

## Definindo consciência

Claudio F. Costa \*

Somos a consciência do universo,  
que se pensa em nós.

*Cézanne*

**Resumo:** Nesse artigo o conceito de consciência é definido como o da experiência verídica do mundo, quer seja ele externo ou interno. A experiência verídica é a das coisas tal como elas realmente são para nós. Conceitos como os de experiência e realidade precisam ser aqui adequadamente analisados para que tal definição seja corretamente compreendida.

**Palavras-chave:** Consciência, Experiência, Filosofia da mente

**Summary:** In this paper the concept of consciousness is defined as concerning the veridical experience of the external or internal world. The veridical experience is that of things as they really are for us. Concepts like those of experience need to be adequately understood for the right understanding of the proposed definition.

**Keywords:** Consciousness, Experience, Philosophy of Mind.

Podemos definir “consciência”? Há quase um dogma na filosofia da mente contemporânea, que consiste em se considerar inevitável uma resposta negativa para essa pergunta. Com efeito, não faltaram filósofos a nos dizer que o conceito de consciência é indefinível, que ele se comporta como um conceito primitivo<sup>1</sup>; que ele é demasiado pobre, tão vazio quanto a palavra ‘coisa’, sendo perda de tempo tentar defini-lo<sup>2</sup>; que ele é por demais difícil e portanto inacessível

---

\* Professor adjunto do Departamento de Filosofia da UFRN. *E-mail:* oidualc@digicom.br

<sup>1</sup> J. R. Searle sugere algo próximo disso em *The Rediscovery of Mind* (Cambridge University Press: Cambridge, 1992), p. 83.

<sup>2</sup> Keith Wilkes: “Is Consciousness Important?” *British Journal of Philosophy of Science*, 35, 1984, 223-243, p. 241.

aos poderes cognitivos tão limitados como os da mente humana<sup>3</sup>; ou mesmo que a consciência simplesmente não existe<sup>4</sup>.

Não obstante, nenhuma dessas afirmações escapa a objeções mais ou menos definitivas. Quanto à sugestão de que se trata de algo como um conceito primitivo, podemos responder que seria assim se a palavra ‘consciência’ fosse como a palavra ‘vermelho’, somente definível por ostensão. Pode ser que a noção de consciência nos pareça opaca, não-analisável. Mas é comum que noções de importância filosófica (*e.g.*, conhecimento, ação, realidade, arte...) não pareçam à primeira vista analisáveis. Por isso devemos dar à tese da analisabilidade da consciência ao menos um voto de confiança. Quanto à sugestão de que a palavra ‘consciência’ seria demasiado pobre em termos denotacionais, ela seria justificada se esta fosse mesmo semelhante à palavra ‘coisa’, tornada vazia em razão de sua extrema generalidade. Mas o domínio de aplicação da palavra ‘consciência’ é muito mais restrito, limitando-se a uma pequena sub-classe dos seres vivos. Quanto à sugestão de que somos cognitivamente incapazes de definir consciência, é possível responder que todos nós de algum modo sabemos muito bem o que queremos dizer com a palavra, o que é demonstrado pelo fácil acordo a que chegamos ao distinguir entre os seus usos corretos e incorretos. Sob essa perspectiva, definir consciência não seria tentar ir além de nossos poderes cognitivos, mas simplesmente encontrar um meio de explicitar satisfatoriamente aquilo que já sabemos, eventualmente aperfeiçoando e mesmo corrigindo tal explicitação com o auxílio de um *rationale* proveniente da informação científica. Devemos, pois, ser capazes de alcançar uma definição basicamente imanente de consciência. Para chegarmos a tal, o método mais adequado seria o de tomar como ponto de partida a análise das informações em primeira pessoa (provenientes da introspecção), tentando então adequá-la às informações em terceira pessoa

---

<sup>3</sup> Collin McGinn: “Can we Solve the Mind-Body Problem?”, *Mind* XCVIII: 891, 1989, 349-366.

<sup>4</sup> Paul Churchland, “Consciousness: the Transmutation of a Concept”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 1983, p. 80-95, p. 80.

(advindas do exame dos modos de uso fixados pela linguagem natural e também de nosso conhecimento atual de ciências como a psicologia, a neurociência etc.), na tentativa de alcançar um equilíbrio reflexivo<sup>5</sup>. Há, por fim, a hipótese eliminacionista de que a palavra ‘consciência’ é um termo vazio que nada denota, tal como a palavra ‘ops’. Mas quanto a essa objeção não parece caber a nós o ônus da prova.

Não são, pois, muito fortes as razões que militam contra o projeto de se definir consciência. No que se segue quero chegar a uma definição que me parece plausível, ainda que insuficientemente elaborada.

## I

Para começar, é providencial fazermos uma distinção propedêutica abrangente entre *consciência global* e *consciências parciais*. Por consciência global podemos entender algo próximo do que filósofos já chamaram de consciência da criatura ou do indivíduo ou ambulante<sup>6</sup>. Trata-se do *todo* da consciência, incluindo nisso qualquer forma de consciência que contribua para a constituição desse todo. Trata-se, pois, daquilo que costumamos ter em mente quando aplicamos a palavra ao dizer que a pessoa *x* ou o animal *y* é ou está consciente (ex: “Após a concussão craniana a paciente veio pouco a pouco a recuperar a consciência”, ou “Ao ser sedado com éter o animal perdeu a consciência”). Esse conceito contrasta com o de consciência parcial, com o qual restringimos o termo a *partes* da

---

<sup>5</sup> Owen Flanagan chama a isso de método natural, ver seu *Consciousness Reconsidered* (MIT Press: Cambridge Mass., 1992), p. 11 e ss.

<sup>6</sup> A distinção propedêutica entre consciência global e parcial é muito próxima da existente entre *consciência da criatura* (Rosenthal) ou *do indivíduo* (Güzeldere) ou *ambulante* (O’Shaughnessy), de um lado, e *consciência de estado* (Rosenthal), de outro. Ver D. M. Rosenthal: “A Theory of Consciousness”, em Ned Block, O. Flanagan & G. Güzeldere, *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates* (MIT Press: Cambridge Mass., 1999), p. 726; ver também G. Güzeldere: “Consciousness – Perception of what passes in One’s Own Mind?” *ibid.* p. 790-91, além de Brian O’Shaughnessy: *Consciousness and the World* (Oxford University Press: Oxford, 2002), parte I.

consciência global, as quais podem variar muito em natureza e extensão, prosseguindo até chegarmos a divisões menores, que têm sido chamadas de *consciências de estado* (ver nota 6). Gostaria de entender a consciência de estado como a propriedade de certos estados mentais de representarem fatos, entendendo por ‘fato’ a palavra designadora do fazedor de verdade (*truth-maker*), seja ele qual for (devendo incluir não só situações e estados de coisas, mas também eventos e processos). Referências a partes mais extensas da consciência global são feitas por proferimentos como “Ele estava tão bêbado que perdeu a consciência do que fazia” ou “Seus sentimentos eram-lhe inconscientes”; referências a consciências de estados aparecem em proferimentos como “Carmen está consciente (do fato) de que há um mosquito rodeando os seus tornozelos”, que se refere a um estado de coisas externo, ou “Pedro está consciente (do fato) de que está apaixonado”, que se refere a um estado de coisas interno<sup>7</sup>.

A distinção introduzida repousa na assunção intuitivamente plausível de que as várias formas de consciência parcial estão relacionadas à consciência global *como as partes com o todo*, o que explicaria, no final das contas, porque podemos aplicar a palavra ‘consciência’ a ambos os casos. Essa assunção justifica a nossa estratégia, que será a de começar esclarecendo a consciência global, passando depois, por extensão, a uma delimitação mais apropriada das consciências parciais, ao menos em suas modalidades mais

---

<sup>7</sup> Fatos são para muitos filósofos entidades abstratas, não podendo ser confundidos com eventos. Apresentei uma refutação dessa idéia no artigo “Fatos Empíricos”, sugerindo que a palavra ‘fato’ é um termo-valise, aplicável tanto a situações ou estados de coisas (que são entidades cuja estrutura perdura no tempo em que elas existem) quanto a eventos ou processos (que são entidades que se modificam no tempo, as modificações pertencendo a sua própria constituição). Devido a esse sentido dual da palavra ‘fato’ filósofos como P. M. Strawson usaram as características linguísticas que ela compartilha com palavras como ‘situações’ e ‘estados de coisas’ para equivocadamente demonstrar que fatos não podem ser eventos. Ver C. F. Costa, “Fatos empíricos”, in *A Linguagem Factual* (Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1996).

fundamentais, buscando encontrar as propriedades comuns a toda e qualquer forma de consciência.

Consideremos primeiro a *extensão* do nosso conceito de consciência global. Ele não é coextensivo ao de mente, pois a mente de quem está dormindo, por exemplo, não é consciente. Contudo, o conceito de mente é coextensivo ao de *ser capaz de consciência*, pois dizemos de todos os seres que possuem mentes, que eles são ao menos capazes de consciência, além de dizermos de todos os seres capazes de consciência que eles possuem mentes. Consideremos a questão sob o aspecto evolucionário, deixando-nos guiar pela intuição lingüística. Considere o caso de seres vivos muito primitivos, como vermes e insetos. Seria ridículo atribuir-lhes mentalidade e consciência sem simplificar perversamente esses conceitos. Mas nos casos de répteis, peixes, pássaros e mamíferos, a dúvida começa a emergir. Não estamos certos se podemos dizer que um lagarto imobilizado pelo frio perdeu a consciência. Contudo, quando sedamos um mamífero como o cão, ou mesmo um hamster, não hesitamos em dizer que ele perdeu a consciência. Por isso mesmo estamos certos (*pace* Descartes) em dizer que um cão possui mente e também alguma consciência do mundo ao redor. A fronteira de aplicação do conceito de consciência, tanto quanto o de mente, é indistinta e gradual, à semelhança da fronteira entre o conceito de colina e o de uma simples elevação de terreno.

Talvez você tenha dúvidas sobre a credibilidade de nossas intuições acerca da extensão de nosso conceito de consciência. Nesse caso, imagine que os neurocientistas um dia descubram um mecanismo X responsável pela consciência, e que se descubra então que lobrigas e escaravelhos possuem X, enquanto elefantes e chimpanzés não o possuem. Seríamos então forçados a concluir que os primeiros são conscientes e os últimos não? Claro que não! Nós concluiríamos que o mecanismo X não pode ser o verdadeiro

responsável pela consciência, pois ela é, por definição, aquilo que qualquer pessoa que compreenda a linguagem admite ser.<sup>8</sup>

Sob o ponto de vista da *intensão* gostaria de distinguir, como constituintes da consciência global, três modalidades mais importantes de consciência:

Modalidade (a): Em primeiro lugar, sabemos que animais superiores, como o homem, são ditos conscientes quando estão em vigília, alertas, capazes de responder a estímulos sensoriais. Quando uma pessoa adormece dizemos que deixou de estar consciente. Quando ela desmaia ou entra em estado de coma dizemos que perdeu a consciência. E quando ela aos poucos acorda da anestesia geral dizemos que está recuperando gradualmente a consciência. Com base nisso podemos distinguir, apoiados em D. M. Armstrong, uma importante e necessária modalidade da consciência, que ele chamava de *consciência perceptual*, definindo-a como *a experiência imediata que temos do mundo ao redor e de nossos corpos*<sup>9</sup>. Essa é uma forma elementar de consciência que compartilhamos com os vertebrados em geral (quando um hamster é sedado com éter e dizemos que ele perdeu a consciência, trata-se da consciência perceptual).

Modalidade (b): Também como possível parte de uma consciência global há uma outra modalidade de consciência que Armstrong chamou de *introspectiva*, definindo-a como a consciência que temos *de nossos próprios estados mentais*, o que prefiro chamar (seguindo Locke) de *consciência reflexiva*. Armstrong considerava com muita justiça essa modalidade a mais importante, sugerindo que ela teria surgido da necessidade de organismos possuidores de mentes mais complexas de monitorarem

---

<sup>8</sup> Para um ponto de vista contrário, ver J. R. Searle in Susan Blackmore (ed.): *Conversations on Consciousness* (Oxford University Press: Oxford, 2006), p. 211-12.

<sup>9</sup> Ver o artigo clássico de D. M. Armstrong: "What is Consciousness?", in *The Nature of Mind* (Cornell University Press: Ithaca, 1981), p. 55-67. Ver também o seu livro *Mind and Body: an Opinionated Introduction* (Westview Press: Boulder, 1999).

os seus processos mentais de primeira ordem, escaneando-os através de processos mentais de ordem superior. Normalmente a consciência global inclui tanto a perceptual quanto a reflexiva. Mas há casos, como o do sonambulismo, nos quais o sistema da consciência reflexiva se encontra desligado.

Essa segunda modalidade de consciência foi também investigada por outros pesquisadores, principalmente por D. M. Rosenthal, embora aqui não mais segundo a analogia da percepção interna (*higher order perception*), como fez Armstrong, mas em termos de pensamentos de ordem superior (*higher order thoughts*). Assim, se tenho a consciência de me encontrar em um estado de espírito melancólico ou de saber que Schliemann desenterrou Tróia, é porque tenho o pensamento (cognição, juízo) de ordem superior de que tenho o sentimento de melancolia ou de que tenho o pensamento de que Schliemann desenterrou Tróia (forma transitiva ou relacional). Por sua vez, o sentimento e o pensamento de primeira ordem são chamados de conscientes quando são objetos de pensamentos de ordem superior (forma intransitiva ou não-relacional).<sup>10</sup>

A admissão de que em seu sentido mais importante a consciência é reflexiva nos permite responder a uma variedade de questões de psicologia cognitiva.

Primeiramente, a teoria da consciência reflexiva permite explicar a assim chamada visão cega (*blind-sight*). Trata-se de casos em que uma pessoa, após sofrer lesão na área V1 do córtex visual, torna-se parcialmente cega. Contudo, embora a pessoa afirme nada ver, ela é capaz de adivinhar corretamente muito do que acontece na

---

<sup>10</sup> Além da consciência perceptual e (como veremos) introspectiva, Armstrong também tem o conceito de consciência mínima, que é simplesmente a ocorrência de estados mentais, como nos sonhos. Mas esse parece-me um sentido artificial da palavra, introduzido por ele para distinguir *elementos* formadores da consciência, enquanto o que estou tentando fazer é distinguir o que é comum às nossas variadas aplicações ordinárias da palavra.

porção do seu campo visual que perdeu a visão<sup>11</sup>. A explicação seria a de que ela ainda mantém certo grau de consciência perceptual, embora tenha perdido a consciência reflexiva com relação ao campo visual afetado. Ela vê sem saber que vê.

A mesma teoria nos permite explicar os curiosos resultados do experimento de Benjamin Libet, os quais mostraram que a elevação do nível de ativação cerebral no córtex motor (*readiness potential*, medido pelo EEG) que corresponde à decisão de agir ocorre cerca de um terço de segundo (~350 milissegundos) antes da tomada de consciência dessa decisão<sup>12</sup>. A explicação seria a de que, embora a tomada de consciência reflexiva do que está acontecendo realmente ocorra depois da decisão, permitindo apenas o controle ou supressão da ação, ao nível da consciência perceptual a decisão deve realmente ocorrer simultaneamente à elevação do nível de ativação.

Além disso, a teoria da consciência reflexiva permite compreender melhor os assim chamados sonhos lúcidos<sup>13</sup>. O sonho lúcido ocorre quando sonhamos sabendo que estamos sonhando. Quando isso acontece o sonho se torna mais claro e intenso, podemos intervir no sonho e ele é mais facilmente recordado depois. A explicação seria a de que o sonho lúcido surge quando o sonho normal se torna objeto de consciência reflexiva. Por isso ele se torna mais intenso, controlável e recordável.

Uma diferença notável entre a consciência perceptual e a reflexiva é que a primeira é, por assim dizer, inconsciente. Sabemos que ela existe apenas com base na consciência reflexiva de nossas percepções. Organismos sem consciência reflexiva, como o lagarto, não podem saber que são perceptualmente conscientes. Diversamente da consciência reflexiva, o acesso primário que temos a ela é em terceira pessoa (quando vemos o hamster ser sedado etc.).

---

<sup>11</sup> Ver Jason Holt: *Blindsight and the Nature of Consciousness* (Broadview Press: Ontario, 2003).

<sup>12</sup> Benjamin Libet: "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action", *The Behavior and Brain Sciences* 8, 1985, 529-39.

<sup>13</sup> Stephen LaBerge: *Lucid Dreaming* (Ballantine Books: New York, 1985).



Finalmente, se entendermos a consciência reflexiva como a experiência da realidade interna, então fica respondida a infame objeção feita à proposta de Armstrong, segundo a qual a sua aceitação nos forçaria a admitir que *laptops* são conscientes, uma vez que eles também são capazes de auto-escaneamento. Essa objeção é infundada, uma vez que *laptops* só são capazes de experimentar a realidade interna em um sentido meramente metafórico da palavra ‘experiência’.

Modalidade (c): Seria muito bom se as modalidades (a) e (b) dessem conta da consciência em todas as suas formas relevantes. Infelizmente, não parece ser assim. Suponha que por qualquer razão eu tenha os pensamentos de que Schliemann desencavou Tróia, de que a Estátua da Liberdade foi presenteada pela França ao governo americano, de que  $13 \times 13 = 169$ ... Esses não são obviamente casos de consciência perceptual. Mas geralmente também não parecem ser casos de consciência reflexiva. Pois parece claro que podemos pensar essas coisas irrefletidamente, sem saber (ou pensar) que as estamos pensando, apesar de toda uma tradição filosófica ter sugerido o contrário. Trata-se também aqui de eventos conscientes inconscientes de si mesmos, embora capazes de ser a cada momento reflexivamente considerados. Na falta de melhor expressão, chamo a isso de *consciência discursiva*.

Em qualquer das modalidades de consciência consideradas é possível que haja um erro completo, caso no qual passamos a negar a atribuição de consciência. Assim, se me percebo sendo recebido em Tróia pela própria Helena, quando na verdade estou dormindo no sofá, se penso que sou feliz quando na verdade vivo em um estado de espírito melancólico, se penso que a Estátua da Liberdade é um bolo de chocolate e que  $13 \times 13 = 189$ , então não estou realmente consciente de nada disso.

A questão que agora se impõe é: o que há de comum entre as modalidades (a), (b) e (c) de consciência, que faz de seus estados, estados de consciência? O que os distingue dos estados mentais falsamente conscientes, como os recém descritos? Minha sugestão é que, por surpreendente que pareça, é possível definir consciência

aristotelicamente, em termos de gênero próximo e diferença específica. Vejamos como isso pode ser feito.

Quanto ao gênero próximo, a resposta não parece difícil. Como notou Owen Flanagan, em um artigo no qual tentava definir a consciência: “fenomenologicamente, consciência é experiência”<sup>14</sup>. Suponhamos que isso seja verdade. Quanto às modalidades (a) e (b), com efeito: pessoas em vigília, alertas, acordadas, estão experienciando o mundo; a consciência perceptual de que um mosquito me rodeia os tornozelos demanda experiência, o mesmo acontecendo com a minha consciência reflexiva de estar em um estado de espírito melancólico. É mais complicado encontrar as experiências produtoras da modalidade (c) de consciência, mas a minha consciência de que Schliemann desencavou Tróia, embora não demande uma experiência presente, à parte a experiência da recordação, não veio do nada. Ela foi haurida com base na experiência de leituras dos livros sobre arqueologia e outras mais. Mesmo a minha consciência de que  $13 \times 13 = 169$  demanda uma experiência matemática, menos direta do que  $1 + 1 = 2$ . Por isso o conceito de experiência que se nos impõe aqui deve ser amplo, não se restringindo à experiência sensório-perceptual, mas incluindo também experiências puramente cognitivas, como as da matemática.

Contudo, o que é experiência? Não pretendo definir esse conceito, mas posso caracterizá-lo, primeiro notando que ele aponta para uma relação causal, sendo a causa o objeto da experiência (que pode ser tanto externo quanto interno) e, o efeito, um produto cognitivo necessariamente interno, o qual poderia ser chamado de *produto experiencial*. Parece que o conceito de experiência possui uma ambigüidade processo-produto. Quando uso a palavra ‘experiência’, posso dizer “Minha experiência de x foi baseada no meu experienciar de x”, referindo-me primeiro ao produto experiencial, disposicionalmente presente, e depois ao processo experiencial. Em se tratando de consciência, a experiência envolvida

---

<sup>14</sup> Owen Flanagan: “Consciousness”, in W. Bechtel & G. Graham: *A Companion to Cognitive Science* (Blackwell: Oxford, 1998), p. 184.

deve ser o produto experiencial, o que se torna claro ao menos nos casos de consciência discursiva. Por isso é que não digo “Estou conscientizando x”, tal como “Estou experienciando x”, mas apenas “Tenho consciência de x”.

Tentemos agora esclarecer as principais características da experiência. Uma delas é a *subjetividade*. Mas o que é a subjetividade? Pode parecer que o essencial da subjetividade seja a internalidade, o acontecer dentro da cabeça, onde pareço ouvir meus pensamentos. Mas não é sempre assim: se uma pessoa tem alucinações visuais, elas são subjetivas, embora a pessoa as situe externamente<sup>15</sup>. Por isso a subjetividade é mais propriamente caracterizada como *ausência de intersubjetividade*. Uma entidade é subjetiva quando só o seu portador tem acesso a ela.

Uma outra característica da experiência é que ela está mais próxima do pólo *perceptual* da vida mental, voltado para a apreensão da realidade, do que do pólo *conativo*, voltado para a ação sobre a realidade. Assim como a consciência, a experiência pertence ao pólo perceptual, de abertura para o mundo. Como os dois pólos são interdependentes, é plenamente possível considerar a consciência também como uma contraparte da ação, posto que é só através da abertura perceptual da consciência que nossa vontade pode produzir ações adequadas às circunstâncias percebidas. É razoável, pois, a exigência feita por filósofos de que os conteúdos de consciência sejam ultimamente capazes de nos guiar em nossas ações. O que pode deixar de ser razoável é tentar explicar a

---

<sup>15</sup> Considere o engenhoso experimento do nariz fantasma, levado a efeito por V. S. Ramachandran e seus colegas. Uma pessoa com os olhos vendados tem ao seu lado direito outra pessoa e à sua frente o experimentador, que segura o seu dedo indicador da mão esquerda e faz com que ele toque aleatoriamente o nariz da pessoa que está ao seu lado direito, ao mesmo tempo que reproduz os mesmos toques no nariz do sujeito em perfeita sincronia. Após alguns segundos alguns sujeitos têm a estranha ilusão de que os seus narizes foram deslocados alguns palmos para a direita. A experiência sugere a possibilidade de termos sensações táteis subjetivas de coisas que se encontram *fora* de nossos corpos. Ver V. S. Ramachandran e S. Blakeslee, *Phantoms in the Brain*, (Fourth Estate: London, 1998), p. 59.

consciência *incluindo* a atividade mental volicional e de deliberação racional entre os seus constituintes definitórios, pois isso nos convida a confundir o caráter da experiência consciente, que deve estar na origem desses processos, com o caráter próprio desses mesmos processos, assimilando-os então equivocadamente à consciência<sup>16</sup>.

A experiência consciente é também um estado receptivo, por oposição à atividade mental consciente, que conduz à ação. Isso não significa que ela seja passiva. O que chamamos de estado também pode ser entendido em um sentido compatível com o de atividade, como acontece ao dizermos, por exemplo, que a água se encontra em estado de ebulição. A experiência consciente é um estado receptivo ativo, o que se demonstra mesmo no fato de podermos alterar tanto o grau quanto o foco de nossa consciência, de acordo com o interesse e a necessidade.

Contra a idéia de que a experiência é sempre relacional pode ser objetado que em certos casos, como os de sonhos e alucinações, temos experiência sem termos o objeto da experiência. Contudo, essa objeção advém de um preconceito, que é o de se pensar que um objeto, para causar a experiência do que parece ser objetivamente real, precisa ser ele mesmo objetivamente real, ou seja, intersubjetivamente acessível. Mas não precisa ser assim. O objeto causador da experiência pode ser apenas subjetivamente acessível, conquanto ele seja independente da vontade. Se uma pessoa sonha que está sendo perseguida por um dragão, a sua experiência não está sendo causada por alguma coisa objetivamente real, dado que o dragão não existe. Mesmo assim, parece correto dizer que a sua

---

<sup>16</sup> Ned Block define como *consciência de acesso* um estado mental cuja representação é capaz de entrar como premissa em raciocínios e ser adequada ao controle racional da ação e do discurso. De um lado ele parece aqui perto de cometer a falácia de definir a consciência pelo pólo conativo do mental, mas de outro a sua intenção de promover uma definição funcional de consciência parece aproximar-se do que chamei de consciência discursiva. Ver Ned Block: “On a Confusion about a Function of Consciousness”, *Behavior and Brain Sciences* 18:2, 1995, p. 227-287.

experiência está sendo causada por um *objeto suposto* (não-intersubjetivamente acessível, mas independente da vontade), que é a imagem onírica do dragão, falsamente identificada por quem sonha como sendo um *objeto real* (intersubjetivamente acessível e independente da vontade). Do mesmo modo, se alguém vê um dragão na tela do cinema, a experiência não é causada pelo dragão real, mas pelo dragão do filme. Considere que nesse caso, como no do sonho, não produzimos o objeto não-objetivamente-real pela vontade. Esse objeto efetivamente *causa* a experiência, diversamente do que acontece, por exemplo, no devaneio, quando intencionalmente produzimos o objeto. Por essa razão não dizemos que temos experiência em um sentido igualmente forte da palavra quando “experienciamos” um devaneio (além disso, ter um devaneio não deve ser confundido com a consciência de tê-lo, que depende de um juízo reflexivo de ordem superior, supostamente verídico; o mesmo acontece com os sonhos lúcidos, os sonhos conscientes, que parecem mais reais por serem acompanhados de sua consciência reflexiva.)

Finalmente, é preciso notar que o estado de acesso experiencial à realidade capaz de constituir a consciência deve ser restrito ao sistema nervoso de organismos suficientemente desenvolvidos e flexíveis, tomando como paradigma o caso humano. Com isso quero não só reafirmar a natureza intrinsecamente biológica da consciência – excluindo casos como o de um suposto robô consciente – mas também eliminar casos de consciência em organismos muito inferiores na escala biológica. Considere o caso de um inseto como a abelha. Em algum sentido ela é capaz de perceber, representar, aprender e até mesmo experienciar. Ela é capaz, por exemplo, de realizar uma complicada “dança” para comunicar às outras a direção e a distância em que se encontra o alimento. Contudo, por mais igualitárias que sejam as nossas convicções etológicas, temos justificada dificuldade em admitir que abelhas sejam seres conscientes ou que possuam mentes. A inclusão da consciência no gênero dos produtos experienciais nos ajuda a compreender por que não atribuímos consciência a insetos: é que

embora possamos dizer, por exemplo, que eles percebem o mundo ao redor, não parece haver muito sentido em se dizer que eles o *experenciam*, ao menos não no sentido mais próprio da palavra, tipicamente aplicado *ao complexo processo pelo qual a experiência humana se dá*. Não é usual dizermos que a abelha comunicou sua experiência, nem que ela a adquiriu ou que aprendeu através dela... (embora digamos usualmente que ela percebeu a presença do néctar). O conceito de experiência aplica-se mais propriamente a seres capazes de apreender a realidade de maneira muito mais elaborada e flexível, tomando a complexidade da experiência humana como modelo. Essa é a razão pela qual dizemos de um hamster sedado com éter, que ele perdeu a consciência. É que o seu acesso sensório-perceptual ao mundo ainda é suficientemente próximo daquele do ser humano para que possamos dizer que ele deixou de experimentar a realidade circundante. Mas se fizermos algo semelhante com uma abelha – se pudermos paralisar os seus gânglios por algum tempo – não nos sentiremos tentados a dizer que ela deixou de experimentar o mundo ou que ela perdeu a consciência. (É fácil estender o conceito falando da experiência de uma abelha, ou mesmo usá-lo metaforicamente para falar da experiência de um autômato, mas isso servirá apenas para confundir.)

Embora ser um produto experiencial no sentido amplo possa ser visto como uma condição necessária à consciência, o seu gênero próximo, não se trata aqui de sua condição suficiente, pois mesmo sendo toda consciência experiência (ou produto experiencial), nem toda a experiência é consciente. Quando sonhamos, por exemplo, temos uma experiência que não é dita consciente, pois realmente não dizemos, no sentido próprio, que sonhos são conscientes, à exceção do caso específico dos sonhos lúcidos, que seriam objeto de consciência reflexiva, ou da experiência da lembrança de uma experiência onírica, que sendo de algo que se deu e como se deu realmente, é consciente)<sup>17</sup>. O que nos falta saber agora é qual seria a

---

<sup>17</sup> Brian O'Shaughnessy: *Consciousness and the World* (Oxford University Press: Oxford, 2002), p. 38. O'Shaughnessy tenta encontrar vínculos entre os conceitos de consciência, realidade e conhecimento.

condição suficiente para a consciência – a sua diferença específica – admitindo, por suposição, que ela exista.

Minha sugestão é a seguinte: em todas as suas modalidades, aquilo que é distintivo da experiência (ou produto experiencial) consciente é que ela é *verídica*, ou seja, *da verdade sobre as coisas, ou ainda, das coisas tal como estamos dispostos a admitir que elas realmente são*. A experiência consciente é a experiência da realidade. Ela é a das coisas tal como estamos interpessoalmente dispostos a admitir que realmente são com base em tudo o que sabemos sobre elas. O contrário da experiência consciente é a *experiência deceptiva, enganosa, ilusória*.

As considerações feitas até aqui nos permitem sugerir uma definição bastante concisa da noção geral de consciência:

(Df.C) Consciência = produto experiencial verídico.

Essa é a prometida definição aristotélica pura de consciência em termos de *genus proximum* e *differentia specifica*. O primeiro é o produto experiencial, a segunda é a veridicidade. Essa experiência-produto verídica, vale repetir, pode ser tanto da realidade externa (ex: a experiência perceptual verídica de uma mosca na sopa) como também da realidade *interna* (como a consciência reflexiva verídica de um estado de espírito melancólico) ou discursiva (ex: a experiência não-reflexiva verídica de que  $13 \times 13 = 169$ ).

Para que esta seja realmente uma adequada definição de consciência, porém, é preciso que os seus termos sejam entendidos de modo a não torná-la excessivamente estreita nem larga, o que tentei fazer explicando os conceitos de experiência e de veridicidade. Alguns talvez considerem pífia a tentativa de explicar um fenômeno tão elusivo como o da consciência em três palavras. Quero argumentar, porém, no sentido de mostrar que a definição proposta nos conduz ao cerne mesmo da questão.

## II

Os argumentos que mais claramente evidenciam que a essência da consciência é a experiência verídica se baseiam na consideração da

natureza da experiência dita não-consciente, como é o caso dos sonhos, além das alucinações e ilusões produtoras de limitações, distorções, patologias da consciência. A razão pela qual dizemos que sonhos e alucinações não são conscientes é que eles são ilusórios. Por que os consideramos assim? Ora, porque experiências como as do sonho não são verídicas. Elas não são experiências da realidade no sentido de serem das coisas tais como podemos justificadamente admitir que elas são.

Muito diversamente, um sonho que fosse verdadeiramente premonitório, que nos informasse precisamente algo sobre eventos futuros, seria visto como possuindo a espécie de lucidez própria de eventos conscientes, pois ele seria uma experiência premonitória verídica, ainda que mantendo o caráter tipicamente débil e embaçado do sonho e as circunstâncias de ter ocorrido em alguém que estava com o sistema da consciência perceptual desligado. Do mesmo modo, por vezes temos sonhos acompanhados da consciência de que estamos sonhando, os assim chamados sonhos lúcidos; nesse caso temos outra vez experiências verídicas, pois são experiências reflexivas da ficção *qua* ficção. O acesso consciente parece ser, pois, a forma verídica, não-deceptiva, não-enganosa, de experiência-produto. Trata-se do acesso às coisas tal como elas realmente são – ou seja, tal como estamos intersubjetivamente dispostos a admitir que elas são, uma vez que tenhamos acesso às informações relevantes (o que também implica que tal experiência-produto seja causada de uma maneira específica pelo seu objeto, reconhecível *post factum*).

Essa idéia pode ser tornada plausível tanto em casos da experiência externa quanto interna. Quanto à primeira, considere o caso de uma pessoa vítima de psicose alcoólica, que tem a alucinação perfeita de um cavalo branco. Podemos dizer que ela tem consciência da visão que tem do cavalo branco, pois ela tem a experiência verídica dessa visão. Mas não podemos dizer que ela tem consciência de que existe um cavalo branco à sua frente, pois se trata de uma experiência deceptiva, ou seja, de algo que não é real. Ou então, considere o caso de uma pessoa que, vítima de *delirium*



*tremens*, se encontre presa a um leito, com a mente confusa, sofrendo de alucinações visuais e táteis terríficas, que a tornam praticamente incapaz de reagir apropriadamente a estímulos, de perceber e, portanto, de relacionar-se com o mundo e com as pessoas ao seu redor. Neste caso diremos que a sua consciência global está obnubilada, que ela praticamente perdeu o contato perceptual com a realidade. Mas por que as suas experiências não são em geral conscientes? A resposta é a mesma: porque elas não são verdadeiras. Elas não são experiências da realidade, das coisas tal como elas realmente são.

Quanto a casos de consciência reflexiva, considere o da paciente histérica, que tem a experiência do desejo sexual como se fosse a de dor. Ela não está consciente do que realmente sente, diríamos, mas apenas do que ela pensa que sente, pois a única realidade que está experienciando é a do que julga sentir. Considere ainda o caso da dor hipnoticamente induzida, da pessoa que relata uma experiência de dor como um estado consciente, quando realmente nada sente. Não parece que possamos dizer que ela é consciente de sua dor. Considere, ainda, o caso de uma pessoa que se engana constantemente acerca de si mesma, de seu caráter, de sua personalidade, de suas habilidades... Nós diríamos que ela possui uma “falsa consciência” de si no sentido de que em certos aspectos, ao menos – embora obviamente não em todos – lhe falta a experiência verdadeira de si mesma.

Contra essas considerações podem ser opostos casos de experiência não-consciente da realidade. Sonâmbulos e pessoas em crise de epilepsia temporal precisam ter certa experiência da realidade para poderem se desviar de objetos ou realizar ações, mas não dizemos que eles estão conscientes ao realizá-las. Contudo, essa objeção encontra os seus limites na consideração do fato de que a experiência verdadeira que essas pessoas estão tendo é insuficiente, limitada, incompleta. Em tais casos muitos falam de um *estreitamento* do campo da consciência, pois essas pessoas não estão sendo capazes de avaliar de forma suficiente ou adequada as circunstâncias reais dentro das quais estão atuando (é um fato que

elas também podem se expor inadvertidamente a grandes riscos). Em tais casos também é possível sugerir que o sonâmbulo possui consciência perceptual (a “consciência inconsciente”), mas não que possui consciência reflexiva, e que pela falta da última dizemos que sonâmbulos não são propriamente conscientes. Por outro lado, na medida em que a pessoa possui experiência perceptual, inclinamo-nos a reconhecer que ela ainda possui um nível elementar de consciência, não muito superior, digamos, ao de uma ovelha.

Ainda uma objeção seria proveniente da consideração de cenários céticos, como é o caso logicamente concebível (*pace* Putnam) de sermos cérebros em cubas, vivendo uma realidade virtual produzida em nós por um supercomputador. Em tais casos, não teremos experiência do mundo real. Mas ainda assim, ao que parece, estaremos conscientes. Contudo, essa objeção também pode ser respondida. Em certo sentido, digamos, imanente da palavra, designamos como pertencente à realidade externa o que é independente da vontade e intersubjetivamente acessível. Ora, como o cérebro na cuba tem experiência do mundo como algo intersubjetivo e independente da vontade, a sua experiência é a de um mundo real nesse sentido da palavra. Nesse sentido, a experiência do cérebro na cuba será verídica, da realidade enquanto ela puder ser acordada publicamente, o que o torna consciente. Ele só não está tão consciente quanto estaria se soubesse que é um cérebro na cuba e que o seu mundo é ficcional. Essa consciência última, de uma atribuição não-imanente da realidade, ele de fato não possui.

Uma outra objeção diz respeito a percepções subliminares que, embora verídicas, permanecem inconscientes. É possível responder a isso dizendo que em certo sentido essas percepções são conscientes. Em inglês podemos usar a palavra ‘awareness’, dizendo que embora sejamos inconscientes (*non-conscious*) delas, temos certa consciência (*awareness*) delas. Temos aqui também a razão pela qual a consciência perceptual também pode ser chamada de consciência, apesar de a pessoa que a tem não precisar saber ou ser consciente dela. Ela é chamada de consciente enquanto puder ser

considerada em termos de experiência verídica. É só por isso que também a chamamos de consciência.

Suponhamos agora que uma pessoa tenha a seguinte experiência de sonambulismo. Ela sonha que ouviu o despertador tocar, que se levantou e que agora está escovando os dentes. Nesse momento ela se olha no espelho e acorda, só então percebendo que estava dormindo enquanto fazia tudo isso. Ela conclui, pois, que teve todas essas experiências, as quais eram verídicas e causadas por eventos reais, muito embora não estivesse reflexivamente consciente de tê-las. Como explicar? Aqui também temos duas respostas. Uma é que, mesmo sendo verídicas, as experiências que a pessoa estava tendo eram mais tênues, embaçadas e incompletas, apenas por não virem acompanhadas de experiência reflexiva, de cognições de ordem superior. A outra resposta é a que se vale da integração: a pessoa percebe que acordou porque as experiências que ela estava tendo eram mais tênues, embaçadas, incompletas, não integradas com o todo; uma vez que acontece essa integração (o que Kant chamava de unidade sintética), temos consciência. Contudo, é também possível que as duas respostas sejam complementares. Pode bem ser que a própria ocorrência de cognições de ordem superior seja aquilo que possibilita uma melhor integração dos estados mentais por ela objetivados ao todo da nossa vida mental. A própria consciência reflexiva, como autoconsciência, teria uma função unificadora e integradora dos estados mentais. Creio que esse tenha sido um ponto vagamente antevisto por Kant, quando observou que para existir a unidade da consciência é preciso que o “eu penso” possa acompanhar toda a experiência<sup>18</sup>.

A definição proposta também ajuda a esclarecer o ponto muito notado desde Kant, o de que o estado subjetivo de acesso experiencial em que consiste a consciência deve ser sempre *unificado* ou, melhor dizendo, *integrado*, no sentido de se tratar de uma unificação possuidora de uma complexa organização interna. Por isso a fragmentação da consciência em grandes blocos, que

---

<sup>18</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, B 131-132.

ocorre na comissurotomia, na esquizofrenia, ou nos discutíveis casos de múltipla personalidade, é capaz de conduzir a uma debilitação da consciência global. Ora, a nossa definição de consciência é capaz de explicar a razão dessa perda, valendo-se do seguinte argumento de sabor kantiano. Se a consciência é experiência verídica, então essa experiência precisa ser unificada, integrada, pois não parece ser possível termos uma experiência verídica de algo sem que ela venha conectada a muitas outras. Por exemplo: faz parte da experiência verídica que tenho do *laptop* que está diante de mim, que eu o situe no domínio da realidade externa. Para fazê-lo, contudo, preciso integrar sincronicamente experiências co-sensoriais que estou tendo, não só as visuais do aparelho, da mesa, da sala, mas também as auditivas do martelar dos dedos no teclado, as tácteis etc. Além disso, para identificar veridicamente esse objeto como (o meu) *laptop*, preciso integrar diacronicamente a minha experiência desse objeto aos dados mnêmicos que me informam sobre as suas propriedades, como as dos seus programas etc. Preciso inclusive ser capaz de assumir que outros observadores teriam experiências similares nas mesmas circunstâncias que eu, o que faço com base na repetição passada de experiências semelhantes que foram intersubjetivamente compartilhadas. Assim sendo, sem integração fica impossível entender qualquer experiência como sendo verídica, ou seja, de coisas por nós identificadas como pertencentes a certo domínio da realidade. Finalmente, é possível que tal integração seja facilitada por pensamentos (juízos) de ordem superior, pois eles poderiam vir associados a outros juízos de ordem superior não-atualizados, na formação de alguma superestrutura integradora da consciência.

Admitindo essas considerações, a consciência global pode ser definida como:

(Df.2) consciência global = totalidade dos produtos experienciais verídicos atualmente dadas a um organismo.

Essa definição pode ser facilmente adaptada às consciências parciais se levarmos em conta que elas são partes da consciência

global. Mas há ao menos uma diferença. No caso da consciência global a integração é interna: ela deve se dar entre os estados subjetivos que a constituem. Já no caso das consciências parciais, a integração deve ser também externa, entre estados mentais intencionais e outros estados mentais (embora ela não possa deixar de também depender da estrutura interna do estado subjetivo).

Podemos, por fim, redefinir as três modalidades de consciência consideradas com base na definição de consciência global: (a) a consciência perceptual se redefine como a experiência resultante do acesso verídico à realidade externa, (b) a consciência reflexiva se redefine como a experiência resultante do acesso verídico à realidade interna, e (c) a consciência discursiva poderia ser redefinida como o produto experiencial verídico resultante do acesso a estados de coisas não presentemente avaliáveis, sendo a sua origem na experiência passível de rastreamento nos domínios do pensamento e da memória.