



## CONTEÚDO CONCEITUAL EM MCDOWELL: LIMITES E ACERTOS

### Cíntia Roso Oliveira

Doutoranda em Filosofia pela Unisinos/ Bolsa Capes.  
autor1@gmail.com

### César Meurer

Doutor em Filosofia pela Unisinos.  
autor2@yahoo.com.br

**Resumo:** O presente artigo pretende avaliar em que medida é satisfatória a concepção de John McDowell sobre o conteúdo mental conceitual. Para isso, analisa e critica duas ideias: 1. Que a posse de capacidades conceituais implica necessariamente a possibilidade de autoconsciência; e 2. Que apenas os seres humanos têm estados mentais dotados de conteúdo conceitual. Assim, num primeiro momento, busca-se esclarecer o que é “conteúdo conceitual” para McDowell e contrapõe-se sua concepção com algumas outras; para, num segundo momento, problematizar a ideia de que ter estados mentais dotados de conteúdo conceitual implica necessariamente autoconsciência. E por fim, questiona-se a concepção de McDowell de que somente os seres humanos podem ter estados mentais com conteúdo conceitual. A partir das investigações, sugere-se que alguns animais não-humanos também têm tais estados em algum grau e esse seria o ponto em que McDowell não teria sido muito feliz em abordar, já que ele considera que os animais não-humanos não têm racionalidade e espontaneidade. Porém, isso não tira o crédito do naturalismo moderado de McDowell, que afirma que sensibilidade e entendimento trabalham de forma indissociada, tese esta muito acertada. No entanto, parece que também nos animais não-humanos sua sensibilidade trabalha em cooperação com certa racionalidade primitiva, ainda que eles não estejam aptos a dar razões para suas crenças, assim como os seres humanos, com sua linguagem complexa.

**Palavras-Chave:** Racionalidade. Conteúdo conceitual. Animais não-humanos. John McDowell.

### CONCEPTUAL CONTENT IN MCDOWELL: LIMITS AND CORRECTNESS

**Abstract:** *This article aims to assess to what extent John McDowell's conception on the conceptual mental content is satisfactory. To this end, it analyzes and criticizes two ideas: 1. That the possession of conceptual capacities necessarily implies the possibility of self-awareness; and 2. That only humans have mental states endowed with conceptual content. So, firstly, it tries to clarify what is “conceptual content” to McDowell and counterposes his conception to some others; secondly, it discusses the idea that having mental states endowed with conceptual content necessarily implies self-awareness. Finally, it questions McDowell's view that only humans can have mental states with conceptual content. Based on the investigations, it is suggested that some non-human animals also have such states in some degree, and this would be the point on which McDowell would have been wrong, since he believes that non-human animals have no rationality and spontaneity. However, this does not detract the merit of McDowell's moderate naturalism, which states that sensitivity and understanding act in an inseparable way; on the contrary, this thesis is quite right. Nonetheless, it seems that even in*

*non-human animals, their sensitivity acts in tandem with some primitive rationality, even if they are not able to give reasons for their beliefs, as human beings do, with their complex language.*

**Keywords:** *Rationality. Conceptual content. Non-human animals. John McDowell.*

\* \* \*

## Introdução

Desde a publicação de *Mente e Mundo* em 1994, McDowell é uma referência incontornável na reflexão relativa às possibilidades de justificação do conhecimento empírico. Hoje a comunidade filosófica conhece bem o seu ‘empirismo mínimo’, destinado a superar o problema que Sellars chamou ‘Mito do Dado’, a saber, a convicção (equivocada) de que os dados sensoriais proporcionam um fundamento legítimo para todo conhecimento empírico.

Para compreender a posição de McDowell, cumpre distinguir ‘dados dos sentidos’ de ‘conhecimento empírico’. Este é claramente um produto da nossa razão; algo conceitual e com estrutura proposicional; algo do ‘espaço lógico das razões’, para mencionar uma das expressões do autor. E os dados dos sentidos? Seriam eles algo externo ao espaço lógico das razões? Ou, ao contrário, também de algum modo já conceituais? Podem os dados sensoriais contar como justificação das nossas crenças sensíveis? Se sim, de que maneira?

Para evitar um abismo entre a mente e o mundo, McDowell recomenda um empirismo discreto, vazado em vocabulário kantiano. Na base dessa recomendação (talvez devêssemos chamá-la de “prescrição”, em consideração aos propósitos terapêuticos), encontramos que as experiências sensoriais já são produtos da racionalidade. Por outras palavras, a percepção humana já é conceitual. Portanto, as impressões sensórias que temos servem, sim, como razões para justificar as nossas crenças. E a tese do ‘empirismo mínimo’ afirma que a experiência, que então já é produto da racionalidade, seja por isso mesmo capaz de julgar quais de nossas crenças estão de acordo com a forma como o mundo é e quais não.

McDowell serve-se da máxima kantiana apresentada na *Crítica da Razão Pura* de que “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”, tratando de explicitar que “O conhecimento só pode surgir da sua reunião”, ou seja, da cooperação entre sensibilidade e entendimento. Mas tal cooperação não é ocasional, antes, é a explicitação de como está estruturada a nossa forma de ver o mundo que não se dá de forma dissociada, sendo uma parte empírica e outra racional. Inclusive, é aí que McDowell (1994, p. 9) pretende se distanciar de Kant, pois para ele, não há nem mesmo uma distinção entre receptividade e espontaneidade, uma vez que a sensibilidade e o entendimento existem de forma inextricável no ser humano. Com isso, McDowell critica o que ele chama de ‘naturalismo nu e cru’ da modernidade que colocava a força da justificação dos conhecimentos em simples dados sensíveis; para ele, tais dados só servem de justificação para o conhecimento empírico, porque eles próprios já são trabalhados pelo pensamento ativo. McDowell defende, então, um ‘naturalismo moderado’ que coloca a força da justificação dos conhecimentos na ‘experiência sensível’, que já é algo conscientizado, portanto, conceitualizado, diferente de ‘estados perceptivos’ inconscientes. Dessa forma, a experiência ainda serve como tribunal para mediar o que é pensado em relação ao que existe, mas, diferente de uma posição que recai

no Mito do Dado, não é algo independente de uma mente racional consciente de todo o processo de aquisição da experiência e do conhecimento (McDOWELL, 1994, p. 24).

Assim, a expressão ‘dados dos sentidos’ não é mais utilizada por McDowell, justamente porque implica (conforme a crítica de Sellars em *Empirismo e Filosofia da Mente*) uma concepção empirista errada do fundamento do conhecimento empírico. De acordo com Sellars (2008, p. 63), o Mito do Dado é a invocação da experiência imediata como justificativa direta para um conhecimento empírico. McDowell, na esteira de Sellars, procura criticar essa tradição e esclarecer como é possível conhecer o mundo. Para sua concepção, os conteúdos de nossa sensibilidade não são meros ‘dados dos sentidos’, mas conhecimento empírico. Com isso, McDowell pretende não cair no Mito do Dado, problema que, segundo Sellars, acompanha muitas propostas empíricas em Epistemologia.<sup>1</sup>

Para McDowell, a experiência sensível já é produto da razão e o conteúdo conceitual caracteriza-se por ser todo aquele conteúdo trabalhado pelo pensamento. Porém, McDowell amplia tanto a sua compreensão do que é ‘conceitual’ que até mesmo o conteúdo não-conceitual para ele, desde que seja um conteúdo de uma mente humana, deveria ser considerado conceitual. É aqui que, segundo nossa perspectiva, sua proposta pode ser questionada. Para McDowell (1994, p. 101), “compartilhamos a percepção (e também a memória) com os ‘animais’”, ou seja, compartilhamos com eles um sistema testemunhal primitivo com conteúdo não-conceitual; porém, em nós esse sistema não é mais primitivo e seu conteúdo é conceitual, pois o modo como possuímos a sensibilidade perceptiva é especial, dado que tal sensibilidade é já produto do entendimento. Talvez não fosse essa uma questão central para McDowell, porém, o que nos intriga é: como podemos eliminar totalmente da percepção animal qualquer nível de espontaneidade e, portanto, de capacidade conceitual?

Diante das considerações expostas até aqui, este texto tem como objetivo avaliar a concepção de McDowell sobre o que caracteriza o conteúdo mental conceitual. Para isso, dois aspectos serão considerados: 1. De que a posse de capacidades conceituais implica necessariamente a possibilidade de autoconsciência; e 2. De que apenas os seres humanos têm estados mentais dotados de conteúdo conceitual. Porém, antes de passar à análise desses tópicos vamos nos deter um pouco mais na concepção de McDowell sobre o que é conteúdo conceitual.

## 1 Conteúdo conceitual

No terceiro capítulo de seu livro *Mente e Mundo*, intitulado “Conteúdo Não-Conceitual”, McDowell (1994, p. 84, grifo nosso) escreve:

O modo como estou explorando a ideia kantiana de espontaneidade obriga-me a dar uma interpretação exigente a palavras como “conceito” e “conceitual”. É essencial às capacidades conceituais, no sentido exigente do termo, que elas *possam* ser exploradas no pensamento ativo, no pensamento que está aberto a uma reflexão sobre suas próprias credenciais racionais.

<sup>1</sup> Nesse ponto, agradecemos à Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sofia Inês Albornoz Stein, por diversos esclarecimentos sobre a perspectiva de McDowell e pelas distinções apontadas entre ‘dados dos sentidos’ e ‘conhecimento empírico’.

Uma característica importante do que é ‘conceitual’ para McDowell está ligada à ideia de que todo o conteúdo mental conceitual é aquele que pode ser trabalhado pela espontaneidade. No caso dos seres humanos, como a receptividade já é produto do entendimento, o conteúdo de suas percepções, memórias e crenças é conceitual. Isso implica compreender que a sensibilidade perceptiva humana é fruto da capacidade racional e criativa, que é livre do condicionamento das leis da natureza e que permite a autoconsciência.

A espontaneidade, característica especificamente humana, segundo McDowell, também é aceita por Gareth Evans em *The Varieties of Reference*. Ambos concordam com a ideia de que apenas seres com a capacidade de espontaneidade podem ter conteúdo mental conceitual e ter “experiência” de um mundo. Porém, McDowell diverge da concepção de Evans sobre o que é conceitual, pois para este o conteúdo conceitual está ligado necessariamente à capacidade de julgar, embora as experiências tenham conteúdo representacional (McDOWELL, 1994, p. 89). A diferença entre Evans e McDowell parece ser que, para este último, a espontaneidade, por ser a condição de possibilidade do juízo, já está presente antes mesmo do juízo se efetivar. O próprio fato de o sujeito ‘poder’ fazer um juízo de experiência já mostraria que há um conteúdo mental conceitual ali, mesmo antes de tal experiência ser ‘conscientizada’ de fato (McDOWELL, 1994, p. 84-102).

Hanna e Maiese caracterizam bem esse tipo de conteúdo mental ao afirmar que o conteúdo conceitual está ligado às capacidades lógico-proposicionais e ele se expressa por “representações *descritivas*, cuja função minimamente necessária é categorizar, classificar, discriminar, identificar coisas, e fornecer informações objetivas e linguisticamente transmissíveis” (2009, p. 90, grifo do autor). Para eles, só se caracteriza como conteúdo conceitual aquele conteúdo já representado descritivamente, enquanto que para McDowell a ‘possibilidade’ de ser trabalhado pelo entendimento já permite considerar um conteúdo como conceitual.

Não parece que animais não-humanos tenham capacidades lógico-proposicionais, mas é evidente que muitos deles conseguem categorizar, classificar, discriminar e identificar coisas. Compreendemos que isso se deve por instinto, produto da seleção natural. A questão é: isso que consideramos mero instinto não seria a base do conhecimento empírico, algum tipo de espontaneidade muito primitiva que permitiria distinguir coisas, identificar e categorizar, mesmo sem a capacidade de ter autoconsciência disso e de produzir juízos? E não poderia ser isso, pelas características apresentadas, chamado de conceitual?

McDowell distingue entre duas naturezas: a primeira, à qual pertencem todos os seres condicionados pelas leis físicas, químicas e biológicas, o ‘Mundo’; e a segunda natureza, à qual pertence a mente humana, também entendida como o ‘Reino das Razões’. E o que é ‘conceitual’ estaria vinculado apenas à segunda natureza. Em sua sexta conferência sobre “Animais Racionais e Outros Animais”, McDowell (1994, p. 147) reconhece que há o perigo de colocarmos a razão fora do reino animal, e não pretende fazer isso. Ele afirma que a primeira “natureza inclui uma *segunda natureza*. Em parte, os seres humanos adquirem uma segunda natureza ao serem iniciados nas capacidades conceituais, cujas inter-relações encontram seu lugar natural no espaço lógico das razões” (McDOWELL, 1994, p. 32, grifo do autor).

Um animal não-humano ou ‘mero animal’ como ele usa, “não sopesa razões para decidir o que irá fazer”, pois sua “sensorialidade está a serviço de um modo de vida estruturado exclusivamente em função de imperativos biológicos imediatos” (McDOWELL, 1994, p. 154). Não discordamos completamente disso, mas

consideramos que a capacidade de resolver problemas, por meio da criação de novos caminhos, ou mesmo esperar a melhor oportunidade de agir, já seria algum grau de racionalidade baseado em uma capacidade de distinguir situações, prever ações futuras e escolher de que modo agir (mesmo que de modo inconsciente), e que isso deveria ser considerado a base para o desenvolvimento da segunda natureza humana capaz de ter autoconsciência e de fazer juízos lógico-epistêmicos.

Ainda que não pretenda, McDowell parece traçar uma linha divisória entre os animais humanos e não-humanos, definida pela completa ausência de espontaneidade nesses últimos, como se a racionalidade tivesse surgido como um passe de mágica nos humanos, sem haver nada nem um pouco semelhante nos seus ancestrais biológicos. McDowell pretende superar o problema criado pelo naturalismo nu e cru e o Mito do Dado, com uma perspectiva não dual muito interessante para analisar a nossa capacidade de compreender o mundo e justificar nossas crenças, mas parece se enroscar na trama que pretende desfazer sem se dar conta; pois, apesar de querer se afastar do dualismo que torna independente o entendimento (relacionado à mente) da sensibilidade (relacionado ao corpo), acaba por sustentar uma diferença que produz um abismo entre os animais humanos racionais (com entendimento e espontaneidade) dos animais não-humanos que são, do seu ponto de vista, não racionais (sem entendimento e sem espontaneidade). Essa diferença *sui generis* entre eles está muito próxima de uma proposta na qual a mente racional é algo totalmente independente de uma natureza neurobiológica, o que se assemelha, em partes, a uma defesa de um dualismo substancial mente-corpo.

## 2 Conteúdo conceitual implica necessariamente a autoconsciência?

Uma das características do conteúdo conceitual para McDowell é que ele possa ser trabalhado pelo pensamento capaz de autoconsciência (1994, p. 84). E para ele, apenas os seres humanos – seres que têm espontaneidade – teriam conteúdo mental conceitual, enquanto que os animais não-humanos teriam apenas conteúdo não-conceitual, por não terem espontaneidade, do seu ponto de vista. Mas será que todo conteúdo conceitual implica necessariamente a possibilidade de autoconsciência?

Segundo Damásio (1999), neurologista que escreveu *O mistério da consciência*, e também Hanna e Maiese (2009), professores de Filosofia que escreveram *Embodied Minds in Action*, existem diferentes níveis de consciência; a autoconsciência seria um dos níveis mais avançados, mas muitos animais não-humanos teriam algum grau de consciência. Considerando que esses pesquisadores estão certos, se existem diferentes níveis de consciência, será que não existem diferentes níveis de conteúdo conceitual? E, dessa forma, será que alguns animais não-humanos não teriam conteúdo mental conceitual em algum grau? Além disso, diversas pesquisas mostram as semelhanças e diferenças entre o sistema nervoso humano e de outros seres na evolução, e revelam que muitas estruturas que permitem os níveis mais elevados de consciência já estavam presentes em estado primitivo em animais não-humanos.

Para Hanna e Maiese (2009, p. 11), seres complexos neurobiologicamente, capazes de movimentar seu corpo em direção ao que desejam, centrados egocentricamente e orientados espacialmente, além de constituir um organismo

termodinâmico<sup>2</sup> vivo, são seres mentais, que têm consciência e intencionalidade. Na perspectiva desses autores, ter consciência implica ter experiência subjetiva em algum sentido; e ter intencionalidade implica: 1. Ser capaz de autoguiar-se em direção a objetos, ações, locais, eventos, ou outras criaturas conscientes; 2. Ter estados mentais sobre algo, que pode ser: sobre si mesmo, sobre previsões, demonstrações, intuições, ostensões, percepções diretas, etc.; ou ainda, sobre conceitos, sentidos, modos de apresentação, proposições, etc. (HANNA; MAIESE, 2009, p. 3-4).

Dessa forma, seria possível afirmar que “Eu tenho consciência. Você tem consciência. Seu bebê recém-nascido, seu gato, seu cachorro, seu cavalo, o rato no seu quintal, o esquilo na árvore no parque, e os animais racionais humanos que vivem na casa ao lado, todos têm consciência” (HANNA; MAIESE, 2009, p. 19-20). Pois todos esses seres movem seus corpos espontaneamente por si próprios devido às suas emoções, e também as expressam de alguma forma.

Mas dizer que um ser mental tem consciência, não significa dizer que ele está sempre consciente de tudo. Há situações nas quais seres mentais ficam inconscientes, por exemplo: quando se está em coma, drogado, desmaiado, etc.; por outro lado, existem situações nas quais há uma relativa não-consciência, por exemplo: quando se está dormindo e sonhando, dormindo sem sonhar, em transe, com a atenção dividida, fazendo ações automáticas, na ação reflexa, etc. No entanto, quando a ‘matriz natural’ vinculada à consciência é destruída ou suspensa permanentemente, não existe mais nenhum tipo de consciência, e isso significa o fim da vida pessoal do ser mental, que é também um ser racional (HANNA; MAIESE, 2009, p. 28).

Para Schmidek e Cantos (2008, p. 185-186), o tronco cerebral exerce duas funções básicas no processo de consciência: a ‘reação de alerta’, que ativa todas as áreas do córtex cerebral (ela ocorre no susto, na dor, no estresse ou na ameaça de vida); e o “adormecimento e a transição entre as diferentes fases do sono”, que se caracteriza por uma desativação do cérebro relacionada a níveis de perda da consciência lógico-analítica, presente no estado de vigília.

O tronco cerebral parece ser a matriz natural para a consciência da qual falavam Hanna e Maiese<sup>3</sup>. Ele contém duas estruturas de origens distintas, uma que constitui o sistema límbico e a outra, o neocórtex. O sistema límbico, já presente nas aves e bem desenvolvido em todos os mamíferos, regula as emoções mais complexas e os estados afetivos e motivacionais mais finos; é muito importante na estruturação das relações sociais baseadas na afetividade; além disso, uma de suas partes, o hipocampo, é importante no aprendizado, pois ajuda a avaliar o significado emocional das informações, selecionando o que ficará armazenado na memória (função mais relacionada ao neocórtex) (SCHMIDEK; CANTOS, 2008, p. 195).

<sup>2</sup> Damásio (1999, p. 77-80) considera a homeostasia (regulação automática da temperatura, da concentração de oxigênio ou de pH no corpo dos seres vivos) como um processo essencial para a biologia da consciência, pois ele é regulado pelas emoções que estão atreladas à consciência.

<sup>3</sup> No entanto, os autores atentam para o fato de desequilíbrios dos sistemas vitais dos seres vivos também influenciarem na consciência, por exemplo, os desequilíbrios hormonais, o mau funcionamento da glândula tireoide, o aumento da adrenalina, um ataque cardíaco. Apesar disso, eles reconhecem que um golpe muito forte na cabeça ou a lobotomia (um corte no corpo caloso que liga os dois hemisférios cerebrais) causam mudanças drásticas na consciência. Portanto, eles consideram que, não apenas o cérebro, e em específico o neocórtex, mas todo o conjunto do cérebro com os sistemas vitais tem influências na consciência, e isso é o que caracteriza a tese da mente corporificada de Hanna e Maiese.

A outra estrutura do tronco cerebral, o neocórtex, está crescendo mais nos mamíferos, principalmente nos primatas. Ela se organiza nos hemisférios esquerdo e direito, com diferentes regiões funcionais. A metade posterior funciona recebendo e interpretando informações sensoriais, enquanto que a metade anterior organiza as respostas motoras adequadas às diversas situações. Essas regiões também decodificam e interpretam informações sensoriais e armazenam memórias com o auxílio do sistema límbico. É interessante notar que os hemisférios diferem-se quanto à sua função que, num lado, é mais relacionada ao aspecto lógico, racional, verbal e analítico, além de controlar a mão preferencial; enquanto que o outro lado relaciona-se mais com os aspectos afetivos, não verbais, holísticos, intuitivos e com as emoções<sup>4</sup> (SCHMIDEK; CANTOS, 2008, p. 195).

No neocórtex, existem ainda áreas de associação que inter-relacionam as informações de diferentes modalidades sensoriais e criam “uma *consciência de ‘eu no mundo’*”. No lobo frontal, que é quase uma exclusividade dos primatas, o córtex associativo permite o planejamento de ações conscientes a partir das informações sensoriais, das memórias e de todas as respostas já pré-estabelecidas pelo organismo a partir das experiências anteriores. Dessa forma, para Schmidek e Cantos (2008, p. 189-191), o lobo frontal constitui o substrato mais sofisticado da consciência, pois permite uma consciência previsiva. E é justamente o lobo frontal que se desenvolveu mais no ser humano em relação aos seus ancestrais.

Porém, é bem plausível afirmar que animais não-humanos também tenham estados mentais com conteúdo conceitual ‘em algum grau’. Considerando como diferentes graus, por exemplo: 1. a consciência de um estado representativo desejado; 2. a expressão vocal e corporal de estados intencionais sem articulação proposicional; 3. a verbalização de estados mentais através de uma linguagem proposicional; 4. a justificação de uma crença; e 5. a reflexão dos critérios utilizados para garantir a verdade do que está sendo afirmado. Desses diferentes graus de entendimento, podemos dizer que muitos animais teriam, pelo menos, os dois primeiros. Por exemplo, é possível pensar que um gato “sabe distinguir” entre o cheiro do seu dono e o cheiro de outra pessoa estranha antes mesmo de alguém entrar em casa, pois muitas vezes, no primeiro caso, sua reação comum é chegar perto para recebê-lo, enquanto que no outro, sua reação comum é se esconder.

Psicologicamente, o ser humano é o ser que mais faz abstrações e consegue chegar a níveis de consciência superiores, como a autoconsciência. Biologicamente também, seu cérebro em relação ao corpo é o que tem tamanho maior quando comparado com outros animais, por ter um número maior de neurônios e de interconexões que se organizaram de modo mais complexo, constituindo novas estruturas cerebrais (SCHMIDEK; CANTOS, 2008, p. 192-193). Daí que é comum se afirmar que o ser humano é mais evoluído quanto à capacidade de consciência; mas isso não significa necessariamente que apenas os seres humanos tenham consciência e espontaneidade, logo, que apenas os seres humanos tenham conteúdo mental conceitual.

---

<sup>4</sup> Essa distinção funcional entre os hemisférios parece estar relacionada à distinção entre os tipos de conteúdo mental conceitual e não-conceitual. Pois para Hanna e Maiese, o conteúdo não-conceitual é identificado com as emoções e sentimentos, assemelhando-se com a função de um dos hemisférios ligado à afetividade e à intuição; enquanto que o conteúdo conceitual, identificado com as capacidades lógico-proposicionais, assemelham-se à função do outro, responsável pelo pensamento lógico e pela competência comunicativa. É interessante notar também que o lobo frontal está associado ao pensamento abstrato e criativo, a aspectos afetivos e à linguagem; portanto, nessa analogia, o lobo frontal teria funções tanto conceituais quanto não-conceituais nos seres humanos.

Dessa forma, “a consciência [...] pode ser separada em tipos complexos e simples, e os dados neurológicos deixam clara essa separação” (DAMÁSIO, 1999, p. 40). O tipo mais simples é o fenômeno biológico que fornece um sentido de si mesmo aqui e agora, denominado por Damásio de ‘consciência central’. Ela não depende da memória, do raciocínio, nem da linguagem, portanto, não é exclusividade humana. Já a consciência ampliada é um fenômeno biológico complexo com vários níveis de organização e se desenvolve ao longo da vida do organismo. Segundo Damásio (1999, p. 41), esse tipo de consciência em níveis simples também está presente em alguns não-humanos, mas apenas nos seres humanos ela está presente no seu nível mais elevado, que estaria relacionado ao uso da memória e da linguagem. Para Damásio (1999, p. 53), existe também um tipo de consciência de si mesmo primitiva denominada *proto-self*, que seria a precursora inconsciente dos níveis conscientes do self.

Enquanto Damásio distingue entre uma consciência central simples e uma consciência ampliada complexa que se divide em vários níveis, Hanna e Maiese (2009, p. 60) listam dez tipos de consciência. Eles reconhecem que podem existir outros tipos diferentes de consciência, mas que essas são as centrais. São elas: 1. ‘Consciência fenomênica’: está relacionada à experiência subjetiva de ser como tal organismo é; aqui os autores fazem referência à Nagel (HANNA; MAIESE, 2009, p. 61). 2. ‘Consciência de acesso’: está relacionada àqueles estados mentais cujos conteúdos são preparados pelo pensamento e pela autoconsciência, por exemplo, quando um cego consegue relatar os objetos que estão no seu campo visual, mesmo não tendo sensações visuais (HANNA; MAIESE, 2009, p. 62). 3. ‘Consciência de uma criatura acordada’: está relacionada àqueles estados de alerta nos quais todo o organismo está desperto. 4. ‘Consciência de uma criatura não-acordada’: esse nível inclui vários estados de uma experiência subjetiva não-inconsciente, tais como: sonhos, sono sem sonhos, sonambulismo, transe, estados hipnóticos, estados histéricos, etc. (HANNA; MAIESE, 2009, p. 63-64). 5. ‘Consciência de estado’: está relacionado à experiência subjetiva de estar sob determinadas condições e de uma determinada forma, por exemplo: a consciência de estar agora sentada no escritório do meu apartamento, no sol, com a perna cruzada, digitando, etc (HANNA; MAIESE, 2009, p. 64-65). 6. ‘Consciência intransitiva’: está relacionada à experiência subjetiva não direcionada para nenhum objeto, sujeito, nem mesmo para si próprio. 7. ‘Consciência transitiva, consciência-de ou intencionalidade’: é uma experiência subjetiva direcionada para algum objeto. 8. ‘Consciência transitiva de primeira ordem’: é uma experiência subjetiva imediata, não-conceitual, de um estado representacional interno, normalmente um estado perceptivo; essa experiência é pressuposta para haver a autorreflexão, um nível de consciência maior. 9. ‘Consciência transitiva de ordem elevada’: está relacionada à experiência subjetiva meta-representacional, introspectiva, direcionada para si próprio, e não precisa envolver pensamento conceitual ou proposicional; dessa forma, ele também está presente em alguns animais não-humanos e nas crianças humanas normais que ainda não adquiriram a linguagem (HANNA; MAIESE, 2009, p. 67). 10. ‘Reflexividade imanente, ou sentido imediato de si mesmo’: é o senso imediato de si, é não-conceitual e não-proposicional; quer seja racional ou não racional, é manifestado via consciência de emoções baseadas em desejos. É importante notar que esse tipo de consciência é diferente da autorreflexão e da autoconsciência, por ser menos estruturada (HANNA; MAIESE, 2009, p. 68).

Uma consciência subjetiva é imanentemente reflexiva, e isso significa que ela intrinsecamente contém um sentido imediato de si, mas isso não necessariamente



inclui a capacidade para a meta-representação e a autoconsciência ou autorreflexão. Pois somente animais racionais com consciência possuem tal capacidade (HANNA; MAIESE, 2009, p. 34-35). Mas a racionalidade é uma questão de grau. Como afirmam os autores:

Todos ou a maioria dos animais não-humanos, fetos humanos até o terceiro trimestre [de gestação], bebês humanos, crianças humanas que estão aprendendo a andar, pessoas com perturbações mentais, muitos ou a maioria das vítimas de Síndrome de Down, muitos ou a maioria das vítimas da doença de Alzheimer nas fases posteriores etc, são todos ou animais mentais não-racionais ou proto-racionais (HANNA; MAIESE, 2009, p. 21).

E acrescentam que bebês humanos e muitos animais não-humanos parecem ter a capacidade de metaconsciência (principalmente na forma de desejos de segunda ordem sobre desejos de primeira ordem) embora não tenham a capacidade da autoconsciência e da autorreflexão (HANNA; MAIESE, 2009, p. 35).

Dessa forma, se existem vários níveis de consciência e vários níveis de racionalidade, o que associamos à ideia de espontaneidade; e se entendemos, como faz McDowell, que conteúdo conceitual é aquele conteúdo que pode ser trabalhado pelo pensamento ativo e ser conscientizado; então parece plausível concluir que pode haver vários níveis de conteúdo conceitual. Mas isso não permitiria concluir que todo tipo de conteúdo conceitual é um conteúdo autoconsciente, meta-representacional. Diante disso, então, podemos questionar a afirmação de McDowell de que os animais não-humanos não podem ter capacidades conceituais, pois será que alguns deles não a teriam em algum grau?

### **3 Somente os seres humanos podem ter capacidades conceituais?**

Para McDowell (1994, p. 154-162), os seres humanos vivem num mundo, enquanto que os animais vivem num meio ambiente. Essa diferença se dá na medida em que os humanos conseguem conceitualizar o meio ambiente à sua volta, o que o enche de significado, tornando-o não mais apenas um lugar onde aparecem necessidades, problemas e oportunidades, mas também um lugar de contemplação e uma vida não meramente destinada à utilidade. Para ele, “[...] os meros animais apenas recebem o Dado, ao passo que nós, além de recebê-lo, somos também capazes de pô-lo na forma conceitual” (McDOWELL, 1994, p. 162).

Mas por que os seres humanos teriam a possibilidade de ter conteúdo mental conceitual enquanto que os outros animais, tais como os primatas superiores, teriam apenas conteúdo não-conceitual, se sua estrutura físico-biológica é tão semelhante? É sabido que os chimpanzés têm 98% do seu material genético nuclear semelhante ao humano (MATURANA; VARELA, 1995, p. 239). E segundo pesquisas recentes, a Área de Broca, uma área cerebral relacionada ao centro da fala, é maior e mais desenvolvida no hemisfério esquerdo do cérebro tanto em símios quanto em humanos (O’BLENESS, 2012).

Já há algumas décadas, estudos estão reconhecendo que alguns animais não-humanos têm também uma linguagem, o que foi permitido pela possibilidade de alguns chimpanzés conseguirem interagir com humanos através da linguagem de sinais. O casal americano, os Gardner, usou o sistema linguístico Ameslan (*American Sign Language*, linguagem de sinais usada pelos surdos, que é rica e ampla) para ensinar um pequeno chimpanzé (Washoe) a se comunicar. Desde 1966,

quando Washoe tinha um ano, o casal começou a ensiná-lo, e quando completou cinco anos, ele já sabia usar em torno de 200 gestos que representavam verbos, adjetivos e substantivos (MATURANA; VARELA, 1995, p. 235). Além disso, alguns dos animais pesquisados, embora muito poucos, foram capazes de criar novos gestos adequados ao contexto de observação. Por exemplo, Washoe chamou de 'fruta-beber' uma melancia e de 'comida-chorar-forte' um rabanete forte (MATURANA; VARELA, 1995, p. 236).

Isso é uma evidência que pode ser usada para afirmar que alguns animais não-humanos têm estados mentais dotados de conteúdo conceitual em algum grau, pois, ao serem capazes de criar gestos novos e adequados para resolver algum problema e conseguir se comunicar, mostraram ter consciência do significado das palavras; ademais para 'criar novos' gestos adequados é necessário ter a capacidade da espontaneidade. Então, esse seria um exemplo de animal não-humano racional.

Outro dado interessante enfatizado por Maturana e Varela é que o comportamento diante do espelho também revela alguma capacidade de reflexão e de autoimagem; enquanto a maioria dos animais, ao ver sua imagem no espelho, comporta-se como se houvesse outro animal em sua frente, os gorilas demonstram surpresa, o que mostra um reconhecimento de si e talvez possibilidade de reflexão. Foi feito um experimento com um gorila para verificar esse comportamento: anestesiaram-no e pintaram no meio de sua testa um ponto colorido que só poderia ser visto diante de um espelho. Ao colocá-lo diante de um espelho, depois da anestesia, o gorila comportou-se surpreendido com o que via e levou sua mão à testa. Tal experimento mostrou que o gorila é capaz de fazer autoimagem e talvez de certa capacidade de reflexão (MATURANA; VARELA, 1995, p. 244-245).

Peter Singer (2002, p. 120) em *Ética Prática* também apresenta o exemplo da pesquisa feita com Washoe e acrescenta que ele não hesitou em responder "Sou eu, Washoe" quando foi colocado diante de um espelho e questionado "Quem é?". Para ele, isso mostra que os chimpanzés também podem ter autoconsciência.

Portanto, diante dessas evidências, parece plausível dizer que alguns animais não-humanos têm capacidades conceituais em algum grau. Mas McDowell poderia criticar essa afirmação dizendo que para estar à vontade no espaço das razões, o ser precisa sentir-se constantemente obrigado a revisar as evidências que sustentam as conexões lógicas e racionais entre as crenças, o que permite que haja a inovação percebida na cultura (1994, p. 233). Porém, Maturana e Varela (1995, p. 222) citam uma pesquisa feita com primatas, na qual os investigadores espalhavam batatas e trigo sobre a areia da praia. Os macacos, atraídos pela comida, iam até o local, onde comiam os alimentos. Mas algo interessante aconteceu quando uma fêmea, a Imo, descobriu que poderia lavar as batatas na água, tirando a areia que tornava desagradável a refeição; o que foi sendo copiado pelos outros macacos, principalmente pelos mais jovens. Isso mostra uma mudança de comportamento no grupo de primatas em virtude daquilo que é mais agradável e que promove a sobrevivência. Se comer batatas é bom, comer batatas sem areia é melhor ainda: isso parece constituir um conteúdo mental conceitual em algum grau no sentido de ser consciente, intencional e a mudança de comportamento ser movido em direção a uma maior utilidade, um critério usado para considerar a capacidade racional em humanos também. O comportamento da Imo mostra também certa espontaneidade, pois ninguém forçou ou sugeriu para ela aquele novo comportamento.

É claro que esse exemplo não demonstra a capacidade de revisar as conexões lógicas entre as crenças, que seria um grau muito mais complexo de

espontaneidade que permite a inovação; mas é inegável que houve uma inovação no comportamento da Imo em relação ao seu grupo, o que demonstra, sim, algum grau simples de espontaneidade em animais não-humanos, como os primatas.

## Conclusão

A autoconsciência é o ponto alto da evolução dos processos cognitivos dos seres vivos, e a consciência humana só é possível devido à complexidade biológica do seu cérebro que se constituiu através de seleção e adaptação de características ao longo dos anos, com vistas à sobrevivência (BEHNCKE, 1995, p. 30). Mas isso não significa que apenas os seres humanos sejam racionais e conscientes, logo, que apenas os humanos tenham conteúdo mental conceitual. Como vimos, é bem provável que alguns animais não-humanos também tenham capacidades conceituais em algum grau.

Porém, isso não significa que tais animais não-humanos tenham condições de justificar seus comportamentos e suas crenças assim como os humanos. Mas simplesmente que se sintam impelidos a agir de tal forma com base em algum conteúdo mental que lhes garanta o sucesso esperado.

Afirmar que alguns animais não-humanos também têm estados mentais dotados de conteúdo conceitual não tira o crédito do naturalismo moderado de McDowell, de que a sensibilidade e o entendimento trabalham de forma indissociada, ao contrário, só reforça essa tese na medida em que mostra como isso já acontece, mesmo em animais com graus menos complexos de racionalidade. E esse seria o maior acerto da concepção de McDowell sobre o que caracteriza o conteúdo mental conceitual, pois pretende colocar de lado a tradição dualista que vê a racionalidade e a sensibilidade como capacidades indissociadas e independentes entre si. No entanto, quando McDowell coloca que apenas animais humanos seriam capazes de espontaneidade e, portanto, que só estes teriam conteúdo mental conceitual, ele parece se enredar novamente no dualismo. Isso leva a ideia de que haveria uma linha divisória entre os animais humanos e não-humanos definida pela completa ausência de espontaneidade nestes últimos, o que foi considerado, por nós, um limite de sua proposta. Seria mais acertado, do nosso ponto de vista, considerar níveis ou graus de conteúdo mental conceitual o que acompanha a ideia de que outras capacidades racionais também foram se desenvolvendo gradativamente.

McDowell também defende que o conteúdo mental conceitual seria aquele que pode ser trabalhado pelo pensamento capaz de autoconsciência. Talvez fosse mais acertado colocar que o conteúdo mental conceitual capaz de justificar 'no mais alto grau' o conhecimento empírico seria o conteúdo mental de um ser capaz de autoconsciência. E esse, sim, é o acerto da proposta considerada. Um ser não capaz de autoconsciência não consegue refletir sobre si mesmo e não conseguiria tomar consciência dos critérios usados para justificar suas crenças. Mas isso não significa que nenhum animal não-humano, como um chimpanzé, por exemplo, não tenha nada em que possa assegurar o sucesso de suas crenças. Ele pode não ser consciente das razões usadas para sustentar suas crenças e nem conseguir expressá-las com uma linguagem proposicional tão articulada quanto a nossa, mas suas atitudes demonstram um nível de racionalidade primitiva que, na medida em que lhe permite categorizar, identificar e classificar coisas, poderíamos pensar, contém 'algum grau' de conteúdo mental conceitual.

## Referências

BEHNCKE, R. C. Ao pé da árvore. In: MATURANA, H.; VARELA, F. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas do entendimento humano. Trad. de Jonas Pereira dos Santos. Campinas: Editorial Psy II, 1995.

DAMÁSIO, A. **O mistério da consciência**: do corpo e das emoções ao conhecimento de si. Trad. de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

HANNA, R.; MAIESE, M. **Embodied minds in action**. New York: Oxford University Press, 2009.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

MATURANA, H.; VARELA, F. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas do entendimento humano. Trad. de Jonas Pereira dos Santos. Campinas: Editorial Psy II, 1995.

McDOWELL, J. **Mente e Mundo**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005. (Subjetividade Contemporânea). [Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1996].

O'BLENESS, M. et al. Evolution of genetic and genomic features unique to the human lineage. In: **Nature Reviews: Genetics**, v.13, n.12, p.853-866, dez. 2012. Disponível em: <<http://www.nature.com/nrg/journal/v13/n12/full/nrg3336.html>>. Acesso em: 16 ago. 2014.

SCHMIDEK, W. R.; CANTOS, G. A. Evolução do sistema nervoso, especialização hemisférica e plasticidade cerebral: um caminho ainda a ser percorrido. In: **Revista Pensamento Biocêntrico**, Pelotas, n.10, p.181-204, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/opessoa/Evolucao-Cerebro.pdf>>. Acesso em: 7 ago. 2014.

SELLARS, W. **Empirismo e filosofia da mente**. Trad. de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

SINGER, P. Tirar a vida: os animais. In: \_\_\_\_\_. **Ética prática**. Trad. de Jefferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.