



**PENSAMENTOS INCONSCIENTES COMO BASE DE EXPLICAÇÃO
DA CONSCIÊNCIA ENQUANTO PROPRIEDADE DE ESTADOS
MENTAIS:
UM EXAME DA TEORIA DA CONSCIÊNCIA DE DAVID ROSENTHAL**

TÁRIK DE ATHAYDE PRATA¹

RESUMO: O artigo aborda a Teoria dos ‘Pensamentos de Ordem Superior’ – a teoria HOT –, proposta por David Rosenthal para explicar a consciência como propriedade de estados mentais, focando a discussão no fato de os pensamentos meta-psicológicos – concebidos por Rosenthal como base de explicação da consciência – são, de acordo com a teoria, pensamentos *inconscientes*. Após uma exposição dessa teoria (seção 2), será discutido o problema do regresso ao infinito, que é um dos motivos que leva Rosenthal a defender que os pensamentos meta-psicológicos, normalmente, são inconscientes (seção 3), e a argumentação dele a favor dessa inconsciência (seção 4). A conclusão é que, diante do fato de que estados mentais inconscientes são – cotidianamente – capazes de nos tornar cientes de objetos e estados de coisas – apesar de serem inconscientes – mostra que pensamentos meta-psicológicos inconscientes são um candidato promissor a serem a base de explicação da consciência como característica de estados mentais (seção 5).

PALAVRAS-CHAVE: Teoria HOT, Pensamentos meta-psicológicos, Consciência, Inconsciente, Regresso ao infinito.

ABSTRACT: The article approaches the ‘Higher-Order Thought’ Theory, proposed by David Rosenthal in order to explain consciousness as a property of mental states, focusing the discussion on the fact that the meta-psychological thoughts – conceived by Rosenthal as the basis of the explanation of consciousness – are, according to the theory, *unconscious* thoughts. After an exposition of this theory (section 2), it will be discussed the problem of the infinite regress, that is one of the reasons why Rosenthal claims that the higher-order thoughts, usually, are unconscious (section 3) as well as it will be discussed his argumentation for such unconsciousness (section 4). The conclusion is that, given the fact that unconscious mental states are – in our everyday life – able to make us conscious of objects and states of affairs – despite the fact that they are unconscious – shows that unconscious meta-psychological thoughts are a promising candidate to be the basis of explanation of consciousness as a feature of mental states (section 5).

KEYWORDS: HOT Theory, Meta-psychological Thoughts, Consciousness, Unconscious, Infinite regress.

¹ Professor Associado de Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutor em Filosofia pela Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (Alemanha). E-mail: tarik.de_athayde_prata@alumni.uni-heidelberg.de.

1. Introdução

Nossa vida psicológica, enquanto uma realidade extremamente complexa, pode ser compreendida enquanto uma vasta série de estados, eventos e processos (cf. Armstrong, 1968, p. 130-31; Kim, 1996, p. 6), cujas características constitutivas nos permitem designá-los como “mentais”. De acordo com diversos intérpretes (cf. Rosenthal, 1986, p. 332-33; Gennaro, 1996, p. 5; Schröder, 2004, p. 26), estados, eventos e processos mentais são fundamentalmente caracterizados por (1) propriedades *sensoriais* – que são sentidas por nós com um certo caráter qualitativo (Beckermann, 2001, p. 385) – e por (2) propriedades *intencionais* – que estabelecem relações psicológicas entre nós e certos objetos ou estados de coisas no mundo (cf. Searle, 1983, p. 1; Searle, 1995, p. 1), sejam estes objetos e estados de coisas físicos, sejam mentais.²

Uma vez que tais categorias ontológicas – categorias referentes a modos de existência – como ‘estado’, ‘evento’ e ‘processo’, são excessivamente gerais – podendo ser aplicadas, também, a fenômenos físicos, químicos e biológicos – torna-se importante classificar nossos fenômenos psíquicos de modo mais específico, e o caminho mais óbvio é classificá-los de acordo com certas categorias habituais no discurso psicológico – cotidiano e científico – categorias como ‘sensação’, ‘percepção’, ‘crença’ ou ‘desejo’.³

Mas o caso é que a classificação de nossos fenômenos mentais através de todas essas categorias – ontológicas ou psicológicas – ainda deixa em aberto o papel desempenhado por um outro importante assunto em nossa compreensão teórica a respeito de nossa própria vida mental, a saber o assunto da *consciência*, pois o uso dessas categorias nada diz sobre se os fenômenos designados por ela são conscientes ou não.

E para que seja possível compreender a consciência característica de alguns de nossos fenômenos mentais, antes de mais nada, é necessário delimitar *o que* irá se investigar, ou seja, *o que* se entende com a palavra “consciência”, pois existem inúmeros conceitos distintos que são associados a essa palavra nos debates filosóficos e científicos. Há muito tempo, filósofos como Franz Brentano (1924, p. 141-42; Brentano, 1995, p. 101-2) e Edmund Husserl (1984, p. 356; Husserl, 2012, p. 295) já reconheciam a grande multiplicidade de conceitos que podem ser expressos por essa palavra. Na atual filosofia da mente, filósofos importantes como David

² Estados intencionais estabelecem relações psicológicas com outros estados mentais em situações nas quais ocorre *reflexão* – cf. Sartre (1966, p. 27-28); Sartre (2010, p. 190-91) – ou *introspecção* – cf. Rosenthal (1986, p. 336-37), Rosenthal (1997, p. 730), Rosenthal (2017, p. 145-46) –, ou ainda em situações nas quais estejamos pensando sobre os estados mentais de outras pessoas.

³ Para examinar algumas tentativas de categorização dos fenômenos mentais, cf. Kim (1996, p. 13-5); Schröder (2004, p. 17-20); Costa (2005, p. 8); Maslin (2001, p. 8); Maslin (2009, p. 17); Leclerc (2010, p. 16-17); Leclerc (2018, p. 23-25).

Chalmers (1995, p. 200; Chalmers, 2020, p. 320), David Armstrong (1997, p. 721), Ned Block (1997, p. 375) e Uriah Kriegel (2003, p. 103) destacaram a grande ambiguidade em torno desse termo.

Desde meados da década de 1970, a partir da enorme influência de Saul Kripke (2001) e de Thomas Nagel (1974), a filosofia analítica da mente voltou fortemente suas atenções para a consciência enquanto caracterizada por uma certa *subjetividade*, na medida que fenômenos mentais conscientes possuem um caráter qualitativo que só pode ser apreendido por seres capazes de assumir um determinado ponto de vista subjetivo (cf. Nagel, 1974, p. 436; Nagel, 2005, p. 247). Todavia, apesar de certa predominância dessa perspectiva a respeito da consciência na filosofia da mente (cf. Kriegel, 2002, p. 517), existem outras noções de consciência cuja elaboração é de grande importância para nosso entendimento sobre a nossa vida mental.

Se a palavra “consciência” pode ser usada para designar algo que pode ser concebido como uma entidade (cf. Van Gulick, 2012, p. 10-1), algo como a corrente de vivências de um eu empírico (cf. Husserl, 1984, p. 356; Husserl, 2012, p. 295) ou o conjunto de estados conscientes que se unifica a cada instante e ao longo do fluxo temporal (cf. Searle, 2002, p. 39; Searle, 2010, p. 56-57), essa palavra também pode ser usada para designar muitas outras coisas, como a capacidade de um sistema cognitivo de integrar informações ou acessar estados psicológicos internos (cf. Chalmers, 1995, p. 200; Chalmers, 2020, p. 321), ou a apreensão intencional de objetos externos que implica uma auto apreensão pré-reflexiva do sujeito psicológico em questão (cf. Sartre, 1966, p. 24; Sartre, 2010, p. 188; Wider, 1997 p. 1; Kriegel, 2002, p. 518).

E um sentido particularmente importante é o sentido de “consciência” como uma *propriedade* de certas entidades, pois esse sentido nos permite pensar sobre diversos temas de significativa importância para a filosofia da mente. Se consciência for entendida como uma propriedade (e se deixarmos de lado opções como o pampsiquismo ou espíritos imateriais), parecemos não ter alternativa a não ser concluir que tal propriedade pode ser exemplificada por dois tipos de portadores: por um lado, (a) certos organismos (cf. Rosenthal, 1997, p. 729; Rosenthal, 2017, p. 144) – ou algum outro tipo de sistema (cf. Gennaro, 1996, p. 4) – ou, por outro lado, (b) certos estados (eventos e processos) mentais nos quais esses organismos (ou outros sistemas) se encontram.

Mas a investigação da consciência como propriedade de sistemas orgânicos (ou inorgânicos) se revela como uma tarefa mais empírica do que filosófica, na medida em que não

existem grandes enigmas conceituais a respeito do que seja a consciência como propriedade de um sistema (cf. Rosenthal, 1997, p. 729-730; Rosenthal, 2017, p. 144) e na medida que os mecanismos responsáveis pela consciência de um organismo são um tema perfeitamente adequado para os métodos das ciências empíricas (cf. Chalmers, 1995, p. 201; Chalmers, 2020, p. 321-22).

Já a investigação da consciência como uma propriedade de estados mentais se revela como uma tarefa extremamente interessante para a filosofia, na medida em que as tentativas de entender essa propriedade dão origem a diversos problemas conceituais. Por um lado, há uma noção do que seja a consciência como propriedade de estados mentais que parece possuir uma grande plausibilidade, pois parece bastante intuitivo que um estado mental consciente tem que ser um estado *do qual* seu portador está ciente de se encontrar (cf. Smith, 1986, p. 149-50; Rosenthal, 1997, p. 737; Rosenthal 2017, p. 159)⁴, de uma maneira não inferencial (cf. Rosenthal, 1997, p. 738; Rosenthal 2017, p. 160; Van Gulick, 2012, p. 48). Mas, por outro lado, quando examinamos essa ideia, muitas dificuldades conceituais ainda precisam ser enfrentadas.

A consciência como uma propriedade de estados mentais é exatamente o tema da teoria da consciência proposta pelo professor David Rosenthal, da *City University of New York* (C.U.N.Y), um importante nome no debate contemporâneo sobre a consciência na filosofia analítica. A sua teoria dos “pensamentos de ordem superior” (*Higher-Order Thoughts*), é considerada “uma das mais bem articuladas concepções da consciência disponíveis” (Balog, 2000, p. 215), e as distinções conceituais que ele propõe a respeito da consciência constituem a “sabedoria comum” (Kriegel, 2009, p. 24) no debate atualmente travado na filosofia analítica.

Ele apresenta uma proposta de explicação, que é, na verdade, já bastante antiga na história da filosofia (podendo ser encontrada em importantes filósofos como John Locke – cf. Gennaro, 2004, p. 1), proposta segundo a qual a consciência de um estado mental decorre de seu monitoramento por *um outro* estado mental (cf. Zahavi, 2004, p. 66), que torna o primeiro consciente. Trata-se de uma visão da consciência que a vê como uma propriedade *extrínseca* de fenômenos mentais que a possuam, uma vez que seria uma propriedade decorrente da *relação* desses fenômenos mentais com *outros* fenômenos mentais, distintos deles (cf. Rosenthal, 1997, p. 736; Rosenthal, 2017, p. 156).

E essa propriedade seria explicável em termos da consciência *transitiva* que podemos possuir a respeito de nossos próprios estados mentais, constituindo aquele que Rosenthal chama

⁴ Para uma objeção a essa noção, cf. Dretske (1993, pp. 278-79). Para uma réplica a essa objeção, cf. Byrne (1997, p. 113-14).

de o “Princípio da Transitividade” (cf. Rosenthal, 1997, p. 737; Rosenthal 2017, p. 158-59; Rosenthal, 2008a, p. 240; Rosenthal, 2008b, p. 834). Os estados mentais que constituem nossa consciência transitiva de objetos são aqueles dotados de *intencionalidade* (cf. Brentano, 1924, p. 124-5; Brentano, 1995, p. 88; Searle, 1983, p. 1; Searle, 1995, p. 1), que são caracterizados por um determinado *conteúdo representacional* – ou seja, principalmente estados cognitivos e volitivos, mas também muitos estados emocionais. Tais estados são designados como “transitivos” por que eles são, sempre, a respeito *de* algo.

O caso é que, para evitar o problema de um *regresso ao infinito* (cf. a seção 3, a seguir), para explicar o fato de que não temos experiência consciente de pensamentos de segunda ordem (cf. Rosenthal, 1986, p. 336), e também para viabilizar uma explicação informativa da consciência (cf. Rosenthal, 1986, p. 330, p. 339; Rosenthal, 1997, p. 735-37; Rosenthal, 2017, p. 154-58), Rosenthal defende a tese de que os pensamentos que nos tornam conscientes de (alguns dos) nossos próprios estados mentais são pensamentos *inconscientes*.

Porém, esse ponto de vista pode parecer problemático, na medida em que se está recorrendo a um estado inconsciente para nos tornar conscientes de um de nossos próprios estados mentais, o que pode parecer um tipo de “consciência inconsciente” acerca de um objeto, coisa que pode parecer *absurda* (cf. Sartre, 1943, p. 18; Sartre, 1997, p. 23). De fato, pode-se questionar como um estado que é, ele mesmo, inconsciente poderia ser a fonte da consciência como uma propriedade de um outro estado mental (cf. Smith, 1986, p. 150; Van Gulick, 2000, p. 294). O próprio Rosenthal formula essa objeção à teoria dele nos seguintes termos: “HOTs⁵ supostamente inconscientes tornam conscientes os estados mentais aos quais ele se referem. Como os HOTs não conscientes poderiam fazer isso? Como os HOTs poderiam ser uma fonte de consciência se eles não são, eles mesmos, conscientes?” (Rosenthal, 1997, p. 743; Rosenthal, 2017, p. 170).

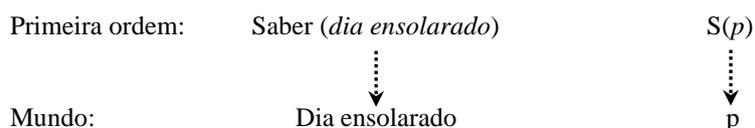
Contudo, no meu modo de entender, a noção de uma “consciência inconsciente” *não é* necessariamente absurda, pois se a consciência for entendida, em cada termo dessa expressão, em sentidos diferentes, então não há contradição (cf. Brentano, 1924, p. 143-44; Brentano, 1995, p. 102-3; Boag, 2015, p. 244-45). Além disso, Rosenthal fornece uma argumentação para sustentar que pensamentos inconscientes são capazes de constituir consciência como propriedade de estados mentais, baseando-se, principalmente, na distinção entre consciência *intransitiva* e consciência *transitiva*, argumentação que me parece bastante convincente.

⁵ “HOT” é a sigla para “Higher-Order Thoughts”, isto é, “pensamentos de ordem superior”, que poderíamos designar também como “pensamentos meta-psicológicos”.

Após uma exposição das linhas fundamentais da teoria de Rosenthal (seção 2), irei discutir o problema do *regresso ao infinito* que ameaça as perspectivas meta-psicológicas da consciência – como a de Rosenthal⁶ – (seção 3), para, em seguida, discutir a argumentação dele a favor da tese de que pensamentos inconscientes constituem nossa consciência de nossos próprios estados mentais (seção 4). No meu modo de entender, o fato de que nossos estados mentais inconscientes são perfeitamente capazes de nos tornar cientes de objetos e estados de coisas no nosso entorno – de uma maneira que, inclusive, pode ter efeitos sobre o nosso comportamento – evidencia que pensamentos inconscientes são candidatos bastante promissores para serem a base da explicação da consciência como propriedade de nossos estados mentais (seção 5).

2. A teoria dos pensamentos de ordem superior

Quando olho pela janela, e vejo o sol brilhante no céu azul, desprovido de nuvens, adquire o saber de que este é um dia ensolarado. Mas é bastante razoável supor que, nos momentos em que me distraio desse fato, e penso sobre outras coisas, continuo sabendo que este dia é assim. Afinal, embora eu raramente pense, por exemplo, no nome da cidade onde eu nasci, sempre sou capaz de lembrar conscientemente desse nome. De acordo com a teoria dos pensamentos de ordem superior, o que torna meu saber, antes esquecido, um estado mental consciente é a ocorrência mais ou menos simultânea de um pensamento a respeito desse saber (cf. Rosenthal, 1986, p. 335) ou, mais exatamente, a respeito do fato de que *eu* possuo esse saber (cf. Rosenthal, 1997, p. 741; Rosenthal, 2017, p. 166). Se o estado de coisas no mundo (no caso do exemplo, o fato de que este é um dia ensolarado) for representado pela letra minúscula “p”, e se a relação intencional *inconsciente* for representada por uma seta pontilhada, então meu saber inconsciente de que o dia está ensolarado pode ser representado da seguinte maneira:



⁶ A teoria de Rosenthal pode ser caracterizada como “meta-psicológica” no sentido específico de que ela explica a consciência de um estado mental em termos de *outro* estado mental, que é a respeito do primeiro estado. Nesse sentido, a expressão “meta-psicológica” está sendo entendida como designando estados mentais de *ordem superior*, isto é, estados psicológicos que possuem “conteúdo intencional que é sobre outros estados psicológicos.” (Rosenthal, 2008b, p. 835).

Partindo da já antiga distinção entre a *qualidade* e a *matéria* de um fenômeno intencional (cf. Husserl, 1984, p. 426; Husserl, 2012, p. 367), distinção também operada em termos de *modalidade* e *modo* (cf. Smith, 1986, p. 150), ou de *modo psicológico* e de *conteúdo representacional* (cf. Searle, 1983, p. 5-7; Searle, 1995, p. 8-10)⁷, pode-se dizer – segundo a teoria de Rosenthal – que meu saber (S) que tem como conteúdo o fato de que “este é um dia ensolarado” (*p*) é objeto de um outro estado intencional, mais especificamente de um *pensamento assertórico* (P) a respeito do fato de que a pessoa em questão (ε) possui esse saber. Esse pensamento de segunda ordem que (normalmente)⁸ nós *não* vivenciamos conscientemente (cf. Rosenthal, 1986, p. 336) é, portanto, um pensamento inconsciente – o que evita um regresso ao infinito (cf. a seção 4, a seguir) – mas, mesmo assim, ele nos torna *cientes* do nosso saber (o fenômeno mental de primeira ordem).

Representando a propriedade de um estado mental de ser consciente com um asterisco (*), a relação intencional consciente com uma seta contínua, o conteúdo representacional dos estados intencionais com letras em itálico, e a referência ao próprio eu da pessoa em questão com o símbolo “ ε ”, a situação do saber consciente pode ser representada através do seguinte esquema⁹:



⁷ Entendo que, já há séculos, Descartes estava familiarizado com uma distinção desse tipo, na medida em que ele discernia entre (i) *representações* das coisas e (ii) *ações do espírito* praticadas sobre essas representações. Nas palavras dele: “Entre meus pensamentos [*cogitationes*], alguns são como imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu represento um homem ou uma químera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus. Outros, além disso, tem algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo que eu afirmo ou que eu nego então concebo [*apprehendo*] efetivamente uma coisa como o sujeito da ação do meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à ideia que tenho daquela coisa, e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos.” (Descartes, 1979, p. 101; AT, VII, p. 37; AT, IX, p. 29; CSM, II, p. 25-26).

⁸ Ele pode ser vivenciado, caso haja *introspecção*, mas a introspecção é um evento relativamente *raro* – cf. Kriegel (2002, p. 518), Kriegel (2003, p. 105).

⁹ Para outras tentativas de representação gráfica da teoria de pensamentos de ordem superior, cf. Gennaro, 2002, p. 297, p. 304; Kriegel, 2002, p. 521-22.

Por motivos de espaço, e de direcionamento temático, terei que deixar de lado aqui o caso da *introspecção*, que envolve um estado mental de terceira ordem (a esse respeito, cf. Rosenthal, 1986, p. 336-37; Rosenthal, 1997, p. 730; Rosenthal, 2017, p. 145-46).

Entre outros argumentos a favor da teoria HOT, Rosenthal sustenta que essa teoria: (a) tem consequências empíricas precisas, que podem vir a ser testadas (cf. Rosenthal, 1986, p. 339), (b) explica a intuição de que um estado mental consciente é um possível objeto de introspecção (cf. Rosenthal, 1986, p. 338; Rosenthal, 1997, p. 745-46; Rosenthal, 2017, p. 174-75), (c) viabiliza a formulação de uma explanação informativa sobre a consciência como característica de estados mentais (cf. Rosenthal, 1986, p. 339; Rosenthal, 1997, p. 735; Rosenthal, 2017, p. 154-55), e seria uma teoria que (d) explica nossa capacidade de reportar e expressar o conteúdo proposicional de nossos estados mentais conscientes (cf. Rosenthal, 1997, p. 746-47; Rosenthal, 2017, p. 177-78).

Mas o foco de nossas atenções agora está sobre as razões dele para sustentar a tese de que os pensamentos que nos tornam conscientes de nossos estados mentais são pensamentos inconscientes, bem como a tese de que, mesmo sendo inconscientes, esses pensamentos são capazes de constituir consciência como uma propriedade de nossos estados mentais. Mas antes de abordar a argumentação de Rosenthal a favor dessas teses, é aconselhável examinar o problema de um *regresso ao infinito* que, segundo diversos intérpretes, ameaça as teorias meta-psicológicas da consciência, quando essas teorias rejeitam a existência de estados mentais inconscientes. Isso é aconselhável, pois o regresso pode ser visto como uma razão para defender que pensamentos meta-psicológicos são inconscientes, e também porque a resposta auto-representacionalista de Brentano a esse problema (supostamente) oferece uma alternativa ao ponto de vista de Rosenthal.

3. O problema do regresso ao infinito

O importante filósofo alemão Franz Brentano considerava que todo fenômeno mental é consciente, pois é sempre (secundariamente) a respeito de si mesmo, ao mesmo tempo em que é (primariamente) a respeito de um objeto diferente de si. Ele desenvolveu uma argumentação a favor dessa tese no contexto de suas objeções à aceitação da existência de estados mentais inconscientes (cf. Brentano, 1924, p. 147-48; Brentano, 1995, p. 105).

Um dos argumentos a favor do inconsciente rechaçados por Brentano era que todo aquele que pretenda recusar a existência de estados mentais inconscientes se compromete com

um *regresso ao infinito*, pois mesmo no caso de um estado mental extremamente simples, como a escuta (*das Hören*) de um som – escuta que Brentano concebe como uma representação desse som –, se negarmos que esse estado possa ocorrer de modo inconsciente, somos obrigados a assumir que ele (a escuta) é objeto de uma *segunda* representação, a representação da escuta, mas essa segunda representação – se negarmos o inconsciente –, teria de ser acompanhada por uma *terceira* representação que, por sua vez, teria de ser acompanhada por uma *quarta*, e assim *ad infinitum*.

Em outras palavras, se assumirmos como premissas que (1) toda consciência decorre da intencionalidade de um estado mental, e que (2) todo estado mental é consciente – de modo que não existiriam estados mentais inconscientes – então temos de aceitar a conclusão de que todo estado mental, por ser consciente, requer a presença de um segundo estado mental – para torná-lo consciente. Mas esse segundo estado mental, na medida em que é (por hipótese) consciente, requer a presença de um terceiro estado mental, que, por também ser consciente, requer a presença de um quarto estado mental, e assim sucessivamente.

Como a infinita complexidade de um estado mental tão simples – como a escuta de um som – é *absurda*, e é também algo que nós *não* vivenciamos – nem *poderíamos* vivenciar, pois não podemos vivenciar em um só instante infinitos estados mentais conscientes –, a negação do inconsciente se mostraria insustentável (cf. Brentano, 1924, p. 171; Brentano, 1995, p. 121-22).¹⁰

A réplica de Brentano a essa objeção à recusa do inconsciente se baseia na negação de que a consciência de um estado mental – como a escuta – exija a intervenção de um *outro* estado mental, o que significa que Brentano se volta, justamente, contra a diferença entre os níveis defendida por filósofos como Armstrong (1968) e Rosenthal (1997). Ele entende que nossa experiência interna – que, obviamente, não nos revela um número infinito de representações conectadas a cada estado mental – nos mostra que a representação de um objeto físico está essencialmente conectada à representação dessa mesma representação, nos mostra, assim, que há um peculiar entrelaçamento (*eigentümliche Verwebung*) entre essas representações, evidenciando que elas fazem parte de um *único* estado mental, o que significa que o estado mental que representa um objeto externo também representa *a si mesmo*. De acordo com ele:

No mesmo fenômeno psíquico no qual o som é representado, nós apreendemos simultaneamente o próprio fenômeno psíquico e na verdade segundo a sua dupla peculiaridade, na medida em que ele tem o som em si como conteúdo, e na medida

¹⁰ Sobre o problema do regresso ao infinito, cf. Smith (1986, p. 150); Rosenthal (1986, p. 340); Kranz (1990, p. 746-47); Kriegel (2003, p. 115); Zahavi (2004, p. 71).

em que ao mesmo tempo ele está presente a si mesmo como *conteúdo*. (Brentano, 1924, p. 179-80; Brentano, 1995, p. 127, grifo meu).

Porém, é possível questionar se essa concepção, que emerge da réplica à objeção de um regresso ao infinito – regresso que surgiria quando se nega o inconsciente – é, de fato, uma concepção sustentável. De acordo com Zahavi (2006, p. 3), diversos interpretes, como Dieter Henrich, Konrad Cramer e Ulrich Posthast, membros da chamada “Escola de Heidelberg” (cf. Zahavi, 2007), e, já antes deles, o fenomenólogo Aaron Gurwitsch, levantaram a objeção de que Brentano *também* recai em um regresso ao infinito, pois se toda consciência de um objeto *incluir*, em si mesma, uma consciência dela mesma – que a torna um *objeto secundário* de si mesma –, então essa consciência de si – como objeto secundário – teria que incluir uma outra consciência de si – como *objeto terciário* –, e assim sucessivamente.

Ainda que Brentano escape de um regresso ao infinito “externo”, que põe uma série infinita de atos *discretos* de reflexão estratificados uns sobre os outros, ele recairia em um regresso ao infinito “interno”, pois a autoconsciência que toma como objeto secundário a consciência de um objeto externo teria que incluir em si uma segunda autoconsciência que toma a primeira autoconsciência como objeto terciário, e assim *ad infinitum*. Essa forma de regresso interno poderia ser representada através do seguinte esquema:

$$S(p_1) \longrightarrow S(S_2+p_1) \longrightarrow S(S_3(S_2+p_1)) \longrightarrow S(S_4(S_3(S_2+p_1))) \longrightarrow \infty$$

Zahavi (2006, p. 3-4) acredita que a objeção de Gurwitsch pode ser exposta em termos mais simples, se considerarmos que um estado mental, que é consciência (primária) de um objeto externo, de acordo com Brentano (1924, p. 182; Brentano, 1995, p. 129) é consciência (secundária) de si mesmo enquanto *totalidade*, o que tem de incluir a própria consciência secundária, de modo que a consciência secundária – para que o estado mental fosse representado em sua totalidade – teria que ser representada por uma consciência terciária, e assim sucessivamente (cf. também Rosenthal, 1986, p. 345).

Se o ponto de vista segundo o qual estados mentais conscientes representam *a si mesmos* (ao mesmo tempo em que representam um objeto) também cai em um regresso ao infinito, então essa perspectiva de uma *auto-representação* não parece preferível à perspectiva meta-psicológica. A perspectiva auto-representacionista – pelo menos na versão articulada por

Brentano – aparece como uma tentativa (fracassada) de salvar a visão cartesiana¹¹ de que todos os estados mentais são conscientes. Porém, se abrirmos mão dessa visão cartesiana, nos vemos diante do ponto de vista de que a consciência de um estado mental decorre da ação de um *outro* estado mental, pois se a consciência não é uma propriedade *intrínseca* de nossos estados mentais, como pensava Descartes, então parece que ela só pode ser uma propriedade *relacional*, que envolveria a ação de um estado meta-psicológico. Para evitar o regresso ao infinito “externo”, torna-se necessário fundamentar a tese de que pensamentos *inconscientes* constituem a consciência como propriedade de estados mentais.

4. Defendendo o papel dos pensamentos inconscientes na produção de consciência

Se o que nos torna cientes de um dado estado mental é um *outro* estado mental, numericamente distinto do primeiro, não há espaço para surgir um regresso ao infinito interno, como o que acomete a concepção de Brentano – segundo Gurwitsch e a Escola de Heidelberg –, e se esse outro estado mental é *inconsciente* não há espaço para surgir um regresso ao infinito externo, de maneira que a aceitação da existência de tais pensamentos inconscientes de ordem superior parece ser a chave para a possibilidade de uma teoria aceitável da consciência como característica de estados mentais.

Mas como um estado inconsciente pode ser a *fonte* da consciência como propriedade de estados mentais? – Uma imagem: se uma plantação possui árvores de um único tipo, como essa plantação poderia nos fornecer frutos produzidos por um outro tipo de árvore? Se, de acordo com a teoria de Rosenthal, um estado consciente é apenas um estado mental – originalmente inconsciente – que é representado por um pensamento de ordem superior, que é concebido como um pensamento inconsciente, como poderia, da junção de dois estados inconscientes, surgir um estado consciente? – Outra imagem: se coloco no forno apenas um preparado com os ingredientes de um bolo de laranja, como eu poderia, depois, retirar do forno um bolo de chocolate? Se não havia, originalmente, nenhum chocolate no preparado, de onde o chocolate poderia surgir?

¹¹ Descartes afirmou explicitamente que: “nenhum pensamento pode existir em nós do qual nós não estejamos conscientes no exato momento em que ele existe em nós” (*Respostas às quartas objeções*, AT, VII, p. 246; AT, IX, p. 190; CSM, II, p. 172). Diante disso, o ponto de vista de que a consciência é uma propriedade essencial dos fenômenos mentais tem sido historicamente associado a Descartes. Cf. Rosenthal, 1986, p. 331; Güzeldere, 1997, p. 12; Armstrong, 1997, p. 721; Armstrong, 1999, pp. 14-16; Searle, 1992 (incluir na lista de referências bibliográficas), p. 164; Searle, 1997 (incluir na lista de referências bibliográficas), p. 236; Searle, 2004, p. 13; Searle, 2015, p. 202; Marques, 2017, p. 67-68.

Por mais que essa maneira de formular o problema possa parecer extremamente intuitiva, e por mais que a objeção de que fenômenos inconscientes não poderiam gerar consciência possa parecer uma objeção convincente, penso que precisamos prestar atenção à tentativa de Rosenthal de refutar essa objeção, pois essa tentativa pode colocar o problema sob uma nova luz.

Ele procura responder a essa objeção com base na distinção entre consciência *intransitiva* e consciência *transitiva* (cf. Rosenthal, 1997, p. 737; Rosenthal, 2017, p. 158-59; Rosenthal, 1993, p. 355; Rosenthal, 2002, p. 407; Rosenthal, 2021, p. 294), distinção que nos ajudaria a perceber os pressupostos cartesianos da objeção em tela. Se a consciência for concebida enquanto uma *propriedade*, parece claro que se pode diferenciar entre dois tipos de casos: os casos nos quais se trata de uma propriedade expressa por um predicado *monádico* – “x é consciente” – e aqueles em que se trata de uma propriedade expressa por um predicado *diádico* – “x é consciente de y” – (cf. Gennaro, 1996, p. 3). No primeiro caso temos propriedades *não relacionais* que, no tocante à consciência, Rosenthal chama de “intransitivas”, e no segundo caso temos propriedades *relacionais*, que ele chama de “transitivas”.

Mesmo defendendo que estados mentais possuem consciência em virtude de serem representados por pensamentos de ordem superior, Rosenthal admite o óbvio: que normalmente não temos nenhuma consciência desses pensamentos, o que é um dos indícios para a tese de que os pensamentos de ordem superior são inconscientes. É aqui que entra em cena a distinção entre consciência *intransitiva* e consciência *transitiva*, pois Rosenthal defende que, para constituir uma consciência *de* algo – isto é, uma consciência *transitiva* – um dado estado mental, como um pensamento assertórico, não precisa ser um estado no qual seu portador está consciente de se encontrar – ou seja, não precisa ser um estado *intransitivamente* consciente (cf. Rosenthal, 1997, p. 743; Rosenthal, 2017, p. 170).

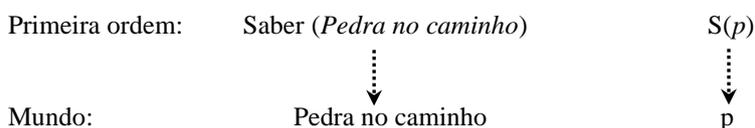
Em outras palavras, estados mentais inconscientes – no sentido de carecerem da consciência *intransitiva* (“x é consciente”) – podem constituir nossa consciência *de* algo – no sentido de constituírem a consciência *transitiva* (“x é consciente de y”), sem que isso acarrete nenhum problema. Pensando a partir do ponto de vista dos estados mentais de primeira ordem, podemos dizer que: se *penso* sobre algo, ou *percebo* esse algo, então me encontro em um estado mental que me conecta psicologicamente a esse algo. Para me tornar – em certo sentido – consciente desse algo, tal pensamento ou tal percepção *não* precisam ser estados mentais conscientes. Para reforçar esse ponto de vista, Rosenthal menciona alguns exemplos concretos:

Para percorrer um caminho quando se dirige ou anda até um lugar, uma pessoa deve estar visualmente consciente de muitos obstáculos. Mas essa pessoa pode, muito bem, estar completamente desatenta [*unaware*] ao fato de que tem consciência destes obstáculos se, por exemplo, está imersa em conversação. Outros casos abundam. O assim chamado efeito coquetel ocorre quando se filtra o som de outras conversas que não a sua. Ainda assim, se o nome de alguém é mencionado em uma conversa que tinha sido filtrada, sua atenção se volta imediatamente para esta conversa, mostrando que esta pessoa deve ter tido consciência auditiva do que estava sendo dito. Tais casos não nos vêm à mente de pronto porque, justamente, nestes casos nós não estamos cientes do fato de que temos consciência destas coisas. (Rosenthal, 1997, p. 743; Rosenthal, 2017, p. 171).

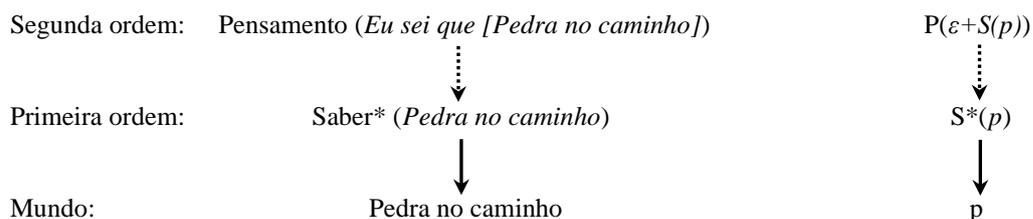
As metáforas esboçadas acima – da plantação que não poderia nos fornecer outro tipo de fruto, ou do bolo que adquire “do nada” um certo ingrediente – se revelam, no final das contas, completamente inadequadas, porque aquilo que Rosenthal caracteriza como a consciência *intransitiva* de um estado mental – a propriedade de um estado mental ser consciente – *consiste*, justamente, na relação do portador desse estado com o estado, ele mesmo, relação que pode estar ausente, sem que o estado mental deixe de estar relacionado a um objeto. Por exemplo, posso estar ciente de um obstáculo no meu caminho, ainda que de modo desatento, ou mesmo inconsciente.

Em outras palavras, na perspectiva de Rosenthal, a consciência *intransitiva* de um estado mental consiste em uma consciência *transitiva* de ordem superior, ou seja, nossa consciência *de* que nos encontramos naquele estado mental, sendo que essa consciência *de* algo, não precisa ser, ela mesma, um estado mental (intransitivamente) consciente para ser capaz de nos conectar psicologicamente a algo.

Minha crença de que há uma pedra no meio do caminho não precisa ser uma crença consciente para ser capaz de me conectar psicologicamente a esse estado de coisas – através do modo psicológico da crença – pois sempre posso acreditar que há uma pedra no meio do caminho sem pensar conscientemente sobre isso:



Do mesmo modo, meu pensamento de segunda ordem a respeito do fato de que *eu sei* que há uma pedra no meio do caminho não precisa ser um pensamento consciente para ser capaz de me conectar psicologicamente a esse fato – através do modo psicológico do pensamento assertórico – pois é só mais um entre inúmeros exemplos de pensamentos inconscientes que, mesmo inconscientes, nos conectam a certos estados de coisas:



E uma vez que a consciência intransitiva de estado (*), de acordo com a teoria de Rosenthal, simplesmente, *consiste* em nossa consciência transitiva de um estado mental (cf. Rosenthal, 1997, p. 743; Rosenthal, 2017, p. 170), não há nenhum enigma no fato de que a propriedade de um estado mental ser consciente seja gerada por um estado mental inconsciente, pois a “consciência” do primeiro estado (*) e a “inconsciência” do segundo estado tem sentidos completamente diferentes.

Enquanto a consciência do primeiro estado mental consiste no fato de que esse estado se *integra* à experiência consciente do sujeito, de modo que o sujeito *se dá conta* de que se encontra nesse estado, a consciência do segundo estado mental, por outro lado, consiste no fato de que ele estabelece uma *relação representacional* com algo (neste caso, com o primeiro estado mental). E o ponto é, justamente, que o segundo estado mental preserva sua capacidade de estabelecer uma relação representacional com algo mesmo quando ele *não* se integra à experiência consciente do sujeito.

5. Considerações finais: o problema da consciência fenomenal

Nossa vida psicológica é composta por uma vasta série de estados, eventos e processos – expressões que designam categorias *ontológicas* – caracterizados por propriedades *sensoriais* e por propriedades *intencionais*, características distintivas que nos encorajam a designar esses estados, eventos e processos por meio de categorias *psicológicas* – como “sensação”, “percepção”, “crença”, “desejo”, “intenção”, etc. – oriundos de nosso discurso cotidiano sobre nossos próprios fenômenos mentais.

Os limites de nossa vida psicológica não se identificam com os limites de nossa experiência consciente, como mostram os numerosos indícios de que nossos fenômenos mentais existem e exercem influência sobre outros fenômenos mentais independentemente da consciência. As perspectivas meta-psicológicas – também conhecidas como “teorias de ordem superior” – pretendem explicar a consciência, como propriedade de um estado mental, em

termos da ação de um *outro* estado mental, que é a respeito do primeiro e, na teoria de Rosenthal, esse outro estado mental – o estado “meta-psicológico” ou “de ordem superior” – é concebido como um *pensamento* assertórico.

Porém, quando nos encontramos em um estado mental consciente, na esmagadora maioria das vezes, *não* temos consciência de nenhum pensamento meta-psicológico, ou seja, não temos consciência de nenhum pensamento que seja a respeito de nosso estado mental consciente. Essa já é uma razão para entender que os pensamentos meta-psicológicos – que, segundo a teoria, tornam alguns de nossos estados mentais estados conscientes – são (normalmente) pensamentos *inconscientes*. Além disso, se o pensamento de segunda ordem fosse consciente, dado que a consciência é concebida, nessa teoria, como decorrente de um pensamento de ordem superior, então o estado de segunda ordem exigiria um estado de terceira ordem que, se for consciente, exige um estado de quarta ordem, e assim *ad infinitum*.

Uma vez que o regresso ao infinito é um resultado completamente inaceitável, temos então mais uma razão para conceber os pensamentos meta-psicológicos como pensamentos inconscientes.¹² Portanto, o defensor da teoria meta-psicológica da consciência se vê diante da tarefa de explicar como pensamentos inconscientes podem produzir consciência como uma propriedade de estados mentais – dado que a opção auto-representacionista também não parece promissora.

A estratégia de Rosenthal para rechaçar a objeção de que pensamentos inconscientes não poderiam produzir consciência (cf. Smith, 1986, p. 150; Van Gulick, 2000, p. 294) se baseia na distinção entre (a) consciência *intransitiva* e (b) consciência *transitiva*, isto é, na distinção entre a consciência como uma (a) propriedade *não relacional* – expressa por um predicado *monádico* (como “x é consciente”) – e consciência como uma (b) propriedade *relacional* – expressa por um predicado *diádico* (como “x é consciente de y”).

O ponto de Rosenthal é que o aparente problema de se explicar a consciência de um estado mental em termos de um outro estado mental inconsciente *desaparece* quando percebemos que estados *inconscientes*, cotidianamente, nos tornam (transitivamente) cientes de

¹² Outro ponto muito importante, que, inclusive, é considerado por Rosenthal (em um texto mais antigo – cf. Rosenthal, 1986, p. 339) como a fonte da principal vantagem de sua teoria da consciência, é que o caráter inconsciente dos pensamentos meta-psicológicos favoreceria uma *explicação informativa* da consciência de estado. Isso ocorre porque, de acordo com ele, se considerarmos a consciência como intrínseca aos estados mentais: “então não podemos explicar o que torna um estado consciente apelando a uma concepção anterior da mente, uma vez que, nessa visão, a mentalidade já pressupõe a própria consciência. Qualquer tentativa de explicar a consciência formulando condições necessárias e suficientes para um estado mental ser consciente irão falhar de modo automático. Se a consciência já está embutida na mentalidade, uma tal explicação não será informativa.” (Rosenthal, 1986, p. 330). Cf. também Rosenthal (1997, p. 736); Rosenthal (2017, p. 156-57).

objetos e estados de coisas, mesmo sendo estados (intransitivamente) conscientes. É bastante razoável dizer que, durante uma caminhada, posso *perceber* um obstáculo, como uma pedra no meio do caminho, e posso mesmo corrigir meu curso para evitar esse obstáculo, ainda que essa percepção permaneça *inconsciente* – por exemplo, porque estou distraído em meus pensamentos.

Quando preparamos uma refeição, é usual que traçamos pratos, talheres e alimentos para a mesa sem nos darmos conta do que estamos fazendo, porque aquela é uma atividade repetitiva, à qual já estamos habituados, de modo que a consciência de cada movimento não se torna necessária. Mas se é assim, nossas intenções de apanhar cada prato, cada talher, cada alimento, bem como nossas percepções de todos esses objetos, são estados mentais *inconscientes*, mas sua inconsciência não os impede de nos conectar psicologicamente a esses objetos. Na medida em que esses estados mentais inconscientes exercem efeitos causais sobre nossas ações, fica claro que eles existem de um modo muito semelhante ao modo como eles existiriam se estivessem conscientes.

O quadro que emerge dessas considerações é que parece bastante claro que estados mentais inconscientes podem possuir *intencionalidade*, isto é, podem nos conectar psicologicamente a objetos e estados de coisas no mundo, mesmo sendo inconscientes. Se é assim, então parece não haver obstáculo à ideia de que pensamentos meta-psicológicos inconscientes constituem nossa consciência de nossos próprios estados mentais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, Ch.; Tannery, P. (Orgs.). *Ouvres de Descartes – Meditationes de prima philosophia*. Paris: Vrin, 1996. (Vol. VII).

ADAM, Ch.; Tannery, P. (Orgs.). *Ouvres de Descartes – Méditations et principes (traduction française)*. Paris: Vrin, 1996. (Vol. IX).

ARMSTRONG. A. *A Materialist Theory of Mind*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

ARMSTRONG. A. “What is Consciousness?”. In: Block, N.; Flanagan, O.; Güzeldere, G. (Orgs.). *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Cambridge (Massachusetts): MIT Press, pp. 721-728, 1997.

ARMSTRONG, A. *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction*. Boulder (CO); Oxford (UK): Westview Press, 1999.

BALOG, K. “Comments on David’s Rosenthal’s ‘Consciousness, Content, and Metacognitive Judgements’.” In: *Consciousness and Cognition*. Vol. 9, pp. 215-19, 2000.

BECKERMANN, A. *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001.

- BLOCK, N. "On a Confusion About a Function of Consciousness" In: Block, N.; Flanagan, O.; Güzeldere, G. (Orgs.). *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Op. cit., pp. 375-415, 1997.
- BOAG, S. "In defense of unconscious mentality". In: Boag, S.; Brakel, L. A. W.; Talvitie, V. (Orgs.). *Psychoanalysis and Philosophy of Mind: Unconscious Mentality in the Twety-First Century*. London: Karnac Books, pp. 239-65, 2015.
- BRENTANO, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 2ª ed. Leipzig: Meiner, 1924. [Original de 1874].
- BRENTANO, F. *Psychology from an empirical standpoint*. London: Routledge & Kegan Paul, 1995.
- BYRNE, A. "Some Like It Hot: Consciousness and Higher-Order Thoughts." In: *Philosophical Studies*, 86, pp. 103-29, 1997.
- CHALMERS, D. "Facing Up To The Problem of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 2, Nº 3, pp. 200-219, 1995.
- CHALMERS, D. "Enfrentando o problema da consciência". In: *Prometeus*, Nº 33, maio-agosto, pp. 319-52, 2020.
- COSTA, C. *Filosofia da mente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- COTTINGHAM, J; Stoothof, R; e Murdoch, D. (Orgs.). *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. (Vol. II).
- DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas*. 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1979.
- DRETSKE, F. "Conscious Experience". In: *Mind*, Vol. 102, pp. 263-83, April 1993.
- GENNARO, R. *Consciousness and Selfconsciousness: a Defense of the Higher Order Thought Theory of Consciousness*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1996.
- GENNARO, R. "Jean-Paul Sartre and the HOT Theory of Consciousness". *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 32, Nº 3, pp. 293-330, setembro 2002.
- GENNARO, R. (Org.) *Higher-Order Theories of consciousness: An anthology*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing, pp. 227-254, 2004.
- GÜZELDERE, G. "The Many Faces of Consciousness: A Field Guide". In: Block, N.; Flanagan, O.; Güzeldere, G. (Orgs.). *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Op. cit., pp. 1-67, 1997.
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. (Husserliana XIX/Parte 2).
- HUSSERL, E. *Investigações Lógicas: Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- KIM, J. *Philosophy of Mind*. Boulder CO: Westview, 1996.
- KRANZ, S. "Brentano on 'Unconscious Consciousness'." In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, Nº 4 (Jun.), pp. 745-53, 1990.

- KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2001.
- KRIEDEL, U. “Consciousness, Permanent Self-Awareness, and Higher Order Monitoring”. *Dialogue*, 41, pp. 517-40, 2002.
- KRIEDEL, U. “Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument”. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 33, No. 1, pp. 103-132, Mar., 2003.
- KRIEDEL, U. *Subjective Consciousness: A Self-representational Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- LECLERC, A. “Mente e ‘mente’”. *Revista de Filosofia Aurora*, Vol. 22, Nº 30, pp. 13-26, jan./jun. 2010.
- LECLERC, A. *Uma introdução à filosofia da mente*. Curitiba: Editora Appris, 2018.
- MARQUES, E. “Consciência e autoconsciência em Leibniz”. *Analytica*, Vol. 21 nº 1, 2017, pp. 67-83.
- MASLIN, K. T. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge (UK): Polity Press, 2001.
- MASLIN, K. T. *Uma introdução à filosofia da mente*. 2ª edição, Porto Alegre: Artmed, 2009.
- NAGEL, T. “What Is It Like To Be a Bat?” *The Philosophical Review* Vol. 83, Nº 4, pp. 435-50, 1974.
- NAGEL, T. “Como é ser um morcego?”. *Cadernos de História e de Filosofia da Ciência*. Série 3, Vol. 15, Nº 1, pp. 245-62, 2005.
- ROSENTHAL, D. “Two Concepts of Consciousness”. In: *Philosophical Studies* 49, pp. 329-59, 1986.
- ROSENTHAL, D. “State Consciousness and Transitive Consciousness”. In: *Consciousness and Cognition*, Vol. 2, pp. 355-363, 1993.
- ROSENTHAL, D. “A Theory of Consciousness”. In: Block, N.; Flanagan, O.; Güzeldere, G. (Orgs.). *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Op. cit., pp. 729-753, 1997.
- ROSENTHAL, D. “Explaining Consciousness”. In: Chalmers, D. (Org.). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press, pp. 406-21, 2002.
- ROSENTHAL, D. “Higher-Order Theories of Consciousness”. In: McLaughlin, B. Beckermann, A. (Orgs.). *Oxford Handbook of the Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press, pp. 239-52, 2008a.
- ROSENTHAL, D. “Consciousness and its Function”. In: *Neuropsychologia*, 46, pp. 829-40, 2008b.
- ROSENTHAL, D. “Uma teoria da consciência”. *Perspectiva filosófica*, Vol. 44, Nº 2, pp. 143-78, 2017.
- ROSENTHAL, D. “Explicando a consciência”. *Prometeus*, Vol. 35, pp. 291-320, 2021.
- SARTRE, J.-P. *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- SARTRE, J.-P. *La transcendece de l’Ego – esquisse d’une description phénoménologique*. Paris: Vrin, 1966.

- SARTRE, J.-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SARTRE, J.-P. “A transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica” In: *Cadernos Espinosanos*, XXII, pp. 183-228, 2010.
- SCHRÖDER, J. *Einführung in die Philosophie des Geistes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004.
- SEARLE, J. R. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press. 1983.
- SEARLE, J. R. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge Mass., London: MIT Press, 1992.
- SEARLE, J. R. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SEARLE, J. R. *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- SEARLE, J. R. *Consciousness and Language*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2002.
- SEARLE, J. R. *Mind: A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- SEARLE, J. R. *Consciência e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SEARLE, J. R. *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- SMITH, D.W. “The Structure of (Self-)Consciousness”. In: *Topoi*, 5, pp. 149-56, 1986.
- VAN GULICK, R. “Inward and Upward: Reflection, Introspection, and Self-awareness”. In: *Philosophical Topics*, Vol. 28, No 2, pp. 275-305, 2000.
- VAN GULICK, R. “Consciência”. *Investigação filosófica*, Vol. E2, Artigo digital 2, 2012.
- WIDER, K. *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- ZAHAVI, D. “Back to Brentano?” In: *Journal of Consciousness Studies*, 11, N° 10-11, pp. 66-87, 2004.
- Zahavi, D. “Two Takes on a One-Level Account of Consciousness”. In: *Psyche*, Vol. 12, No 2, (May), 2006.
- ZAHAVI, D. “The Heidelberg School and the Limits of Reflection”. In: Heinämaa, S.; Lähteenmäki, V.; Remes, P. (Orgs.). *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Dordrecht: Springer, pp. 267–285, 2007.