

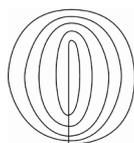
Versão PDF da entrada

## IMAGINAÇÃO

da EDIÇÃO DE 2014 do

# COMPÊNDIO EM LINHA DE PROBLEMAS DE FILOSOFIA ANALÍTICA

2012-2015 FCT Project PTDC/FIL-FIL/121209/2010



Editado por  
João Branquinho e Ricardo Santos

ISBN: 978-989-8553-22-5

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica  
Copyright © 2014 do editor  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa  
Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-214 Lisboa

Imaginação  
Copyright © 2014 do autor  
Fiora Salis

Todos os direitos reservados

**Resumo**

Nesta entrada irei apresentar uma nova taxonomia sistemática das nossas capacidades imaginativas, coerente com os tratamentos convencionais em ciência cognitiva, filosofia da mente e estética. Em particular, irei distinguir entre a imaginação não-proposicional e a imaginação proposicional, o que inclui ainda outras subvariedades, como a imaginação objectual, a imagética, a imaginação experiencial, a suposição, o faz-de-conta e outras.

**Palavras-chave**

Imaginação objectual, imagética, imaginação experiencial, imaginação proposicional, faz-de-conta

**Abstract**

In this entry I will offer a systematic novel taxonomy of our imaginative abilities coherent with standard treatments in cognitive science, philosophy of mind and aesthetics. In particular, I will distinguish between the non-propositional imagination and the propositional imagination, which include several further sub-varieties such as the objectual imagination, imagery, experiential imagination, supposition, make-believe and more.

**Keywords**

Objectual imagination, imagery, experiential imagination, propositional imagination, make-believe

## Imaginação

O que é a imaginação? Numa conhecida passagem de “Imagination and Perception” Peter Strawson escreve:

Os usos e aplicações dos termos ‘imagem’, ‘imaginar’, ‘imaginação’ e assim por diante constituem uma família muito diversa e dispersa. Mesmo esta imagem de família parece demasiado definida. Seria uma questão mais do que difícil identificar e listar os membros da família, quanto mais as suas relações de paternidade e de ser primo (Strawson 1970: 31).

Do mesmo modo, no seu *Mimesis as Make-Believe*, a discussão em livro mais influente sobre a imaginação, Kendall Walton reconhece que o termo ‘imaginação’ tem um uso demasiado abrangente para permitir uma única caracterização. Walton detalha vários exemplos paradigmáticos de actividades imaginativas, incluindo sonhos acordados, sonhos, fantasias, jogos de faz-de-conta e obras de arte representacionais. Ele faz várias distinções importantes entre imaginações (*imaginings*) *deliberadas* e imaginação (*imagining*) *espontânea* (sendo que as primeiras são baseadas na decisão de um agente realizar uma certa actividade imaginativa e a segunda surge sem esforço ou premeditação), entre imaginações *solitárias* e imaginações *sociais* (sendo que as primeiras são realizadas por um só indivíduo e as segundas são produzidas colectivamente), e entre imaginações *ocorrentes* e imaginações *não-ocorrentes* (sendo que apenas as primeiras empregam a atenção do sujeito enquanto que o sujeito que tem as segundas não se foca nelas). Mas por fim ele escreve:

O que é imaginar? Examinámos diversas dimensões ao longo das quais as imaginações podem variar; não deveríamos agora dizer o que têm elas em comum? – Sim, se conseguirmos. Mas eu não consigo (Walton 1990: 19).

Nesta entrada irei compactar as caracterizações da imaginação já existentes numa nova taxonomia sistemática, coerente com os tratamentos convencionais em ciência cognitiva, estética e filosofia da mente. Muitos cientistas cognitivos e filósofos reconhecem duas variantes principais de capacidades imaginativas: a *imaginação não-proposicional* – imaginar uma árvore – e a *imaginação proposicional* – imaginar que há uma árvore no jardim. Central a estas posições está a ideia de que os actos mentais têm certos conteúdos que podem ser pensados de for-

*Publicado pela primeira vez em 2014*

*Traduzido por Ricardo Miguel*

mas diferentes. As formas nas quais estes conteúdos podem ser pensados chamam-se *atitudes proposicionais* quando o conteúdo relevante é proposicional, e *modos de apresentação* quando o conteúdo relevante é não-proposicional. (O leitor familiarizado com a tradição Fregeana não deverá ficar perplexo com esta terminologia uma vez que o uso da expressão ‘modos de apresentação’ neste contexto não coincide com o uso do termo ‘Sinn’ ou ‘Sentido’ em filosofia da linguagem.) A suposição básica é que a imaginação pode ter os mesmos conteúdos que outros estados mentais, tais como a crença, o desejo, a percepção, as alucinações e assim por diante. O que distingue a imaginação de outros estados mentais é a atitude ou modo de apresentação que caracteriza a forma na qual pensamos nestes conteúdos. Assim, por exemplo, eu posso acreditar que há uma árvore à minha frente e posso imaginar que há uma árvore à minha frente. Do mesmo modo, eu consigo ver a árvore à minha frente e consigo imaginar a árvore à minha frente. A diferença entre, por um lado, eu acreditar que  $p$  e eu ver um objecto  $o$  e, por outro lado, eu imaginar que  $p$  e imaginar  $o$ , deve ser explicada em termos das formas nas quais eu penso nestes conteúdos. Isto, como veremos, não é tarefa fácil. Mas antes de iniciar a discussão permitam-me distinguir dois usos principais do termo ‘imaginação’ que ainda são bastante comuns mas que devem ser deixados de parte.

Em primeiro lugar, o termo ‘imaginação’ é usado regularmente como sinónimo do termo ‘criatividade’. Contudo, nem todas as actividades imaginativas envolvem criatividade e nem todas as actividades criativas envolvem imaginação. Há uma noção de imaginação que intersecta criatividade uma vez que partilha com ela um aspecto fundamental, i.e. *originalidade*. Algo é criativo nalgum domínio se for genuinamente original a respeito de uma tradição estabelecida nesse domínio (Carroll 2003; Olsen 2003). Assim, a *imaginação criativa* é uma capacidade de produzir um novo output de qualquer espécie. Pode obter-se uma noção mais específica adicionando um segundo critério, i.e. *valor*. Como Kant (2000: §46) observou de modo célebre, o absurdo pode muitas vezes ser bastante original, porém isto não o torna valioso. Assim, por exemplo, pode colocar-se uma nova questão que nunca ninguém antes colocou, que seja valiosa para, e.g., mudar uma perspectiva tradicional acerca de algum assunto ou para salientar um aspecto particular de um problema. Gaut (2010:

151) identifica ainda um terceiro critério, que ele denomina “*dom do criador*”. Todavia, o conceito de dom nunca foi realmente claro – o próprio Gaut não o expõe articuladamente – e embora segundo uma certa tradição em estética este seja um dos traços distintivos da criatividade artística, a imaginação criativa estende-se para além das artes, contribuindo para todas as áreas nas quais gera representações novas e (possivelmente, mas não necessariamente) valiosas. (Para algum trabalho contemporâneo sobre criatividade ver, e.g., Boden 1992; Carruthers 2002, 2007; Kaufman and Paul 2014; Krausz et al. 2009; Sternberg 1999; e Weisberg 2006.)

Em segundo lugar, o termo ‘imaginação’ é muitas vezes usado como sinónimo de ‘crença falsa’ e ‘percepção errada’. Assim, por exemplo, dizer que uma criança imagina que uma sombra no corredor é um monstro é dizer que ela tem uma percepção errada da sombra como um monstro. E dizer que ela imagina que um monstro está a andar no corredor é dizer que ela acredita falsamente que um monstro está a andar no corredor. Currie and Ravenscroft (2002: 9) rejeitam convincentemente a identificação da imaginação com crença falsa ao observarem que estas são duas capacidades distintas. Conforme escrevem: “Não há uma capacidade distinta para ter crenças erradas; há uma capacidade para ter crenças e tal capacidade pode errar”. Do mesmo modo, deve rejeitar-se a identificação da imaginação com percepção errada observando que não há uma capacidade especial para perceber erradamente a realidade: há a capacidade de percepção e esta capacidade pode errar.

## 1 Imaginação não-proposicional

A imaginação não-proposicional pode ser pensada como uma relação entre um sujeito e um conteúdo não-proposicional, que pode ser imagístico ou não-imagístico. A imaginação imagística é muitas vezes identificada com a *imagética* (*imagery*), que pode ser pensada como uma capacidade de produzir representações de coisas à maneira da percepção. Aristóteles decreveu originalmente a imagética – a que ele chamava *phantasia* – como “aquela [faculdade] em virtude da qual uma imagem nos surge” (Aristóteles 1995: iii.3.428aa1-2). Ele reconheceu o predomínio da visão como o mais desenvolvido dos sentidos e apresentou uma noção pictográfica da imaginação enquan-

to faculdade de visualizar ou produzir na mente percepções de coisas à maneira das imagens (Aristóteles (1995: iii.3.429a2-4)). Contudo, segundo uma caracterização mais ampla, a imaginaria é uma capacidade de produzir representações de coisas à maneira da percepção em *qualquer* modalidade sensorial. Assim, por exemplo, pode imaginar-se um tigre ao formar-se uma imagem mental dele, mas também se pode imaginar o som do oceano ou o cheiro de uma laranja. Alguns defendem que as imagens mentais são análogos de imagens não-mentais (e.g., Kosslyn 1980, 1994; Kosslyn et al. 2006). Todavia, ninguém no debate contemporâneo acerca da natureza das imagens mentais sustenta que elas são *literalmente* como imagens na mente. Os chamados pictorialistas sugerem que as imagens mentais são como imagens apenas no sentido delas terem intrinsecamente propriedades representacionais espaciais semelhantes às das imagens. Por outro lado, os *descriptivistas* sustentam que as imagens mentais são como descrições linguísticas (e.g. Dennett 1969/1981, 1979; Pylyshyn 1973, 1978, 2003). O debate não é tão acalorado como costumava ser na década de 1970, mas ainda não alcançou uma solução geralmente aceite (cf. Kind 2005 para uma revisão).

Sem qualquer restrição, a noção de imagética e, logo, a de imaginação imagística, estende-se naturalmente a todo o poder representacional da mente e, logo, a *todo* o pensamento. Aristóteles afirmou que “a alma nunca pensa sem uma imagem” (Aristóteles 1995: iii.7.431a17) e os empiristas Britânicos desenvolveram uma perspectiva semelhante quando sugeriram que todo o pensamento envolve imagens mentais – o que eles chamaram “ideias”. Locke afirmou que o termo ‘ideia’ significa “o que quer que seja objecto do entendimento quando um homem pensa” (Locke 2009: i.i.8). E em vários lugares ele parece pensar em ideias como imagens mentais, como quando escreve: “assim é com as nossas ideias, que são como que as imagens das coisas” (Locke 2009: ii.xxix.8). Hume (2011) caracterizou a imaginação como uma capacidade de, ao pensar e raciocinar, conjugar *livremente* as ideias das coisas que experienciamos no passado. Ele entende por ‘ideias’ as imagens ténues das impressões sensitivas dos objectos reais obtidas através da experiência perceptiva (e das emoções e de outros estados mentais que experienciamos pela reflexão). Mas uma vez que as impressões e as ideias são ambas imagens, distinguindo-se apenas no seu grau de vivacidade, a imagética

estende-se, a partir da percepção, à memória e a todos os outros estados mentais. Esta noção de imaginação imagística é claramente demasiado ampla.

Uma forma comum de restringir a noção de imagética é defini-la como uma capacidade de produzir representações à maneira da percepção *na ausência de estímulos exteriores*. Tomás de Aquino descreve a imaginação como uma actividade criativa que forma “uma imagem de algo ausente, ou talvez algo nunca visto” (Aquinas 1922: I.85 *ad* 3). E Kant (1998) introduz uma noção semelhante, que ele designa *imaginação produtiva*, como “a faculdade de representar um objecto mesmo sem a sua presença na intuição” (Kant 1998: B151), onde por ‘intuição’ se deve entender *percepção*. Nesta perspectiva, a imaginação é a capacidade de pensar em objectos reais (coisas, eventos ou estados de coisas) do mundo físico, que não são presentemente percebidos, ao criar novas representações à maneira da percepção. Assim, por exemplo, pode pensar-se em algo que nunca se percebeu mas cuja existência se pode inferir de provas empíricas, como o Big Bang. Sem referir o novo output, esta noção estender-se-ia também a casos de memória e outros. Mas mesmo que a memória seja excluída, os casos de testemunho, e possivelmente outros casos, não o são. Por exemplo, pode formar-se uma nova imagem mental de um objecto que nunca se percebeu através de uma cadeia causal de informação que recua até à primeira percepção de um indivíduo desse objecto (cf. Stevenson (2003: 240)).

No início da sua *Quarta Meditação*, Descartes (1996: 53) distingue de modo célebre entre a faculdade da imaginação enquanto imagética e a faculdade da razão ou puro entendimento, que pode ser não-imagística. E na *Sexta Meditação* ele observa que ao passo que não se consegue imaginar (representar visualmente) um quiliágono (um polígono de mil lados), pode compreender-se a sua definição e usá-la em cálculos matemáticos (Descartes (1996: 72 e ss.)). Nesta perspectiva, a imagética é idêntica à imaginação, mas a imaginação é apenas uma subespécie do pensamento. Ainda assim, esta noção de imaginação é demasiado ampla e demasiado restrita ao mesmo tempo. É demasiado ampla porque se estende naturalmente a casos que não classificaríamos como casos de imaginação. Por exemplo, estende-se a casos de memória. Sempre que formamos uma imagem mental, temos um caso de imagética e, logo, um caso de imaginação.

Mas esta noção é também demasiado restrita porque exclui casos que classificariamos como casos de imaginação. Por exemplo, Yablo (1993: 27, n.55) observa que, *pace* Descartes, conseguimos imaginar um quiliágono sem formar uma imagem mental dele. Yablo cunha o termo ‘imaginação objectual’ e define-o como denotando uma relação entre um sujeito e uma representação particular de uma entidade ou situação real ou imaginária, que não requer a formação de uma imagem mental. Portanto, pode defender-se a caracterização original de imagética como uma capacidade de formar imagens mentais em qualquer modalidade sensitiva, sem a identificar com a noção de imaginação. Alguns casos de imagética podem ser casos de imaginação não-proposicional, mas nem todos o serão.

O que caracterizaria então a imaginação não-proposicional? Gaut (2003) avança a hipótese de que imaginar um certo objecto  $x$  “é uma questão de considerar o conceito de  $x$ , onde considerar o conceito de  $x$  é uma questão de pensar em  $x$  sem compromisso com a existência (ou não-existência) de  $x$ ” (Gaut 2003: 273). Alguns casos de imagética serão casos de imaginação se não se estiver comprometido com a existência dos objectos imaginados. Podemos formar uma imagem mental pela memória, podemos formar uma imagem mental na percepção, e podemos formar imagens mentais ao sonhar, mas, por definição, estes casos não são casos de imaginação. E ainda assim, mesmo esta definição está sujeita a contraexemplos. Por vezes envolvemos-nos em actividades imaginativas que incluem objectos com a existência dos quais estamos comprometidos. Por exemplo, ao lermos *1984*, de Orwell, imaginamos, *sobre Londres*, que ela é a capital de um estado fascista. Aplicam-se as mesmas considerações ao nosso envolvimento imaginativo em romances históricos e noutros géneros literários, tais como o Novo Jornalismo, nos quais estar comprometido com a existência dos protagonistas de uma certa história é fundamental para um entendimento correcto da obra.

Numa abordagem mais radical, White (1991: 91-92) formula quatro argumentos para mostrar que a imagética não é um tipo de imaginação. Em primeiro lugar, observa, a imaginação está sob o controlo voluntário, mas a imagética não está sob o controlo voluntário quando ocorre em estados mentais como os sonhos, memória, ilusão e alucinação. Em segundo lugar, imaginar é algo que fazemos mesmo quando imaginamos algo involuntariamente, mas ter uma imagem

mental não é algo que nós fazemos. Em terceiro lugar, a imagética pode surpreender-nos porque tem uma objectividade que falta à imaginação: nós estabelecemos as características daquilo que imaginamos. Em quarto lugar, a imagética é particular e determinada enquanto que a imaginação pode ser geral e indeterminada. Currie and Ravenscroft (2002: 24-27) rejeitam cada argumento ao referirem que as mesmas características atribuídas à imagética podem ser atribuídas a certos episódios de imaginação, e vice-versa. Em primeiro lugar, eles observam que tal como alguns episódios da imagética não estão sob o controlo voluntário, alguns episódios de imaginação também podem ser involuntários. E ainda que alguns episódios da imagética sejam involuntários, não se segue que eles não possam estar sob o controlo voluntário num outro contexto. Em segundo lugar, mesmo que se aceite que imaginações são fazeres, não se segue que não podem ser involuntárias. E formar uma imagem mental é algo que podemos fazer, quer voluntaria quer involuntariamente. Em terceiro lugar, podemos ser surpreendidos por características daquilo que imaginamos, como quando se descobre que se está a imaginar que o Sherlock Holmes tem todos os dentes sem se estar previamente consciente disto. Em quarto lugar, as imagens são sempre parcialmente indeterminadas, como quando eu formo um imagem mental de uma árvore sem lhe atribuir qualquer quantidade específica de folhas. E dado que as imagens mentais têm um estatuto estilo percepção específico, elas são particulares tal como as percepções genuínas o são. Currie and Ravenscroft concluem que isto apenas leva à conclusão de que há dois tipos de imaginação: imaginações particulares e imaginações gerais. Formar imagens mentais, i.e. *visualizar*, sugerem eles, é um tipo de imaginação particular.

Antes de concluir esta secção vamos concentrar-nos abreviadamente na noção recentemente introduzida de *imaginação experiencial* enquanto capacidade de pensar em si próprio *como se* estivesse a passar por uma certa experiência perceptiva de um objecto. Vendler (1979) introduz uma noção específica de imaginação *de se* que ele designa *imaginação subjectiva* por oposição a *imaginação objectiva*. A imaginação subjectiva consistiria “na representação de experiências que eu teria numa ou noutra situação” ou “como seria estar numa certa situação” (Vendler 1979: 161). A imaginação objectiva, por outro lado, consistiria em formar uma representação de si próprio a partir

de uma certa perspectiva. Por exemplo, eu posso imaginar-me a nadar no oceano subjectivamente ao representar a experiência de sentir a temperatura fria da água, o seu gosto salgado, a corrente e assim por diante. Ou posso imaginar-me a nadar no oceano objectivamente ao representar-me na água, como se estivesse a observar-me a nadar assim como eu podia observar outra pessoa a fazer a mesma coisa.

Walton (1990: 28-35) introduz a noção de imaginação *de se*, que caracteriza como “imaginar *fazer* ou *experienciar* algo (ou *ser* de uma certa forma), por oposição a imaginar apenas *que* se faz ou se experiencia algo ou se possui uma certa propriedade” (Walton 1990: 29, *italico original do autor*). Por exemplo, eu posso imaginar que há uma árvore à minha frente (imaginação proposicional), posso imaginar uma árvore (imaginação objectual), mas também posso imaginar *ver* uma árvore à minha frente (imaginação experiencial). Segundo Walton, a última é sempre um caso no qual não se pode não estar consciente do facto de que se está a imaginar sobre si próprio. Mas a noção de si relevante envolvida neste tipo de imaginação não precisa de ser muito robusta. Segundo Walton, a imaginação *de se* não é um tipo de imaginação *de re*, como seria para Lewis (1983: 156). Ao invés, é uma espécie de “simplex Eu Cartesiano” (Walton 1990: 32), que figura no conteúdo da imaginação. Ademais, tais autoimaginações (*self-imaginings*) são cruciais para uma explicação de como aprendemos sobre os nossos próprios sentimentos e sobre nós mesmos, e para uma explicação de como obtemos intuições sobre os outros: “É quando me imagino a *mim próprio* no lugar de outro (...) que a minha imaginação me ajuda a compreendê-lo. E quando imagino isto também aprendo sobre mim próprio” (Walton 1990: 34). Deste modo, a versão de Walton de imaginação experiencial inclui também aquilo que ele designa *quasi-emoção*, i.e. imaginar *sentir* de certas formas (para críticas, ver Meskin and Weinberg 2003). Em Walton 1997 ele relaciona esta noção com a teoria da simulação, que é uma teoria acerca de como compreender a mente das outras pessoas (e.g. ler mentes, empatia) ao modelar as suas atitudes mentais (e.g. emoções, mas também crenças, desejos e outras). Voltarei a isto no final da próxima secção.

Por fim, Martin (2002: 402 e ss.) defende que toda a imaginação sensorial é imaginar sentir e, em particular, que visualizar é imaginar ver. Por outras palavras, imaginar um objecto à maneira

da sensação envolve, e.g., imaginar *ver*, *ouvir*, *tocar* o objecto em vez de apenas pensar sobre ele. Nesta perspectiva, um estado mental de imaginação tem como seu objecto um outro estado mental, i.e. uma experiência sensorial (para uma perspectiva semelhante ver Peacocke 1985). Currie and Ravenscroft (2002: 28) observam que em algumas circunstâncias confundimos mesmo visualizar com visão genuína, mas isto é difícil de explicar na perspectiva de que ver e visualizar têm conteúdos diferentes. A nossa capacidade limitada de discriminar entre ver e visualizar é muito mais fácil de explicar se se reconhecer que elas têm os mesmos conteúdos.

## 2 Imaginação proposicional

A imaginação proposicional pode ser pensada como uma relação entre um sujeito e um conteúdo proposicional. Expressa de um modo grosseiro, a imaginação proposicional pode ser caracterizada como uma capacidade de reconhecer e responder a cenários não-actuais, de considerar e avaliar diferentes alternativas, de fazer suposições e inferir certas consequências, de manipular símbolos e representações de um estado de coisas real ou imaginário. Esta noção de imaginação tornou-se central nas investigações contemporâneas acerca do raciocínio contrafactual e do juízo modal. Assim, por exemplo, Williamson (2005, 2007) sugere que a imaginação desempenha um papel central nas nossas capacidades de prever o que aconteceria (ou o que teria acontecido) se as coisas tivessem sido de forma diferente da que actualmente são (ou foram). E Yablo (1993) defende que a imaginação (ou *conceptibilidade*) é a única base séria para afirmações de possibilidade metafísica (ver Chalmers 1996, 2002, as contribuições em Gendler and Hawthorne 2002, e Kripke 1980 para mais discussão sobre a relação entre conceptibilidade e possibilidade metafísica). Mas estas posições não procuram explicar o que é ou em que consiste a imaginação. Em vez disso, pressupõem uma noção primitiva de imaginação (sem a elucidarem) com o objectivo de explicar outras capacidades.

Várias teorias contemporâneas da imaginação proposicional investigaram a sua natureza e os seus mecanismos cognitivos ao partirem de uma comparação bastante natural com a crença. A hipótese central é que a crença e a imaginação proposicional envolvem me-

canismos psicológicos distintos mas estruturalmente semelhantes, que actuam sobre conteúdos proposicionais semelhantes. Em ciência cognitiva isto denomina-se a *hipótese do código único* para a imaginação e para a crença (cf., e.g., Leslie 1987; Nichols 2006b, 2004a; e Nichols and Stich 2000). A ideia é que os mecanismos psicológicos que podem receber inputs da imaginação e da crença irão processar inputs isomórficos da imaginação e da crença de formas muito semelhantes. Sucintamente, um mecanismo psicológico que recebe inputs tanto da imaginação como da crença deve gerar outputs semelhantes. Assim, por exemplo, há uma grande quantidade de dados empíricos que mostram que os mecanismos afectivos que recebem inputs da imaginação e da crença geram outputs afectivos semelhantes (Lang 1984; e Harris 2000). Por exemplo, num estudo no qual os sujeitos foram confrontados com um cenário imaginário que envolvia um encontro com uma cobra, os sujeitos mostraram sinais psicológicos associados ao medo (Lang et al.: 1983). De modo semelhante, quando nos envolvemos imaginativamente em ficções temos respostas afectivas que são semelhantes àquelas que teríamos se genuinamente acreditássemos no conteúdo proposicional dessas imaginações. Este fenómeno, que comumente se designa o *paradoxo da ficção*, foi recentemente explicado em termos da hipótese do código único. Para ter pena de alguém tem de se saber que ele/a existe. Contudo, temos pena de Desdémóna mesmo apesar de sabermos que ela não existe. Isto é explicado facilmente assim que consideramos que os mecanismos afectivos podem receber inputs da crença e inputs da imaginação para gerar outputs afectivos (Currie 1997; Meskin and Weinberg 2003).

Do mesmo modo, a hipótese do código único apresentaria uma solução para o *puzzle da resistência imaginativa*, apesar do facto de, seguindo o pedido de um autor, podermos imaginar que, digamos, numa certa sociedade as pessoas cometem infanticídio feminino, nunca poderíamos imaginar que isto é moralmente correcto. Nichols (2006b: 463-464) explica esta discrepância sugerindo que isto provavelmente se deve ao facto de que o input relevante que vem da imaginação entra nos nossos mecanismos de resposta moral, e é tratado da mesma forma que qualquer input isomórfico que venha da crença. Ele também sugere que apesar da resistência imaginativa estar normalmente confinada a casos que envolvem características morais e

emocionais (cf. Moran 1994), parece que temos dificuldades semelhantes ao imaginar impossibilidades matemáticas, e.g.  $2 \neq 2$ , e que isto se poderá explicar defendendo que o input relevante da imaginação entra nos nossos mecanismos inferenciais normais tal como um input isomórfico da crença. Uma vez que normalmente rejeitaríamos a crença de que  $2 \neq 2$ , assim também rejeitaríamos a proposição de que  $2 \neq 2$  da imaginação.

A crença e a imaginação normalmente partilham certos mecanismos inferenciais. Em particular, partilham os mecanismos inferenciais de esquemas argumentativos. Por exemplo, se acreditarmos que está a chover, e também acreditarmos que se está a chover as ruas ficarão molhadas, iremos inferir que as ruas ficarão molhadas (por *modus ponens*). Do mesmo modo, se imaginarmos que está a chover, e também imaginarmos que se está a chover as ruas ficarão molhadas, também iremos inferir que as ruas ficarão molhadas. Normalmente, o tipo de inferências que fazemos depende de um conjunto de fundo (*background set*) de proposições – ou *conhecimento de fundo* (*background knowledge*) – mas as suas operações dependem de factos contingentes que podem variar de contexto para contexto. Se eu acreditar que o último comboio parte às 23:30, poderei fazer inferências diferentes dependendo do meu interesse actual ser ir para casa passar a noite ou ficar a dormir na casa dos meus amigos. Se o meu interesse for ir para casa, poderei inferir que terei de estar na estação às 23:25 ou mais tardar. De modo semelhante, se imaginar que o último comboio parte às 23:30 e também imaginar que quero ir para casa passar a noite, também irei inferir que terei de estar na estação às 23:25.

Uma diferença importante entre a crença e a imaginação está no facto de, ao passo que não somos livres de acreditarmos no que queremos, nós mesmos normalmente conseguirmos determinar o que imaginamos. Acreditar numa certa proposição  $p$  é aceitar  $p$  como verdadeira no mundo actual, e se o mundo actual torna  $p$  verdadeira ou falsa não depende de nós. Pelo contrário, imaginar uma certa proposição  $p$  é aceitar  $p$  como verdadeira num outro mundo possível (ou mesmo impossível), que seja distinto do mundo actual nalguns aspectos relevantes. Dado que depende de nós quais os mundos possíveis que tornariam  $p$  verdadeira, a imaginação não tem de ser conforme o mundo actual. Algumas práticas imaginativas, contudo, impõem certos limites ao que pode ou não pode ser imaginado. Por

exemplo, ao criar uma obra literária de ficção, o autor constroi uma nova história ficcional sobre algum conhecimento antecedente partilhado do mundo actual e, neste sentido, o mundo actual pode limitar a nossa imaginação.

Evans (1982) e Walton (1973, 1990) vêem as ficções como jogos de faz-de-conta sofisticados. Walton (1973) introduziu originalmente uma distinção fundamental entre actividades meramente imaginativas e o tipo de actividades imaginativas envolvidas em jogos de faz-de-conta. Quando nos envolvemos numa actividade meramente imaginativa, conseguimos imaginar o que quisermos. De facto, podemos até decidir não fazer certas inferências. Mas quando nos envolvemos num jogo de faz-de-conta a nossa imaginação é limitada pelo mundo actual. Evans discrimina um *princípio de incorporação* especial para descrever o tipo de mecanismos inferenciais usados nos jogos de faz-de-conta:

Se  $B$  é verdade, e não existe um conjunto  $A_1 \dots A_n$  de verdades faz-de-conta tal que o contrafactual ‘Se  $A_1 \dots A_n$  fosse verdade,  $B$  não seria verdade’ é verdade, então  $B$  é verdadeira como faz-de-conta [*make-believable*] (Evans 1982: 354).

Basicamente, este princípio permite a incorporação de qualquer verdade nos mecanismos inferenciais do faz-de-conta, se isto não for desautorizado pelo fingimento inicial. Um exemplo clássico de jogo do faz-de-conta é a brincadeira das tartes de lama, na qual as crianças fingem que pedaços de lama são tartes. Neste fingimento, as crianças fazem de conta que preparam, cozem e cortam tartes. E ao falarem sob este fingimento elas dizem coisas como “esta tarte tem passas” quando o pedaço de lama tem pedras e “esta tarte está agora a cozer no forno” quando um pedaço de lama está numa caixa preta que, no fingimento, é imaginada como sendo um forno. Pelo princípio da incorporação, uma criança poderá inferir que uma tarte está queimada se ela se esqueceu de um pedaço de lama na caixa durante muito tempo.

Isto é compatível com reconhecer que os factos que serão relevantes para produzir mais inferências na imaginação podem ser diferentes daqueles que poderão ser relevantes para produzir mais inferências na crença. Walton (1990: 174 e ss.) observa que as obras de ficção muitas vezes alteram a nossa maneira de ver as coisas de modo surpreendente, como quando nem sequer concebemos como é

que Otelo, “um general mouro e pouco intelectual”, podia ter falado em verso. E Nichols (2006b: 464) observa que quando apreciamos comédia negra temos respostas afectivas que não teríamos se os factos e eventos representados na ficção fossem tomados como reais. Ele refere o fim de *Dr. Estranho Amor*, de Kubrick, quando todas as vidas humanas estão prestes a ser destruídas por uma bomba nuclear. Achamos graça a estes eventos no contexto da ficção, mas com certeza não reagiríamos da mesma maneira se os tomássemos como factos genuínos acerca da destruição iminente de toda a espécie humana.

Nichols (2006b: 471) observa mais assimetrias inferenciais entre crença e imaginação quando elas se combinam com desejos. Ele mostra este ponto ao considerar dois cenários distintos. No primeiro, é-te dito que toda a gente lá fora está morta e depois perguntam-te o que o Utilitarismo diria acerca da importância dos nossos interesses. Tu acreditas no mensageiro. Esta crença provoca um desejo permanente pela saúde da tua família e amigos e a combinação da crença recentemente adquirida e este teu desejo permanente determina a inferência de eles também estão mortos. Tu nem sequer pensas em responder à questão. No segundo cenário, pedem-te para imaginares que toda a gente lá fora está morta e depois perguntam-te o que o Utilitarismo diria acerca da importância dos nossos interesses. Neste caso nem sequer pensas nos teus entes queridos, não processas qualquer inferência acerca da morte deles, apenas tentas descobrir uma resposta à questão. Uma vez que, segundo esta perspectiva, o desejo recebe inputs da imaginação e da crença, dependendo da natureza do input, um desejo poderá ser provocado enquanto que outro poderá ser suprimido.

Mas poderemos nós dizer algo mais acerca da natureza da imaginação proposicional? Segundo uma abordagem contemporânea, imaginar que  $p$  é uma questão de *considerar* uma certa proposição  $p$ , onde ‘considerar  $p$ ’ significa ter  $p$  em mente sem qualquer compromisso com a sua verdade ou falsidade, ou supor que tal e tal é o caso sem quaisquer *compromissos aléticos* (e.g., Denham (2000: 202-4); Gaut (2003: 272); Lovibond (1983: 198); Plantinga (1974: 161-2); Scruton (1974: 97-8); e Wolterstorff (1980: 233-4)). Pelo contrário, acreditar que  $p$  envolve um compromisso fundamental com a sua verdade.

Walton (1990: 19-21) apresenta dois argumentos principais con-

tra a identificação da imaginação e da capacidade de considerar algo baseados na sua distinção entre eventos mentais ocorrentes e não-ocorrentes. A capacidade de considerar e o estado equivalente referido por expressões como ‘atentar em’ e ‘ter em conta’ são naturalmente interpretados como estados mentais ocorrentes. O primeiro argumento de Walton consiste em observar que uma interpretação da expressão ‘imaginar que  $p$  não-ocorrentemente’ em termos de considerar  $p$  não-ocorrentemente aceitaria *demasiado*. Há demasiadas proposições das quais poderíamos estar não-ocorrentemente conscientes. Por exemplo, durante muitos anos poder-se-ia ter estado não-ocorrentemente consciente da proposição de que Santo Anselmo nasceu em Agosto, mas isto não significa que se *imaginou* não-ocorrentemente aquela proposição durante todo aquele tempo. Limitar a noção de considerar não-ocorrentemente uma proposição a casos de imaginar não-ocorrentemente uma proposição requer apelar à própria noção imaginação. O segundo argumento de Walton consiste em observar que a noção de considerar uma proposição também não pode ser usada para caracterizar a imaginação ocorrente. Se se imaginar a negação de uma proposição, é plausível que se considere tanto a proposição como a sua negação. Nas palavras de Walton, “a imaginação ocorrente, como normalmente a entendemos...envolve mais do que apenas considerar ou ter em conta ou ter em mente as proposições imaginadas” (Walton 1990: 20).

White (1990: 141-142) define *supor* e *imaginar* como capacidades distintas, sendo que *supor* que  $p$  é avançar uma hipótese, enquanto que *imaginar* que  $p$  é invocar uma certa possibilidade. Ele faz três observações diferentes. Em primeiro lugar, argumenta que dois tipos distintos de razões explicam a nossa incapacidade de imaginar que  $p$  e de *supor* que  $p$ . Quando dizemos que não conseguimos imaginar que  $p$ , referimos-nos a uma certa incapacidade de invocar uma certa possibilidade. Quando dizemos que não se consegue *supor* que  $p$ , referimos-nos à nossa falta de justificação para nos comprometermos com uma certa hipótese. Em segundo lugar, ao tentar imaginar-se algo, pode-se fracassar ou ter sucesso, mas ao tentar *supor* algo não se pode fracassar ou ter sucesso. Em terceiro lugar, quando pedimos a alguém que *suponha* que  $p$ , levamo-lo a considerar as implicações ou as consequências de  $p$ , ao passo que quando pedimos a alguém que

imagine que  $p$ , levamos a audiência a envolver-se numa livre actividade imaginativa.

Gendler (2000: 80-81) apresenta um argumento contra a identificação da suposição e imaginação ao observar que enquanto que não temos dificuldade em supor situações moralmente desviantes, resistimos a imaginá-las. Por exemplo, ao passo que podemos supor que o infanticídio feminino é correcto, resistimos a imaginá-lo. Ela argumenta que “a fonte desta resistência pode encontrar-se na maneira como a imaginação requer uma espécie de participação que o mero raciocínio hipotético não requer” (Gendler 2000: 80). De modo semelhante, Moran (1994) defende que os casos de resistência imaginativa consistem em “rejeitar uma perspectiva, recusar entrar nela” (Moran 1994: 105). Todavia, enquanto que Gendler julga que a imaginação e a suposição são duas capacidades distintas, Moran distingue dois tipos de actividades imaginativas: imaginação *hipotética* e imaginação *dramática*. A primeira, a qual consiste em imaginar a verdade de uma proposição, é idêntica à suposição, que agora é conceptualizada como uma subvariedade da noção mais alargada de imaginação. A segunda, ao invés, requer uma espécie de “ensaio dramático” de emoções e sentimentos. Como Moran escreve: “imaginação acerca do cruel, do embaraçoso, ou do excitante envolve algo mais como uma perspectiva, uma perspectiva total sobre a situação, e não apenas a verdade de uma proposição especificável” (Moran 1994: 105).

Para concluir, mencionarei que Currie and Ravenscroft (2002) apresentam uma outra solução para o problema da resistência imaginativa ao identificarem uma noção específica de imaginação que inclui uma variedade de imaginações proposicionais para além do mero pensamento hipotético. Isto, a que eles chamam *imaginação recreativa*, pode ser caracterizado como uma capacidade para pensar sobre o mundo a partir de uma perspectiva que é diferente da que a experiência demonstra. Esta noção tem origem na teoria da simulação, que (como antecipámos acima) é uma teoria acerca de como compreender a mente das outras pessoas através de modelar as suas atitudes mentais. (Entre os defensores da teoria da simulação estão, e.g., Gordon and Barker (1994), Currie (1995b), e Harris (2000). Entre os seus críticos estão, mais proeminentemente, Leslie (1987) e Nichols and Stich (2000)). Assim, por exemplo, pode obter-se uma intuição

daquilo que as outras pessoas vão fazer ao imaginar as coisas que eles acreditam e depois ver, dentro desse processo imaginativo, o que elas poderão estar inclinadas a decidir (Gordon 1986). Naturalmente, podemos imaginar não só o que o que as outras pessoas acreditam, mas também o que elas desejam, o que elas sentem, o que elas esperam, o que elas receiam etc. Portanto, os defensores deste enquadramento teórico argumentam que devemos reconhecer a existência de uma quantidade de contrapartes imaginativas de vários estados mentais, incluindo aqueles que não têm necessariamente proposições como seus objectos. Desta forma, a teoria da simulação enriquece a arquitectura da imaginação com uma quantidade de novos estados mentais, incluindo imaginação à maneira do desejo (Currie 1995a,b, 2002, 2010; Currie and Ravenscroft 2002; Doggett and Egan 2007, 2011) e imaginação à maneira da emoção (Doggett and Egan 2012), e outros possivelmente. Currie e Ravenscroft argumentam que a suposição é idêntica a uma espécie de imaginação que tem a crença como sua contraparte – ou imaginação *à maneira da crença*. E eles explicam a nossa resistência a moralidades desviantes ao apelarem a imaginações à maneira do desejo. Esta proposta gerou um debate rico e interessante nos últimos anos, mas ainda é muito controversa (Nichols and Stich 2000; Nichols 2004b; Carruthers 2003; e Kind 2011).<sup>1</sup>

Fiara Salis  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

### Referências

- Aquinas, Thomas. 1922. *Summa Theologica*. London: Burns Oates and Washbourne.
- Aristotle. 1995. *De Anima*. In *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, Vol.1. Edited by J. Barnes. Princeton University press/Bollingen Series LXXI 2.
- Boden, Margareth. 1992. *The Creative Mind*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Carroll, Noël. 2003. Art, Creativity, and Tradition. In *The Creation of Art: New Essays in Philosophical Aesthetics*. Edited by B. Gaut and P. Livingston. Cambridge: Cambridge University Press.
- 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): 225-49.

<sup>1</sup> Gostaria de agradecer a Roman Frigg pelas várias discussões sobre os assuntos aqui apresentados e a Alberto Voltolini por alguns comentários muito úteis a uma versão anterior deste artigo.

- Carruthers, Peter. 2003. Review of Currie and Ravenscroft. *Recreative Minds. Notre Dame Philosophical Reviews*.
- Carruthers, Peter. 2007. The Creative Action Theory of Creativity. In *The Innate Mind: Volume 3 Foundations and the Future*. Edited by P. Carruthers, S. Laurence and S. Stich. Oxford University Press.
- Chalmers, David. 1996. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, David. 2002. Does Conceivability Entail Possibility? In *Conceivability and Possibility*. Edited by T. Gendler and J. Hawthorne. New York: Oxford University Press.
- Currie, Gregory. 1995a. The moral psychology of fiction. *Australasian Journal of Philosophy* 73: 250-259.
- Currie, Gregory. 1995b. Imagination as simulation: Aesthetics meets cognitive science. In *Mental Simulation*. Edited by Martin Davies and Tony Stone. Blackwell.
- Currie, Gregory. 1995c. Visual imagery as the simulation of vision. *Mind and Language* 10: 25-44.
- Currie, Gregory. 1997. The paradox of caring. In *Emotion and the Arts*. Edited by M. Hjort and S. Laver. Oxford: Oxford University Press.
- Currie, Gregory. 2002. Desire in Imagination. In *Conceivability and Possibility*. Edited by T.S. Gendler and J. Hawthorne. Oxford: Oxford University Press.
- Currie, Gregory. 2010. Tragedy. *Analysis* 70: 632-638.
- Currie, Gregory and Ravenscroft, Ian 2002. *Recreative Minds: Imagination in Philosophy and Psychology*. Oxford University Press.
- Denham, Alison E. 2000. *Metaphor and Moral Experience*. Oxford Philosophical Monographs.
- Dennett, Daniel. 1969. The Nature of Images and the Introspective Trap. Reprinted in Ned Block (1981) *Imagery*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Dennett, Daniel. 1979. Two Approaches to Mental Images. In *Brainstorms*. Cambridge Mass.: MIT.
- Descartes, René 1996. *Meditations on First Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Doggett, Tyler and Egan, Andy. 2007. Wanting Things You Don't Want: The Case for an Imaginative Analogue of Desire. *Philosophers' Imprint* 7(9): 1-16.
- Doggett, Tyler and Egan, Andy. 2011. How We Feel About Terrible, Non-Existent Mafiosi. *Philosophy and Phenomenological Research* 84(2): 277-306.
- Gaut, Berys. 2003. Imagination and Creativity. In *The Creation of Art: New Essays in Philosophical Aesthetics*. Edited by Gaut, Berys and Livingston, Paisley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaut, Berys. 2010. The Philosophy of Creativity. *Philosophy Compass* 5/12: 1034-1046.
- Gendler, Tamar S. 2000. The Puzzle of Imaginative Resistance. *Journal of Philosophy* 97: 55-81.
- Gendler, Tamar S. and Hawthorne, John (Eds.). 2002. *Conceivability and Possibility*. New York: Oxford University Press.
- Gordon, Robert M. 1986. Folk psychology as simulation. *Mind and Language* 1: 158-170.
- Gordon, Robert M. and Barker, John A. 1994. Autism and the 'theory of mind' debate. In *Philosophical Psychopathology: A Book of Readings*. Edited by G. Graham and G. L. Stephens. Cambridge, MA: MIT Press.
- Harris, Paul. 2000. *The Work of the Imagination*. Oxford: Blackwell.
- Hume, David. 1985. Of the Standard Taste. In *Essays: Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, David. 2011. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University

- Press.
- Kant, Immanuel. 2000. *Critique of the Power of Judgment*. In *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Edited by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaufman, Scott B. and Paul, Elliot S. (Editors). 2014. *Philosophical Essays on Creativity*. Oxford University Press.
- Kind, Amy. 2011. The Puzzle of Imaginative Desire. *Australasian Journal of Philosophy* 89: 421-439.
- Kind, Amy 2005. Imagery and imagination, *Internet Encyclopedia of Philosophy* (<http://www.iep.utm.edu/imagery/>)
- Kosslyn, Stephen M. 1980. *Image and Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kosslyn, Stephen M. 1994. *Image and Brain: The Resolution of the Imagery Debate*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kosslyn, Stephen M., Thompson, William L. and Ganis, Giorgio. 2006. *The Case for Mental Imagery*. Oxford: Oxford University Press.
- Krausz, Michael, Dutton, Denis and Bardsley, Karen (Editors). 2009. *The Idea of Creativity*. Leiden: Brill.
- Kripke, Saul. 1980. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lang, Peter J., Levin, Daniel N., Miller, Gregory A. and Kozak, Michael J. 1983. Fear behavior, fear imagery, and the psychophysiology of emotion: The problem of affective response integration. *Journal of Abnormal Psychology* 92: 276-306.
- Lang, Peter J. 1984. Cognition and emotion: Concept and action. In *Emotions, Cognition and Behavior*. Edited by C. Izard, J. Kagan, R. Zajoncs. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leslie, Alan. 1987. Pretense and representation: The origins of 'theory of mind'. *Psychological Review* 94: 412-426.
- Lewis, David. 1983. Attitudes De Dicto and De Se. In his *Philosophical Papers*, Vol. I. New York: Oxford University Press.
- Locke, John. 2009. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford University Press.
- Lovibond, Sabina. 1983. *Realism and Imagination in Ethics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Martin, Michael G. F. 2002. The Transparency of Experience. *Mind and Language* 4(4): 376-425.
- Meskin, Aaron and Weinberg, Jonathan 2003. Emotions, fiction, and cognitive architecture. *The British Journal of Aesthetics* 43: 18-34.
- Moran, Richard. 1994. The expression of feeling in the imagination. *Philosophical Review* 103: 75-106.
- Nichols, Shaun and Stich, Steven. 2000. A Cognitive Theory of Pretense. *Cognition* 74: 115-47.
- Nichols, Shaun. 2004a. Imagining and Believing: The Promise of a Single Code. *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 62: 129-39.
- Nichols, Shaun. 2004b. Recreative Minds by Gregory Currie; Ian Ravenscroft. *Mind*, New Series, 113(450): 329-334.
- Nichols, Shaun (Editor). 2006a. *The Architecture of the Imagination: New Essays on Pretence, Possibility, and Fiction*. Oxford University Press.
- Nichols, Shaun. 2006b. Just the imagination: Why imagining doesn't behave like believing. *Mind and Language* 21(4): 459-474.
- Olsen, Stein H. 2003. Culture, Convention, and Creativity. In *The Creation of Art: New Essays in Philosophical Aesthetics*. Edited by Berys Gaut and Paisley Livingston. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 192-207.

- Peacocke, Christopher. 1985. Imagination, Experience and Possibility. In *Essays on Berkeley*. Edited by J. Foster and H. Robinson. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 1974. *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press.
- Pylyshyn, Zenon. 1973. What the Mind's Eye Tells the Mind's Brain – A Critique of Mental Imagery. *Psychological Bulletin* 80: 1-24.
- Pylyshyn, Zenon. 1978. Imagery and Artificial Intelligence. In *Perception and Cognition: Issues in the Foundation of Psychology*. Edited by C. Wade Savage. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pylyshyn, Zenon. 2003. *Seeing and Visualizing: It's Not What You Think*. A Bradford Book.
- Scruton, Roger. 1974. *Art and Imagination: A Study in the Philosophy of Mind*. London: Methuen.
- Robert J. Sternberg (Editor). 1999. *Handbook of Creativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strawson, Peter F. 1970. Imagination and Perception. In *Experience and Theory*. Edited by L. Foster and J. W. Swanson. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Vendler, Zeno. 1979. Vicarious Experience. *Revue de Metaphysique et de Morale*, 84/2: 161-173.
- Walton, Kendall. 1973. Pictures as Make-Believe. *The Philosophical Review* 82: 283-319.
- Walton, Kendal. 1990. *Mimesis as Make-Believe*. Cambridge University Press.
- Walton, Kendal. 1997. Spelunking, Simulation, and Slime: On Being Moved by Fiction. In *Emotion and the Arts*. Edited by Mette Hjort and Sue Laver. Oxford: Oxford University Press.
- Weisberg, Robert W. 2006. *Creativity: Understanding Innovation in Problem Solving, Science, Invention, and the Arts*. Hoboken, NJ: Wiley
- White, Alan R. 1990. *The Language of Imagination*. Oxford: Basil Blackwell.
- Williamson, Timothy 2005. Armchair Philosophy, Metaphysical Modality, and Counterfactual Thinking. *Proceedings of the Aristotelian Society* 105: 1-23.
- Williamson, Timothy. 2007. *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Wolterstorff, Nicholas. 1980. *Works and Worlds of Art*. New York: Oxford University Press.
- Yablo, Stephen. 1993. Is Conceivability a Guide to Possibility? *Philosophy and Phenomenological Research* 53(1): 1-42.