

3 Introspecção, heterofenomenologia e neutralidade

3.1 Rejeitando a infalibilidade da introspecção

O projeto dennettiano de remover obstáculos teóricos no caminho de uma teoria empírica da consciência exige, como vimos, um tratamento dos fenômenos a partir da perspectiva de terceira pessoa. Isto significa, naturalmente, abandonar a introspecção como método de estudo da consciência. Veremos, nesta seção, por que Dennett pretende fazê-lo.

Dennett tenta demonstrar que a introspecção é um método notavelmente confuso; sua objetividade é questionável, uma vez que os relatos estão freqüentemente em desarmonia.⁴³ Fazer fenomenologia pode parecer uma forma de compartilhar experiências de modo a obter um retrato fiel de nossa vida mental, mas isto não é o que realmente ocorre. Ainda que a descrição introspectiva dos conteúdos da mente seja feita criteriosamente, diferentes estudiosos acabam por elaborar relatos completamente discordantes do que supõem ter examinado. Dennett cita Descartes, Locke, Berkeley e Hume como filósofos que procuraram mapear a mente de uma maneira cuidadosa o bastante para que todo leitor que seguisse seus passos pudesse chegar às mesmas conclusões. Eles supunham ter revelado os mistérios da mente sem ter feito uso de apriorismos; tudo era uma questão de enxergar o que lá estava. O solilóquio do filósofo implicaria uma exploração idêntica da mente do leitor que repete os atos fenomenológicos do primeiro. Em outras palavras, o leitor só teria que repetir os passos para encontrar o que o filósofo havia descoberto. No entanto, a promessa de intersubjetividade do método de primeira pessoa revelou-se falsa. As investigações introspectivas resultam em dissonância. Ao invés de alcançar e reforçar os mesmos pontos, o método de primeira pessoa leva a conclusões incompatíveis entre si. Uma vez que as mentes lockianas, berkeleyanas e humeanas não devem ser fundamentalmente diferentes, devemos concluir que a

⁴³ Dennett, 1992a, p. 66-70, 2005, p.25-26.

aparente confiabilidade da introspecção é enganosa. A capacidade de auto-observação da mente humana é menor do que aparenta ser. A mente consciente, enfim, pode estar errada a respeito de si mesma⁴⁴.

Dennett crê que nossa suposta atividade de exploração interior é, na verdade, uma teorização desajeitada, alavancada por credulidade. Os preconceitos e construtos teóricos que pareciam distantes acabam se intrometendo sorrateiramente na investigação introspectiva⁴⁵. Dennett pensa ter uma prova bastante simples dessa constatação. É comum que tenhamos uma noção distorcida de nosso próprio campo visual periférico. A maior parte das pessoas se surpreende com o fato de não conseguirem identificar o naipe ou a cor de uma carta de baralho em seu campo de visão periférica, enquanto observam um ponto fixo. A forma da carta também parece indefinida, embora qualquer movimento seja imediatamente percebido. Surpreendemo-nos, por crer em uma visão periférica mais ampla do que a real. As pessoas derivam tais crenças não de uma observação clara e evidente de seu campo visual, mas de uma hipótese que *parece lógica*. Nós não percebemos lacunas em nossa visão em condições normais – para onde quer que olhemos, vemos tudo nitidamente. Isso ocorre porque nossos olhos estão constantemente se movendo. Informações referentes a cores e detalhes nos aparecem quando alinhadas à estreita área foveal central do campo retinal. Como não percebemos lacunas em nossos campos visuais, e enxergamos bem todos os objetos que fitamos, somos tentados a concluir que nosso campo visual subjetivo é composto por uma espécie de retrato, repleto de formas coloridas e uniformemente detalhadas. Esta é a teorização tosca de que falamos anteriormente. Quando levamos a introspecção demasiadamente a sério, somos levados a este tipo de erro.

Isto não significa, diz Dennett, que não temos nenhuma autoridade quando o assunto é nossa própria consciência. A moral da história é que somos bem mais falíveis do que costumamos pensar. Mesmo que *normalmente* estejamos certos a respeito de nossas experiências, os erros e confusões no processo de introspecção são frequentes o bastante para desqualificá-lo. A confiabilidade da introspecção não pode ser superestimada.

⁴⁴ Dennett, 1992a, p. 68.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 67-68.

3.2 A heterofenomenologia

Uma vez que a introspecção fracassa como método de estudo da consciência, e a autoridade da primeira pessoa sobre suas experiências não é absoluta, Dennett se propôs a articular um método de terceira pessoa para determinar os dados que uma teoria da consciência deve explicar. Este método requer uma postura de terceira pessoa e neutralidade em relação às questões filosóficas tais como a existência de *qualia* e dos zumbis. Esta última característica faz-se necessária para que o método não seja, desde o início, um argumento circular contra os “qualófilos”. Por outro lado, Dennett espera que se perceba a necessidade de não prejudicar as questões em favor dos “qualófilos”, o que seria o caso se todo depoimento de sujeitos em experimentos fosse considerado uma descrição perfeitamente acurada da consciência dos mesmos. Ainda que isto pareça *nonsense* para um anti-reducionista, Dennett salienta que não se pode avaliar a teoria antes de um exame do que ela de fato afirma. De qualquer forma, deve ficar claro que Dennett quer um método que não pressupõe nem mesmo a consciência dos sujeitos. A idéia é ter uma metodologia que seria acurada ainda que os sujeitos fossem robôs ultra-sofisticados, ou “zumbis”. A captação de dados, de fato, não diferencia zumbis de pessoas conscientes. Esta é uma tarefa para a teoria que é elaborada posteriormente *a partir* dos mesmos dados. A abordagem que determina estes é chamada por Dennett de “heterofenomenologia” – fenomenologia feita pelo outro⁴⁶. Este trabalho tem de ser feito pelo “outro”, ou seja, tem que ser um método de terceira pessoa, para que o estudo da consciência deixe para trás as batalhas entre intuições resultantes da confiança excessiva na atividade meditativa.

Dennett procura deixar claro que não existe nada de extraordinário ou muito inovador na heterofenomenologia; ela é, na verdade, a abordagem adotada pelas ciências da mente nos últimos cem anos. Uma filosofia consistente pode proporcionar, assim mesmo, uma melhor compreensão de seu funcionamento e demolir as obstruções representadas por questionamentos filosóficos.

⁴⁶ Dennett, 1992a, p.66-100, e 2005, p. 25-56.

Mas como exatamente funciona este método científico? Dennett nos diz que a coleta de dados é feita em experimentos, os sujeitos dos mesmos são inicialmente categorizados – suas idades, sexo, nível de escolaridade etc. são registrados. Os sujeitos são, em seguida, preparados verbalmente; instruções têm que ser dadas para que os sujeitos saibam o que fazer durante o experimento. O sucesso dos experimentos normalmente depende de instruções claras e uniformes. O experimento é, então, realizado e o depoimento do sujeito, gravado de alguma forma. O texto resultante é interpretado a partir da *postura intencional*: os sujeitos são considerados como agentes tendo estados mentais intencionais (crenças, desejos etc.), e seu comportamento durante o experimento pode ser explicado por estas competências. Dito de outra forma, os sons e signos utilizados pelo sujeito são interpretados como aparentes expressões de intencionalidade. O problema da distinção entre atos de fala reais de pessoas conscientes e atos de fala aparentes, realizados por “zumbis”, é deixado de lado temporariamente para que não haja intrusão teórica no processo. A postura intencional, afinal, funcionaria da mesma forma nos dois cenários. A heterofenomenologia, portanto, é behaviorista no seguinte sentido: os dados são obtidos sempre a partir do comportamento verificável dos sujeitos. Ela não é behaviorista no sentido ruim, de “fingir anestesia”, já que a postura intencional requer o uso de um vocabulário “mentalista” na interpretação do comportamento observado. Não ocorre, portanto, o uso de “reducionismo ganancioso” para eliminar termos como “crença” e “desejo”. O bom heterofenomenologista não cai na armadilha de inferir a inexistência destes e de outros estados intencionais a partir da constatação de que os dados são comportamentos observáveis e não processos mentais. Isto seria de fato reducionismo ganancioso, uma conclusão muito mais ideológica que científica.

A passagem de dados brutos para dados interpretados é caracterizada por uma suspensão do juízo em relação às convicções dos sujeitos. Isto é crucial devido às possibilidades de sujeitos que deixam de dizer algo que pode ser relevante por não o perceberem, e sujeitos que vão longe demais em seus relatos, contaminando suas experiências com teorização. A suspensão do juízo leva a um registro de *como as coisas parecem para os sujeitos*, sem julgar se estas aparências correspondem à realidade.

Podemos perceber importância desta suspensão do juízo para a interpretação de fatos como a confusão gerada pelo movimento sutil e contínuo dos olhos que nos leva a crer em campo de visão periférica de amplitude irreal. Como já vimos, somos ludibriados por uma teorização quase inconsciente. Cabe aos teóricos da consciência explicar a causa ou causas deste erro. Eles têm de responder à pergunta: “Por que pensamos que nossos campos visuais são muito mais detalhados do que é o caso?”, e não “Por que, dado que o campo visual do ser humano é detalhado e colorido em toda a sua extensão, não é possível identificar objetos se movendo fora da amplitude foveal?” A segunda e absurda pergunta é o que se obtém, diz Dennett, quando tratamos o ponto de vista de primeira pessoa como infalível. Este é, de fato, um *reductio ad absurdum* da posição de Searle, que sustenta que aparência e realidade da consciência sempre coincidem. Nossas mentes, pretende demonstrar Dennett, estão sempre dispostas a zombar de nossas intuições. Vejamos outro exemplo: o fenômeno de *masked priming*⁴⁷. Centenas de experiências demonstram que sujeitos que vêem um estímulo visual de duração muito breve, seguido imediatamente de um outro, como, por exemplo, retângulo branco ou de padrões de cor aleatórios, e de um terceiro estímulo que deve ser identificado no final, manifestam um viés que deve ter sido determinado pela primeira e breve imagem. Os sujeitos dizem não se lembrar desta última; o segundo estímulo é uma “máscara” que a obscurece. Mas ela claramente cumpre um papel em estados cognitivos posteriores, pois quando requisitados a completar o radical (*word stem*) fri__, sujeitos expostos ao estímulo obscurecido *cold* (frio) tendem a completar o radical com as letras *gid*, obtendo a palavra *frigid* (frígido/frígida); aqueles que foram expostos ao estímulo *scared* (assustado) tendem a obter *fright* (medo) ou *frightened* (assustado). Ambos os grupos afirmam não ter visto nada além da “máscara” seguida das letras que devem ser complementadas. Neste cenário, Dennett não vê razão para darmos crédito aos sujeitos. Ele vê duas formas possíveis de explicar o fenômeno: a) os sujeitos são conscientes do primeiro estímulo e a máscara faz com que eles o esqueçam, mas retendo alguma representação mental capaz de influenciar seus estados posteriores, ou b) os sujeitos registram o primeiro estímulo inconscientemente e o

⁴⁷ Dennett 2005, p.39-40.

conteúdo em questão tem seu caminho rumo à consciência bloqueado pela “máscara”.

Como os sujeitos não podem, a partir de suas próprias experiências, argumentar a favor de uma das alternativas acima, a alternativa correta só pode ser encontrada por uma investigação de terceira pessoa. A heterofenomenologia, como ponto de partida deste projeto empírico, deve ser neutra, não podendo favorecer uma das alternativas em detrimento da outra. Os depoimentos que se seguem ao experimento, afinal, não mencionam o estímulo “mascarado”. Os testemunhos – o que os sujeitos crêem ter visto – estão entre os dados que alimentam a teorização sobre a consciência. A atribuição de infalibilidade ao depoimento do sujeito novamente seria injustificável, por excluir de saída a primeira opção. Na filosofia de Dennett, é o excesso de confiança na introspecção que oculta, e deforma, mutilando nossa perspectiva. A perspectiva científica, quando escrupulosa, é a solução, e não um problema.

3.3 Mundos heterofenomenológicos

A heterofenomenologia requer que os depoimentos dos sujeitos de experimentos sejam interpretados por meio da postura intencional e após, sejam registrados em forma textual. Em seguida, dá-se um passo curioso. De forma análoga a um leitor de literatura, que considera romances como passagens para um mundo ficcional, o heterofenomenologista considera que seus registros lhe dão acesso ao *mundo heterofenomenológico* do sujeito. Os conteúdos deste mundo são determinados pela fidelidade ao texto e indeterminado no resto. Isto permite aos teóricos abordar os dados sem que seja preciso concordar sobre como os eventos observados podem ser explicados. O mundo fenomenológico do sujeito é estável e verificável intersubjetivamente – qualquer um, em princípio, pode descobrir o que o sujeito *x* acredita ter vivenciado em um momento *y*.

Como em uma obra de ficção, o que o autor diz determina como o cenário é. Os experimentadores não exigem dos sujeitos que justifiquem suas asserções, e neste momento, tampouco questionam a veracidade das mesmas. Tais interferências seriam intrusões análogas a perguntar a um romancista como ele sabe que um determinado personagem é desta forma ou de outra, e questionar a

correção de algum evento ou cenário presente em uma de suas histórias. O romancista tem autoridade absoluta sobre o que ocorre em sua história, embora evidentemente não possua essa mesma autoridade sobre a realidade. A situação do sujeito em experimentos psicológicos é análoga, na medida em que seu testemunho determina integralmente o que *parece* acontecer com ele. Com estas observações, Dennett procura nos persuadir de que mundos ficcionais e mundos heterofenomenológicos têm o mesmo *status* metafísico⁴⁸. O ato de conhecê-los não deve bastar para que os aceitemos como verdadeiros. De posse dos dados, teóricos podem começar a investigar a verossimilhança dos mundos heterofenomenológicos. As transcrições dos sujeitos de experiências dão origem, portanto, a uma “ficção de teórico” (*theorist’s fiction*)⁴⁹. Esta deve ser levada a sério o bastante para que a consideremos capaz de coincidir com a realidade, mas o teórico só pode dar seu veredicto após uma investigação mais minuciosa. O heterofenomenologista, enfim, vê os mundos heterofenomenológicos de seus sujeitos como ficções que, por uma razão qualquer (descrever uma situação bastante comum, talvez), têm uma chance razoável de coincidir com eventos reais. Dennett crê que a forma como a heterofenomenologia obtém uma descrição objetiva das aparências é também análoga a trabalhos antropológicos de campo⁵⁰. Após descobrir uma tribo devota de um deus da floresta, batizado por Dennett de *Feenoman*, um ou mais antropólogos, caso não escolhessem converter-se, estudariam o grupo de forma agnóstica. Isto significaria tentar obter descrições de *Feenoman* com os nativos. Eventualmente, surgiria um construto lógico de *Feenoman*, composto de descrições biográficas, psicológicas etc. As crenças dos nativos a respeito do deus têm autoridade total sobre o construto, pois a descrição definitiva da divindade é composta somente por seus relatos. Para os antropólogos, porém, *Feenoman* é, inicialmente, apenas um objeto intencional. Eles estão em uma situação parecida com a do teórico que suspende o juízo a respeito da veracidade dos textos resultantes de experimentos. Já os nativos, da mesma forma que sujeitos de experimentos, podem ter sido iludidos de alguma forma, e fariam bem em aceitar o caráter falível de suas crenças. Afinal, o que

⁴⁸ Dennett, 1992a, p. 78-81.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 81-82.

⁵⁰ *Ibidem*, p.82-85.

garante que eles sabem tudo sobre o deus *Feenoman*? Um deus real poderia enganar os nativos, optar por esconder algo deles, ter propriedades além de sua compreensão, etc. A situação dos nativos é comparável, portanto, com a dos sujeitos que compõem um mundo heterofenomenológico; ambos os grupos fariam bem em aceitar o caráter falível de suas crenças. As analogias são utilizadas por Dennett para ilustrar uma espécie de princípio de tolerância: ao investigar a mente humana, não se pode rejeitar imediatamente tudo o que parece impossível. Dennett chama-nos a atenção para o fato de que as ciências naturais valorizarem resultados contra-intuitivos, ao contrário de seus adversários anti-reducionistas. A Filosofia da Mente não deveria fazer diferente. Considerar intuições sobre a consciência (as que dão origem ao conceito de *qualia*, por exemplo) como infalíveis significa dar um passo em falso. Trata-se de uma teimosia que leva a argumentos circulares (como o de Chalmers, exposto acima) e obscurecimento de fenômenos como o de *masked priming*.

De que forma é verificada a veracidade dos mundos heterofenomenológicos? Os fatos que justificam as asserções dos sujeitos devem ser marcadamente semelhantes aos objetos que compõem o cenário em questão. Dennett retorna à analogia antropológica para esclarecer este passo. Suponhamos que os antropólogos encontrem um herói incapaz de certas proezas atribuídas ao *Feenoman* (O deus nativo seria capaz, por exemplo, de voar), mas possuidor de habilidades incomuns, mas explicáveis cientificamente. Suponhamos ainda que os pesquisadores descubram que as crenças dos nativos foram causadas por encontros com o herói de carne e osso e extrapolação a partir destes. Após testemunhar uma cura aparentemente milagrosa de um companheiro ferido, por exemplo, um nativo poderia inferir que o herói é na verdade uma divindade. Um outro nativo, salvo de um ataque de animais selvagens pelo mesmo homem, poderia concluir, a partir da aparência de seu salvador (ela coincide com a da “divindade” que curou seu amigo) que o benfeitor é, além de divino, um protetor da aldeia. O objeto intencional *Feenoman* seria constituído a partir deste processo de testemunho, espanto e extrapolação. O ato de descrição do deus é, na verdade, uma referência involuntária ao herói humano que é a causa das crenças que definem o culto. Dependendo da semelhança entre as habilidades que o herói de fato possui e aquelas atribuídas ao deus, poder-se-ia julgar o grau de verossimilhança do construto lógico obtido a partir dos testemunhos dos nativos.

Se houver dessemelhança extrema entre as propriedades da lenda e as do homem que deu origem à mesma, os antropólogos não podem alegar ter descoberto o objeto intencional do culto. Eles devem, então, concluir que *Feenoman* não existe.

Dennett considera a analogia com obras de ficção como frutífera também nesta discussão. Uma obra encarada como ficção poderia, após certas descobertas, vir a ser categorizada como uma descrição de fatos reais, como, por exemplo, uma biografia. Processos inconscientes, freudianos ou não, poderiam mascarar certo personagem verdadeiro, fazendo com que um autor o tratasse como ficcional. O autor, naturalmente, não estaria a par do estatuto ontológico de sua “criação”. Neste caso, um conhecedor dos fatos por trás da obra estaria em condições de argumentar que o texto é, de fato, sobre um conhecido do autor e não sobre determinado personagem ficcional. Um processo de reinterpretação, portanto, pode nos levar ao verdadeiro referente de uma obra, não obstante as objeções de seu próprio autor. Imaginemos um romancista que possui memórias perturbadoras de sua infância. Talvez a única maneira que ele tem de lidar com o sofrimento presente em suas recordações seja atribuí-las a uma outra pessoa, um personagem ficcional; chamemo-lo *F*. Os tormentos sofridos por *F* são claramente as vivências do autor, ainda que ele não esteja ciente disso. Falar sobre *F* é, portanto, referir-se ao romancista. Teorias científicas, então (no caso do escritor, a psicanálise; no caso dos criadores de mundos heterofenomenológicos, a ciência cognitiva), nos capacitam a mudar o estatuto ontológico de uma história, de ficção para realidade. É desta forma que cientistas cognitivos devem verificar a correção das crenças tomadas como dados da teoria. Se forem constatados fatos que coincidem amplamente com os objetos heterofenomenológicos, os pesquisadores terão encontrado os correlatos objetivos da experiência subjetiva em questão. Saber-se-á, então, do que os sujeitos estavam falando. Caso a investigação não termine por encontrar tais correlatos, os mundos heterofenomenológicos ficam confinados no reino do ficcional, lá permanecendo como “ficções de teórico”.

3.4 Críticas à heterofenomenologia

Para o filósofo David Carr, a fenomenologia à moda de Dennett é incoerente⁵¹. Ele argumenta que Dennett não cumpre sua promessa de neutralidade, acabando por fazer o que diz ter evitado a qualquer custo: prejudicar os dados. Isto seria o caso devido ao uso indevido do termo “ficção” para designar os relatos de sujeitos. Carr observa que “[ficção] evidentemente não é um termo ontologicamente neutro. Chamar algo de ficção é dizer que este algo não é parte do mundo real...”⁵². A terminologia de Dennett, para Carr, revela um compromisso ontológico que predispõe o pesquisador a desdenhar dos testemunhos dos sujeitos. Se os antropólogos de que falamos acima usarem o termo “ficção” para rotular os dados que obterão com a tribo, eles expressarão uma imparcialidade que não tem lugar em uma descrição objetiva dos mesmos. Dito de outra forma, os antropólogos já partem do princípio de que seus mundos heterofenomenológicos estão em um patamar diferente daqueles dos nativos. Carr pensa ter encontrado uma passagem que revela uma imparcialidade análoga no ponto de vista de Dennett.

Se encontrássemos eventos nos cérebros das pessoas que tivessem características “essenciais” dos itens que habitam seus mundos heterofenomenológicos em grau suficiente, poderíamos plausivelmente supor termos descoberto sobre o que elas realmente estavam falando⁵³.

Para Carr, esta passagem mostra claramente que Dennett se recusa a suspender o juízo a respeito de seus compromissos ontológicos. A análise de Dennett é viciada desde o começo, na maneira como colhe os dados. E este poluente materialista não é justificado em momento algum. A teoria resultante, portanto, é circular. Dennett aparentemente não respondeu a esta crítica, mas devemos observar que a passagem acima não significa que a heterofenomenologia seja viciada. Afirmar que *pode haver* eventos cerebrais correlacionados com experiências não é o mesmo que afirmar que os correlatos objetivos das mesmas *têm que ser* cerebrais. A fenomenologia de terceira pessoa não requer esta

⁵¹ Carr, 1998.

⁵² *Ibidem*, p. 336. Minha tradução.

⁵³ Dennett, 1992a, p. 85. Minha tradução.

posição. Podemos aceitar a possibilidade descrita na passagem e, ao mesmo tempo, supor que pode haver outras maneiras de investigar a relação entre fenomenologia e mundo objetivo (eventos de terceira pessoa). E já vimos, no segundo capítulo, as justificativas que Dennett emprega para rejeitar o dualismo, e que o levam a adotar o materialismo. Dennett o faz para evitar o problema da interação entre substâncias, uma dinâmica irreconciliável com dados empíricos em que a termodinâmica se apóia. Ele também pensa que o dualismo está comprometido com uma espécie de obscurantismo, uma vez que não parece haver um método confiável para investigar mentes imateriais. Seja como for, estes argumentos estão fora do escopo da heterofenomenologia. Podemos realizar todo o processo de obtenção, interpretação e suspensão do juízo em relação aos textos sem comprometimento com os argumentos de Dennett contra o dualismo. É perfeitamente possível fazer heterofenomenologia sem sequer conhecer tais argumentos. Devemos concluir, então, que as críticas de Carr erram o alvo. O termo “ficção” usado por Dennett pode ser infeliz, mas ele deixa claro em que medida mundos heterofenomenológicos são análogos a obras ficcionais.

David Thompson é outro filósofo que apresenta objeções à heterofenomenologia⁵⁴. Como Carr, ele crê que a recusa, por parte de Dennett, de aplicar a suspensão de juízo a seu próprio ponto de vista é prejudicial. A catalogação dos dados, quando feita da forma defendida por Dennett, possui um viés cientificista. Thompson observa que o mundo científico é também um mundo heterofenomenológico, algo é impossível sem experiência subjetiva. Assim como testemunhos de sujeitos em experimentos, o mundo científico só pode ser compreendido pelos atos de interpretação – os objetos e textos que os cientistas utilizam para nada serviriam se não houvesse uma comunidade de agentes qualificados para entendê-los e usá-los. Thompson argumenta que não suspender o juízo em relação a teorias científicas é abandonar a neutralidade em relação às mesmas. E isto significa ver a ciência como uma espécie de “projeto divino”. Esta seria uma perspectiva acrítica; ao assumi-la, Dennett estaria se comprometendo com um *skyhook*. Thompson, enfim, procura chamar atenção para o fato de que a ciência é uma prática mutável, uma atividade falível baseada em mundos heterofenomenológicos que podem não corresponder à realidade. “Em um mundo

⁵⁴ Thompson, 2000.

pós-moderno, a ciência não pode ser eximida de seu papel de instituição evolucionária que depende da consciência humana”.⁵⁵ Entretanto, Thompson não cita que aspectos da realidade mental são, ou podem ser, obscurecidos por este ponto cego da filosofia de Dennett.

A resposta de Dennett consiste em questionar a relevância da suspensão total do juízo no contexto da heterofenomenologia. Ele alega que o ônus da prova é do crítico, em se tratando de uma suspeita de dogmatismo. A crítica de Thompson só seria justificada se ele pudesse demonstrar *o que exatamente* é distorcido pela sua atitude em relação à ciência. Dennett simplesmente não vê o que a suspensão do juízo, aplicada ao mundo heterofenomenológico do cientista, traria de relevante para a interpretação de experimentos. Em outras palavras, ele não responde à acusação de dogmatismo por pensar que ela se refere a uma postura que, até que se prove o contrário, não tem muito a ver com a obtenção de dados para uma teoria da consciência. Dennett, enfim, acredita poder se dar ao luxo de deixar de lado a questão de seu suposto dogmatismo.

Thompson considera o método de Dennett equivocado também em outro sentido. Ele vê a alusão a referências involuntárias, discutida acima, como uma forma de incompreensão da intencionalidade dos estados mentais⁵⁶. A tradição husserliana, a que Thompson pertence, considera a intencionalidade como característica essencial dos estados conscientes. A consciência é sempre consciência *de* alguma coisa. Ter consciência de algo é ter uma experiência que se refere a este objeto em si mesmo, a algo que está fora da consciência, e não a uma representação do mesmo, ou a um processo que nos permite ter a experiência. Pensar em um objeto, enfim, é ter uma experiência diferente de pensar em uma representação dele (sabemos que imaginar um cavalo, por exemplo, é diferente de imaginar um desenho de cavalo). Thompson procura deixar isto claro com o seguinte exemplo: quando vemos uma cadeira, nós o fazemos por meio de uma imagem retinal e processos cerebrais posteriores. Seria absurdo afirmar que o objeto de nossa percepção fosse a imagem retinal e não a cadeira, mas Dennett comete este tipo de erro quando diz que os nativos, ao relatar suas experiências com *Feenoman*, estariam se referindo sem saber, às ações do herói real, que deu

⁵⁵ Thompson, 2000, p. 217.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 209-213.

origem à lenda. O objeto intencional das crenças dos nativos é o deus, não importando se elas correspondem à verdade ou não. Da mesma forma, a ciência cognitiva jamais estaria certa em afirmar que o correlato cerebral de uma experiência é algo sobre o qual o sujeito desta estivesse falando. Como já vimos, pensar em algo não se confunde com pensar em uma representação deste algo. E o sujeito da experiência não pode sequer saber que experiências têm correlatos cerebrais. Se empregarmos os termos da fenomenologia de Husserl, Dennett confunde a causa da experiência, *noesis*, com o objeto do qual o sujeito é consciente, o *noema*. Thompson chama esta confusão de *representativismo*. Trata-se de uma armadilha cartesiana; Dennett, ironicamente, teria sido vitimado por uma ilusão da filosofia que abomina. Descartes, diz Thompson, acreditava que ser consciente é ter consciência de idéias, “objetos ou eventos internos que medeiam entre nós mesmos e o mundo”.⁵⁷ Exceto quando eventos cerebrais são sujeitos eles mesmos a escrutínio, eles nunca são os objetos da experiência; eles são sempre uma parte de um processo, através do qual percebemos ou imaginamos o mundo. Gilbert Harman chama nossa atenção para uma falácia semelhante⁵⁸. Se Ponce de Leon estava procurando uma Fonte da Juventude que inexistia, estaríamos errados em afirmar que ele, na verdade, estava procurando algo mental. Ponce de Leon, afinal, não acreditava que o Novo Mundo, onde ele fazia sua busca, era uma realidade mental. Thompson argumenta que o raciocínio de Dennett é igualmente falacioso, tendo colocado “algo cerebral” no lugar de “algo mental”. “Eventos cerebrais não têm contrapartida nas analogias com mitos e ficção”. A intencionalidade, portanto, não é a relação causal mencionada por Dennett em sua discussão sobre a verificação dos objetos heterofenomenológicos. A verdadeira relação causal é uma relação de mapeamento de eventos externos por meio de processos cerebrais. Os sujeitos podem muito bem errar ao tentar explicar como este processo se dá, mas eles estarão sempre corretos a respeito do *objeto* de suas crenças. Thompson reconhece que Dennett está ciente da diferença entre *noesis* e *noema*; em *Consciousness Explained*, a dicotomia é descrita como sendo entre “veículo de representação” e “conteúdo”. O erro decorre de um “traço residual” de cartesianismo que Dennett aceita sem perceber. Thompson argumenta que isso

⁵⁷ Thompson, 2000, p. 211. Minha tradução.

⁵⁸ Harman, 1997.

está ligado à ambigüidade da noção de “representação”⁵⁹. O termo pode designar tanto um objeto mental do qual a mente é consciente, como na filosofia moderna, quanto um evento cerebral que mapeia um aspecto do mundo. Embora empregando quase sempre o segundo sentido do termo, como fazem os cientistas cognitivos, Dennett teria tido uma “recaída” cartesiana. A doutrina da intencionalidade é o antídoto para esta ilusão.

As críticas de Thompson resultaram em um recuo de Dennett⁶⁰. Ele reconhece que é errado afirmar que o objeto intencional das crenças dos nativos é a pessoa real que originou a lenda, e conclui que “referência involuntária” é um termo infeliz. No entanto, ele pensa que Thompson vai um pouco longe demais ao alegar que “eventos cerebrais não têm contrapartida nas analogias com mitos e ficção”. Dennett argumenta ainda que, ao mencionar um deus inexistente, o povo da floresta falava de um ente bastante semelhante ao homem real. Existe uma relação de dependência entre *Feenoman* e o herói da floresta, similar àquela que, para um ateu, existe entre o Jesus histórico e o Jesus da religião cristã. Personagens ficcionais podem, da mesma forma, ter contrapartidas reais que lhes dão origem. O romancista que, movido por um processo inconsciente, escreve sobre um personagem praticamente idêntico a um conhecido seu, está tecendo sua narrativa com base em uma contrapartida análoga. Dennett alega que usou o termo “referência involuntária” para chamar atenção para o fato de que o escritor, ou sujeito de uma experiência pode não ter ciência desta contrapartida. Dennett, enfim, afirma que seu objetivo era o de mostrar que os processos causais que originam nossos mundos heterofenomenológicos são frequentemente inacessíveis do ponto de vista subjetivo.

⁵⁹ Thompson 2000, p. 213.

⁶⁰ Dennett, 2000, p. 326-365.