

Joedson Marcos Silva

**CONSCIÊNCIA FENOMÊNICA E VISÃO CIENTÍFICA DE  
MUNDO**

Tese submetida ao Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal de Santa  
Catarina para a obtenção do Grau de  
Doutor em Filosofia  
Orientador: Prof. Dr. Luiz Henrique de  
Araújo Dutra

Florianópolis  
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva, Joedson Marcos  
CONSCIÊNCIA FENOMÊNICA E VISÃO CIENTÍFICA DE MUNDO /  
Joedson Marcos Silva ; orientador, Luiz Henrique de Araújo  
Dutra - Florianópolis, SC, 2015.  
208 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Consciência. 3. Mente. 4. Cérebro. 5.  
Filosofia da mente. I. , Luiz Henrique de Araújo Dutra.  
II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia. III. Título.

Joedson Marcos Silva

**“CONSCIÊNCIA FENOMÊNICA E VISÃO CIENTÍFICA DE MUNDO”**

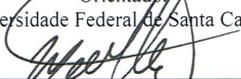
Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

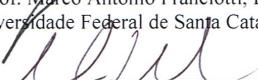
Florianópolis, 13 de março de 2015.

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.  
Coordenador do Curso

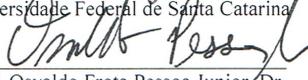
**Banca Examinadora:**

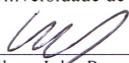
  
\_\_\_\_\_  
Prof. Luiz Henrique de Araújo Dutra, Dr.  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Marco Antonio Franciotti, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Marcos Jose Muller, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Celso Reñi Braida, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Osvaldo Frota Pessoa Junior, Dr.  
Universidade de São Paulo

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Wilson John Pessoa Mendonça, Dr.  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Para minha mãe e à memória de meu pai.



## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Dr. Luiz Henrique de Araújo Dutra, um professor admirável em todos os aspectos, que acreditou no meu projeto e que, ao longo de quatro anos, compartilhou seus ensinamentos, lendo com atenção minuciosa tudo que eu produzi nesse período, do projeto inicial à tese, passando por minhas comunicações e tentativas de tradução.

Ao meu irmão Mauro e a minha sobrinha Sofia, pela acolhida na cidade, convivência e amizade.

À minha amiga Emilene, que planejou e iniciou junto comigo essa jornada em busca de um bom lugar para o nosso doutorado.

Mantenho contato até hoje com alguns dos meus contemporâneos da graduação. Mesmo depois de muito tempo, nunca deixamos de conversar sobre filosofia quando nos encontramos. Sou bastante grato a esses amigos que levaram a filosofia a sério e se profissionalizaram na área. Cristiano Capovilla, Fábio Duarte, Janilson Viegas, José Carlos e Luciene Amorim, obrigado pela interlocução que mantivemos ao longo de tantos anos e por me proporcionarem valiosas conversas sobre Filosofia, apesar de nossos escassos encontros.

Aos amigos André e Mayara, pelos bons momentos desfrutados em Florianópolis. Obrigado pelo companheirismo, pelas boas conversas sobre filosofia e sobre tantos outros temas, que contribuíram muito para tornar a minha estada mais agradável em Floripa. Agradeço a amizade que mantivemos durante esses anos de doutorado e o apoio oferecido em vários momentos importantes.

Ao amigo Marcio Kleos, com quem tive a oportunidade de conviver durante o doutorado, pelas valiosas discussões e pelos projetos por nós pensados para o futuro. Eles muito me serviram de incentivo para que essa etapa de estudos fosse superada.

Aos meus amigos que, apesar de minha ausência, estiveram o tempo todo me acompanhando em conversas por e-mail durante a condução desse projeto: Lícia, Ed, Guto e Zé Reinaldo, obrigado por tolerarem a enxurrada de e-mails em que eu compartilhava tudo que ia conhecendo e aprendendo na UFSC ao longo desses anos.

Ao amigo Marcos Fábio, que mesmo passando por um momento atribulado leu e fez preciosas sugestões no texto da minha qualificação.

Aos professores do curso de Jornalismo em que trabalho e que deixei por lá quando precisei me afastar: Alexandre, Claudino, Denise, Gehlen, Gilbert, Li, Lucas, Marcos Fábio, Rose, Túlio e Thaisa, obrigado a vocês que ficaram no MA e que não deixaram a peteca do

curso de Imperatriz cair, mesmo com os afastamentos necessários dos colegas.

À Ângela Gasparini, secretária da pós-graduação de filosofia, pelo auxílio prestado sempre que necessário.

Ao Departamento de Filosofia da UFSC, em especial aos professores Marcos José Muller, Celso Reni Braida e Marco Antônio Franciotti, que participaram da banca de qualificação, pelas contribuições realizadas nessa ocasião.

Aos maranhenses, que por meio de seus impostos financiaram a minha bolsa, e à FAPEMA, que repassou esses recursos para a realização dessa pesquisa.

Se reconhecermos que uma teoria física da mente tem que obrigatoriamente dar conta do caráter subjetivo da experiência, então temos que admitir que não possuímos no momento quaisquer pistas de como isto poderá ser alcançado. O problema é único. Se os processos mentais são de fato processos físicos, então há algo que é como, intrinsecamente, passar por determinados processos físicos. O que possa ser o caso para uma tal coisa permanece um mistério.

(Thomas Nagel )

Suporta-se com paciência a cólica do próximo.

(Machado de Assis)



## RESUMO

Este trabalho aborda alguns problemas filosóficos sobre a consciência. A questão central discutida é como fenômenos conscientes, subjetivos, relacionam-se com o mundo material conforme este é concebido por nossa visão científica de mundo. Para alguns filósofos que enfrentam a questão, a mente consciente não é nada além do cérebro em funcionamento e, ao explicarmos como o cérebro trabalha, estamos já esclarecendo o que é a consciência, visto que esta é idêntica às entidades cerebrais. Esse ponto de vista materialista faz desaparecer o problema de como a mente se encaixa no mundo, uma vez que ela não passaria de um aspecto das ocorrências materiais semelhantes a tudo o mais que existe no universo. Outra perspectiva, alentada pelos críticos do materialismo, concebe os estados mentais como radicalmente diferentes de estados físicos, não podendo a mera descrição do cérebro explicar adequadamente o mental. No início do trabalho, serão explanados alguns dos pontos principais desta controvérsia, apontando sua relevância filosófica para além de uma disputa puramente científica. Perguntas a propósito da natureza das entidades mentais conscientes, do modo como podemos conhecê-las e sobre sua relação com o mundo material acabam repercutindo em áreas como a epistemologia, a metafísica, a ontologia, dentre outras, na medida em que cada abordagem sobre o problema mente-corpo termina por se comprometer com diversas teorias nesses campos de estudo; por essa razão, esse assunto se impõe como alvo de intensa controvérsia filosófica. Será assinalada a centralidade da noção de consciência na filosofia da mente atual e serão apresentadas algumas das questões em disputa relativas a esse conceito, bem como certas abordagens que tencionam resolvê-las. Em seguida, será exposto o Dualismo Naturalista defendido por David Chalmers. Para Chalmers, a grande questão (hard problem) da filosofia da mente é como explicar o estado de primeira pessoa, os fenômenos conscientes; saber como processos físicos ocorridos em nosso cérebro podem dar origem à experiência interna subjetiva e qual a natureza dessa experiência. Posteriormente, será reconstruída a posição de J. Searle, defensor da teoria de que a consciência resulta das propriedades biológico-causais do cérebro. A partir dos argumentos desses dois filósofos, que realizaram desenvolvimentos importantes no enfrentamento do problema da consciência, será mostrada a oposição que eles acabam por estabelecer no contexto da filosofia da mente contemporânea. David Chalmers tem sua posição criticada por Searle, que vê o Dualismo Naturalista como uma extravagância metafísica, uma vez que estabelece

uma diferença ilegítima entre consciência e realidade física. Para Searle, tal distinção peca por ignorar as características neurobiológicas específicas do cérebro, de onde estados conscientes e “qualia” despontam. Somente os biologicamente desinformados, entende ele, negariam o fato de a consciência ser causada pelo cérebro. Na solução de Searle para o problema mente-corpo, denominada Naturalismo Biológico, o vocábulo “naturalismo” acentua o fato de nossos estados mentais estarem inteiramente acomodados ao universo natural, não estando acima das coisas comuns conhecidas. Nesse sentido, eles podem ser interpretados à luz das ciências da natureza de que dispomos. O mental, portanto, deve inserir-se nos relatos biológicos amplamente conhecidos e dos quais fazem parte fenômenos como a digestão e outros. Os cérebros produzem a vida mental e as causas responsáveis pelo aparecimento de nossa experiência interna subjetiva são fenômenos neurofisiológicos que se passam nesse órgão.

**Palavras-chave:** Consciência. Mente. Cérebro. Ciência.

## ABSTRACT

This dissertation addresses some philosophical problems about consciousness. The central issue discussed here is how conscious, subjective phenomena, relate to the material world as designed by one's scientific worldview. For some philosophers who face the issue, conscious mind is nothing but the brain at work and in explaining how the brain works one clarifies what consciousness is like, since it would be identical to brain entities. This materialistic point of view ruled out the problem of how the mind fits into the world, since it is no more than an aspect of material events like everything else existing in the universe. Another perspective, encouraged by critics of materialism, conceives of mental states as radically different from physical states, and the mere description of the brain can adequately explain the mental either. In the beginning of this thesis, some of the main points of this controversy are explained, stressing their philosophical relevance beyond a purely scientific dispute. Questions concerning the nature of awareness mental entities as to how we can know them and about their relationship with the material world end up influencing areas such as epistemology, metaphysics, ontology, among others, to the extent that each approach to the mind-body problem ends up committing itself to several theories in these fields of study; therefore, this matter is imposed as a target of intense philosophical controversy. The centrality of the concept of consciousness in current philosophy of mind will be stressed and some of the issues concerning this concept will be presented, as well as certain approaches intending to solve them. First, the Naturalistic Dualism argued for by David Chalmers will be exposed. For Chalmers, the main question (the hard problem) in the philosophy of mind is how to explain the states of first person, the conscious phenomena; to know how physical processes occurring in our brain can give rise to our subjective inner experience and the nature of that experience. Later on, J. Searle position will be revised, as a defence of consciousness as something that results from biological-causal properties of the brain. From the arguments of both philosophers, who are responsible for significant developments in the discussion of the problem of consciousness, the opposition they end up establishing in the context of contemporary philosophy of mind will be evaluated. David Chalmers has his position criticized by Searle, who sees naturalistic dualism as a metaphysical extravagance, since it establishes an illegitimate difference between consciousness and physical reality. For Searle, this distinction fails in ignoring the specific neurobiological characteristics of the brain, where conscious states and "qualia" emerge. Only the biologically misinformed, Searle believes, would deny the fact that consciousness is caused by the brain. In Searle's solution to the mind-body problem, called Biological Naturalism, the term "naturalism" emphasizes the fact that our mental states are fully accommodated to the natural universe, not being above the ordinary known things. In this sense, they can be interpreted on the light of current natural sciences. The mental, therefore, should be

incorporated to the widely known biological reports along with phenomena such as digestion and others. The brain produces mental life and the causes that are responsible for the appearance of one's subjective inner experience are the neurophysiological phenomena taking place in the brain.

**Keywords:** Consciousness. Mind. Brain. Science.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>19</b>
<b>1 OS MUITOS PROBLEMAS DA CONSCIÊNCIA.....</b>	<b>25</b>
1.1 A CONSCIÊNCIA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO .....	30
1.2 OUTRAS MENTES: O PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DA CONSCIÊNCIA.....	38
1.3 PROBLEMAS METAFÍSICOS .....	40
1.4 O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA NOS PROGRAMAS DE PESQUISA CIENTÍFICA .....	44
<b>2. A CONSCIÊNCIA E A NOSSA VISÃO CIENTÍFICA DE MUNDO.....</b>	<b>49</b>
2.1 UM PARALELO NA HISTÓRIA DA CIÊNCIA .....	52
2.2 A ALTERNATIVA MATERIALISTA .....	54
2.3 REDUCIONISMO E IDENTIDADE PSICOFÍSICA .....	56
2.4 ELIMINATIVISMO E PSICOLOGIA POPULAR.....	60
2.5 O MATERIALISMO CONTEMPORÂNEO DOS CHURCHLANDS.....	61
2.6 O FUNCIONALISMO.....	68
<b>3 CONSCIÊNCIA SEM DUALISMO DE SUBSTÂNCIAS .....</b>	<b>77</b>
3.1 O DUALISMO DE PROPRIEDADES.....	77
3.2 DONALD DAVIDSON E A SUPERVENIÊNCIA.....	80
3.3 A ANOMALIA DO MENTAL.....	83
<b>4 NATURALISMO DUALISTA OU BIOLÓGICO? .....</b>	<b>87</b>
4.1 O DUALISMO NATURALISTA.....	88
<b>4.1.1 Superveniência lógica e superveniência natural.....</b>	<b>99</b>
<b>4.1.2 O argumento dos zumbis .....</b>	<b>102</b>
<b>4.1.3 Cérebro Artificial dotado de Qualia?.....</b>	<b>104</b>
<b>4.1.4 O argumento dos qualia evanescentes.....</b>	<b>106</b>

<b>4.1.5 O argumento dos qualia dançantes.....</b>	<b>109</b>
<b>4.1.6 Qualia e epifenomenalismo.....</b>	<b>111</b>
4.2 O NATURALISMO BIOLÓGICO DE SEARLE.....	118
<b>4.2.1 A teoria Atômica e a Teoria da Evolução.....</b>	<b>121</b>
<b>4.2.2 Naturalismo Biológico e Emergentismo .....</b>	<b>123</b>
<b>4.2.3 Naturalismo Biológico e Reduccionismo .....</b>	<b>125</b>
<b>4.2.4 Naturalismo Biológico e superveniência.....</b>	<b>128</b>
<b>4.2.5 O Naturalismo Biológico é um Dualismo de Propriedades?.....</b>	<b>129</b>
4.3 NATURALISMO DUALISTA OU BIOLÓGICO? .....	139
<b>5 OS ARGUMENTOS CONTRA O REDUCCIONISMO.....</b>	<b>151</b>
5.1 O ARGUMENTO DE THOMAS NAGEL.....	151
5.2 O ARGUMENTO DE FRANK JACKSON.....	156
5.3 O ARGUMENTO DE SAUL KRIPKE .....	161
5.4 A INTERPRETAÇÃO DE SEARLE PARA O ARGUMENTO PADRÃO CONTRA O REDUCCIONISMO.....	166
5.5 A EXPLICAÇÃO DE SEARLE SOBRE A IRREDUTIBILIDADE DA CONSCIÊNCIA .....	168
<b>6 SEARLE E O PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DAS OUTRAS MENTES.....</b>	<b>173</b>
6.1 A SOLUÇÃO BEHAVIORISTA PARA O PROBLEMA DAS OUTRAS MENTES.....	175
6.2 A SOLUÇÃO DE SEARLE PARA O PROBLEMA DAS OUTRAS MENTES.....	176
6.3 SUBJETIVIDADE EPISTÊMICA E SUBJETIVIDADE ONTOLÓGICA.....	178
6.4 FATOS INTRINSECAMENTE SUBJETIVOS E INVESTIGAÇÃO EMPÍRICA.....	179
6.5 A RESPOSTA DE SEARLE À POSIÇÃO DE NAGEL.....	181

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>185</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>197</b>





## INTRODUÇÃO

Compreender a natureza dos estados conscientes e o lugar que eles ocupam no mundo, bem como conciliá-los com o que a ciência nos informa sobre a realidade empírica, não tem sido trabalho fácil para filósofos e cientistas que lidam com o assunto. O termo “consciência” pode nos remeter a uma gama de eventos bem distintos, cada um deles engendrando vários problemas espinhosos. Um desses eventos que mais acarreta desafios ao nosso pensamento está ligado ao aspecto subjetivo da experiência por que passa um organismo. Mas há ainda outras questões que os investigadores da consciência procuram responder: consciência e matéria são coisas distintas? Podemos definir o que é estar consciente? Como fornecer razões para decidir se outras criaturas são conscientes? Máquinas dotadas de consciência poderão um dia existir? E quanto ao pensamento, sentimento e a subjetividade, o que são essas coisas? No esforço de elucidar uma parte desses temas é que há o domínio conhecido sob a designação de “filosofia da mente”. A investigação proporcionada por essa matéria fez surgir uma série de hipóteses e teorias, tornando-a, hoje, uma disciplina filosófica extremamente rica e diversificada.

A pesquisa que empreendemos na presente tese é sobre uma das questões filosóficas envolvidas com os problemas levantados pelos fenômenos conscientes. O termo “consciência” que utilizaremos se referirá, principalmente, ao aspecto fenomenal, ao caráter qualitativo e experiencial dos estados mentais. Trataremos, de início, das tentativas de redução da consciência fenomênica e exporemos posteriormente uma série de argumentos contra o materialismo reducionista. Apreciando esses argumentos, e considerando-os como não contendo erros que os comprometam seriamente, concebemos que os mesmos não são passíveis de objeções que os desabilitem como constatação bem sucedida de que as tentativas de redução da consciência falharam. Contudo, a mera afirmação de que o reducionismo tem problemas não encerra o assunto. Uma vez que fenômenos conscientes existem e são irreduzíveis, resta saber como eles se inserem no conjunto dos saberes científicos consolidados e como podem, ainda, dadas as suas características peculiares, se compatibilizarem com o nosso método padrão de averiguação científica. Se no mesmo universo, povoado por tudo aquilo que é descrito pela investigação objetiva - que nos deu conhecimento sobre vastas porções da realidade física, incluindo nossos próprios corpos -, há atividade mental, como, então, mentalismo e descrição física podem ser ajustados no mesmo mundo?

Quando lidamos com o tópico aqui abordado podemos, de partida, para explorar a questão, pensar no que ocorre no momento em que nós experienciamos a nós mesmos como sujeitos internos unificados, cientes de nossos próprios pensamentos e ações, e percebendo-nos como sabedores de haver algo operando em nós. No entanto, causa perplexidade não saber como algo tão extraordinário quanto esse estado resulta de ocorrências em nossos tecidos nervosos. A partir dessas questões, muitos problemas, tanto de natureza científica quanto filosófica, se irradiam. Por esse motivo, apresentar a questão de modo um pouco mais ampliado se faz necessário inicialmente, antes que posições mais específicas sejam apresentadas e analisadas. A irredutibilidade da consciência, como veremos, é defendida com argumentos filosóficos, e uma primeira tarefa a que nos propomos para o trabalho que empreenderemos consiste em mostrar o que faz desse problema um tema pertinente à filosofia, ligado às diversas áreas dessa esfera do saber. As discussões e os avanços no entendimento acerca do referido assunto obtidos pela ciência contemporânea são obviamente importantes, mas, dadas as características da questão, por mais que se avance na pesquisa científica, cremos que o problema filosófico persistirá. Nesse sentido, partiremos da caracterização do tema aqui tratado como um assunto da filosofia, mesmo que repercutindo em diversas áreas do campo científico e dele recebendo contribuições.

Em breves palavras, este é o painel que serve de contexto para a discussão do tema proposto nesta tese. Para o sucesso no tratamento da questão sobre se a mente é algo irredutível ao cérebro e para progredirmos na resposta à pergunta acerca de se as experiências subjetivas são fenômenos que escapariam à descrição do mundo alcançada por meio do trabalho científico, entendemos que os resultados obtidos pela investigação de caráter filosófico feita nos últimos anos são imprescindíveis. Acreditamos que tais investigações já possibilitaram que avançássemos alguns passos no esclarecimento dos pontos aqui levantados. Buscaremos avaliar até onde esses passos dados já nos permitem ir.

Tendo em vista o objetivo acima delineado, faremos no primeiro capítulo de nossa tese uma abordagem mais geral sobre os vários problemas envolvidos na investigação sobre os fenômenos conscientes e tentaremos separar o que, nesses eventos, acarreta um problema filosófico e o que está ligado às questões relativas a uma indagação de cunho científico. Apresentaremos o dualismo de Descartes e o outro extremo do pensamento cartesiano, a tese monista. Trataremos ainda do behaviorismo, cuja ideia central é a de que falar de estados mentais é

falar de comportamento. Falaremos também sobre o problema das outras mentes. Nesse caso, interessa-nos a justificação da crença sobre quais são os verdadeiros estados mentais dos outros ou mesmo sobre se eles são portadores de uma vida interna, subjetiva. A questão de saber se possuo ou não uma razão para acreditar que outras pessoas de fato possuem uma atividade mental é um problema epistemológico, visto que a preocupação da epistemologia é investigar assuntos relacionados ao conhecimento em geral. A filosofia da mente está também envolvida com questões metafísicas, com a investigação sistemática da estrutura mais geral da realidade e com o estudo de quais categorias gerais de coisas existem ou poderiam existir. A metafísica estará, aqui, presente na medida em que a filosofia da mente tem algo a dizer sobre o estatuto ontológico da experiência dos sujeitos e sobre o lugar dos estados mentais dentro do esquema mais amplo de tudo o que existe. Por fim, outra questão a ser apresentada nesta parte do trabalho é a relação da filosofia da mente com as contribuições advindas da neurociência e da Inteligência Artificial.

Muitos filósofos já se mostraram pessimista em relação ao tratamento por um viés físico do problema que aqui discutiremos. O ponto de vista desses pensadores é o de que a solução para o problema da consciência precisa lidar como uma certa descontinuidade ou um desajuste radical entre fenômenos conscientes e os demais eventos do mundo; e é nesse ponto que explicações redutoras da consciência parecem falhar. No segundo capítulo falaremos das razões pelas quais o procedimento científico padrão não funciona de modo satisfatório quando se trata de relacionar o cérebro aos fenômenos conscientes. Discorreremos sobre a alternativa materialista, talvez a inspiração mais influente nesse campo de estudo, e acerca da defesa de uma identidade psicofísica, que pretende reduzir estados mentais a estados neuronais. Advoga-se, nesse caso, que somente a matéria e seus atributos existem, sendo os estados mentais plenamente identificados com os fenômenos físicos. O Eliminativismo, que consiste em negar que a consciência exista, e a sua crítica à chamada psicologia popular serão aqui apresentados. Esta perspectiva concebe que coisas como pensamentos, medo e dor são absurdos pré-científicos, semelhantes a outros já eliminados com o avanço de nosso conhecimento. Avaliaremos se a ideia de que existe somente o cérebro material e suas atividades encontra guarida em argumentos filosóficos. Destacaremos, em especial, o materialismo contemporâneo dos Churchlands, que concebe os processos mentais como eventos que devem ser entendidos no âmbito restrito dos termos empregados pelas neurociências. Essa tendência

eliminativista almeja a substituição da linguagem psicológica usual por uma terminologia neurocientífica. Na medida em que os termos da psicologia popular estariam associados a um dualismo fragilizado, surge a tentativa de solucionar o problema filosófico do estatuto ontológico desses conceitos por meio de um programa de pesquisa científico. Veremos as razões elencadas pelos Churchlands em defesa dessa ideia. Seguiremos, nessa parte do trabalho, apresentando o Funcionalismo, que viu na computação uma série de progressos capazes de fazermos avançar no problema da consciência. Essa frente de abordagem pretende explicar a consciência esclarecendo o modo como eventos funcionais a ela ligados ocorrem. Nesse caso, bastaria explicar as várias funções de um sistema e o problema estaria solucionado, não restando nada além desses eventos funcionais para serem explanados. Desse modo, para essa forma de encarar o tema, o interessante é se concentrar na funcionalidade dos sistemas conscientes, mais do que se ater à experiência subjetiva propriamente dita.

Os problemas do dualismo não foram o suficientemente grandes para que filósofos aceitassem sem críticas o fisicalismo. Defensores do dualismo a desafiar a perspectiva monista se dividem em dois grupos: os dualistas de substâncias e os dualistas de propriedades. Os dualistas de substâncias concebem uma mente existindo por ela própria e independente da matéria, abrindo, assim, possibilidade para a persistência de entidades à parte do corpo físico, e até mesmo para a permanência das mesmas após a morte. Foram os problemas acarretados por esse ponto de vista que acabaram por motivar o materialismo. Os que atacam a perspectiva materialista, contudo, alegam que as teorias físicas não são satisfatórias para elucidar o problema da consciência. Desse modo, admitindo que a consciência constitui um fenômeno natural a ser investigado, alguns dos críticos atuais do materialismo ressaltam o fato de os métodos científicos tradicionais não bastarem para investigá-la adequadamente. Seu aspecto subjetivo, de primeira pessoa, impede uma abordagem do ponto de vista externo, objetivo, requerida pelos métodos científicos de detecção. No terceiro capítulo abordaremos as consequências de se levar a sério a consciência sem acatar algo próximo do Dualismo de Substâncias. Faremos uma apresentação da teoria de Donald Davidson, nos concentrando nas ideias desse autor acerca da superveniência bem como na sua tese sobre a anomalia do mental. Na relação de superveniência há uma dependência entre propriedades que se relacionam mas que se encontram em níveis diferentes. Um estado mental é superveniente a um estado físico se ele é dependente e determinado por essa base que o instanciou, sem que seja

necessário que ambos sejam idênticos. O termo “superveniência” além de apontar para a irreducibilidade ontológica, assinala o fato de que o fenômeno superveniente encontra-se acima de um outro fenômeno mais básico. A posição resultante do Dualismo de Propriedades que admite a superveniência não é redutivista nem nega a consciência. Um outro ponto que exporemos da teoria de Donald Davidson investiga se o domínio do mental se deixa abarcar por leis estritas, de modo que fenômenos mentais possam ser inseridos em uma psicologia científica.

O quarto capítulo está subdividido em três partes. Na primeira, trataremos do Dualismo Naturalista de Chalmers. Segundo esse filósofo, quando experimentamos um estado consciente, estamos *cientes* deste estado, mesmo que não elaboremos ou explicitemos um juízo qualquer sobre o mesmo. É isso que significa, portanto ter *ciência* (awareness), uma espécie de conhecimento interno de nossos estados mentais e pelo qual temos acesso a certas informações que podem ser utilizadas para controlar nosso comportamento. Para um panorama adequado do pensamento de Chalmers, apresentaremos o argumento dos zumbis e falaremos da possibilidade de cérebros artificiais serem dotados de *qualia*, dois dos importantes itens do Dualismo Naturalista. Chalmers, por sua proximidade com o funcionalismo, precisou responder às críticas a essa posição. Com esse intento, ele elaborou o argumento dos *qualia* evanescentes e o argumento dos *qualia* dançantes, que apresentaremos nessa ponto da nossa tese. Abordaremos, ainda, o papel dos *qualia* e do epifenomenalismo na tese de Chalmers e a distinção que ele faz entre superveniência lógica e superveniência natural. Na segunda parte desse capítulo, será apresentada a perspectiva naturalista biológica de John Searle para o enfrentamento do problema da consciência. Defendendo a perspectiva de que os fenômenos conscientes derivam das propriedades neurais ocorridas no cérebro, Searle alega que estes se assemelhariam aos demais acontecimentos de natureza biológica amplamente conhecidos. Ele entende que a consciência é causada por ocorrências biológicas, sendo ela própria mais um dos eventos dessa espécie. O enfoque apropriado para desvendar o quebra-cabeça que a consciência se tornou seria, desse modo, deixarmos de lado as categorias cartesianas e tentarmos pensar no cérebro como o real responsável pela origem dos fenômenos conscientes, e nestes, como fruto de eventos atrelados à biologia de seus portadores. Posteriormente, veremos como Searle entende que a consciência se relaciona com duas das importantes teorias científicas que compõem nossa visão de mundo: a Teoria Atômica e a Teoria da Evolução. Em seguida, falaremos da relação do Naturalismo Biológico com as noções de emergentismo, reducionismo e

superveniência. Apresentaremos, ainda, a resposta de Searle aos que o caracterizam como sendo um dualista de propriedades. Por fim, no terceiro tópico desse capítulo, pensamos ser importante, para finalizarmos essa parte de nosso trabalho, cotejar o Dualismo Naturalista com o Naturalismo Biológico.

Além dos argumentos de Chalmers, teses antifisicalistas sobre a ontologia da consciência apelaram para os limites em nossa capacidade de compreender completamente os aspectos qualitativos da experiência subjetiva por meio de abordagens puramente físicas, de terceira-pessoa, dos processos cerebrais. Nagel e Jackson foram dois dos importantes filósofos a defenderem que a consciência não é redutível por essa via; e um terceiro argumento bastante discutido foi elaborado por Saul Kripke. No quinto capítulo apresentaremos esses importantes argumentos contra o reducionismo. Em seguida, explanaremos a interpretação de Searle para o modo de argumentar padrão contra as teses reducionistas. Outro ponto neste capítulo tratará da abordagem de Searle para a irredutibilidade da consciência.

No sexto capítulo, veremos como Searle encara a questão referente à existência de mentes alheias. Mostraremos de que forma a sua teoria resolve essa parte do problema mente-corpo relacionado à epistemologia. Nosso propósito será o de investigar, à luz do Naturalismo Biológico, se a crença na existência de outras mentes está justificada e de que modo isso pode ser feito. Essa é uma dúvida que alimenta o ceticismo acerca de nossa capacidade de saber o que se passa na mente de outras pessoas e de conhecer as experiências subjetivas que não sejam as nossas. Falaremos da solução behaviorista para o problema das mentes alheias e contrastaremos esta com a proposta feita pelo Naturalismo Biológico para lidar com a mesma questão. Discorreremos, ainda, sobre a distinção entre subjetividade epistêmica e subjetividade ontológica, crucial para Searle, que vê nessa diferenciação uma alternativa para o tratamento cientificamente embasado dos fatos que são intrinsecamente subjetivos. Isso permitiria que eles fossem investigados empiricamente. Por fim, encerraremos esse capítulo com a resposta de Searle a uma importante objeção de Nagel ao tratamento desse tema por parte do Naturalismo Biológico.

## 1 OS MUITOS PROBLEMAS DA CONSCIÊNCIA

A palavra "consciência" é um termo genérico e engloba uma ampla variedade de acontecimentos mentais. Contudo, mesmo que seja difícil definir a consciência, em certa medida, todos sabemos, por meio de alguns exemplos que podemos apontar, o que é ser consciente. Basta mencionarmos experiências como as de ver, sentir um cheiro, apreciar o sabor de uma comida, ouvir um som e estar com dor para nos recordarmos de que somos conscientes. Temos ciência de algo se passando em nós quando experimentamos essas sensações, e também de que isso constitui o ato de possuir e sustentar uma consciência. Assim, uma forma de entender o termo "consciente" apela para a relação com as propriedades qualitativas que este estado envolve. Tais experiências qualitativas recebem na literatura filosófica sobre o tema o nome de "*qualia*", que designam as qualidades sensoriais primárias que podemos experimentar. As percepções que alguém tem quando degusta uma fruta ou quando está diante de um objeto vermelho exemplificam o estado mental consciente no aspecto aqui descrito.

Um sistema qualquer pode, ainda, ser considerado consciente em um sentido diferente. Podemos pensar em alguém consciente, quando ele consegue sentir e responder a estímulos exteriores, por exemplo. Nesse caso, a consciência parece admitir graus, na medida em que alguns seres podem ser mais ou menos sensíveis às perturbações do mundo, de acordo com suas capacidades sensoriais mais ou menos desenvolvidas. À medida que subimos na escala evolutiva e a neurobiologia dos seres vai se tornando mais complexa, somos levados a crer que também vai se sofisticando a vida mental. Entretanto, torna-se difícil saber que animais e a partir de que nível de desenvolvimento na escala evolutiva um ser é consciente no sentido relevante do termo.

Há, portanto, muitos modos de entender essa característica complexa do mundo, e que engloba aspectos bastante diversificados, a que damos o nome de "consciência". Cada um desses aspectos pode fazer surgir um certo tipo de questão quando nos concentramos nele. Para os neurocientistas, por exemplo, não existe um único problema da consciência. Há o tema da autoconsciência, a capacidade de examinar os próprios estados subjetivos; o problema acerca do conteúdo da consciência, relativo ao tema de saber sobre o que realmente se está consciente; e, por fim, o tema referente a como processos cerebrais se relacionam com a consciência. Apesar de avanços ocorridos em todos esses campos, o fato é que, ainda hoje, os neurocientistas não

compreendem o suficiente sobre o funcionamento interno do cérebro para dizer exatamente como a consciência emerge da atividade cerebral.

Talvez essa dificuldade se deva ao fato de as primeiras pesquisas sobre o cérebro e a mente terem se mantido, por alguns anos, um pouco distantes do problema da consciência. Isto se deu devido à razão de ter prevalecido por um longo tempo a ideia de que o conhecimento científico, por depender da objetividade, não deveria concentrar-se em algo como nossas experiências internas subjetivas. Dessa forma, predominou nesses períodos iniciais de trabalho sobre o tema a tese behaviorista de que a experiência consciente é inacessível à objetividade da ciência e, portanto, esta deveria priorizar o estudo do comportamento externo observável. Mais recentemente, no entanto, a investigação dos processos mentais internos – desvalorizados pelo behaviorismo – passou a ser enfatizada pelas ciências cognitivas, e a investigação sobre fenômenos conscientes começou, então, a interessar neurocientistas, psicólogos e filósofos.

O problema se apresenta, assim, como pondo em choque duas intuições igualmente apelativas. Parece, em alguns momentos, bastante fácil perceber o que é a mente e compreender o significado de se ter a consciência do que se passa nela. Basta mencionarmos certos estados que se desenrolam em nossa vida interior, como nossas emoções, desejos, dores e pensamentos, para sabermos do que se fala quando usamos essas palavras. Por outro lado, a natureza do que acontece no nosso organismo, quando um desses estados mentais ocorre, continua a soar como um enigma. Não sabemos exatamente o que está sucedendo em nosso organismo na emergência desses eventos internos, nem mesmo em que meio está precisamente se processando algo como sentir o sabor de uma comida, perceber a aspereza de um objeto em nossas mãos ou ter a experiência visual de uma peça de vermelho intenso. A questão adquire, ainda, mais relevância quando pensamos no desejo de obter uma imagem abrangente da realidade. Esta, para conter tudo o que há, terá de conter tudo o que somos, o que inclui, por conseguinte, os nossos estados subjetivos internos.

Temos, então, a convicção de não existir nada mais imediato e plenamente conhecido por nós do que a experiência consciente que experimentamos e, no entanto, esta se mostra extremamente difícil de ser tratada pelos métodos tradicionais de análise científica à nossa disposição. Parece haver uma lacuna, um salto qualitativo, a marcar uma radical descontinuidade entre processos orgânicos explicados cientificamente e a emergência da experiência subjetiva. Tal hiato tem gerado grande perplexidade filosófica e feito vários investigadores

despertarem para as questões acerca dos estados conscientes e de sua relação com o mundo material. Mesmo aceitando a plena realidade da consciência, não encontramos seu lugar no universo materialmente constituído nem conseguimos explicar adequadamente sua relação com o que sabemos sobre o nosso corpo. Davies sintetiza bem esse ponto:

Estados mentais conscientes incluem sensações tais como: o prazer de relaxar em um banho quente ou o desconforto de uma ressaca; experiências perceptivas, como o experimento visual de uma tela de computador distante na minha frente; e pensamentos que nos ocorrem, tais como o pensamento repentino sobre como um problema pode ser resolvido. A consciência é uma característica penetrante de nossa vida mental, mas é também algo desconcertante. Esta perplexidade, a sensação de que há algo misterioso sobre a consciência apesar de nossa familiaridade com a sensação, percepção e pensamento decorre principalmente da questão de como a consciência pode ser gerada a partir de processos físicos em nossos cérebros (DAVIES, 1999. p. 192).

Como um ser consciente, portanto, tenho experiência dos objetos que me rodeiam e percebo o que eles me oferecem aos sentidos: coisas como cores, sons, cheiros, sabores etc. Noto, ainda, se esses objetos se movimentam; noto seus tamanhos e suas texturas. Atento, também, para o estado do meu corpo e foco em minha fome, sede, frio ou calor, por exemplo. Sinto que há algo que é como ser eu, distinto de um outro, que percebe a passagem do tempo, tem medo, fúria ou outro sentimento qualquer. Esses são apenas alguns dos fenômenos que se dão em minha vida mental. Eles estão longe de esgotarem os mais intrincados fenômenos que ocorrem em minha mente, mas já indicam, contudo, a complexidade do problema que é conciliar tais estados com o mundo físico e objetivamente investigável. Propor teorias que tentam explicar a realidade de maneira isenta, usando conceitos que não estão presos a um ponto de vista particular da percepção humana, tem sido uma estratégia bastante poderosa para ampliar o nosso entendimento do mundo físico. Contudo, por mais eficaz que seja essa concepção objetiva de apreensão da realidade, ela enfrenta dificuldade para apresentar um quadro completo de tudo o que há; ela acaba deixando de lado nossa atividade

mental, admitida como existindo ao lado de outras entidades do mundo. A este propósito, o filósofo Thomas Nagel afirma o seguinte:

Diante desses fatos, poderíamos pensar que a única conclusão concebível seria a de que há mais coisas com respeito à realidade do que a concepção física da objetividade é capaz de dar conta. Mas, por incrível que pareça, isso não é óbvio para todo mundo. O mundo físico exerce uma atração tão irresistível, e de tal maneira tem dominado as ideias acerca do que existe, que se tentou forjar tudo segundo sua forma e negar a realidade de qualquer coisa que não possa reduzir-se a ele. O resultado é que a filosofia da mente está povoada de posições extremamente implausíveis (NAGEL, 1986, p. 15)

Assim, ter consciência, no sentido que aqui nos interessa, é uma questão de haver um ponto de vista subjetivo, uma perspectiva interior, uma maneira como as coisas se mostram a um indivíduo. Quando sentimos uma dor, recordamos um fato vivido no dia anterior, percebemos o gosto de uma fruta ou nos amedrontamos diante de um perigo iminente, deparamo-nos com uma parte de nossas vidas experimentadas internamente. Essa capacidade de ter tais experiências conscientes distingue os seres inanimados, objetos sem a mais simples das vivências internas aqui mencionadas, daqueles organismos que as experimentam.

Não é apenas o homem que possui alguns desses estados e estabelecer a fronteira entre as criaturas que possuem e as que não possuem qualquer tipo de estado mental já se constitui num grande problema. O mero estar vivo já dá a alguns organismos a capacidade de perceber o exterior e acessar estados interiores, como sentir dor, o que abrange, logo, uma experiência subjetiva, um estado de primeira pessoa. E basta o conhecimento de que o mais simples estado mental ocorre em um ser qualquer e surge o problema de saber o que exatamente se passou naquele corpo. Algo foi acrescentado a ele? Que transformação ocorreu ali? O que marca agora a distinção entre aquele corpo e os outros seres inanimados, sem qualquer vestígio de vida mental? Como esse estado novo se relaciona com o que objetivamente sabemos sobre o portador de tal experiência?

A situação atual das ciências que conhecemos parece não se mostrar capaz de compatibilizar essas experiências subjetivas com explicações em termos estritamente físicos. Elas podem até explicar processos químicos ocorridos nos cérebros, no momento em que tais experiências subjetivas se dão, mas, quando um conjunto de neurônios é examinado no momento em que um estado mental qualquer ocorre, os dados obtidos com esse exame não são suficientes para sabermos como esse estado é experimentado pelo portador desse cérebro.

Explicar a natureza dessas experiências conscientes e o lugar que elas ocupam no universo, bem como conciliá-las com a nossa visão científica de mundo, não tem sido trabalho fácil para os teóricos da filosofia da mente. O termo “consciência”, como vimos, pode apontar para uma diversidade de eventos mentais, mas basta aqui nos concentrarmos no aspecto subjetivo da experiência consciente, aquilo que Thomas Nagel se referiu como apontando para o fato de “que há algo que seja *ser* como aquele organismo” (NAGEL, 1974, p. 436) para nos darmos conta da dificuldade dessa tarefa.

Para investigar esse e outros temas é que há o domínio conhecido sob a designação de “filosofia da mente”. As questões que essa disciplina procura responder são: o que chamamos de mente é algo distinto da matéria? É possível definir em que consiste estar consciente? Como fornecer razões para decidir se outras criaturas são conscientes? É plausível construir máquinas dotadas de consciência? O que são coisas tais como o pensamento, o sentimento e a experiência subjetiva? A investigação sobre essas matérias engendrou uma vasta gama de hipóteses e teorias, o que faz com que a filosofia da mente se caracterizasse, hoje, por ser bastante rica e diversificada, com tópicos e problemas discutidos situados nas fronteiras de disciplinas como a metafísica, a ontologia e a epistemologia, dentre outras. Não é fácil determinar com clareza os limites dessas zonas fronteiriças quando nos concentramos em certos temas dessa área. Isso torna o chamado problema mente-corpo um assunto que está sempre tangenciando outras disciplinas, tanto filosóficas como científicas. Apresentaremos a seguir alguns dos problemas localizados nessas áreas cinzentas, entre a filosofia da mente propriamente dita e outros terrenos da investigação filosófica. Será uma apresentação geral, e não muito detalhada, com o intuito de preparar o terreno para o nosso foco principal.

## 1.1 A CONSCIÊNCIA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO<sup>1</sup>

Sendo sujeitos conscientes, os seres humanos possuem uma variada gama de estados mentais. Pensamentos, crenças, emoções, desejos são algumas das experiências que compõem a nossa vida mental e que costumamos opor ao nosso lado físico. Mas de que modo nossa vida mental se relaciona com o nosso corpo? Será a mente um produto do cérebro? Qual é a natureza dos fenômenos mentais? Como a consciência é produzida e de que forma ela se acomoda ao mundo físico? Essas são apenas algumas das questões discutidas pela filosofia da mente. Várias teorias têm sido elaboradas com o intuito de enfrentar esses e outros desafios, mas coube ao filósofo René Descartes (1596-1650) o papel preponderante no sentido de elaborar uma explicação inicial para a relação entre o físico e o mental, conhecida como dualismo de substâncias. Para o dualismo cartesiano, o homem é um composto de duas entidades completamente diferentes: uma alma ou mente e um corpo.

No *Discurso do Método*, Descartes afirma, após examinar o que ele próprio era, poder

supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu estivesse, mas que, nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse

---

<sup>1</sup> As questões de filosofia da mente tangenciam outras disciplinas filosóficas importantes que não serão aqui mencionadas, como, por exemplo, a área da ética, que não está no escopo de nosso trabalho. Segundo Dennett, “Esta é a razão pela qual as pessoas são tão preocupadas moralmente a respeito da pergunta sobre o que possui uma mente: qualquer ajuste proposto na fronteira da classe dos que possuem mentes possui um significado ético importante” (DENNETT, 1996, p. 5). Peter Singer, em *Animal Liberation*, explora a questão bioética sobre direito dos animais e afirma que a “dor é um estado da consciência, um ‘acontecimento mental’ e, como tal, nunca poderá ser observado. As contorções, os gritos ou o afastamento da mão do cigarro aceso são comportamentos que não constituem a dor em si; nem o constituem os registros de atividade que um neurologista poderá efetuar nas observações cerebrais da própria dor. A dor é algo que se sente, e só é possível inferir que os outros a sentem por intermédio da observação de várias indicações externas.” (SINGER, 2002, p.10).

cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material (DESCARTES, 1994a, p. 67)

Segundo essa concepção, a mente, apesar de ser uma substância dotada de características completamente distintas das possuídas pelas coisas físicas, interage com o corpo, de modo que é possível uma transição entre o físico e o mental, estando matéria e alma ligados a ponto de um poder afetar o outro.

Especialmente atraente para o campo do pensamento religioso e endossado pelo senso comum, esse tipo de dualismo tem, no entanto, enfrentado uma gama de ataques que dificultam a sua defesa, tanto no âmbito filosófico quanto no científico. Cabe ressaltar, contudo, que foi o dualismo cartesiano o responsável pela agenda para o debate futuro em filosofia da mente, e que os problemas por ele levantados desembocaram no interesse contemporâneo sobre a natureza do mental.

Descartes percebeu, ainda, que a consciência do que se passa ao nosso redor e dos nossos estados internos é um aspecto fundamental de nossa vida mental. Sem consciência, nossa vida deixa de existir. Mesmo que algumas de nossas crenças, desejos e outros estados não sejam percebidos num dado instante, eles podem ser retomados, quando necessários, e trazidos de volta à nossa mente. Assim, apesar de alguns eventos mentais não estarem presentes e não serem conscientes nesse exato momento, posso trazê-los à tona, lembrar-me deles e, nesse sentido, eles não estão desvinculados totalmente da minha consciência e a ela, de algum modo, se relacionam.

Para o dualista de substâncias mentes são coisas não físicas e separadas da matéria corpórea. A identidade de uma mente é, assim, independente de qualquer corpo, mesmo que a um corpo ela esteja provisoriamente atrelada. Os estados mentais seriam atividades dessa substância. Essa posição toma, na versão cartesiana que aqui apresentamos, a impossibilidade de sistemas meramente físicos fazerem uso da linguagem de maneira adequada e elaborarem raciocínios matemáticos como justificativas para defender que agindo em tais tarefas estariam as nossas substâncias pensantes.

Para Descartes, assim, a realidade consiste em dois tipos fundamentais de substâncias. Uma delas, a matéria, caracteriza-se principalmente por ocupar um lugar no espaço. Toda matéria, estando em alguma parte do espaço, possui comprimento, largura e altura. O modo como essa esfera da realidade é explicada, no entanto, não se aplica a outro domínio do mundo que é a consciência. Esta, por sua vez, é caracterizada por não possuir extensão, não ocupar lugar no espaço e tem como atividade principal o pensar. Descartes acreditava ser possível, mediante mera introspecção, concluir que ele não passava de uma substância pensante.

Para começar, pois, este exame, noto aqui, primeiramente, que há grande diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo por sua própria natureza sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível. Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas me concebo como uma coisa única e inteira. E, conquanto o espírito todo pareça estar unido ao corpo todo, todavia um pé, um braço ou qualquer outra parte estando separada do meu corpo, é certo que nem por isso haverá aí algo de subtraído a meu espírito. E as faculdades de querer, sentir, conceber etc. não podem propriamente ser chamadas suas partes: pois o mesmo espírito emprega-se todo em querer e também todo em sentir, em conceber etc. Mas ocorre exatamente o contrário com as coisas corpóreas ou extensas: pois não há uma sequer que eu não faça facilmente em pedaços por meu pensamento, que meu espírito não divida mui facilmente em muitas partes e, por conseguinte, que eu não reconheça ser divisível. E isso bastaria para ensinar-me que o espírito ou a alma do homem é inteiramente diferente do corpo, se já não o tivesse suficientemente aprendido alhures (DESCARTES, 1994b, p.195).

Uma crítica comum a essa perspectiva é a de que ela não está muito bem caracterizada positivamente. Essa descrição quase totalmente

negativa do que seja o mental pode, no entanto, teoricamente, ser solucionada à medida que compreendamos mais sobre a sua natureza.

No dualismo cartesiano, a matéria não é o constituinte principal de uma pessoa. A substância pensante, que interage com o corpo mas que não é física nem espacial, é que, no entender de Descartes, seria o *eu* autêntico. Além disso, a despeito da distinção radical entre esses dois tipos de substâncias, elas interagiriam causalmente, na perspectiva dualista. É isso que, no entender dele, nos dá a sensação de posse de nossos corpos. Dessa forma, os estados físicos de nossos órgãos causam experiências subjetivas, como o ver e o ouvir, e desejos da mente interferem no comportamento, fazendo-nos mover, por exemplo, em razão de nossos objetivos.

Se a questão acerca de uma caracterização positiva da mente que mencionamos não se constitui uma crítica irremediável à proposta cartesiana, o mesmo não se pode dizer acerca da dificuldade de se explicar como mentes influenciam causalmente corpos físicos. O filósofo Paul Churchland sintetiza bem as dificuldades do dualismo de substância nesse quesito, nos dando ainda uma mostra da insuficiência da resposta de Descartes para solucionar esse problema.

Se a “coisa-mente” é de natureza tão absolutamente diferente da “coisa-matéria” – diferente a ponto de não ter nem massa nem forma alguma, nem posição em lugar algum do espaço -, então como é possível minha mente ter alguma influência causal sobre meu corpo? Como o próprio Descartes percebia (ele foi um dos primeiros a formular a lei da conservação da quantidade de movimento), a matéria no espaço se comporta de acordo com leis rígidas, e não se pode obter movimento corporal (= quantidade de movimento) a partir de nada. Como essa “substância pensante” totalmente incorpórea pode ter influência sobre a matéria dotada de peso? Como podem duas coisas tão diferentes ter algum tipo de contato causal? Descartes sugeria que uma substância material muito sutil – os “espíritos animais” – transmitia a influência da mente ao corpo em geral. Mas isso não nos dá uma solução, uma vez que nos deixa com o mesmo problema com que começamos: como algo espacial e dotado de peso (mesmo os “espíritos animais”) pode

interagir com algo totalmente não-espacial?  
(CHURCHLAND,1999, p. 9).

Sobre a pertinência desse tipo de dualismo, quando confrontado com o conhecimento físico que temos hoje do mundo, e que muito avançou desde que Descartes o propôs, Churchland nos informa ainda que o fundamento por trás da distinção cartesiana está desatualizado em termos do que sabemos sobre a matéria. Esta não pode mais ser concebida como o que tem extensão no espaço, visto que elétrons são partículas de matéria e, no entanto, as teorias mais bem estabelecidas o descrevem como “uma partícula pontual, sem nenhuma extensão (ele nem mesmo tem uma posição determinada do espaço)” (CHURCHLAND,1999, p. 9). Além disso, conforme a teoria da gravidade de Einstein, “toda uma estrela pode atingir essa condição se passar por um colapso gravitacional completo” (CHURCHLAND,1999, p. 9). Assim, para aqueles que quiserem insistir na separação entre mente e corpo, as razões aludidas por Descartes não parecem mais convincentes; novos argumentos devem ser elencados.

No outro extremo da tese de Descartes, e mais próximo de nossos dias, contudo, tornou-se influente uma das alternativas teóricas ao dualismo de tipo cartesiano para a solução do problema mente-corpo, que é, de uma forma mais geral, denominada de fisicalismo. Para os fisicalistas, se a mente existir, existe como algo dependente do corpo, podendo ser reduzida a ele. (SMART, 1959; ARMSTRONG, 1968). Nossos pensamentos e emoções, nesse sentido, seriam o resultado da ação de nossos neurônios e das suas associações. Os problemas centrais do dualismo, que permitiram fôlego à sua alternativa materialista, são os acima citados: a desatualização científica e a dificuldade de se explicar como corpos físicos e mentes interagem causalmente, apesar de se tratarem de substâncias totalmente distintas e com características díspares; o dualismo precisaria esclarecer de que modo um evento físico pode produzir um dado efeito em nossa vida mental, e como pode, por outro lado, algo que ocorre em nossa mente gerar certas alterações em nosso corpo. Não bastassem essas dificuldades, o dualista tem ainda de enfrentar o problema de mentes independentes de corpos físicos não poderem ser intersubjetivamente verificadas, o que faz com que a defesa de sua existência acabe por conflitar seriamente com a nossa imagem científica do mundo, visto que esta pede um tratamento objetivo daquilo que investiga. E, no caso de uma entidade mental existir independente de algo físico, essa condição de cientificidade não seria alcançada, já que experiências subjetivas só são acessíveis por meio da introspecção.

Assim, as dificuldades enfrentadas pelo dualismo fizeram com que a maioria dos filósofos contemporâneos o rejeitasse. No entanto, uma explicação consensual para as questões envolvidas no estudo da relação mente-corpo está longe de ser alcançada.

Além do materialismo acima descrito, uma alternativa apresentada, tanto por filósofos quanto por psicólogos, no intuito de enfrentar os problemas da filosofia da mente é o behaviorismo, ou comportamentalismo, que tem como ideia central a posição de que falar de estados mentais é falar de comportamento. Gilbert Ryle, representante do behaviorismo filosófico, cuja obra *The Concept of Mind* (1951) se tornou um dos clássicos da filosofia da mente, critica a postura cartesiana, por estar fundamentada no que ficou conhecido como o “mito do fantasma dentro da máquina” (1951), concebendo o corpo humano como uma máquina biológica e a mente como um espírito que a move.

A força da influência do pensamento cartesiano, a ponto de este se tornar o modelo oficial de descrição da relação entre o físico e o mental até a altura da publicação de *The Concept of Mind* (1951), é atestada por Ryle logo no início de seu livro.

Há uma doutrina acerca da natureza e lugar das mentes que tem tanta preponderância entre os especialistas e mesmo leigos, que merece ser descrita como a teoria oficial. Muitos filósofos, psicólogos e professores religiosos subscrevem, com reservas mínimas, as suas principais teses e, embora admitam que existem certas dificuldades teóricas nesta teoria, têm a tendência de pensar que estas podem ser superadas sem fazer sérias modificações na arquitetura da teoria (RYLE, 1951, p.11)

Ryle, então, toma os pontos principais da doutrina cartesiana como equivocados e destoantes do que, segundo ele, conhecemos sobre as mentes nos momentos em que não nos metemos a especular sobre elas. O autor e a teoria a serem criticados são, dessa forma, em seguida, identificados com precisão:

A doutrina oficial, que vem principalmente de Descartes, é mais ou menos a seguinte. Com as duvidosas exceções dos idiotas e das crianças de

colo, todo ser humano tem um corpo e uma mente. Alguns prefeririam dizer que todo ser humano é um corpo e uma mente. O seu corpo e a sua mente são geralmente reunidos, mas depois da morte do corpo sua mente poderia continuar a existir e a funcionar (RYLE, 1951, p.11).

O behaviorismo, portanto, se opõe frontalmente ao dualismo tradicional inaugurado por Descartes, segundo o qual a nossa mente é de natureza diferente do corpo e independente dele. A ideia principal da abordagem de Ryle é que quando falamos de eventos e entidades mentais, estamos, na verdade, narrando de maneira diferente a mesma coisa descrita pelo discurso que fala de eventos e objetos comportamentais. Neste segundo caso, usamos uma forma alternativa de linguagem centrada no comportamento manifestado pelos indivíduos em suas ações localizadas no espaço e no tempo. Assim, para o behaviorismo, conceitos como pensamento, crença, desejo, dor etc. podem ser plenamente definidos em termos comportamentais, estes sim, passíveis de observação interpessoal.

No entender de Ryle, a linguagem mentalista tradicional de origem cartesiana peca por, além de estar fundamentada no “mito do fantasma dentro da máquina” (1951), cometer os chamados erros categoriais, não sendo somente a falsa crença que consiste em conceber o corpo como uma máquina e a mente como um espírito que a move de seu interior o problema do cartesianismo. O "erro categorial" é um equívoco que consiste em incluir um determinado termo ou conceito numa categoria diferente daquela a que ele pertence. O erro categorial aqui denunciado está no fato de que, depois de descrever o comportamento manifesto dos indivíduos, não há mais nada, segundo pensa Ryle, o que dizer acerca dos eventos mentais. Seria um engano semelhante ao que comete alguém que, após ser apresentado a todos as salas de aula, auditórios, laboratórios, departamentos, bibliotecas e reitoria de uma universidade, insiste em querer saber ainda sobre a universidade propriamente.

Apesar da tese behaviorista ser atraente, pelo fato de a redução dos estados mentais ao comportamento tornar nossa vida mental interpessoalmente observável, outros filósofos, contudo, insistem em apontar para diferenças significativas entre nossas experiências subjetivas e as suas manifestações externas comportamentais. Além disso, comumente, explicamos o comportamento das pessoas por meio de seus estados mentais. É assim que tomamos, por exemplo, o grito de

alguém ao tocar inadvertidamente em um objeto quente como causado pela dor que ele sentiu, ou explicamos a ida a um dicionário para consultar o significado de uma palavra e tirar uma dúvida fazendo referência ao nosso estado de curiosidade. Ora, se a dor ou a dúvida forem expressos em termos unicamente comportamentais, estaríamos explicando um comportamento fazendo referência a outro comportamento. Ou seja, seria como se quiséssemos explicar uma coisa apelando à própria coisa a ser explicada, sem menção a algo externo, no caso, a algo não comportamental. Putnam (1975) exemplifica por meio de um paralelo com o que ocorre quando dizemos que alguém é portador de esclerose múltipla. Parte do significado de “esclerose múltipla” envolve ocasionar determinados sintomas. Mas isso não significa que falar sobre essa doença possa ser feito - sem que haja perda de significado - falando-se somente sobre os sintomas atribuídos à esclerose múltipla. Assim, também erra o behaviorista quando pretende falar sobre um estado mental em termos de comportamento. Nos dois casos, para Putnam, há o equívoco de querer tornar as causas construções lógicas a partir de seus efeitos:

[...] tanto o dualista quanto o materialista gostariam de argumentar é que, embora o significado de ‘dor’ pudesse ser explicado por referência ao comportamento manifesto, o que nós queremos dizer com ‘dor’ não é a presença de um conjunto de respostas, mas antes a presença de um evento ou condição que normalmente causa essas respostas (PUTNAM, 1975, p.330).

Outro argumento de Putnam contra a ideia de analisar o mental em termos de disposições de comportamento - de certo modo em sintonia com nossa intuição comum - apela para o fato de ser inaceitável que nossa sensação de dor seja simplesmente uma disposição para se comportar de determinado modo - gritando, por exemplo. Ele alega, então, que é possível conceber uma pessoa extremamente bem treinada que, mesmo com forte dor, não exiba comportamento de dor. Pode ser, imaginemos, alguém de uma comunidade de superespartanos que são treinados desde o nascimento para não manifestar qualquer comportamento de dor e a moldarem suas respostas a estímulos dolorosos conforme um outro padrão comportamental, nunca dizendo seu verdadeiro estado.

Imaginemos uma comunidade de ‘superespartanos’ ou ‘superestóicos’. – uma comunidade na qual os adultos têm a habilidade de suprimir com sucesso *todo* o comportamento involuntário de dor. Eles podem, ocasionalmente, admitir que sentem dor, mas sempre em vozes agradáveis e bem moduladas – mesmo que estejam a passar pela agonia dos condenados. Eles não pestanejam, estremeecem, gritam, suspiram, rangem os dentes, cerram os punhos, exibem suor a correr, ou de qualquer outra forma agem como pessoas com dor ou pessoas suprimindo as respostas não condicionadas associadas com a dor. No entanto, eles sentem dor e não gostam disso (da mesma forma que nós). Admitem mesmo que é preciso um grande esforço da vontade para se comportarem como se comportam. Mas acontece que têm aquilo que vêm como razões ideológicas importantes para se comportarem como comportam, e conseguiram aprender, com anos de treino, a viver à altura dos seus padrões altíssimos (PUTNAM, 1975, p.332).

Assim, o guerreiro espartano treinado para suportar a dor e não manifestá-la numa batalha, mesmo gravemente machucado, estaria ocultando seu estado mental, mesmo que esse fosse o de uma dor intensa. Esta habilidade de disfarce não tornaria possível uma investigação de seu estado em termos comportamentais, embora esse estado existisse.

Os debates acima delineados não esgotam a discussão filosófica sobre o problema da consciência. Eles dão, no entanto, a percepção de que um esclarecimento do assunto por meio do debate conceitual compreendido por filósofos se faz necessário para que possamos avançar nas questões sobre mente, corpo e consciência, reforçando, assim, um primeiro ponto defendido por nossa tese, referente ao fato de a explicação científica sobre o assunto não fazer desaparecer o problema propriamente filosófico envolvido na questão que levantamos.

## 1.2 Outras mentes: o problema epistemológico da consciência

Quando a nossa vida interior se apresenta a nós, parece óbvia a existência dos fenômenos conscientes que a constituem, pois os

sentimos de modo franco e com bastante clareza. Nós temos ciência, sabemos diretamente o que se passa em nossa mente e possuímos um acesso imediato a tudo que pensamos e a tudo que experimentamos internamente.<sup>2</sup> Acessamos nossa consciência introspectivamente, numa perspectiva de primeira pessoa, e é desse modo que conhecemos nossa vida mental. Em razão disso, posso atribuir a mim mesmo certos estados mentais sem que, para isso, necessite fazer qualquer tipo de observação ou mesmo de inferência. Parece, assim, absurdo imaginar que eu não seja a maior autoridade sobre o que se passa em minha consciência ou sobre quais são as minhas sensações. Entretanto, não é isso o que ocorre em relação ao que se passa na mente dos outros e sobre quais são suas experiências genuínas. Nesses casos, temos de confiar no que eles nos dizem e em seus comportamentos, visto que a privacidade da mente alheia se mostra inviolável, impedindo a quem não é o seu portador o contato direto com o seu conteúdo. Isso torna a nossa mente evidente para nós, mas faz da mente alheia algo inacessível, abrindo margem para o ceticismo quanto às outras mentes. A vida interior de uma pessoa, pelo que sabemos, está de algum modo atrelada a sua atividade cerebral, mas examinar cuidadosamente o cérebro de alguém não fará com que a vida mental de seu possuidor seja revelada pelos nossos sentidos. O que então confere justificção à crença sobre quais são os verdadeiros estados mentais dos outros ou mesmo sobre se eles são portadores de uma vida interna, subjetiva, como a minha?

No que tange à matéria, há uma simetria entre o acesso que eu e as demais pessoas temos aos seus estados físicos corriqueiros, podendo estes serem acessados por mim ou por qualquer outra pessoa do mesmo modo, sem que qualquer um tenha uma via privilegiada aos mesmos. Entretanto, no caso dos estados mentais, o acesso aos meus parece absolutamente negado às demais pessoas e o contato sem intermediário ao conteúdo mental delas me é negado de um modo absoluto.

Dizemos normalmente que, no caso dos corpos físicos, nosso conhecimento é de terceira pessoa, e queremos com isso chamar a atenção para o fato de que essa abordagem se dá a partir de uma perspectiva externa. No momento em que estamos estudando corpos e

---

<sup>2</sup> Pode-se alegar que a existência do inconsciente põe em causa tal afirmação. Contudo, estamos pensando, aqui, nos estados conscientes atuais a que temos acesso direto. Cabe ressaltar, ainda, que a ideia de algo inconsciente, conforme argumenta Searle, “*implica acessibilidade à consciência* . Não temos nenhuma noção do inconsciente, a não ser como aquilo que é potencialmente consciente”. (SEARLE, 1992, p. 152).

objetos materiais, em geral, este é o ponto de vista do investigador. Se pretendemos entender os estados mentais de uma pessoa observando o seu comportamento, como querem os behavioristas, é assim que estamos procedendo também. Por outro lado, quando cada um de nós sabe o que se passa em sua mente, o que ocorre é um acesso direto, a partir de uma perspectiva interna, subjetiva e privada. Se estamos alegres ou tristes, gostando ou odiando a comida que experimentamos, isso é identificado por nós na esfera do mundo reservado de nossos estados mentais. Essa perspectiva, que não requer observação externa ou referência a qualquer tipo de alusão ao comportamento manifestado publicamente, é que constitui o enfoque em primeira pessoa.

Assim, a questão de saber se possuo ou não uma justificativa para acreditar que outras pessoas de fato possuem uma atividade mental é, por conseguinte, um dos debates que os filósofos dedicados aos problemas de filosofia da mente devem enfrentar; é um problema epistemológico, visto que a preocupação da epistemologia é investigar problemas relacionados ao conhecimento em geral. Esta é a questão conhecida como “o problema das outras mentes”, e Searle, um dos autores aqui examinados, tratará do tema de um modo que entendemos ser satisfatório.<sup>3</sup>

### 1.3 PROBLEMAS METAFÍSICOS

O problema da consciência tem repercussões em outra área da filosofia, a metafísica. Essa disciplina investiga questões relacionadas aos aspectos mais gerais da estrutura da realidade. Dentre os tópicos importantes dessa área, estão os seguintes: a natureza da objetividade e da subjetividade, as substâncias, a noção de causalidade, as leis da natureza, os problemas relativos ao espaço e ao tempo. Todos estes temas, como veremos, estão implicados em algumas questões relativas à

---

<sup>3</sup> Outro aspecto do debate filosófico sobre o mental relacionado à epistemologia refere-se à nossa capacidade cognitiva de resolver o problema mente-corpo. O chamado “new mysterianism” é a posição filosófica segundo a qual o problema difícil da consciência jamais será solucionado. Seria impossível explicar tal questão a partir da mente humana, no seu atual estágio de desenvolvimento. O principal expoente do “new mysterianism” é Colin McGinn. Esse tema, contudo, não será tratado de forma direta em nosso trabalho.

filosofia da mente e, em particular, ao problema da consciência. Como diz Lowe,

A filosofia da mente não se interessa apenas pela análise filosófica de conceitos mentais ou psicológicos. Ela está também intimamente envolvida com questões metafísicas. Metafísica - que tem sido tradicionalmente considerada a raiz de toda a filosofia - é a investigação sistemática da estrutura mais geral da realidade. Ela inclui, como uma importante subdivisão, a ontologia: o estudo de quais categorias gerais de coisas existem ou poderiam existir. A filosofia da mente está envolvida com a metafísica porque ela tem algo a dizer sobre o estatuto ontológico dos sujeitos de experiência e seu lugar dentro do esquema mais amplo de coisas (LOWE, 2000, p.3).

A questão metafísica principal presente no estudo filosófico da mente e que aqui será priorizada diz respeito a como devemos situar a consciência no interior de uma abordagem mais geral da realidade. Na medida em que discutimos se a existência dos eventos mentais deve ser reconhecida como sendo de natureza física, semelhante aos demais objetos, ou como entidade diferente, acrescida ao universo material e distinta dos demais componentes do mundo, o problema metafísico se impõe na investigação acerca de fenômenos conscientes.

A ontologia é, também, uma parte importante da metafísica. Sua preocupação é a existência ou o que há. Que tipo de existência têm as entidades mentais é, portanto, um problema desse campo de estudo. Quando nos perguntamos sobre a natureza, de que modo existem e do que são constituídos os estados mentais, estamos fazendo uma pergunta ontológica. Queremos saber, nesse caso, se os estados mentais são físicos como nosso corpo ou se são de outra natureza, constituídos por algo imaterial e desligado da realidade objetiva comum. Alguns filósofos insistem que os estados mentais não são algo acima e além do físico e que pensar diferente é admitir a existência de entidades que não fazem sentido dentro do quadro científico bem informado que descreve o mundo, como seria o caso se consentíssemos uma alma imaterial, por exemplo. Os processos mentais, alegam, são processos físicos, e explicar o cérebro é explicar a mente, uma vez que o mental é um aspecto do mundo fisicamente estabelecido.

Embora pareça que o materialismo esteja correto em descartar almas imateriais, entidades que se situem para além do físico, críticos dessa posição, contudo, insistem em admitir a existência dos estados mentais independentes, concebendo-os como parte de nossa realidade e apontando para a dificuldade em reduzi-los a meros processos físicos ocorridos em nossos cérebros. Já o dualismo tradicional cartesiano concebe a existência de duas substâncias, uma física e outra não física. Essa última pode ser uma mente ou um ego não físico, entidades às quais a consciência seria inerente. Para o dualista, há algo relacionado à consciência que se situa fora do mundo material, sendo um problema bastante espinhoso determinar o que especificamente é esse aspecto externo, não físico.

Os materialistas não concebem os fenômenos mentais existindo para além dos fenômenos corpóreos. Para eles, apenas substâncias materiais e seus estados existem, e os fenômenos mentais, caso ocorram, devem ser fenômenos físicos, como os demais. Contemporaneamente, os filósofos usam o termo “fiscalismo” em oposição às ontologias que incluem mentes independentes de coisas e estados físicos.<sup>4</sup> Os fiscalistas concebem que o mundo real é somente físico. Nesse sentido, os seres humanos são nada além de indivíduos materiais e tudo o que pode ser dito sobre como funcionamos e agimos pode ser cabalmente elucidado por explicações oriundas de uma física idealmente completa. Dessa forma, não cabe incluir numa ontologia fiscalista entidades imateriais, tais como almas e espíritos incorpóreos. Somos parte do mundo físico e a explicação sobre nós cabe unicamente no interior de um mundo fisicamente fechado.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup>Uma forma usual de distinção entre materialismo e fiscalismo toma o primeiro como uma tese ontológica ou metafísica e o segundo como uma tese epistemológica ou em filosofia da ciência. Assim, o materialista estaria preocupado principalmente com a pergunta sobre quais substâncias existem e afirmando que estas são materiais, os únicos elementos que constituiriam o mundo. O fiscalismo diria respeito, prioritariamente, à epistemologia ou a filosofia da ciência e estaria comprometido com a possibilidade de descrição do mundo a partir da ciência moderna, em particular, das ciências naturais.

<sup>5</sup> O princípio do “fechamento causal do físico” alega que as nossas hipóteses sobre como o mundo funciona em relação a um evento do mundo físico devem ser sustentadas em termos de outras coisas de ordem igualmente físicas. Assim, mesmo que não conheçamos ainda uma explicação para um determinado acontecimento, como no caso de uma ciência incompleta sobre um dado fenômeno, acredita-se que essa explicação física para o mesmo exista.

Os eventos físicos, contudo, possuem localização espacial e a eles podem ser atribuídos certos movimentos com determinadas características. Podemos dizer que um corpo faz um movimento em círculos ou em linha reta, que viaja a velocidades altas ou baixas. No entanto, não parece razoável atribuir essas mesmas propriedades a entidades mentais. Podemos atribuí-las a partes do cérebro, a grupos de neurônios, estes, sim, com localização espacial que pode ser especificada. Conseguimos rastrear movimentos de componentes cerebrais e descrever seu percurso, mas não podemos falar em crenças com localizações específicas nem em dores fazendo movimentos retilíneos. Isso mostra que não é simples a identificação de estados mentais com estados físicos, como pretende uma ontologia fisicalista.

Um problema adicional do dualismo traz à tona outro tópico da metafísica para o interior da discussão em filosofia da mente: caso a mente e o físico sejam radicalmente diferentes, como podem eles estarem relacionados e interagirem? Se, por um lado, as teorias materialistas radicais parecem não levar a sério o que se nos configura uma obviedade, que possuímos estados mentais conscientes e estes não são meros fantasmas a ser eliminados, por outro, o dualismo parece ter problemas igualmente perturbadores, tais como o da causalidade, que chama a atenção para o fato de mentes incorpóreas não poderem afetar o mundo físico. Portanto, mais um assunto da metafísica envolvido nas disputas filosóficas sobre a relação mente-corpo diz respeito ao problema da relação causal entre o físico e o mental. Os dualistas de substância, por exemplo, admitem que a mente e o mundo físico interagem, mas não elaboram uma explicação plausível para essa interação. Nossa intuição aponta para o fato de nossas crenças e desejos causarem os vários movimentos do nosso corpo. Isso ocorre, por exemplo, quando minha vontade de diminuir o calor faz eu me mover em direção ao aparelho de ar condicionado e ligá-lo. Do mesmo modo, admitimos que os nossos estados mentais podem ter antecedentes causais no mundo físico. Nossas crenças e desejos podem estar ligadas às experiências que tivemos e, nesse sentido, foram causadas por ocorrências pertencentes ao ambiente físico. Dessa forma, tal como a mente humana tem efeitos no ambiente físico, também o mundo físico afeta os nossos estados mentais. O problema da causalidade é, dessa forma, mais um problema metafísico que compõe o quadro de discussões relevantes em filosofia da mente.

O filósofo americano Donald Davidson explora essa questão e nos estenderemos um pouco mais sobre sua teoria no próximo capítulo. Ele defende uma concepção fisicalista sem, contudo, crer que o mental

possa ser dispensado ou mesmo reduzido ao físico. No entender de Davidson, eventos mentais não se mostram a partir de uma regularidade admissível em exposições estabelecidas a partir de leis estritas, como as regularidades da física ou da matemática, por exemplo, tese que acarretará repercussões interessantes para o problema da causalidade entre o físico e o mental.

#### 1.4 O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA NOS PROGRAMAS DE PESQUISA CIENTÍFICA

Em filosofia da mente não lidamos somente com argumentos filosóficos. Muito frequentemente, deparamo-nos com contribuições advindas de trabalhos científicos alicerçados em base experimental de áreas como a da pesquisa em neurociência e da Inteligência Artificial. O estudo das características do cérebro pela neurociência possibilitou a exploração de correlatos neuronais para experiências conscientes, e seus avanços permitiram mostrar que algumas funções psicológicas mais simples guardam relação com áreas do cérebro que podem ser fisicamente situadas. A neurociência, portanto, buscou investigar os fenômenos mentais, localizando-os num ponto específico do cérebro, no intuito de encontrar os correlatos neuronais para as nossas sensações subjetivas. Dessa forma, observando o cérebro por meio de técnicas de neuroimagem, aprendemos muito sobre quais regiões cerebrais estão envolvidas em alguns de nossos estados mentais conscientes. Sabemos, ainda, que lesões no cérebro ou o uso de certas substâncias interferem consideravelmente no mentalismo de um indivíduo. Por esses motivos, torna-se razoável imaginar que o comportamento do cérebro está por trás de nossas atividades mentais.

Gardner (1985) assinala três momentos históricos como os mais relevantes no debate sobre a questão da localização da representação no nosso sistema nervoso. O primeiro momento apontado como significativo consistiu nos palpites localizacionistas - sem que evidências científicas tenham sido apresentadas para isso - de Descartes e de Gall. A teoria cartesiana localizou a alma na glândula pineal. Gall, por sua vez, acreditava que amorosidade e criminalidade estavam localizadas em lobos diferentes do cérebro. O segundo evento significativo foi a efetiva possibilidade de investigar os efeitos de lesões em partes do sistema nervoso. Fritsch e Hitzig lesionaram partes determinadas do sistema nervoso de cachorros, e Broca e Wernicke estudaram os danos causados por acidentes vasculares cerebrais no

córtex humano e seus efeitos no comportamento, possibilitando relacionar partes do cérebro com certas ações do homem. O último passo importante mencionado por Gardner foram os apontamentos feitos por Hubel e Wiesel sobre estudos em gatos. O registro de células isoladas no córtex visual desse animal permitiu que se verificasse com precisão a função de unidades particulares, quando estas funcionavam corretamente e quando deixavam de funcionar. Como bem aponta Gardner,

É em termos destes três eventos historicamente subsequentes da neurociência que os debates atuais sobre a localização e a plasticidade podem agora ser estruturados. No clima de hoje, é possível utilizar técnicas de análise radiológicas, eletrofisiológicas e químicas para estudar a estrutura e as funções do sistema nervoso, os processos pelos quais ele se desenvolve, os efeitos que resultam de vários tipos de patologia. E o avanço destas várias linhas de pesquisa teve dois efeitos: em primeiro lugar, tornar a localização uma orientação geral mais plausível; em segundo lugar, dirigir a atenção de cientistas ativos para o funcionamento de sistemas específicos, e não a debates continuados sobre questões conceituais mais amplas (Gardner, 1985, p. 284).

O pressuposto dos mais otimistas em relação à neurociência é o de que todo fenômeno mental possui uma base biológica, de modo que ele pode ser traduzido em estados físicos ou cerebrais. Porém, mesmo que identificássemos os eventos cerebrais correlatos aos fenômenos conscientes, isso não explicaria como ela surge, a partir de eventos físicos no cérebro. Certamente que um dos objetivos da ciência consiste em descrever processos, contudo não se pode, por essa razão, entender que o processo descritivo é a atividade única da ciência e encerra o assunto nesse caso. Assim, como os movimentos mecânicos no cérebro dão origem e se relacionam com o pensamento consciente permanece um enigma, sem explicação racional convincente. Parece haver um abismo intransponível entre a matéria e a mente, por mais que acumulemos informação neurofisiológica do que ocorre em nosso corpo. Processos cerebrais são públicos, objetivos, possuem uma extensão e, nesse sentido, são uma mostra de parte da matéria com capacidade de se

mover no espaço. Fenômenos conscientes, de outro modo, são privados, subjetivos, não possuem extensão e sobre eles não cabe dizer que estão em movimento ou em repouso, como as coisas materiais. Portanto, apesar do desenvolvimento de investigações desse tipo apontar para a importância do papel do cérebro como o substrato biológico da nossa vida mental, as implicações filosóficas que se podem tirar dessas pesquisas são bastante controversas.

No caso da pesquisa em Inteligência Artificial, a relação mente-cérebro toma por base uma analogia entre estados mentais e o *software* de uma máquina, por um lado, e entre estados físicos e o *hardware*, por outro. Desse modo, nesse segundo tipo de investigação, cabe elucidar prioritariamente a função exercida pelo sistema em questão que estamos tentando compreender. O material do qual é feito esse sistema que se quer explicar torna-se menos importante. Em relação aos estados mentais, por conseguinte, estes devem ser definidos funcionalmente, por meio de relações entre o ambiente externo e o comportamento, e por meio das ligações internas entre os vários estados mentais distintos envolvidos numa determinada situação. Em outras palavras, para o funcionalismo, o que explicaria um estado mental específico seria o conjunto de suas relações funcionais com outros estados mentais, com suas causas e com os efeitos desses estados no comportamento. Assim, para a pesquisa em Inteligência Artificial, a mente humana é compreendida como algo que funciona de um modo semelhante a um computador, sendo, portanto, o estudo de programas computacionais extremamente relevante para que entendamos algumas das nossas atividades mentais. A construção de programas que copiem nosso raciocínio, produzindo comportamento inteligente semelhante ao nosso é, obviamente, de grande importância para o entendimento de uma gama de questões relativas aos estudos sobre a mente humana. Além disso, o avanço dessa área foi capaz de originar máquinas com condições de executar tarefas para as quais a inteligência é imprescindível e, nesse sentido, muito tem contribuído para alargar a nossa compreensão acerca de como alguns dos nossos estados conscientes operam. Gardner, porém, pondera:

A Inteligência Artificial demonstrou que o computador pode ser uma ferramenta útil para estudar a cognição e que ele funciona como um modelo razoável para alguns processos humanos de pensamento. Mas se ele é o melhor modelo para os processos mais importantes ainda continua

sendo uma questão em aberto (Gardner,1985, p. 180).

Acerca do avanço nas duas frentes de investigação que apresentamos acima, o que ocorreria caso os dois projetos de pesquisa citados progredissem, a tal ponto que pudéssemos replicar todos os procedimentos inteligentes mecanicamente e que, para cada estado mental, encontrássemos um correlato físico? Estariam os problemas discutidos em filosofia da mente dissolvidos ou um resíduo de questões filosóficas permaneceria, apesar do avanço das pesquisas nessas duas áreas? Embora as investigações sobre a mente tenham recebido colaboração das ciências que averiguam empiricamente os fenômenos mentais, entendemos que não bastam pesquisas científicas sem que haja, também, um esclarecimento conceitual desse objeto de estudo, proporcionada pela filosofia, para que avanços nessa esfera possam ser alcançados, e é no campo do debate filosófico em relação ao tema que este trabalho pretende contribuir.



## 2. A CONSCIÊNCIA E A NOSSA VISÃO CIENTÍFICA DE MUNDO

Quando queremos compreender adequadamente algo no mundo, comumente, o que fazemos é tomar este objeto como sendo composto por elementos mais básicos, para, desse modo, podermos estudá-lo. Normalmente, esses elementos se combinam seguindo algum tipo de lei, e formam, assim, estruturas mais complexas que se apresentam à nossa percepção. Esse procedimento funciona de modo satisfatório nas várias ciências particulares. Ele nos proporcionou um conjunto de teorias que nos explicaram uma série de fenômenos e os tornaram inteligíveis. Com a estrutura do cérebro, as coisas podem funcionar desse modo, tanto que já avançamos bastante na tentativa de compreendê-lo. Ocorre que, quando se trata de relacioná-lo à mente e aos fenômenos conscientes, isso parece não correr bem. Temos a sensação de que a experiência interna subjetiva, embora seja produzida pelo cérebro, não é composta pelos elementos cerebrais; não basta juntar esses elementos para fazer um evento mental qualquer surgir, tornando explícito ao nosso entendimento como se dá esse processo.

Enquanto o cérebro e seus componentes ocupam um lugar no espaço, a consciência não pode ser definida em termos espaciais, nem ser decomposta em partes; também não é sólida nem possui uma forma. Essas peculiaridades põem em dificuldade a perspectiva padrão de investigação científica para o tratamento do mental. O aparecimento de organismos superiores, como os seres humanos conscientes, parece ter acrescentado ao mundo um conjunto de fenômenos que impossibilitam a descrição apenas de sua parte material e insensível, como circunscrevendo tudo o que há. A consciência se assemelha a algo excepcional, não fazendo parte do mundo físico composto de matéria situada no espaço. Embora fundamentada em uma gama de diferentes fontes de evidências empíricas, a descrição científica do mundo se apresenta, ao que tudo indica, como inadequada para explicar apropriadamente um universo em que o fenômeno da consciência está presente.

No entanto, uma concepção científica da natureza teria de explicar a ocorrência de mentes conscientes, que se mostram irredutíveis a meras substâncias materiais, no universo. Esta falta de explicação para algo tão essencial é um grande problema, que ameaça a cosmovisão científica de que dispomos. O modo como eventos cerebrais se traduzem

em fenômenos conscientes permanece sendo um dos maiores desafios da ciência, cujo método conseguiu descrever acontecimentos físicos, químicos e biológicos<sup>6</sup>, informando-nos sobre parte importante do funcionamento bioquímico do cérebro, mas não avançando na hora de explicar como a experiência subjetiva surge dessa atividade cerebral.

A cisão epistêmica em que esse problema se insere foi abordada no artigo de Joseph Levine (1983), intitulado *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*. Sobre a questão, e tomando a dor como referência de experiência subjetiva de difícil explicação nos termos das ciências, Levine se manifestou da seguinte forma:

Na verdade, sentimos que o papel causal da dor é crucial para o conceito que temos dela, e que descobrir o mecanismo físico pelo qual este papel causal se efetiva explica uma faceta importante do que há para ser explicado sobre a dor. No entanto, há mais coisa envolvida no nosso conceito de dor do que somente seu papel causal, há o seu caráter qualitativo, o modo como é sentida; e o que é deixado sem explicação pela descoberta das descargas das fibras-C é por que a dor deve ser sentida do jeito que a sentimos! (LEVINE, 1983, p. 357).

Podemos concluir desse fato, que a nossa ciência é incompleta, pois o cérebro é um objeto físico, composto de elementos que encontramos no resto do mundo, mas que, no entanto, possui uma propriedade que não conseguimos incluir nas ciências físicas. O cérebro é um objeto de percepção como os demais que a ciência estuda, apresentando-se aos nossos sentidos de determinada maneira. Isso permitiu que o estudássemos usando nossas capacidades sensoriais e criássemos uma teoria de como ele opera, a partir do que podemos observar de sua estrutura. Mas o processo pelo qual a porção de matéria, que é o cérebro, gera a experiência consciente, algo que nenhum outro

---

<sup>6</sup> O sucesso dessas ciências não significa, contudo, que não haja problemas ainda em aberto. Concernente à questão biológica da vida, por exemplo, persiste ainda o problema lembrado por DUTRA: “No caso dos fenômenos vitais, podemos explicar como eles se dão quando determinadas condições físico-químicas ocorrem. Portanto, explicamos como a vida se *reproduz*, mas não por que ela se *produz*, o que implicaria conhecer suas primeiras causas. (DUTRA, 2008, p. 270).

objeto produz, continua em aberto.

O que gera perplexidade nos filósofos atraídos pelo tema da consciência é, portanto, a existência do que Levine se refere como sendo uma “lacuna explicativa” entre o mundo físico, que conhecemos e tentamos explicar objetivamente por meio de investigação científica, e o mundo mental, universo que experimentamos em primeira pessoa, do ponto de vista interno e cuja existência nos é familiar, mas que, do ponto de vista externo e objetivo - que é o da investigação científica - não parece deixar-se dominar, permanecendo inacessível na perspectiva da terceira pessoa. Algumas teorias que tentaram encarar essa questão recorreram a estratégias de redução dos fenômenos conscientes, seja ao comportamento, ao cérebro ou pela via do funcionalismo, na esperança de trazer os eventos mentais para a esfera segura da objetividade. Dessa forma, pelo caminho epistemológico, buscou-se mostrar que a mente poderia ser conhecida de determinada maneira e analisada como parte do mundo externo observável. Mas teriam essas estratégias funcionado? Para Nagel, filósofo devotado a este tema, não:

O programa reducionista que predomina no trabalho atual da filosofia da mente está totalmente mal orientado, pois se baseia na suposição infundada de que uma concepção particular de realidade objetiva esgota tudo o que existe...Os verdadeiros princípios fundamentais da mente só serão descobertos, se forem um dia, por meio de uma abordagem mais direta (NAGEL,1986, p. 16)

A hipótese de que o cérebro cria a consciência tem muitas evidências a seu favor, já que experimentos confirmam a suposição de que processos neuroquímicos produzem experiências subjetivas. As informações que possuímos apontam na direção de eventos cerebrais produzindo mentes, levando-nos a crer que a consciência desaparece quando o cérebro morre. Contudo, a questão de saber como experiências conscientes se relacionam com o mundo físico permanece sem explicação. Como o que vivencio, de modo privado, ao me deparar com uma bela paisagem se relaciona com o que está ocorrendo nesse mesmo instante no pedaço de matéria que é meu cérebro parece um mistério que insiste em desafiar a ciência e a filosofia da mente de que dispomos. Embora saibamos das relações entre o cérebro e nossa vida mental, capturar e descrever objetivamente o que acontece nesse órgão está

longe de ser o mesmo que compreender objetivamente os fenômenos mentais por ele produzidos.

Apesar da evidência para cada um de nós de que os fenômenos conscientes existem, não podemos vê-los nem experimentá-los, como fazemos com as porções de matéria que investigamos; não podemos analisá-los com nossos equipamentos científicos mais sofisticados, que fazem varreduras cada vez mais minuciosas no cérebro, mas não os encontram. É certo que muito ainda há por se descobrir acerca de nossa atividade cerebral, mas seus intrincados comportamentos não parecem chocar-se tão fortemente com nossa visão científica de mundo, como o faz o fenômeno consciente. Neurocientistas conseguem, cada vez com mais detalhes, examinar nosso cérebro, mas nada nessa investigação parece apontar para a compatibilização entre a existência das experiências subjetivas eminentemente privadas que cada um de nós conhece e a descrição científica de mundo que possuímos. A neurociência avança a cada dia, aumentando o nosso conhecimento sobre a complexa atividade cerebral, mas os problemas filosóficos envolvidos na relação entre a consciência e o cérebro persistem.

## 2.1 UM PARALELO NA HISTÓRIA DA CIÊNCIA

Um exemplo extraído da história da ciência pode ser didático na explicação das abordagens opostas que, de um modo mais geral, apresentam-se como solução possível para o problema acima delineado.

Desde o século XVI, diversas correntes de pensamento tentaram definir a vida e explicar os processos vivos. Uma das posições defendia que o fator distintivo da matéria animada da inanimada era a presença, na primeira, de uma indefinível e misteriosa força, que, por alguma razão, estaria presente em corpos vivos e ausente na matéria inerte. Para o chamado vitalismo, era como se esse aspecto surgisse da complexidade de certos organismos biológicos, que faria emergir essa característica adicional, tornando esses sistemas vivos. Um corpo inanimado, para se tornar vivo, teria, assim, de ser acrescido dessa espécie de substância, essa “força vital”. Se essa perspectiva estivesse correta, tal componente metafísico da vida impediria que os conceitos da biologia fossem reduzidos às leis da física e da química. No entanto, o avanço da genética molecular e a compreensão por ela atingida sobre os organismos vivos com base na ciência fizeram o vitalismo desaparecer, tornando-o desnecessário para a explicação de fenômenos biológicos. Assim, com uma explicação completa das causas da presença da vida

em alguns organismos, o uso de forças míticas e sobrenaturais atuando em alguns sistemas deixou de fazer sentido. Caso essa perspectiva permanecesse, isso não permitiria que a biologia se elevasse a uma verdadeira ciência, livre de componentes extravagantes nos seus modelos explicativos.

No caso da explicação sobre o que significa estar vivo, portanto, ocorreu que a perspectiva vitalista sucumbiu às novas descobertas, e isto fez com que parássemos de pensar no fenômeno da vida por si mesmo e independente das coisas que são vivas. Hoje, pensamos que há organismos vivos e não nos comprometemos mais com a ideia de que a vida em si seja uma coisa, algo que faça parte de nossa ontologia, assim como os objetos que nos rodeiam ou como um elemento acrescido à realidade e que esteja acoplado aos seres vivos. Adjetivamos alguns organismos com a qualidade de serem vivos, mas isso não significa que haja algo como uma realidade à parte, um ente que esteja acrescido aos seres vivos.

Mas, se pensarmos em outro desfecho possível para o evento acima descrito, caso provássemos a existência de algo como uma “força vital”, diríamos hoje que a vida não seria um mero atributo de certos objetos. Ela seria, sim, uma coisa real, com existência independente, compondo o mundo físico conforme o conhecemos. Haveria nesse caso, portanto, uma coisa concreta a mais que povoaria a nossa realidade. Um tal desfecho alternativo, que imaginamos para o episódio da história da ciência mencionado, nos traz à seguinte questão: qual será o caso da consciência? Ela deve ser eliminada do vocabulário científico, tal como ocorreu com a “força vital”, ou devemos encará-la como um componente a mais do mundo, a exemplo do que ocorreria caso os vitalistas tivessem saídos vitoriosos dessa disputa científica?

Colin McGinn percebeu o paralelo entre os dois problemas aqui comparados.

Sabemos que os estados cerebrais causam os estados conscientes e este nexos causal tem de surgir por meio de algum tipo de conexão necessária — o tipo que tornaria o nexos inteligível *se* fosse compreendido. Neste aspecto a consciência assemelha-se à vida. Sabemos que a vida evoluiu a partir da matéria inorgânica, pelo que esperamos que haja alguma explicação deste processo. Não podemos com plausibilidade tomar o surgimento da vida como um fato bruto, nem

podemos aceitar que a vida surgiu por meio de algum tipo de emergência milagrosa. Ao invés, tem de haver uma explicação natural de como a vida surge da matéria, quer a possamos conhecer ou não. Evitando o vitalismo e o toque mágico do dedo divino, insistimos corretamente que tem de ser em virtude de alguma propriedade natural da matéria (organizada) que parcelas desta se tornam seres vivos. Mas a própria consciência é apenas um desenvolvimento biológico ulterior, de modo que também tem de ter alguma explicação natural — quer os seres humanos sejam ou não capazes de aceder a esta explicação. Presumivelmente, há leis naturais que de algum modo explicam o surgimento da consciência. A consciência, em resumo, tem de ser um fenômeno natural, surgindo naturalmente de certas organizações da matéria (MCGINN,1997,p.531)

Temos, portanto, a impressão de haver aqui uma tensão, um conflito insolúvel entre duas possibilidades que parecem ter igual apelo, forçando-nos a pensar nos estados conscientes, em alguns momentos, como se nos referíssemos a um elemento da realidade independente e existindo por si mesmo e, em outros, como apenas uma qualidade do sistema que é consciente, mas que não tem uma ocorrência à parte e nem uma existência autônoma.

## 2.2 A ALTERNATIVA MATERIALISTA

O filósofo da mente dualista está, como vimos, comprometido com a ideia de que há uma diferença essencial entre o físico e o mental. O problema principal dessa tese é que ela conflita com a imagem do mundo consolidada pela ciência. Os fenômenos mentais, para se harmonizarem com nossa imagem científica do mundo, pensam alguns estudiosos, deveriam ser explicados por meio de algo fisicamente estabelecido. Os cérebros são parte do mundo físico e mudanças em nossos estados mentais não podem ocorrer sem que algo no nosso corpo também seja alterado. Conceber a mente e o cérebro como coisas completamente distintas seria uma atitude anticientífica, resquício de uma visão religiosa do mundo. Por isso, é quase um consenso entre cientistas e filósofos que o dualismo está errado. Uma saída possível

para o problema da consciência, que evita a postulação de almas e outras entidades incompatíveis com uma ontologia mais econômica, é, portanto, a defesa de uma perspectiva materialista. O materialismo parece ser a inspiração mais influente nas teorias que tentam explicar a mente. Conforme Dutra,

[...] a concepção metafísica com maior respeitabilidade científica hoje, digamos, é aquela que podemos denominar *fisicalista* ou *materialista*; e, segundo ela, qualquer que seja o entendimento que tenhamos dos eventos mentais e da mente humana, ele deve ser compatível com a ideia de que não existe nada no mundo que possa ser apontado como um estofa *mental, espiritual* etc., ou seja qualquer coisa que não seja de natureza material e cujo comportamento básico (por exemplo o movimento) não possa ser descrito por meio de leis pertencentes às ciências físicas (DUTRA, 2013, p.638).

Segundo essa perspectiva, nossa vida mental não teria existência autônoma, sendo tão somente produto de nossa atividade cerebral. Por sustentar que nossos estados subjetivos são apenas uma manifestação de um mesmo mundo físico, usam-se com frequência as expressões ‘monismo materialista’ ou ‘fisicalismo’ para a defesa da ideia de que não há fenômenos que não possam ser elucidados em termos de causas puramente naturais. Dissolve-se assim o problema de relacionar mente e cérebro, uma vez que o materialismo é um tipo de monismo segundo o qual tudo o que existe ou ocorre é natural e suscetível de ser explicado por meio de métodos utilizados nas ciências naturais. Para essa espécie de naturalismo, portanto, não existem quaisquer entidades situadas, em princípio, além da esfera da investigação científica.

Assim, o termo fisicalismo remete ao fato de que tudo o que existe na natureza é físico e influenciado por causas físicas. Nós próprios somos seres materiais, objetos das diversas ciências que construímos. Se tudo o que existe em nosso mundo são partículas e coisas compostas por tais partículas, como descreve a física, nossa ciência parece adequada e não há motivo para desacreditarmos que mais coisas no mundo caminhem para ser explicadas nos termos das ciências de que dispomos. Processos completamente naturalistas, envolvendo apenas o funcionamento de leis naturais, podem explicar a origem da vida, a seleção natural e a enorme variedade de seres vivos que

encontramos no mundo. O desenvolvimento da ciência forneceu um aparato intelectual, que nos permite, com seus instrumentos e recursos, um correto conhecimento das coisas, alguma forma de acesso epistêmico ao mundo. Nesse sentido, os fisicalistas acreditam que a ciência pode preencher as lacunas relativas à questão metafísica acerca do que existe e sobre como são constituídos os componentes fundamentais da realidade.

Por mais que tendamos a perceber o naturalismo materialista como muito provavelmente verdadeiro, não podemos ignorar, no entanto, que, no caso dos fenômenos conscientes, algo de peculiar ocorre, pondo em dificuldade esta perspectiva, pois, estando ela correta, como poderia haver fenômenos conscientes que parecem imateriais? Duas pessoas podem ver o mesmo cérebro, examiná-lo e tirar conclusões idênticas sobre o seu funcionamento, e isso parece estar de acordo com o materialismo. Mas quando se trata de fenômenos mentais, as coisas parecem não poder funcionar do mesmo modo, pois cada um de nós conhece seus próprios estados mentais por dentro, de modo absolutamente privado, sendo impossível duas pessoas conhecerem uma mesma mente a partir de seu interior. Como uma explicação fisicalista pode capturar as características qualitativas da experiência consciente, inerentemente subjetiva ou privada, se as explicações científicas se referem a aspectos objetivos ou públicos dos fenômenos? Isto levanta dúvidas sobre a capacidade de a abordagem materialista explicar uma das características centrais do nosso mundo, que é a consciência. Sendo esta uma peculiaridade de certos sistemas biológicos, que foram desenvolvidos em um processo evolutivo, não explicá-las parece tornar incompleto o materialismo. Em razão disso, torna-se uma questão difícil acatar os postulados materialistas e, ao mesmo tempo, levar a sério a consciência. Por essas razões, normalmente, fenômenos conscientes são ou negligenciados ou explicitamente negados no interior dessas correntes, como veremos a seguir.

### 2.3 REDUCCIONISMO E IDENTIDADE PSICOFÍSICA

O sucesso da ciência e a generalização dos resultados acumulados pela investigação científica nos levam a crer que os fenômenos do mundo devam ser explicáveis exclusivamente em termos de causas naturais. Assim, podemos esperar que um dia a neurociência acabe por explicar fenômenos psicológicos aparentemente incompreensíveis em termos meramente naturalistas. Para uma das perspectivas monistas

materialistas - a que pretende reduzir estados mentais a estados neuronais -, somente a matéria e seus atributos existem e os estados mentais precisam ser identificados como sendo fenômenos físicos. Cada estado mental deve, portanto, poder ser reduzido a um estado fisicamente identificável da área do cérebro que o produziu, admitindo a oportunidade de ser observado por um fisiologista que examinasse a atividade cerebral da pessoa possuidora dessa experiência subjetiva. Essa posição é chamada de teoria da identidade e, segundo ela, toda vez que um determinado estado mental ocorrer em alguém, o cérebro do portador desse estado apresentará a mesma configuração física. Do mesmo modo que identificamos água com H<sub>2</sub>O, ambos representando um mesmo fenômeno de dois modos diferentes, um estado mental se apresenta de uma forma para alguém que o experimenta e de outra para um cientista que observa o cérebro desse indivíduo, sem, no entanto, tratar-se de fenômenos distintos.

Ora, se a teoria materialista da identidade mente-cérebro concebe que estados mentais são idênticos a estados cerebrais, semelhante a quem postula ser a água o mesmo que H<sub>2</sub>O, como dissemos aqui, o que se está fazendo é a defesa de uma afirmação de caráter empírico. Essa identidade entre estados mentais e estados cerebrais pode ser entendida como uma identidade *tipo-tipo*, ou seja, cada tipo de estado mental é idêntico a um tipo de estado neurológico, em que se descreve de modo materialista a mesma coisa, semelhante à, para tomar outro exemplo dessa tese, redução do raio a descargas de elétrons. Estando essa teoria correta, um estado mental como estar alegre seria idêntico a um tipo de evento de ordem neurológica, a condição em que os neurônios dos portadores dessa alegria se encontram quando vivenciando esse tipo de estado.

Para essa versão do materialismo, por conseguinte, o mental existe como um modo de variação da descrição da realidade física, sendo, dessa forma, importante explicar o funcionamento do cérebro, a partir de suas propriedades físico-químicas, para que fique clara essa variação. Aquilo que chamamos de estados mentais seria, segundo os defensores dessa teoria, idêntico a estados cerebrais; seria a aparência dos eventos neuronais ocorridos no cérebro na perspectiva do portador desse cérebro, e não algo diferente, à parte. Os termos psicológicos utilizados para designar estados mentais não seriam designadores de coisas distintas, mas sim uma alternativa a designar os mesmos objetos que a terminologia física refere. Se esse tipo de fisicalismo estiver correto, entidades que, à primeira vista, não são compatíveis com nossa visão científica de mundo poderão ser explicadas em termos de

entidades físicas ou reduzidas a elas no futuro. Os estados mentais seriam, portanto, redutíveis a estados cerebrais e deveriam ser traduzidos em termos físicos, de modo que as teorias físicas pudessem ser suficientes para descrever de forma completa o mundo, devendo a experiência subjetiva estar incluída nessa descrição.

A teoria da identidade<sup>7</sup> psicofísica oferece, desse modo, uma opção fortemente redutivista, ao identificar estados mentais com estados físicos, de natureza neurofisiológica, sendo que ter uma experiência consciente qualitativa do sabor adocicado de uma fruta, por exemplo, seria o mesmo que estar em um estado cerebral com as propriedades neurofisiológicas relevantes para essa situação. Busca-se, assim, materializar os eventos mentais, alegando que estes não passam de estados físicos, percebidos a partir da perspectiva de quem os sente internamente. Essas propriedades experienciais são reais apenas no sentido de que essa realidade é uma realidade física. Conforme Place,

A consciência é um processo no cérebro<sup>7</sup>, segundo meu ponto de vista, não é nem autocontraditória nem auto evidente; é uma hipótese científica razoável, do mesmo modo que o enunciado ‘o relâmpago é um movimento de cargas elétricas’ também é uma hipótese científica razoável (PLACE, 1956, p. 45).

A denominação “teoria da identidade” é devida à identificação de tipos mentais com tipos físicos, da mesma forma que se identifica a propriedade de ser água com a propriedade de ser composto de moléculas de H<sub>2</sub>O, como exemplificamos. Uma objeção inicial que se pode fazer a essa posição apela para a chamada realização múltipla, de acordo com a qual as propriedades mentais podem ser realizadas por estruturas de substratos diferentes. Ou seja, pode-se alegar que a mesma propriedade consciente pode ser realizada por diferentes aparatos neurofisiológicos, já que em organismos distintos, e isso implica que as duas propriedades não podem ser estritamente idênticas. Mas há outra forma de identidade, classificada como sendo do modo *espécime-*

---

<sup>7</sup> A teoria da identidade buscou elaborar uma ontologia materialista para os conceitos psicológicos. Um texto considerado seminal para esse movimento é *Is consciousness a Brain Process?* (1956), de U. T. Place. Neste artigo, Place propõe uma abordagem crítica ao dualismo pautada na caracterização ontológica dos conceitos cognitivos em termos de eventos cerebrais.

*espécime*. Quando falamos em “tipos” estamos nos atendo às classes de entidades. Elas que são, assim, os eventos ou processos que estão envolvidos nesse caso. A identidade entre “espécimes”, por outro lado, diz respeito aos membros individuais de um determinado tipo. Quando me refiro a “dor”, no primeiro caso, por exemplo, estou pensando em um tipo geral. Já, de outro modo, quando falo em uma dor particular trata-se de uma espécie do tipo “dor”.

Uma outra dificuldade do fisicalismo reduutivo reside na sua aparente incapacidade de explicar as características qualitativas da experiência consciente. A sensação de como é ser um determinado ente, presente num estado mental consciente, parece não poder ser apreendida por quaisquer explicações meramente fisicalistas. Nossos estados mentais não parecem ser físicos e isso faz com que o problema mente-corpo ponha a posição reducionista em uma série de obstáculos. Num capítulo posterior apresentaremos um conjunto de argumentos bastante influentes que acentuam essa dificuldade e minam fortemente essa perspectiva. Eles se concentrarão na objeção feita ao fisicalismo que consiste em apontar para diferenças cruciais entre a consciência e fenômenos como relâmpagos, que permitem uma redução a eventos como as descargas elétricas. A consciência não se deixaria reduzir da mesma forma a processos cerebrais por conta das especificidades dos fenômenos conscientes. Sendo a consciência conhecida diretamente, na primeira pessoa, ela não é, dessa forma, uma entidade “provisória” à espera de uma explicação cientificamente melhor embasada. Caso teorias dessa espécie venham a surgir, elas permitiriam somente explicações relativas às estruturas ou a funcionalidade, mas não ensejariam uma elucidação que contemplasse os aspectos fenomenais envolvidos nos eventos conscientes.

Outro problema concerne ao fato de que a teoria da identidade não explica o modo como duas descrições podem se referir a uma mesma propriedade. Quando descobrimos identidades de propriedades empiricamente, como a reconhecida entre temperatura e energia cinética média, há um relato sobre como os “dois” aspectos puderam convergir para um mesmo objeto; portanto, no caso psicofísico, espera-se que a mesma coisa ocorra, dissolvendo, assim, nossa intuição inicial contrária. É certo que já procedemos outras reduções de forma a enfrentar problemas semelhantes em outras áreas do conhecimento. Isso acalentou o desejo de que pudéssemos fazer o mesmo com a consciência. Entretanto, os argumentos que apontam para os limites do materialismo e que nos convenceram de que a consciência é irredutível impuseram ao

problema da consciência dificuldade que esses casos bem sucedidos não precisaram enfrentar.

## 2.4 ELIMINATIVISMO E PSICOLOGIA POPULAR

Uma outra alternativa que se coloca frente ao intrincado problema filosófico da consciência consiste em negar que ela exista. Esta perspectiva, conhecida por eliminativismo, concebe que coisas como pensamentos, medo, dor são como absurdos pré-científicos, semelhantes a outros que já foram eliminados com o avanço de nosso conhecimento em diferentes áreas. O que existe, para o eliminativista, é somente o cérebro material e suas atividades eletroquímicas, estas sim compatíveis com o saber científico a que temos acesso. Já a consciência, por seu caráter velado e misterioso, assemelha-se a algo excepcional, em desacordo com o modo convencional como os demais objetos funcionam. Para este ponto de vista,

Não há quaisquer pensamentos, sensações e emoções. Tudo isso é um disparate pré-científico, análogo aos fantasmas, às bruxas e ao ectoplasma. Somente o cérebro material existe, com seus neurônios, química e ligações elétricas. O eliminativismo nada aceita que seja oculto e milagroso, e a consciência se parece demais com uma exceção ao modo como as coisas operam – uma magia, não um mecanismo (MCGINN, 1996, p. 41).

Se o materialismo anteriormente exposto se concentra na tarefa de redução do mental ao físico e entende que quando estamos falando de estados mentais estamos nos referindo, em realidade, a estados cerebrais, esta alternativa materialista parece ainda mais radical ao se empenhar em uma empreitada bastante ousada, que é a de eliminar por completo a concepção de haver qualquer coisa como estados mentais. Para os eliminativistas, a ideia de algo mental, assim como os conceitos empregados para nos referirmos a ele, deve ser extinta e devemos passar a pensar no mundo sem referências aos mesmos. Estados mentais se assemelhariam a termos como “flogisto” ou “fluido calorífero”, que um dia acreditamos existir, mas que hoje sabemos não se referirem a nada que há no mundo. Seriam apenas resquícios de uma maneira de pensar primária, corrigida posteriormente por investigação científica cuidadosa.

E esse deve ser o destino dos termos que pretendem nomear as entidades mentais. Só o que há, entendem estes materialistas, são os processos cerebrais e devemos nos habituar a falar sobre eles sem menção a estados mentais e consciência. Tais termos só fazem sentido no âmbito da chamada psicologia popular, que deveria ceder espaço para uma terminologia mais contemporânea, compatível com a informação proveniente das ciências naturais bem sucedidas.

A possibilidade de o avanço da neurociência permitir que a mente seja explicada em termos de estados químicos e físicos ocorridos em nosso cérebro foi o que abriu caminho para teorias filosóficas de caráter eliminativista. A investigação científica tem explicado uma gama enorme de aspectos da realidade com que nos deparamos em termos de causas puramente naturais, e há de se esperar que o mesmo ocorra em relação à consciência. Assim, com o intuito de fazer investigação cientificamente embasada, deve-se evitar conteúdos mentais internos. Desejos, anseios, vontades etc. são termos externos ao âmbito das ciências, que evocam vagueza e invisibilidade, nunca podendo, desse modo, pertencer ao vocabulário genuinamente científico. Focar atenção no cérebro, por outro lado, permite investigar coisas reais e tangíveis, o que melhor se coaduna com a prática científica.

## 2.5 O MATERIALISMO CONTEMPORÂNEO DOS CHURCHLANDS

Como dissemos, a tentativa que talvez seja a mais radical de tornar os eventos mentais compatíveis com uma visão cientificamente bem informada consiste em uma variedade de materialismo que concebe os estados e processos mentais como eventos que devem ser entendidos no âmbito restrito dos termos empregados pelas neurociências. Essa tendência eliminativista almeja a substituição da linguagem psicológica usual por uma terminologia neurocientífica. Na medida em que os termos da chamada psicologia popular, tais como crenças e desejos, estariam associados a um dualismo por demais fragilizado, surge, assim, a tentativa de solucionar o problema filosófico do estatuto ontológico desses conceitos por meio de um programa de pesquisa científico; programa este que está apresentado de modo bastante claro e otimista em *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes* (1995), de Paul Churchland.

Noosso entendimento mútuo e mesmo nossa introspecção poderão então ser reconstituídos dentro da estrutura conceitual da neurociência amadurecida, uma teoria que seguramente será muito mais poderosa que a psicologia de senso comum que ela substitui e muito mais substancialmente integrada com a ciência física em geral (CHURCHLAND, 1995, p.155).

Conceitos tais como desejo, crença, medo, etc. são alguns dos exemplos retirados da terminologia pertencente à psicologia popular e que deveriam ser postos de lado. Uma das razões para abandonarmos esses termos seria o fato de eles se mostrarem incapazes de elucidar corretamente uma série de fenômenos que se passam em nossa vida mental. A sobrevivência deles resulta tão somente de não termos ainda um substituto mais eficaz, que explique, por exemplo, fenômenos como a memória, a aprendizagem e outras atividades cognitivas. A convicção dos eliminativistas é de que uma neurociência amadurecida se encarregará melhor dessa tarefa.

A posição defendida nesse texto caracteriza-se por um realismo científico que intenta mostrar que o vocabulário da chamada psicologia popular é enganador, devendo ser, portanto, substituído por uma terminologia cientificamente embasada. Nesse sentido, a empreitada eliminativista apresenta-se como mais arrojada do que a meramente reducionista. Sendo ela bem sucedida, o resultado abrirá a possibilidade de uma teoria mais antiga, contaminada por uma terminologia psicológica de senso comum, sucumbir frente a uma versão superior e ao mesmo tempo ontologicamente mais parcimoniosa.

O materialismo eliminativista é a tese de que a nossa concepção de senso comum dos fenômenos psicológicos constitui uma teoria radicalmente falsa, uma teoria fundamentalmente tão defeituosa que tanto seus princípios quanto sua ontologia serão eventualmente substituídos, ao invés de homogeneamente reduzidos, pela neurociência acabada (CHURCHLAND, 1995, p.155).

Esse, lembremos, não seria o primeiro caso na história da ciência em que categorias desnecessárias seriam eliminadas em razão de outras melhores terem surgido. Há, assim, exemplos que inspiram fortemente os eliminativistas da psicologia, que citam, como ilustração, a teoria do

flogisto<sup>8</sup> para explicar a combustão e a ferrugem - dois eventos melhor explicados posteriormente por ação do oxigênio presente na atmosfera. Assim como o flogisto não foi reduzido, mas radicalmente eliminado do vocabulário científico, pensam os eliminativistas aqui apresentados, o mesmo ocorrerá com a terminologia psicológica que a nada se refere<sup>9</sup>.

Parece promissora a adoção do materialismo eliminativista. Estando ele correto, nossa ontologia se tornaria mais enxuta, simplificada, e não haveria mais o problema de encaixar o mental no mundo fisicamente constituído. No entanto, não há coisa mais certa para uma pessoa que a existência dos estados mentais de que ela é portadora. Mesmo que uma teoria científica, supostamente mais bem informada diga o contrário, não parece razoável negar a rica vida mental que possuímos e experimentamos ao longo de nossa existência. Nossos estados mentais não se parecem, nesse aspecto, com entes como bruxas e gnomos, que podem simplesmente ser suprimidos e substituídos por uma ontologia cientificamente mais adequada.

Outro texto que expõe com clareza o ponto de vista eliminativista é *Can Neurobiology Teach Us Anything about Consciousness?* (1997), de Patricia Churchland. No entendimento dessa filósofa, os fenômenos conscientes não constituem os únicos aspectos de nossas vidas cuja explicação conveniente ainda não foi totalmente encontrada. Nesse sentido, os entraves apontados por filósofos e cientistas na tentativa de abordar nossos estados mentais não deveriam nos paralisar mais que a falta de explicação para outras de nossas competências ainda não totalmente compreendidas. Capacidades complexas tais como aprender, recordar, decidir, praticar ações, estar desperto, adormecer, sonhar, prestar atenção, estar consciente entre outras, são todas capacidades dos sistemas nervosos humanos, entende ela. Muitas dessas habilidades ainda não estão totalmente compreendidas, é certo, de modo que não sabemos, apesar dos avanços das neurociências, como elas emergem de redes de neurônios. Entretanto, adverte Patricia Churchland, essas limitações

---

<sup>8</sup> A queima da madeira e a ferrugem do metal já foram explicados como fruto da liberação de uma substância chamada flogisto. Tal elemento estaria presente de modo latente nos corpos que passam por esses processos.

<sup>9</sup> Churchland recorre ainda a um outro episódio da história da ciência que está mais próximo do conteúdo psicológico aqui investigado: trata-se do caso da possessão demoníaca, já que muito do comportamento inconveniente hoje atribuído à disfunção mental e estudado pela psiquiatria científica já foi relacionado a ações de bruxas e espíritos demoníacos, entidades hoje descartadas da ontologia cientificamente fundamentada.

do nosso conhecimento nessa área não são maiores do que nossa incompreensão sobre atividades outras, como a capacidade de correr, subir em árvores ou praticar salto com vara. O intuito da comparação de nossa ignorância acerca de atividades mentais com o nosso desconhecimento de outras habilidades humanas é deixar claro que, se não há mistério algum por trás do segundo caso, o mesmo deve ocorrer em relação ao primeiro. Portanto, não é justificado, pensa ela, o ceticismo que alimenta certos filósofos sobre nossa capacidade de avançarmos no entendimento da consciência.

Assim, Patrícia Churchland acredita ser possível as neurociências esclarecerem um dia as estruturas físicas responsáveis por funções psicológicas complexas como as acima descritas. Nesse sentido, ela defende que é o cérebro o concretizador dessas e de outras funções associadas à nossa mente; é esse órgão humano que deve ser investigado caso pretendamos compreender o que está por trás de tais tarefas. Não há, portanto lugar para almas ou espíritos agindo na realização de todas as nossas habilidades mentais.

Ao dizer que o fisicalismo é uma hipótese, eu pretendo enfatizar seu status como uma questão empírica. Eu não presumo que seja uma questão de análise conceitual, de *insight* a priori ou de fé religiosa, embora eu esteja ciente de que nem todos os filósofos estão de acordo comigo neste ponto (CHURCHLAND,1997,p.127)

Patricia Churchland, então, passa a defender que é uma tática adequada a estratégia reducionista, de forma que o entendimento dos mecanismos neurobiológicos faz-se necessário para avançarmos na compreensão dos fenômenos psicológicos. Por essa estratégia, deve-se tentar explicar as propriedades psicológicas em termos de propriedades de redes neurais. Desse modo, não basta o entendimento do comportamento de um sistema; é necessário também entender os seus componentes mais básicos e a maneira como estes se organizam para a compreensão real de como esse sistema funciona.

Nos casos em que os *designs* de engenharia não nos estão disponíveis nos é aconselhado apelar à engenharia reversa, que consiste em desmontar um artefato para entender o seu funcionamento. A defesa feita por Patrícia Churchland desse modelo de investigação para o entendimento da consciência tem uma razão.

Na medida em que eu estou tentando descobrir explicações do macro para o micro, eu sou uma reducionista. Pelo fato de muitos filósofos, que concordam comigo em relação à natureza cerebral da alma, rebelarem-se, entretanto, contra o reducionismo e considerarem-no ridículo ou até mesmo digno de pena, parece-me necessário começar explicando brevemente o que eu quero e, mais enfaticamente, o que eu *não* quero dizer com uma estratégia de pesquisa reducionista (CHURCHLAND,1997,p.127)

O materialismo eliminativista, então, faria com que a caracterização das capacidades de nível superior do cérebro humano, feitas pela chamada “folk psychology”, pudesse ser reconstruída pela neurociência com o passar do tempo. Uma revisão ou mesmo uma completa substituição de descrições populares de nível superior por categorias de nível superior oriundas da neurobiologia avançada permitiria ainda que explicações coerentes e integradas do cérebro no seu todo pudesse ser efetivada. Esse seria o sentido de “eliminativista” no interior da posição advogada pelos eliminativistas. Ele não significa, segundo Patricia Churchland, uma defesa de que as capacidades de nível superior não existem.

Apenas um idiota afirmaria que não existem capacidades de nível superior, que não existem fenômenos de nível superior. Nesse aspecto geral, meu raciocínio reflete simplesmente o seguinte fato: num sentido muito importante, nós não entendemos exatamente o que o cérebro realmente faz nesses níveis mais elevados. Assim, é mais adequado considerar mesmo nossas mais preciosas intuições sobre a função mente/cérebro como hipóteses revisáveis, ao invés de encará-las como certezas transcendentais absolutas ou certezas introspectivamente dadas. O reconhecimento da possibilidade de uma tal revisão faz uma enorme diferença na maneira pela qual nós conduzimos experimentos psicológicos e neurobiológicos, e em como nós interpretamos os resultados (CHURCHLAND,1997,p.129).

Muito filósofos se opõem a essa estratégia reducionista de encontrar os mecanismos neurobiológicos de nossas capacidades psicológicas. Uma das razões para essa oposição consiste em afirmar que o cérebro pode até *causar* os estados conscientes, mas isso é diferente de uma identificação entre estados conscientes e atividades cerebrais. Essa é, por exemplo, a crítica de John Searle à meta redutivista, que veremos adiante. Para ele, tudo o que o reducionista pode ter esperanças de atingir são *correlações* entre estados subjetivos e estados cerebrais. Essas correlações, no entanto, evidenciam uma causalidade, mas não configuram prova de que a identidade existe. Searle, como veremos, afirma que no caso das identificações bem sucedidas ocorridas em outras áreas da ciência, a estratégia reducionista acabou por revelar uma realidade por trás das aparências dos fenômenos investigados e reduzidos. Ocorre que, no caso da consciência isso não se faz possível; não conseguimos, aqui, uma distinção entre o que é a realidade e o que é a aparência. Estas são, pensa ele, inseparáveis. Toda a realidade existente em relação à consciência é exatamente o que está presente à consciência. Sendo assim, nesse caso particular, não existe redução alguma a ser efetivada.

Patrícia Churchland discorda da crítica de Searle. Ela entende que ele não considera a razão de os cientistas optarem por identificações nos casos em que elas ocorrem e em quê os dados obtidos podem levar a essas identificações entre níveis distintos. Nesses casos, dizemos que *a* é *b* por isso ser cientificamente mais correto do que supor que *a* causa *b*, e que ambos são distintos. Ela, então, exemplifica:

A ciência, como nós a conhecemos, não diz que a corrente elétrica em um fio é causada por elétrons em movimento, mas sim que ela *são* elétrons em movimento. Os genes não são causados por agrupamentos de pares de base no DNA; eles *são* agrupamentos de pares de base (embora os agrupamentos estejam, algumas vezes, distribuídos). A temperatura não é causada pela energia cinética molecular; ela *é* energia cinética molecular. Reflita por um momento sobre a criatividade necessária para gerar explicações que mantenham a *não-identidade* e a dependência causal de (a) corrente elétrica e elétrons em movimento, (b) genes e agrupamentos de DNA, e (c) calor e movimento molecular. Alguém desfamiliizado com os relevantes dados

convergentes e com os sucessos explicativos pode supor que isso não seja tão difícil (CHURCHLAND,1997,p.132).

Patrícia Churchland ilustra seu ponto de vista apelando para uma explicação equivocada sobre como funciona um forno micro-ondas. A explicação de um leigo seria que ao ligar o forno, as micro-ondas agitam as moléculas de água na comida, e estas passam, então, a se mover cada vez mais rápido. Entretanto no lugar de encerrar a explicação aqui, constatando por fim que o aumento da temperatura é tão somente o aumento da energia cinética das moléculas, o leigo daria um passo além. Ele continuaria a explicar que *por causa das moléculas se moverem mais rápido*, elas entram mais em colisão umas com as outras. Isso geraria o aumento da fricção entre as moléculas, e a fricção *causaria* o calor. A intuição por trás desse modelo explicativo é pensar ainda que o calor é algo diferente da energia cinética molecular. Calor seria algo causado pelo movimento molecular mas, em realidade, independente dele. Não é esse, contudo, segundo Patricia Churchland, o modo como os cientistas pensam. Para os cientistas

[...] as explicações para os fenômenos do calor – produção por combustão, pelo sol e em reações químicas; da condutividade, incluindo a condutividade em um vácuo, a variação da condutividade em materiais distintos, etc. – são *muito mais* simples e mais coerentes, quando se assume que calor é energia molecular das moléculas constituintes. Agora, tentar adequar os dados à suposição de que o calor é alguma outra coisa *causada pela* aceleração do movimento molecular, é como tentar pregar geleia na parede (CHURCHLAND,1997, p.133)

Ir de encontro a esse modo como os cientista veem as coisas é até possível. Entretanto, ele demandaria um esforço enorme e muito dificilmente angariaria, segundo Patricia Churchland, algum seguidor. Além disso, quem tentasse essa empreitada perderia muito no que tange a coerência com o resto do que as teorias científicas e outras observações nos informam. E o único motivo para assim proceder seria uma teimosa e intransigente decisão de não abrir mão da intuição de que

o calor “*é o que ele é e não uma outra coisa.*” Nosso conhecimento sobre o assunto atual, contudo, desaconselha tal atitude, pensa ela.

Pelas razões acima assinaladas Patricia Churchland entende que no caso da relação dos estados mentais também seria um erro lutar contra a redução.

[...] o poder explicativo, a coerência e a economia favorecerão a hipótese de que a consciência *é* apenas algum padrão de atividade de neurônios. Pode ser que eu esteja errada. Se eu estiver, não será porque uma intuição baseada na introspecção é imutável, mas sim porque a ciência nos leva numa direção diferente. Se eu estiver certa, e certos padrões de atividade cerebral *forem* a realidade por trás da experiência, este fato em si não muda minha experiência, de forma que eu (meu cérebro) passe repentinamente a ver meu cérebro como um scanner de ressonância magnética ou um neurocirurgião poderia vê-lo. Eu continuarei a ter experiências da forma habitual, embora meu cérebro precise ter várias experiências e se submeter a muita aprendizagem, de forma que eu possa entender a realidade neuronal delas (CHURCHLAND,1997, p.133).

Uma das frentes em que se pode avançar na pesquisa rumo ao esclarecimento de problemas relativos à consciência é, certamente, no campo da neurobiologia. Esta área propõe vários aspirantes a esclarecedores dos fenômenos conscientes. Não pretendemos negar que muito de pertinente sobre a consciência pode ser dito pela ciência do cérebro, bem como sobre pesquisas de ordem psicológica ligados à consciência. Mesmo entre os profissionais dessas áreas, contudo, há aqueles que percebem as restrições dessas investigações no esclarecimento do que ficou consagrado na literatura especializada como sendo o “problema difícil” da consciência.

## 2.6 O FUNCIONALISMO

Assim como no caso do otimismo que moveu os Churchlands, talvez tenha sido a credibilidade adquirida pelas chamadas “hard sciences” nos últimos tempos o motor de outra empreitada reducionista, dessa vez não eliminativista nem baseada em identidade mente-cérebro. Além de avanços em áreas como as da neurociência, também na

computação uma série de progressos fez com que grande parte dos interessados no problema da consciência passasse a abraçar algum desenvolvimento científico em apoio a uma certa variante do reducionismo. Nesse segundo caso, a aposta foi na área da Inteligência Artificial. Cientistas e filósofos ligados a esse campo passaram, assim, a considerar essa perspectiva como a posição mais adequada para coadunar estados mentais com a visão científica de mundo estabelecida. Nesse sentido, as críticas às teorias reducionistas passaram a ter de lidar com mais essa forma de tentar compatibilizar fenômenos mentais com o nosso pensamento científico constituído: o funcionalismo.

Em razão dos problemas apontados com a perspectiva anterior, relativos à não admissão da existência dos estados conscientes, essa outra alternativa, igualmente ancorada em informação cientificamente embasada, começou a despontar como alternativa para se avançar no problema mente-corpo. Muitos estudiosos tentaram esse caminho, alguns deles até mesmo frisando o reconhecimento da realidade da consciência e buscando situá-la no interior do mundo físico. Assim procedeu a teoria funcionalista, que passamos agora a descrever.

Para alguns teóricos do funcionalismo, a relação entre a consciência e o mundo físico deve ser pensada levando-se em conta a ideia de realização de um processo considerado mental e atentando-se para o papel funcional que este executa em um sistema apropriadamente organizado. Nessa teoria, o que é fundamental em um estado mental são as relações causais entre esse estado e os seguintes elementos: os efeitos do meio ambiente sobre o corpo, outros estados mentais e o comportamento. Assim, pode-se explicar, por exemplo, a sensação de dor resultante de uma topada por meio de uma rede que engloba todos esses elementos. Ela está relacionada com o meio ambiente na medida em que foi causada por eu bater fortemente meu pé em um objeto; está ligada ainda a outros estados mentais, como uma forte irritação ou um arrependimento por não ter ficado atento ao que estava à minha frente; e, por fim, faz surgir um comportamento no sentido de buscar alívio ao sofrimento que me foi causado. Portanto, estados mentais são especificados em razão de suas relações causais num conjunto que articula ainda outros estados internos, a ação do meio sobre o organismo e a reação comportamental. Cabe ainda dizer que, para o funcionalista, outros estados em que são satisfeitos os requisitos funcionais semelhantes a esse que exemplificamos, mesmo que ocorrendo em sistemas diferentes, são igualmente estados de dor.

A importância do comportamento para o funcionalismo remete a uma semelhança entre essa teoria e o behaviorismo. Mas, devemos

ressaltar, aqui não está em jogo apenas entradas de dados do meio ambiente e reações por meio de comportamento. O funcionalista acrescenta a essa relação um diferencial, que é a referência a outros estados mentais internos vivenciados pelo sistema em causa. Além disso, a tese funcionalista se distingue ainda da teoria da identidade por conceber que a economia funcional importa mais que a constituição física do sistema em que a relação dos estados internos se estabelece. Se as condições para um estado mental são obedecidas, isto é, se estão de acordo com o tipo de relação que define o estado mental em questão do ponto de vista funcional, que é o que importa, esse estado está ocorrendo, a despeito do material de que é feito o aparato que o suporta.

Essa concepção permite que o funcionalista aceite que mesmo sistemas artificiais, cujos estados internos se arranjassem da mesma forma que os de um ser humano com um estado mental qualquer pudesse ser concebido como suportando esse estado. O que interessa é a disposição da estrutura e as relações entre estados, e não o material de que é feito um sistema, para que ele seja considerado como tendo estados mentais. Nesse ponto, como frisamos, o funcionalismo conflita com a teoria da identidade, visto que esta concebe o estado físico como determinando o estado mental. Dessa forma, para o funcionalismo, vários sistemas físicos distintos podem realizar a economia funcional satisfatória para um estado consciente poder se realizar. Paul Churchland, entretanto, nos lembra que

Embora os funcionalistas rejeitem a teoria da identidade “tipo mental = tipo físico”, virtualmente todos eles permanecem comprometidos com a teoria da identidade mais branda “espécime mental = espécime físico”, pois eles ainda sustentam que cada *instância* de um dado tipo de estado mental é numericamente idêntica a algum estado físico específico, em um outro sistema físico. São somente as identidades universais (tipo/tipo) que são rejeitadas (CHURCHLAND, 1999, p. 37).

Coube, assim, ao funcionalismo proporcionar um desdobramento do problema mente-cérebro na direção da pesquisa no campo da Inteligência Artificial. Já que a realização de tarefas conscientes inteligentes não dependem de aparatos com o mesmo substrato físico, a

composição biológica e físico-química do cérebro deixou de ser um requisito necessário para realizá-las. Isso proporcionou a formulação de uma teoria das relações mente-cérebro que sustentava que estados mentais podem ser definidos sem considerações acerca de sua natureza redutível a uma estrutura física específica. Dessa forma, diz Putnam:

Meu ‘funcionalismo’ sustenta que, em princípio, uma máquina (digamos, um dos robôs de Isaac Asimov), um ser humano, uma criatura de silício e um ser puramente espiritual funcionam da mesma maneira quando se descreve um nível apropriado de abstração e que é incorreto crer que a essência de nossa mente é nosso ‘*hardware*’ (PUTNAM, 2007, p. xii)

Do ponto de vista do funcionalista, então, um mesmo papel funcional adequado a um determinado estado mental pode ser realizado em sistemas completamente diferentes; eles podem, a despeito dessa diferença, estar em paralelo, passando pela mesma experiência consciente. Desde que um sistema qualquer execute as mesmas funções que eu quando sinto uma dor, tal paralelismo assegurará uma experiência consciente igual à minha, na visão do funcionalismo. Quando falamos em funções, portanto, estamos nos referindo a descrições abstratas, semelhantes ao processamento de um *software* que estabelece quais instruções uma máquina deve adotar para executar uma tarefa específica. É desse modo, entende o funcionalista, que os estados mentais se especificam, e é por essa razão que o importante é o papel funcional que um sistema apresenta para o qualificarmos como mental, independentemente da espécie de material físico em que opera.

O que permitiu a analogia entre a atividade mental e o que fazem os computadores, dando, assim, fôlego ao funcionalismo, foi o forte desenvolvimento na área da Inteligência Artificial. O funcionalista entende que o *software* que roda em um computador tem uma boa similaridade com o mental, e, se a analogia é correta, isso nos faz pensar na possibilidade de outras modalidades de aparatos físicos (*hardwares*) suportando uma mente. Segundo essa tese da capacidade de instanciação múltipla, se uma mesma função puder ser executada por sistemas distintos, esses sistemas se equivalem, o que faz o funcionalismo desconsiderar o material de que é feito um sistema e atentar prioritariamente para suas propriedades funcionais e para as relações entre seus estados. Portanto, os estados mentais podem ser realizados em diferentes sistemas, e não há necessidade da química cerebral para executá-las.

Jerry Fodor, um importante teórico que contribuiu para a interface entre a filosofia e a área da computação, desenvolveu uma teoria representacional dos estados mentais em sintonia com a ideia de que a mente seria também um

aparato sintático, na medida em que ela manipula representações mentais. No caso dos computadores, podemos concordar, as relações entre certos estados se dão entre signos e são, nesse sentido, sintáticas. Essas sentenças não seriam interpretadas e não demandariam a presença de um significado para que a manipulação fosse feita. Assim como um computador é capaz de produzir sentenças por intermédio de um conjunto de signos e de regras sintáticas, a mente também processaria representações e manipularia símbolos, sendo nossas operações cognitivas caracterizadas pelo envolvimento de manipulação de representações. É por essa razão que a metáfora computacional estaria justificada.

Considerando alguns conceitos acionados pelo ambiente como inatos, Fodor defende uma versão materialista da mente que não exclui a ocorrência de causas mentais. Sistemas cognitivos, pensa ele, envolvem ainda, além das representações mentais, uma linguagem do pensamento. No livro *The Language of Thought* (1975), ele defende que por meio dessa linguagem do pensamento são executadas as várias tarefas cognitivas.

A linguagem do pensamento pode ser muito parecida com uma linguagem natural. É possível que os recursos do código interno sejam representados de forma bastante direta nos recursos dos códigos que nós usamos para a comunicação (FODOR , 1975, p. 156).

A ideia de uma linguagem de pensamento está ligada a uma teoria sobre o mental de caráter computacional e funcionalista que, no lugar de descrever o mental à maneira do behaviorista – por intermédio de referências às disposições comportamentais -, entende a mente como uma máquina orientada pela sintaxe, e na qual há interação entre estados mentais ocorrendo. A manipulação de representações mentais constitui, assim, uma atividade cognitiva semelhante ao modo como as ciências cognitivas concebem o processamento de informação por meio da manipulação de signos abstratos.

A percepção bem como a aprendizagem de uma língua estão entre os processos mentais que atestam o potencial dessa linguagem, que é inata. Esse inatismo aproxima Fodor de Descartes, na medida em que advoga a existência de um conjunto de representações com as quais nascemos. Por elas são mapeadas novas formas de informação que venham a surgir a partir de nossas experiências no mundo. É por meio do contato entre organismo e meio ambiente que os signos que compõem a linguagem de pensamento vão adquirindo significado. Como o significado dos termos não são fixos, mas dependem em certa

medida do contexto, a semântica da linguagem do pensamento afigura-se como secundária em relação a sintaxe. Essa prioridade do sintático defendida por Fodor torna, assim, menos relevante a importância da interpretação. A ciência da mente deve, portanto, preocupar-se fundamentalmente com uma investigação sintática. O que se requer, aqui, é uma atenção centrada nos signos e não no que estes referem no mundo. Mesmo as propriedades sintáticas desses signos advêm do fato de eles se constituírem fisicamente. Isso dá concretude à linguagem do pensamento e põe o funcionalismo em sintonia com a abordagem materialista sem fechar completamente as portas para alguma alternativa dualista.

Como consequência, o funcionalismo parece capturar as melhores características das alternativas materialistas ao dualismo. Não chega a ser uma surpresa que o funcionalismo venha se tornando cada vez mais popular (FODOR, p. 129, 1981).

Em relação às análises feitas do funcionalismo, gostaríamos de destacar o que entendemos apontar para o insucesso de tal abordagem em escapar às críticas que fazemos em nossa tese às teorias reducionistas. Ao definir como características essenciais dos estados mentais as propriedades relacionais, o funcionalismo acaba por deixar de lado o atributo fundamental dos estados conscientes, a saber, os *qualia* interiores. Desse modo, parece inapropriado afirmar que a consciência possa ser adequadamente explicada em termos funcionais. É certo que ela pode ter características funcionais relevantes, mas isso não significa que sua natureza seja essencialmente funcional.

Uma primeira objeção ao sucesso do funcionalismo em reduzir estados conscientes a estados funcionais, pode ser feita, por exemplo, por meio do experimento mental do espectro invertido.<sup>10</sup> Podemos

---

<sup>10</sup> O argumento remonta a John Locke, que pede para imaginarmos acordar numa manhã e descobrir que todas as cores foram invertidas. Além disso, percebemos que não houve mudanças físicas no cérebro ou órgãos ligados a este fenômeno. Na defesa da existência dos *qualia*, pode-se alegar que se é possível imaginar isso ocorrendo sem contradição, conclui-se que estamos concebendo a possibilidade de mudança em uma propriedade que estabelece a aparência das coisas para nós, sem que ela tenha uma base física qualquer. Embora Locke já tenha tratado diferentes aspectos da possibilidade aqui aventada,

conceber, segundo essa experiência, que a sensação de cor que um sujeito experimenta ao ver um determinado objeto esteja invertida em relação a de uma outra pessoa. Nesse sentido, diante de uma mesa azul, a pessoa com o espectro invertido percebe amarelo, por exemplo. Ocorre que, é impossível comparar os *qualia* interiores dos dois sujeitos. E diante das mesmas distinções observacionais entre objetos que os dois fazem ao pedirmos que separem as coisas percebidas como azuis, não podemos nos dar conta do espectro invertido de um em relação ao outro. Isso prova que a identidade funcional entre os dois indivíduos, que deveria apontar para o mesmo estado mental - já que satisfaz as mesmas condições funcionais -, não conduz à identidade de sensações, o que acarreta um problema para o funcionalismo. Assim, o experimento mostra que a inversão do espectro é perfeitamente concebível, mas se o funcionalismo estivesse correto, isto deveria proibi-la.

Outra objeção aos funcionalistas apela para o chamado “problema dos *qualia* ausentes”. Se o que importa para que um estado consciente seja instanciado é a organização funcional, então podemos cogitar diferentes sistemas físicos – desde que organizados adequadamente - suportando uma consciência. No extremo, se o que interessa são as funções e se diferentes mecanismos podem executá-las, um estado consciente não requer, portanto, um cérebro para suportá-lo. Assim, nos é permitido, em um experimento imaginário, replicar o funcionamento desse órgão quando se encontra num determinado estado. Podemos, por conseguinte, imaginar, à maneira de Ned Block (2007), que a população da China se organize de um modo tal que cada pessoa opere as relações causais idênticas às dos componentes presentes na organização funcional do cérebro quando em um estado consciente qualquer. Cada chinês, no experimento imaginário aqui sugerido, simularia a atividade cerebral de determinada célula cerebral, produzindo um aparato artificial funcionalmente idêntico ao de um cérebro suportando um estado mental humano. Nesse caso, no entanto, mesmo que conseguíssemos reproduzir todas as relações funcionais da mente humana nesse sistema artificial, ele, que estaria funcionalmente organizado de modo idêntico ao nosso cérebro, muito provavelmente não seria consciente. Cremos que, embora esta organização seja uma cópia idêntica do ponto de vista funcional ao cérebro humano e se comporte de forma igual a ele, tudo indica que essa réplica funcional não seria consciente no aspecto que interessa, o

---

contemporaneamente versões desse experimento mental apareceram na discussão sobre filosofia da mente. Para um estudo mais atual do tema, ver Shoemaker (1982).

fenomenal. A consciência em seu sentido fenomenal não pode ser gerada pela mera reprodução das relações funcionais presentes no cérebro humano. Mesmo que satisfeita certa organização funcional, somos forçados a crer que os *qualia* permaneceriam ausentes nessa réplica artificial. Ned Block nos lembra ainda que

O Argumento dos Qualia Ausentes explora a possibilidade de o estado Funcional ou Psicofuncional que Funcionalistas<sup>11</sup> e Psicofuncionalistas querem identificar com a dor poder ocorrer sem que quaisquer qualia ocorram. Também parece concebível que os últimos ocorram sem os primeiros. Na verdade, há fatos que dão plausibilidade a esta forma de ver as coisas. Depois de lobotomias frontais, os pacientes tipicamente reportam que ainda sentem dores, embora as dores já não os perturbem (Melzack, 1973, p. 95). Estes pacientes exibem todos os sinais ‘sensoriais’ da dor (por exemplo, reconhecer picos como aguçados), mas frequentemente têm pouco ou nenhum desejo de evitar estímulos ‘dolorosos’ (BLOCK, 2007, p.87).

O interessante do argumento de Block por meio do experimento de pensamento dos *qualia* ausentes, entretanto, é o ataque frontal que ele representa ao que é central no funcionalismo. Como dissemos, para o funcionalismo, uma mente é aquilo que funciona como uma mente. No entanto, se é possível imaginar que toda a população de um país possa se organizar de um tal modo que ele equivalha funcionalmente a um

---

<sup>11</sup> De acordo com Block “Também se pode categorizar os funcionalistas conforme eles vejam as identidades funcionais como parte da psicologia *a priori* ou da psicologia empírica. Os funcionalistas *a priori* (por exemplo Smart, Armstrong, Lewis, Shoemaker) são os herdeiros dos behavioristas lógicos. Eles tendem a ver as análises funcionais como análises do significado dos termos mentais, enquanto que os funcionalistas empíricos (por exemplo Fodor, Putnam, Harman) veem as análises funcionais como hipótese científicas substantivas. Vou referir-me ao primeiro como “Funcionalismo”, e ao segundo como “Psicofuncionalismo” (vou usar ‘funcionalismo’ com um ‘f’ minúsculo como neutro entre Funcionalismo e Psicofuncionalismo. Ao distinguir entre Funcionalismo e Psicofuncionalismo usarei sempre maiúsculas)” (BLOCK, 2007, p.67).

cérebro humano, conduzindo informações de cidadão para cidadão de modo idêntico a um cérebro que conduz informação de neurônio para neurônio, então, a população desse país funcionaria tal qual uma mente, e se assim o faz ele é uma mente. Ocorre que soa como um contrassenso dizer que a população de um país pode, no seu todo, ter experiências como as de dor, as de quem olha para um azul intenso ou se recorda de algo da mesma forma como os humanos experimentam essas coisas. No país do experimento mental aqui aludido, o mais razoável seria conceder que os *qualia* estariam, de fato, ausentes. Essa é, entendemos, uma condenação direta à posição funcionalista. David Chalmers, advogando uma variedade do funcionalismo de tipo não redutivo, elaborará uma resposta a esse argumento que exporemos em outra parte do nosso trabalho. Para ele, a ideia de que se for verdade que possuímos *qualia* em razão de nossa organização funcional, então, a população do país que imaginamos teria, da mesma forma, que possuir *qualia* não é um desafio incontornável ao funcionalismo.

### 3 CONSCIÊNCIA SEM DUALISMO DE SUBSTÂNCIAS

Os problemas do dualismo delineados no nosso primeiro capítulo não impediram que filósofos enfrentassem o fisicalismo reducionista. Proponentes do dualismo a desafiarem a perspectiva monista se dividem em dois grupos: os dualistas de substâncias e os dualistas de propriedades. Os dualistas de substâncias, como vimos, concebem uma mente existindo por ela própria e independente da matéria, abrindo, assim, possibilidade para a persistência de entidades à parte do corpo físico, e até mesmo para a permanência das mesmas após a morte. Já mencionamos os problemas acarretados por esse ponto de vista e que acabaram por motivar o materialismo. Os que atacam a perspectiva materialista, contudo, alegam que as teorias físicas não são satisfatórias para elucidar o problema da consciência. Desse modo, admitindo que a consciência constitui um fenômeno natural a ser investigado, alguns dos críticos atuais do materialismo ressaltam o fato de os métodos científicos tradicionais não bastarem para investigá-la adequadamente. Seu aspecto subjetivo, de primeira pessoa, impede uma abordagem do ponto de vista externo, objetivo, requerida pelos métodos científicos de detecção. Enfrentar o problema de como a consciência se “encaixa” no mundo natural em que ocorre um fechamento causal postulado pela física, e segundo o qual todos os fatos são fisicamente explicáveis, não havendo espaço para causas não físicas, acaba por gerar, como vimos, a expulsão do mental de uma ontologia tida como cientificamente adequada. Como fazer, então, “retorná-la” ao nosso escopo investigativo sem cairmos de volta no dualismo de substâncias com problemas que se afiguram maiores ainda que os do materialismo?

#### 3.1 O DUALISMO DE PROPRIEDADES

Contra o projeto materialista, um segundo tipo de dualismo, em voga atualmente, desenvolveu uma visão segundo a qual a consciência é uma propriedade do universo distinta das propriedades físicas e não redutível ontologicamente à matéria. O denominado dualismo de propriedades não precisa defender a existência de almas imateriais ou quaisquer outras substâncias persistindo independentemente de coisas físicas. Esta forma mais fraca de dualismo concorda que não existem entidades sobrenaturais, mas concebe substâncias físicas com capacidade de possuir propriedades mentais. A mente não seria,

portanto, uma substância à parte da matéria, mas sim uma propriedade diferenciada do cérebro.

O filósofo Thomas Nagel (1986), por exemplo, é um crítico do fisicalismo que não pretende, no entanto, defender um dualismo com as mesmas feições do que fora elaborado por Descartes; ele não advoga a ocorrência de uma substância imaterial distinta das coisas físicas. Todavia, podemos associá-lo ao dualismo de propriedades, segundo o qual uma parte da mesma porção de matéria presentes no mundo, no caso o cérebro, pode instanciar propriedades físicas e propriedades mentais, como os estados subjetivos. É bom ressaltar, entretanto, nem todos os críticos do materialismo reducionista que rejeitam igualmente o dualismo substancial recaem necessariamente no dualismo de propriedades.

Mas de que modo, mais detalhadamente, coisas como as propriedades e as substâncias se distinguem? Usamos o termo “substância” para designar aquilo que ocorre por si mesmo e não requer outro ente para existir. As substâncias são possuidoras das propriedades, os sujeitos da predicação. É sobre a substância que dizemos coisas, havendo, assim, certas características que podemos atribuir a ela. As propriedades, por outro lado, requerem a existência dos objetos de que são propriedades para poderem existir; são, desse modo, o que pode ser dito de algo ou estar em algo. A propriedade é uma característica que pode ser verdadeira acerca de certa substância, mas que não existe de modo independente e por si mesma. Ela deve, portanto, sua existência às substâncias em que se encontra. O cérebro, nesse sentido, é uma estrutura física; existe e possui diferentes tipos de propriedades; ele é o sujeito de algumas propriedades físicas, como massa e cor, por exemplo, e outras não físicas, como os aspectos mentais ou conscientes.

De acordo com o Dualismo de Propriedades, poderíamos permanecer naturalistas, mas sem abraçar o reduativismo fisicalista, já que os estados mentais não seriam idênticos a estados físicos cerebrais. A consciência seria uma propriedade emergente em relação a um tipo de organização observável. Estados mentais emergiriam de estados cerebrais, sem que pudessemos reduzi-los a cada componente da organização cerebral de onde emergiram.

Assim como Nagel, Chalmers, cuja teoria explanaremos adiante, empreende uma crítica ao materialismo que acaba resultando numa variedade de dualismo distinto do de Descartes. Um dualismo que para não incorrer no erro da versão de tipo cartesiano é

[...] em vez disso uma espécie de dualismo de *propriedades*: a experiência consciente envolve propriedades de um indivíduo que não são produzidas pelas propriedades físicas desse indivíduo, embora possam depender nomologicamente dessas propriedades. A consciência é uma *característica* do mundo para além das suas características físicas. Isto não significa que haja uma "substância" à parte; a questão do que seria necessário para justificar um dualismo de substâncias me parece bastante pouco clara. Tudo o que sabemos é que neste mundo existem propriedades dos indivíduos - as propriedades fenomênicas - que são ontologicamente independentes das propriedades físicas. (CHALMERS, 1996, p. 126).

O Dualismo de Propriedades, em suas várias versões, tem mais apelo atualmente. Ele aceita a existência de domínios conscientes que são instanciados pelas mesmas coisas que instanciam propriedades físicas; algumas partes da realidade, como nossos cérebros, alega essa teoria, criam a ocorrência de propriedades físicas e de propriedades de aspecto fenomenal ou qualitativo. Segundo essa visão, o mental depende do físico, numa relação que é chamada de superveniência<sup>12</sup>. Estados mentais, afirmam, são supervenientes aos estados físicos.

A superveniência, portanto, é uma relação de dependência entre propriedades situadas em níveis diferentes. Em filosofia da mente, esta tese é utilizada em defesa de uma articulação das características físicas com características mentais. Esse tipo de relação defende que, se as propriedades chamadas de subvenientes, situadas no nível inferior, são as mesmas, então, as propriedades correlacionadas a estas e situadas no nível superior, as supervenientes, não podem diferir. Entretanto, isso pode ocorrer sem que possamos definir as propriedades supervenientes nos termos das propriedades subvenientes; não podemos reduzir as de

---

<sup>12</sup> Segundo Horgan, “a superveniência é uma relação de determinação, que frequentemente se supõe verificar entre características físicas e características mentais. Em filosofia da mente, usa-se às vezes o conceito de superveniência para articular a tese fisicalista. A noção de superveniência, originalmente usada na ética, foi introduzida na filosofia da mente por Donald Davidson (1970, 1973), que formulou a tese de que as características mentais sobrevivem às características físicas” Cf. HORGAN, 1999, p.812.

nível superior à sua base inferior. Dessa forma, traços mentais dependem de traços físicos para existir e não pode haver mudança mental, sem que uma mudança física ocorra. Mas, como espécies diferentes de estados físicos podem instanciar um mesmo estado mental, os estados mentais são realizáveis em diferentes substratos físicos. Vejamos, a seguir, com mais detalhe, como a superveniência se insere no debate sobre filosofia da mente a partir do enfoque de um importante filósofo a explorá-la, Donald Davidson.

### 3.2 DONALD DAVIDSON E A SUPERVENIÊNCIA

Na relação de superveniência, como assinalamos, há uma dependência entre propriedades que se relacionam mas que se encontram em níveis diferentes. Os fenômenos relacionados ocorrem de modo que quando as propriedades de nível inferior (subvenientes) são as mesmas, as propriedades de nível superior (supervenientes), que a elas estão correlacionadas, não podem diferir. Entretanto, as propriedades supervenientes não definem-se em termos das de nível inferior nem podem ser reduzidas a elas<sup>13</sup>. Os pares de termos tais como fatos/valores, indivíduos/coletivos e corpo/mente são os que comumente os filósofos tomam como estabelecendo uma relação do tipo subveniente/superveniente. No caso do problema mente-corpo, alguns especialistas próximos de abordagens naturalistas pensam ser interessante esse contraste, uma vez que aceitando-o pode-se conceber uma esfera de conceitos mentais sem a aceitação de realidades imateriais ou seres que não sejam naturais.

Quem usou o conceito de superveniência para se referir à relação entre mente e corpo foi Donald Davidson. Ele difundiu o uso do termo no âmbito da filosofia da mente para dar conta da relação entre acontecimentos mentais e ocorrências físicas ao afirmar que as características mentais supervêm às características físicas. Nas palavras dele: "não pode haver dois acontecimentos semelhantes em todos os aspectos físicos mas diferentes em alguns aspectos mentais" (DAVIDSON, 2001, p.214). O apelo da tese da superveniência do

---

<sup>13</sup> G.E. Moore (1903) foi quem, de modo pioneiro, utilizou-se dessa relação para defender que valores intrínsecos supervêm às propriedades naturais. Nesse sentido, tais valores não são idênticos a estas propriedades naturais e, ao mesmo tempo, duas coisas não podem possuir as mesmas propriedades naturais e diferirem no que tange aos valores intrínsecos.

mental sobre o físico está no fato de que, com ela, podemos nos manter naturalistas, defendendo que haja uma dependência dos fenômenos mentais a uma base física, sem compromisso com um reducionismo ou com uma posição que simplesmente nega o mental. Além disso, um sistema não pode sofrer alteração em algum de seus aspectos mentais sem que haja alteração em algum aspecto físico. Dizendo de outro modo, se dois seres são exatamente iguais em tudo, do ponto de vista físico, estes dois sujeitos devem ter estados mentais também idênticos, e não pode haver mudança de um estado mental em um sujeito sem que alguma mudança física tenha ocorrido.

O uso dessa relação é ainda útil ao debate, por permitir que se fale em conceitos mentais, contrastando-os com os físicos, sem que se precise para isso admitir a existência de entidades imateriais, como almas ou espíritos, em nossa ontologia. Nesse caso, para usar uma analogia já mencionada anteriormente, se passaria entre a mente e o corpo algo como no caso da vida, por exemplo, em que os vários elementos moleculares que formam os seres vivos constituem as propriedades físicas de baixo nível, sendo esta base o que suportaria materialmente as propriedades biológicas de segundo nível.

Portanto, um estado mental é superveniente a um estado físico se ele é dependente e determinado por essa base que o instanciou, sem que seja necessário que ambos sejam idênticos. A ideia do termo “superveniência” nesse debate é, além de apontar para a irreducibilidade ontológica, assinalar o fato de que o fenômeno superveniente encontra-se acima de um outro fenômeno mais básico: o subveniente. Há duas propriedades, e a mental ocorre por causa da física, não se alterando independentemente dela. Assim, aspectos supervenientes são subordinadas aos aspectos de base, mas aqui o físico não é algo totalmente determinante, a ponto de se poder conceber uma redução ou mesmo uma eliminação do mental, como querem os reducionistas e os eliminativistas. É nesse sentido que a posição resultante do dualismo de propriedades que admite a superveniência não é redutivista nem nega a consciência.

Em sintonia com a admissão do tipo de relação que descrevemos acima, a filosofia da mente de Davidson explora essa ideia para defender que o caráter mental ou físico de uma ocorrência depende do tipo de descrição que a exhibe. A maioria dos acontecimentos que podem ser descritos em termos físicos não admitem uma apresentação por meio de descrições mentais. Por outro lado, todas as ocorrências que podem ser expostas por meio de descrições mentais admitem, em princípio, ser apresentadas por descrições físicas. Essa forma de materialismo não

reducionista elaborada por Davidson é denominada de monismo anômalo. Para ele, existe uma relação entre certos acontecimentos mentais e certos acontecimentos físicos, mas ela não autoriza uma maneira de reduzir descrições mentais a descrições físicas nem nenhuma relação de identidade. Outro aspecto dessa teoria é, portanto, que ela nega a existência de leis que regulem a identidade entre a mente e o corpo, como fazem as teorias materialistas convencionais. Se essa forma alternativa de materialismo estiver correta, a relação não se dá entre tipos mentais e tipos físicos; ela não é na forma tipo-tipo (*type-type*), mas sim entre espécimes mentais e espécimes físicas; portanto, na forma espécime-espécime (*token-token*).

Em outras palavras, a relação aqui proposta, não é entre estados mentais e estados físicos em geral, mas entre ocorrências mentais particulares e ocorrências físicas particulares. Assim, por exemplo, o meu desejo de sair e tomar um pouco de sol é também uma ocorrência de um dado acontecimento físico, ou seja, ele está relacionado a um certo estado físico do meu cérebro. Mas não devo concluir com isso que exista uma identidade entre esse meu desejo particular ou o desejo de outras pessoas de tomar sol - ou mesmo o meu desejo de tomar sol em outros momentos da minha vida - e acontecimentos do mesmo tipo físico. Davidson toma, portanto, as ocorrências como entidades particulares, datadas e não repetíveis. Dessa maneira, ao levarmos em conta seriamente os nossos relatos sobre as ações humanas, considerando-as eventos que se dão no mundo, estas têm de ser qualificadas como indivíduos<sup>14</sup>.

Assim, um importante ponto da concepção de Davidson é que ocorrências como as acima citadas podem ser descritas de diversas maneiras. Se, por exemplo, Mauro perde as suas chaves, resolve, então, derrubar sua porta à força e esta cai em sua escultura nova, quebrando-a, essa ocorrência particular pode ser descrita como “Mauro derrubou sua porta”, ou como “Mauro quebrou a sua escultura nova”, ou ainda “Mauro produziu um barulho enorme ao chegar em casa”, etc. Dessa forma, tais ocorrências não são nem estritamente físicas nem estritamente mentais, e o que faz com que uma delas seja tomada como física ou mental é apenas a presença de uma descrição que a refira como física ou como mental. O critério usado para distinção entre o físico e o mental são os termos intencionais presentes nessas descrições.

---

<sup>14</sup> Para um esclarecimento da tese de Davidson de que eventos são indivíduos, cf. DUTRA, 2005.

A intencionalidade, característica dos estados mentais, é o que faz com que sejam “acerca de”, como, por exemplo, acontece com desejos, crenças, etc. Desse modo, um acontecimento é mental se for descrito por meio de uma descrição que contenha essencialmente expressões intencionais, e físico, caso não os contenha. Por exemplo, o acontecimento descrito como, “Mauro deseja abrir a porta», é relatado intencionalmente, já que nele há a presença de um termo intencional, no caso, “deseja”. Se por outro lado eu digo “Mauro força a porta com os ombros” e retiro o termo intencional “desejo” o mesmo evento afigura-se agora como físico. Portanto, para Davidson,

O aspecto distintivo do mental não é ser privado, subjetivo ou imaterial, mas exibir o que Brentano chamou de intencionalidade. Desse modo, as ações intencionais estão claramente incluídas no domínio do mental, assim como pensamentos, esperanças e arrependimentos (ou os eventos ligados a estes). (DAVIDSON, 2001, p. 211)

Mais adiante veremos como a ideia de superveniência é encarada pelas perspectivas naturalistas de David Chalmers e John Searle, dois autores que aceitaram o desafio de levar a sério a consciência e compatibilizá-la com nossa visão científica de mundo.

### 3.3 A ANOMALIA DO MENTAL

Um outro ponto relevante da teoria de Donald Davison destaca a interrogação sobre se o domínio do mental se deixa abarcar por leis estritas, sem exceções, do tipo que é requerido para que fenômenos mentais possam ser inseridos em uma psicologia científica. Como vimos acima, para Davidson, estados mentais não podem ser reduzidos à esfera física. A consequência disso é que a atribuição ao sujeito de razões para agir, no lugar de identificar possíveis causas para seu comportamento, nos impede de explicar as suas ações de maneira nomológica, ou seja, de admitir a existência de leis que relacionem descrições mentais e descrições físicas. Em outras palavras, para Davidson, não há leis psicofísicas e psicológicas; os eventos mentais não podem ser capturados por uma estrutura nomológica, como o faz a física. Segundo o anomalismo do mental não há qualquer lei determinística estrita, garantindo que os eventos mentais sejam preditos e explicados de modo preciso. Não existem, por conseguinte, leis que apreendam os nossos

estados psicológicos; há uma autonomia da ação humana em relação à força implacável de leis estritas como as que regem o mundo físico e

Qualquer esforço para aumentar a precisão e o poder de uma teoria do comportamento nos obriga a tomar diretamente em conta uma parte cada vez maior de todo o sistema de crenças e motivações do agente. Mas para inferir este sistema a partir da evidência, necessariamente, impomos condições de coerência, racionalidade e consistência. Estas condições não têm eco na teoria física, e é por isso que não podemos esperar mais do que vagas correlações entre os fenômenos psicológicos e físicos (DAVIDSON, 2001, p. 230).

Outra razão para Davidson desacreditar na existência de leis em psicologia é a ideia de que uma explicação psicológica tem de ser holista, e, nesse sentido, quando fizer referência a um certo estado mental de alguém isso só pode ocorrer com base na atribuição a essa pessoa de outros estados mentais. Deixe-me dar um exemplo.

Imagine que meu pai é um economista de direita e que eu tenha convicções de esquerda. No dia do aniversário do meu pai, resolvo dar a ele de presente o livro do marxista da moda no momento. Agora, perceba a lista de explicações possíveis para meu comportamento. Pode ser o desejo de reagir às provocações que meu pai faz acerca de minhas posições políticas; não é descabido pensar que eu queira provocá-lo; posso estar querendo mudar o pensamento político de meu pai; talvez apenas eu pretenda deixá-lo bem informado sobre a bibliografia recente sobre o assunto; quem sabe, seja o caso de alguém ter me sugerido o desejo dele por este livro, etc. Como poderia encaixar tais explicações em uma lei estrita? Há tantos componentes envolvidos e que podem ter atuado em meu comportamento, e cada um parece tão vago, que em virtude da dificuldade de apontar o que está precisamente interferindo no meu modo de agir somos levados a considerar o aspecto holista das explicações psicológicas. Tanto que Davidson, quando quer compatibilizar o anomalismo do mental com um quadro em que explicamos a ação de alguém, atribuindo a este liberdade, nos diz que:

Explicamos as ações livres de um homem, por exemplo, apelando aos seus desejos, hábitos, conhecimento, percepções. Tais explicações do

comportamento intencional funcionam num enquadramento conceptual afastado do alcance direto da lei física descrevendo causa e efeito, razão e ação, como aspectos de uma representação do agente humano. O anomalismo do mental é assim uma condição necessária para ver a ação como autônoma. (DAVIDSON, 2001, p. 225).

Portanto, é uma característica dos estados mentais o fato de que, ao atribuírmos esses estados a alguém, tenhamos de ter por base o background de motivações, intenções e crenças desse indivíduo. Davidson, entretanto, admite que, apesar de estamos impedidos de elaborar leis deterministas, podemos fazer certas generalizações que nos auxiliem na compreensão de determinadas situações.

O incremento do monismo anômalo por meio do conceito de superveniência convém, assim, para que, apesar da existência de uma relação entre acontecimentos mentais e físicos, não se siga disso que esta identidade descambe para o reducionismo, ou para a existência leis causais estritas, que liguem as propriedades mentais com as suas propriedades físicas. Portanto, mesmo que o mental não seja redutível ao físico, ocorre que os acontecimentos mentais podem aparecer casados com os acontecimentos físicos. Ou seja, toda descrição mental de uma determinada ocorrência pode ser correlacionada com uma descrição de uma ocorrência física. Por isso o uso da noção de superveniência, que nos diz que uma propriedade mental M é superveniente em relação a uma propriedade física F se não puder acontecer uma mudança em M sem que ocorra uma mudança em F. Desse modo, Davidson pode defender um monismo ontológico sem aderir ao reducionismo.

É pelo fato de podermos falar dos acontecimentos de várias formas, isto é, segundo descrições mentais ou físicas, que esse acontecimento tem várias características ou propriedades. Desse modo, o acontecimento de Mauro ter arrombado a porta de casa tem a propriedade de ele ter desejado entrar para se proteger do frio, de ele ter forçado a porta ou de ter feito a porta quebrar a sua escultura nova. Todos esses são o mesmo acontecimento e todos possuem as mesmas propriedades. No entendimento de Davidson, portanto, podemos falar em uma ocorrência física causando uma ocorrência mental e podemos, inversamente, dizer que uma ocorrência mental causa uma ocorrência física. Assim, pois, me refiro ao desejo de Mauro entrar em casa fazer com que ele se dirija à porta para derrubá-la e, por outro lado, alego que

uma rajada de vento gelado do lado de fora da casa gerou nele o desejo de arrombar a porta.

Mesmo não havendo leis psicofísicas nem psicológicas estritas, de modo que não possamos rigorosamente prever o comportamento humano, podemos, no entanto, nos basear no que sabemos acerca da psicologia destes ao falarmos de seu comportamento. Contudo, por mais que saibamos, nos mínimos detalhes, sobre a psicologia de alguém, jamais poderemos prever com exatidão suas próximas deliberações, vontades e escolhas. Certamente, ainda que um competente psicólogo estude os pensamentos, anseios e razões relatadas por uma pessoa, ou mesmo que o cérebro e o contexto social em que essa pessoa viva sejam conhecidos, de tal modo que toda informação possível esteja disponível, a explicação sobre uma ação qualquer desse indivíduo não estaria ao alcance de uma psicologia científica. Mesmo sabendo tudo da psicologia de alguém, a existência de leis estritas que regulam o comportamento humano nos é negada, nos restando apenas generalizações imprecisas sobre como esse indivíduo se comporta.

#### 4 NATURALISMO DUALISTA OU BIOLÓGICO?

Como já apontamos, os fenômenos que compreendem algum tipo de sensação semelhante aos *qualia* resistem às explicações científicas por não se afigurarem como físicos, e sim como subjetivos, remetendo aos aspectos qualitativos da experiência consciente. O sabor cítrico de uma comida, o que experimento internamente diante de um objeto que reflete uma luz verde forte ou uma dor que sinto ao topar em uma cadeira, por exemplo, consistem em coisas inerentemente privadas, envolvendo eventos que vão além daquilo que atingimos quando conhecemos a realidade física. As explanações científicas, no entanto, exigem explicações em termos de características do mundo objetivas ou publicamente acessíveis. As ideias de Davidson apresentadas anteriormente parecem agravar mais ainda o problema, nos expondo a fortes razões para pensarmos que a psicologia, área devotada ao estudo de alguns aspectos da nossa vida mental, está fadada ao fracasso no que tange a capturar regularidades nomológicas que enquadrem o mental em um visão cientificamente embasada.

Para enfrentar esse dilema, a investigação sobre a natureza dos estados conscientes se apresenta, assim, como extremamente necessária, e foi o que fizeram alguns filósofos num momento de bastante efervescência, que se seguiu ao longo período em que tais estudos se afiguraram como uma tarefa desestimulante. Assim, sendo umas das noções consideradas mais importantes no debate sobre a filosofia da mente atual, o termo consciência possui fundamental relevância no tratamento da questão acima levantada, o que é atestado pelo espaço dado a este conceito nas teorias dos dois filósofos que aqui passaremos a abordar. Trata-se dos pensadores John Searle e David Chalmers, cujos enfoques sobre os problemas da filosofia da mente pretendemos explorar e avaliar nesta parte do trabalho. As teorias desses filósofos, pensamos, trazem em seu interior importantes repercussões para a compreensão deste tema da filosofia contemporânea, e o interesse específico nelas se deve ao fato de ambas terem resistido à posição fiscalista reducionista, sem abdicar de uma explicação naturalista para o que talvez seja o item mais relevante daquilo que é mental.

Nem sempre, como já frisamos, estamos nos referindo ao mesmo aspecto da mente, quando usamos a palavra consciência. E mesmo quando um certo consenso surge a esse respeito, as divergências logo aparecem quando se trata de acomodá-lo à nossa visão científica de

mundo. No entanto, em um ponto os dois filósofos aqui referidos parecem concordar: ambos rejeitam a proposta de reduzir os *qualia* internos a estados físicos do cérebro. Searle entende a consciência como uma propriedade que emerge da atividade cerebral de alguns seres vivos superiores, do mesmo modo que a vida é uma propriedade emergente da matéria quimicamente formada. A atividade do nosso cérebro causa a consciência, mas, segundo ele, assim como não podemos explicar a vida reduzindo-a a outra coisa, a consciência não pode ser explicada também apenas reduzindo-a à atividade cerebral. Chalmers, por sua vez, aborda o tema defendendo que fenômenos conscientes não podem ser explicados a partir dos conceitos e teorias científicas presentes. Esse filósofo identifica a consciência com estados fenomênicos autoevidentes para o sujeito, mas que não podem ser estudados sob uma perspectiva de terceira pessoa. Mas como então encaixar a consciência no mundo, conciliando sua existência com o resto das informações científicas de que dispomos? Tentaremos aqui expor a abordagem do problema dos fenômenos conscientes feita por esses dois autores no intuito de esclarecer como a emergência desse evento, ligado a aspectos internos ou subjetivos, ocorre a partir de um mundo com seus sistemas meramente físicos. Assim, poderemos avaliar a tentativa feita por eles, no sentido de conformar o mental à nossa visão científica de mundo estabelecida.

#### 4.1 O DUALISMO NATURALISTA

Já dissemos antes que não existe nada que conheçamos de forma mais imediata e direta do que os fenômenos presentes em nossa consciência e que, contudo, nada parece haver cuja abordagem seja tão carregada de obstáculos em razão do hiato radical entre processos fisicamente explicáveis e o fenômeno da subjetividade. No início do século XX, a psicologia científica negligenciou a consciência em favor do domínio da perspectiva behaviorista. As dificuldades dessa abordagem, todavia, assim como os avanços em outras áreas, passou mais recentemente a motivar vários investigadores que despertaram para as questões acerca dos nossos estados conscientes. Prova disso é o crescente interesse manifestado por diferentes teóricos sobre o assunto e o amplo leque de abordagens que pesquisas em filosofia da mente atual suscitaram.

Neste ambiente intelectual, perderam terreno tanto o behaviorismo quanto o instrumentalismo. O primeiro é hoje apresentado como aquilo que, por décadas, impediu o desenvolvimento da psicologia e da filosofia da mente. Os comentários a este respeito são inúmeros e estão em praticamente todos os livros dedicados a estes temas, mas vale mencionar a apresentação bastante abrangente feita por Howard Gardner em seu livro *The Mind's New Science* (1987) (DUTRA, 2001, p. 90).

A partir dos anos de 1960, o behaviorismo enfraquece<sup>15</sup> e surge a psicologia cognitiva, dando destaque ao processamento de informação e ao estudo de modelos de processos mentais internos. Ainda assim, a investigação de nossas capacidades cognitivas, como memória, compreensão da linguagem e outras prevaleceu, e a consciência continuou esquecida por mais tempo. Somente nos anos 1980 e 90, essa situação mudaria, e um grande número de pesquisas, tanto científicas quanto filosóficas, sobre a consciência começaria a aparecer, sendo David Chalmers um dos filósofos que se destacaram como promotores da investigação sobre o tema nesse período.

No livro intitulado *The Conscious Mind* (1996), Chalmers tenta enfrentar o desafio de lidar com esses fenômenos mentais, que aparentemente não causam impacto no mundo físico. Tomando a consciência como ponto inicial de sua pesquisa, o autor parte da adoção da experiência consciente como sendo um dado primeiro, devendo esta, portanto, ser considerada um atributo basilar do mundo, à maneira como ocorre com os conceitos de massa, carga eletromagnética e espaço-tempo. A consciência seria como uma característica primitiva do

---

<sup>15</sup> Apesar da abordagem behaviorista ter perdido espaço nesse período, Dutra nos informa que “no que diz respeito especificamente às questões epistemológicas, vale citar o programa de Houts e Haddock (1992), fundamentado no behaviorismo radical de Skinner. De maneira mais geral, no que diz respeito à continuidade do programa behaviorista iniciado por Skinner, vale mencionar o behaviorismo teórico de Staddon (1993), o behaviorismo teleológico de Rachlin (1994) e as pesquisas de Herrnstein e seus colaboradores sobre a lei de proporção (matching law; cf. HERRNSTEIN, 1997).” (DUTRA, 2001, p. 90)

universo, algo ontologicamente fundamental, tal como são fundamentais para a física os conceitos acima mencionados.

O dualismo naturalista proposto por Chalmers concebe a possibilidade de desenvolvermos uma teoria formada por um conjunto de princípios que unam propriedades de processos físicos com propriedades da experiência consciente, sem que esta, entretanto, seja reduzida a qualquer tipo de estrutura física. Para explorar as possibilidades de uma teoria como esta, que tome a noção de *experiência consciente* como sendo seu elemento mais básico, o raciocínio filosófico é, no entendimento dele, essencial. Mesmo que alguns fenômenos mentais tenham sido aclarados adequadamente pela investigação científica, uma solução convincente para a questão da consciência permanece em aberto e, por esse motivo, alguns filósofos chegaram a sugerir que uma resposta apropriada para o problema aqui tratado permanecerá inacessível, sem que nenhuma boa explicação possa ser oferecida<sup>16</sup>. Mas, para Chalmers, tanto a proposta que pretende explicar os eventos mentais internos por meio do método padrão da neurociência quanto o ceticismo daqueles que pensam ser impossível compreendermos a consciência plenamente se constituem em equívocos. Ele discorda dessas duas posturas e leva adiante uma estratégia de enfrentamento do problema que isola a questão mais difícil (hard problem) daquelas que podem ser convenientemente tratadas e cuja abordagem por meio da metodologia científica convencional não representa grande dificuldade.

Enquanto cientistas cognitivos e neurocientistas se aplicam no intuito de reduzir estados conscientes a uma base neurofisiológica, Chalmers entende que apenas o conhecimento do cérebro, certamente, não nos levará ao cerne do problema, que é entender por que os seres humanos têm mentes conscientes de si e do mundo. Nesse sentido, embora compreenda que os instrumentos da neurociência tenham muito a oferecer, ele pensa que esses estudos jamais proporcionarão uma explicação cabal dos processos mentais internos. Fenômenos dessa natureza, acredita ele, só poderão ser devidamente compreendidos por meio de um novo tipo de teoria, cujos detalhes ainda não estão completamente ao nosso alcance. Uma teoria desse tipo envolveria novas leis fundamentais, que poderiam trazer consequências surpreendentes para a nossa compreensão dos problemas da filosofia da mente.

---

<sup>16</sup> Cf. *Can we solve the mind-body problem?* 1997.

Sobre a possibilidade de avançarmos nessa questão reduzindo os estados conscientes a alguma outra coisa, Chalmers pensa que embora muitos fenômenos tenham sido explicados em termos de entidades mais simples, isto nem sempre se faz possível. Pode acontecer de algumas entidades necessitarem ser assumidas como primitivas ou fundamentais. Nesses casos, por serem fundamentais, não podemos explicá-las em termos de outra coisa mais simples. Ele, então, exemplifica mostrando um caso na história da ciência, ocorrido no século XIX, em que se passou algo semelhante:

De certa forma, o que está acontecendo aqui com a consciência é análogo ao que aconteceu com o eletromagnetismo no século XIX. Houve uma tentativa de explicar fenômenos eletromagnéticos em termos de leis físicas já compreendidas, envolvendo princípios mecânicos e outros similares, mas isso não foi bem sucedido. Descobriu-se que para explicar fenômenos eletromagnéticos deveríamos considerar como fundamentais características tais como a carga e as forças eletromagnéticas; Maxwell introduziu novas leis eletromagnéticas fundamentais. Só assim puderam ser explicados os fenômenos. Da mesma forma, para explicar a consciência, as características e as leis da teoria física não são suficientes. Para uma teoria da consciência, são necessárias novas características e leis fundamentais. (CHALMERS, 1996, p.128).

Dessa forma, assim como para explicar o eletromagnetismo a ontologia da física teve de ser aumentada, em muitas outras circunstâncias novas características precisam ser assumidas como fundamentais no lugar de se procurar simplesmente explicá-las em termos de outras noções mais simples; e esse é, entende Chalmers, o caso da consciência

Propor a existência de propriedades básicas, além daquelas concebidas pela física, aproxima Chalmers do dualismo, mesmo que de uma variante mais fraca desta corrente. Trata-se, entretanto de uma versão da tese dualista que se propõe compatível com a visão científica de mundo estabelecida. Ela não se compromete com nada de sobrenatural ou místico. É isso que a torna plenamente naturalista, no entender de seu autor. Para ele, o universo não contém nada além das

entidades básicas que obedecem leis a partir das quais a consciência pode ser explicada. Esse é o sentido da expressão “dualismo naturalista” usada por seu proponente. A teoria advogada por Chalmers pretende ser compatível tanto com uma abordagem que não seja reducionista quanto com os resultados atingidos pela ciência.

Na mira desse dualismo está, por conseguinte, o objetivo de desenvolver uma teoria da consciência que não seja reducionista. Para isso, torna-se necessário um conjunto de princípios psicofísicos que conectem as propriedades de processos físicos com as propriedades da experiência consciente. Por meio desses princípios, poderemos, ainda, conceber a forma pela qual a experiência consciente surge de uma estrutura física subjacente. Dessa maneira, saberemos o que um sistema físico qualquer deve possuir para poder gerar experiência e que propriedades físicas são relevantes para essa experiência consciente emergir.

As explicações funcionais e reducionistas da consciência ocupam, nesse contexto, algum papel, mas Chalmers, ao indicar em que sentido estas podem até ser necessárias para dar conta de alguns aspectos da natureza peculiar da experiência consciente, não deixa de apontar também que elas não se mostram suficientes. Pesquisas atuais até já buscam explicar determinados fenômenos relacionados à mente que podem ser empiricamente abordados. Estes eventos estão pautados nas questões cuja abordagem não conflita com a nossa visão científica de mundo, o que faz com que as suas soluções possam ser vistas como plenamente atingíveis, mesmo que a longo prazo. Eles, portanto, podem e estão sendo estudados cientificamente, havendo assim avanços constantes nesse sentido. Mas a grande questão que permanece, a despeito dos avanços da ciência, é como explicar o estado de primeira pessoa; é saber de que forma processos físicos ocorridos em nosso cérebro podem dar origem à experiência interna subjetiva e qual é a natureza dessa experiência. Não é reduzindo-a a fenômenos de qualquer outra natureza que encontraremos as respostas para esse problema. A consciência resiste a qualquer tentativa de redução desse tipo. A saída proposta por Chalmers envolve, então, compatibilizá-la com a estrutura funcional da mente, o que permitiria a defesa de uma abordagem dos fenômenos conscientes que não conflita nem com a Inteligência Artificial nem com o dualismo de propriedades, mencionados em capítulos anteriores.

Como o termo "consciência" pode se referir a coisas muito distintas, para efeito de esclarecimento, Chalmers compreende que seja necessário, inicialmente, separar os vários problemas envolvidos na

investigação deste fenômeno. Assim, no intuito de explorar o tema em questão, um passo importante consiste em estabelecer a distinção entre conhecer o funcionamento do cérebro e compreender e explicar os estados conscientes:

De um ponto de vista objetivo, o cérebro compreende-se de forma razoável. Quando o leitor olha para esta página, um turbilhão de processamentos tem lugar: fótons atingem a sua retina, sinais elétricos são transmitidos para o seu nervo óptico e entre diferentes áreas do seu cérebro e você pode até responder com um sorriso, com um semblante de perplexidade ou com um comentário qualquer. Mas há também um aspecto subjetivo. Quando o leitor olha para a página, está consciente dela e experimenta diretamente as imagens e as palavras como parte da sua vida mental privada. Tem impressões vívidas de flores coloridas e do céu vibrante. Ao mesmo tempo, pode estar sentindo algumas emoções e concebendo pensamentos. Todas juntas, essas experiências constituem a consciência: a vida interior, subjetiva, da mente. (CHALMERS, 2002b, p. 92).

Já que há diferentes problemas envolvidos aqui, Chalmers, então, trata de separar os temas relativos a essa investigação chamados por ele de os "problemas fáceis" do "problema difícil" da consciência. Enquanto os problemas fáceis são aqueles que podem ser explorados cientificamente, o problema difícil, pelo contrário, choca-se com nossa visão científica de mundo, visto que se trata da investigação de experiências subjetivas inacessíveis à objetividade requerida pela ciência. Os aspectos internos do pensamento e da percepção e os estados mentais a que temos acesso de um modo direto é que, portanto, constituem aquilo que chamamos consciência, e são as dificuldades na abordagem objetiva desses fenômenos que fazem do problema da mente um problema filosófico relevante. Desse modo, os problemas considerados fáceis não são assim chamados por estarmos perto de elucidá-los, mas por serem suscetíveis de abordagens pelo método padrão das ciências e, nesse sentido, temos ao menos uma noção do que devemos fazer nessas investigações, em contraste com os que resistem aos mesmos métodos.

Exemplos de problemas fáceis elencados por Chalmers são: a habilidade para discriminar, categorizar e reagir aos estímulos do ambiente; a integração da informação por um sistema cognitivo; a comunicação dos estados da mente; a habilidade de um sistema para acessar seus próprios estados internos; o foco de atenção; o controle deliberado do comportamento; a diferença entre o estado de vigília e o de sono. Embora todas estejam ligadas à consciência, não há nada nessas questões que ponham em xeque a possibilidade de uma abordagem científica sobre os problemas abrangidos nesses assuntos, visto que todos eles são passíveis de um tratamento em termos das estruturas neurais envolvidas ou mesmo de uma abordagem computacional. Basta pensarmos que, em relação a tais fenômenos, pode-se dar uma explicação como, por exemplo, a que explora o que ocorre entre o sono e a vigília na mecânica de nosso cérebro. Para esse problema, uma investigação neurofisiológica acerca dos processos envolvidos nos casos em que os organismos se encontram nos dois estados - sono e vigília - parece suficiente.

Já em relação ao problema realmente difícil da consciência, passa-se algo diferente. Há aqui alguma coisa que envolve uma experiência, um aspecto subjetivo difícil de ser tratado, por todas as razões que já discutimos anteriormente. Quando tomo um objeto qualquer na minha mão e foco minha atenção nele, sinto sua textura, percebo sua cor e sua solidez, e tudo isso faz, nesse momento, parte de algo que se passa em minha vida interior. É aqui que a abordagem objetiva da ciência parece limitada: quando se trata de algo relativo ao conceito fenomenal da mente; o estado mental consciente que experienciamos na primeira pessoa.

Ainda que o aspecto irreduzível da consciência tenha sido apontado ao longo de nosso trabalho como sendo a característica central do problema mente-corpo, temos que admitir que esta tem de ser instanciada por algum sistema para poder existir. Alguma organização deve possuir as propriedades requeridas para que a consciência possa ocorrer, já que ela é uma propriedade de algum indivíduo que a suporta. Dessa forma, imaginamos que o estado consciente seja um atributo de algo que é o seu portador. Seguindo esse pressuposto, embora David Chalmers caracterize a “experiência consciente” como uma noção fundamental, esse aspecto fenomenal ou subjetivo não exclui a sua consideração tendo em conta uma descrição objetiva do aparato físico em que ele é gerado. Portanto, um determinado estado mental experimentado por um indivíduo envolve tanto um aspecto experiencial quanto um aspecto físico-funcional do sistema de onde ele emerge.

A experiência consciente não é tudo o que existe para a mente. Para nos darmos conta disso, observa-se que embora a ciência cognitiva moderna não tenha quase nada a dizer sobre a consciência, ela tem muito a dizer sobre a mente em geral. Os aspectos da mente com os quais se ocupa são diferentes. A ciência cognitiva lida em grande parte com a explicação do comportamento, e se preocupa com a mente na medida em que a interpreta como a base interna do comportamento, e com os estados mentais quando interpretados como aqueles estados relevantes para a causação e explicação do comportamento. Estes estados, porém, podem ou não ser conscientes. (CHALMERS, 1996, p. 12).

Ocorre que a descrição meramente física não esgota as características inerentes aos fenômenos mentais; ela sempre acaba deixando algo de lado. Algo crucial não é abrangido quando a exposição teórica do aspecto psicológico funcional é feita.

Do que dissemos, por conseguinte, fica claro que Chalmers concebe a mente como algo que envolve um duplo aspecto: o qualitativo, a experiência referente ao que é subjetivo; e, por outro lado, o que é descrito como de viés “psicológico”, aquilo que as ciências cognitivas assim como os neurocientistas manejam em suas investigações. Esse segundo aspecto, portanto, diz respeito aos processos neurofisiológicos ou físicos, e, por possuírem relevância causal, muitas vezes são utilizados na explicação do comportamento – daí o porquê do termo “psicológico” para descrevê-los. Interessante notar que embora muitas das noções mentais envolvam ambos os aspectos, como quando, por exemplo, há além da experiência consciente a execução de uma determinada função causal que se encerra com a manifestação de um comportamento, estes dois eventos não se confundem:

Na origem de tudo estão dois conceitos bastante distintos da mente. O primeiro é o conceito *fenomenal* de mente. Este é o conceito de mente como experiência consciente, e de um estado mental como um estado mental conscientemente

experienciado. Este é o aspecto mais intrigante da mente e é o aspecto em que vou me concentrar, mas que não esgota o mental. O segundo é o conceito psicológico de mente. Este é o conceito de mente como a base causal ou explicativa para o comportamento. Um estado é mental, nesse sentido, se desempenha o papel causal apropriado na explicação do comportamento ou, pelo menos, tem um papel apropriado na explicação do comportamento. De acordo com o conceito psicológico, pouco importa se um estado mental tem uma qualidade consciente ou não. O importante é o papel que ele desempenha em uma economia cognitiva (CHALMERS, 1996, p. 12)

Dessa forma, há duas caracterizações para o que é mental: “No conceito fenomenal, a mente é caracterizada pelo modo em que ela é *experienciada*; no conceito psicológico, a mente é caracterizada pelo que *faz*” (CHALMERS, 1996, p. 12).

É com base na distinção acima exposta entre a consciência psicológica e a consciência fenomenal que Chalmers estabelece a conhecida descrição dos problemas fáceis e os destaca do problema difícil da consciência. Os primeiros, envolvem os aspectos psicológicos, que levantam questões técnicas para a ciência cognitiva; o segundo engendra teorias de cunho metafísico, envolvidas com os aspectos mais especulativos e de caráter mais filosófico da questão.

Cabe ainda dizer que outra característica das habilidades acima descritas como pertencendo ao rol dos problemas fáceis é que elas poderiam ocorrer sem que tivéssemos uma experiência das mesmas, sem que possuíssemos a consciência de que elas estariam se passando em nós. Elas se definem com base em uma relação causal e, para tê-las, é suficiente que se possa desempenhar determinada função. E é isso que as tornam plenamente explicáveis nos termos da ciência contemporânea. Esta, mesmo que não o faça agora, tem uma noção de como isso poderá ser atingido no futuro. Já o problema difícil da consciência não se mostra tratável do mesmo modo que os problemas fáceis, pois não fazemos ideia de como seria uma teoria que o explicasse adequadamente. O porquê de as experiências relativas aos problemas fáceis serem acompanhadas pela experiência subjetiva referida no

problema difícil é que é a grande questão filosófica que interessa a Chalmers.

Mas em que sentido podemos dizer que as habilidades investigadas pelas neurociências podem não envolver o aspecto consciente, ou que elas poderiam ocorrer sem que tivéssemos experiência consciente das mesmas? Por que, no que tange os estados psicológicos, as explicações funcionais podem ser bem sucedidas, mas no caso da experiência consciente isso não ocorre? O que acontece é que, dado que as habilidades aqui referidas podem ser definidas em termos de relações causais, nesse sentido, para que elas ocorram basta que uma das funções a elas relacionadas esteja sendo realizada; a explicação dessas operações pode ser, portanto, de ordem meramente funcional, à maneira como as ciências cognitivas a faz. Não há necessidade de referência às experiências subjetivas que acompanham tais habilidades para que as expliquemos. As ocorrências químicas e biológicas em meu corpo, bem como a resposta comportamental que exteriorizo, podem ser descritas como se nenhuma experiência acompanhasse esse conjunto de fatos. Os aspectos internos do pensamento e da percepção, bem como outros estados mentais a que tenho acesso de um modo direto e que constituem aquilo que chamamos consciência, podem ser deixados de lado numa explicação objetiva do desempenho de uma função.

Em relação às abordagens anteriormente mencionadas, podemos dizer que a teoria da consciência de Chalmers, na medida em que resolve assumir a realidade da consciência como uma característica fundamental do universo, choca-se com o eliminativismo sem cair num dualismo de tipo cartesiano. O resultado é um dualismo de propriedades de caráter naturalista, que encara o universo como submetido a uma organização de propriedades básicas que obedecem as leis naturais. A consciência não fugiria a essas leis e a partir delas é que os estados conscientes deveriam ser compreendidos. Fenômenos conscientes são, assim, vistos como eventos naturais atrelados aos processos cognitivos do cérebro. Entretanto, apesar de uma propriedade fundamental do universo, a consciência não pode ser explicada com base em tentativas reducionistas que as explanem em termos de uma funcionalidade ou uma outra estrutura física subjacente. O dualismo implícito aqui é, por essa razão, uma espécie de dualismo de propriedades segundo o qual a consciência seria um fenômeno natural e em que os processos físicos estariam interligados às propriedades da experiência consciente fenomênica por princípios psicofísicos numa relação de superveniência.

A proposta de um dualismo mais fraco feita por Chalmers segue, então, seu curso especificando esses princípios básicos. Eles serviriam para nos mostrar como a experiência consciente supervém à base físicas do mundo. São três os princípios psicofísicos apontados por Chalmers: o princípio de coerência estrutural, o princípio de invariância organizacional e o princípio do duplo aspecto da informação.

Pelo princípio da coerência estrutural, há uma relação coerente entre a estrutura da consciência (*consciousness*) e a estrutura da ciência (*awareness*). A ciência (*awareness*) seria, dessa forma, o correlato psicológico da consciência. Assim sendo, toda experiência consciente pode ser cognitivamente representada, assumir a forma de um processo cognitivo. O vínculo entre as duas estruturas é o que permite que hipóteses cognitivas e neurofisiológicas possam dar início a uma teoria da experiência consciente que explicaria a base física de onde a experiência consciente supervém.

Outro princípio, o da invariância organizacional, determina que dois sistemas com a mesma organização funcional apresentem experiências qualitativamente idênticas, ou seja, isomorfos funcionais possuem também as mesmas experiências neste mundo. Por esse princípio, se construirmos um artefato em outro material, mas que imite o cérebro humano, mantendo os mesmos padrões causais da organização neuronal, esta réplica terá as mesmas experiências que o órgão replicado. O que importa para que experiências possam emergir é a organização de seus componentes, e não o tipo de substância física de que um sistema é feito. O princípio da invariância organizacional, portanto, em sintonia com as teses funcionalistas, assume que os sistemas que possuírem idêntica organização funcional possuirão também as mesmas experiências qualitativas. Na defesa desse princípio, Chalmers elabora os experimentos dos *qualia* evanescentes e dos *qualia* dançantes, que exporemos adiante.

Já o terceiro princípio, chamado de princípio do duplo aspecto da informação, toma toda informação como envolvendo um aspecto físico e objetivo, e outro aspecto fenomênico e subjetivo. Por esse princípio, a consciência é tomada como uma propriedade básica do mundo e é assegurado que, toda vez que existir informação, o aspecto fenomênico desta também existirá. Esse aspecto fenomênico é o que dá origem à experiência consciente; as experiências surgiriam como consequência dos estados informacionais, sendo que os elementos subjetivos consistiriam em uma propriedade emergente da dinâmica de tais estados. Esse princípio é extremamente ousado e controverso e, acreditamos, o que acarretará um dos problemas mais sérios para o dualismo naturalista

de Chalmers. Uma das questões que se coloca frente a esse princípio é a pergunta sobre se todas as informações têm um aspecto fenomenológico. Parece ser uma consequência da tese de Chalmers que sim, embora, como veremos isso seja extremamente implausível e contraintuitivo. Exploraremos mais adiante os problemas aqui referidos.

#### 4.1.1 Superveniência lógica e superveniência natural

A superveniência, como vimos, ocorre quando há uma ligação de dependência entre propriedades em que as de alto nível são determinadas pelas de baixo nível. Chalmers admite uma relação desse tipo ocorrendo no par físico-mental. Entretanto, ele faz uma distinção entre dois tipos de superveniência que apresentaremos, aqui, para mostrar que não existe um único modo de um elemento da relação supervir ao outro. Há a superveniência lógica, que acontece quando certas propriedades-B surgem como consequência necessária de outras propriedades-A, de modo que em qualquer mundo logicamente possível em que se conceba que as propriedades-A existem, as propriedades-B necessariamente também terão de aparecer; mas há, ainda, a superveniência natural, que ocorre quando alguma lei natural se faz necessária para promover essa relação. Nessa situação, portanto, podemos conceber um mundo em que propriedades-A existem sem que a estas se sigam necessariamente as propriedades-B. Dizendo de outro modo, dados dois agrupamentos de propriedades, sendo B as propriedades de nível mais alto e A as propriedades de nível mais básico, quando as propriedades B supervêm de modo *lógico* às propriedades A, então não há dois casos logicamente possíveis que sejam idênticos em relação às suas propriedades A e diferentes em relação às suas propriedades B. Por outro lado, se as propriedades B supervêm de maneira *natural* às propriedades A, não existem duas situações, *neste mundo*, em que elas sejam idênticas com relação às propriedades A e se distingam no que diz respeito às propriedades B.

Feita essa distinção, Chalmers, então, defende que a consciência é, de fato, superveniente a uma base física, mas essa relação não é do tipo lógico. Entre o suporte físico e a consciência ocorre uma relação sustentada tão somente por leis da natureza, e não por uma relação de superveniência em que seja conceitualmente ou logicamente impossível

conceber um par da relação sem que este esteja acompanhado pelo outro<sup>17</sup>.

A posição de Chalmers ao materialismo reducionista funda-se na distinção acima exposta. Para ele, explicamos certos eventos por meio de uma redução que se refira aos elementos de baixo nível, os subjacentes, nas situações em que tais eventos são logicamente supervenientes a essa base. Ocorre que no caso da consciência não parece ser o que acontece e, por isso, as explicações fisicalistas que intentam uma redução mostram-se limitadas.

Parece *logicamente* possível, pelo menos para muitos, que uma criatura fisicamente idêntica a uma criatura consciente pode não ter experiência consciente alguma, ou que talvez tenham experiências conscientes de um tipo diferente. (Há alguma controvérsia a respeito, mas eu uso a questão por hora apenas como uma ilustração.) Se este for o caso, então a experiência consciente supervém naturalmente mas não logicamente ao físico (CHALMERS, 1996, p.39)

Em suma, aparece, no caso dos fenômenos conscientes, o que Chalmers entende ser uma lacuna de caráter tanto epistemológico quanto ontológico entre o físico e a experiência consciente. Por conta dessa descontinuidade, não se pode tomar a consciência como logicamente superveniente a uma base física, de modo que estados conscientes exemplificam o tipo de superveniência natural ao físico em que, no entanto, esta não é acompanhada pela superveniência lógica. Isto é, a ligação entre a estrutura física e a experiência consciente está assegurada somente pelo fato de leis da natureza assim garantirem, e não por alguma força de caráter lógico a nos impelir uma obrigatoriedade de

---

<sup>17</sup> Chalmers faz uso de uma imagem criada por Kripke para deixar mais claro ainda o seu ponto: “Quando Deus criou o mundo, depois de assegurar-se da validade dos fatos físicos, *ele teve, entretanto, mais trabalho ainda a fazer*. Ele tinha de garantir que os fatos sobre a consciência eram válidos. A possibilidade de mundos zumbis ou mundos invertidos mostram que ele tinha uma opção. O mundo poderia ter ausência de experiência, ou ele poderia ter contido experiências diferentes, mesmo que todos os fatos físicos tivessem sido os mesmos. Para assegurar-se de que os fatos sobre a consciência são como são, outras características tiveram de ser incluídas no mundo.”(CHALMERS, 1996, p. 125).

ordem conceitual. Ocorre que, para ele, um fenômeno natural é explicável de modo redutivo, em termos de algumas propriedades de baixo nível, somente quando é o caso de ele ser logicamente superveniente a estas propriedades.

Se a consciência fosse um exemplo de superveniência lógica, Chalmers parece estar disposto a conceder que as explicações reducionistas conseguiriam explicá-las, mas esse não é o caso e elas falham ao tentar responder ao problema difícil da consciência, ou seja, não conseguem explicar a experiência consciente que acompanha certos processos cognitivos. Isto se deve, pensa ele, por existir um hiato em termos explicativos e na ontologia da relação entre a matéria e consciência.

A epistemologia da explicação redutora satisfaz a metafísica da superveniência de uma forma direta. Um fenômeno natural é explicável de um modo redutivo em termos de algumas propriedades de baixo nível precisamente quando é logicamente superveniente a essas propriedades. É explicável de um modo redutivo em termos de propriedades físicas - ou simplesmente "explicável redutivamente" - quando é logicamente superveniente ao físico (CHALMERS, 1996, p. 49).

Ora, uma vez que o materialismo sustenta que tudo no mundo é físico, ele, para ser verdadeiro, exige que todos os fatos do mundo estejam de algum modo implicados por fatos físicos. Seguindo sua argumentação, após defender que uma explicação redutiva exige uma relação de superveniência lógica, o que Chalmers faz em direção à refutação do materialismo é, após estabelecer uma afinidade entre materialismo e essa espécie superveniência, mostrar que ela não ocorre no caso dos fenômenos conscientes. Assim, ficará indicado que uma abordagem da consciência requer a adição de algo fundamental à nossa ontologia, visto que todo o conhecimento em física que pudermos atingir é compatível com a ausência de estados conscientes.

Diante do exposto, temos um quadro inicial da posição de Chalmers que é o seguinte: para ele, é um fato evidente que estados conscientes existem e o materialismo é falso. Mas, como, então, se explica a consciência? Ela é uma propriedade não física do mundo. Ela supervém naturalmente ao cérebro, mas não é uma substância separada.

É nesse sentido, que o dualismo de Chalmers é de caráter naturalista, embora tome a propriedades fenomenais como independentes ontologicamente das propriedades físicas. Chalmers, entretanto, embora se admita como um dualista naturalista não descarta que a sua teoria possa ser concebida como monista não materialista, desde que o físico e o fenomenal sejam tomados como dois aspectos distintos de uma mesma realidade, a exemplo do que ocorre na relação entre matéria e energia.

Gostaria também de salientar que embora eu chame meu enfoque de uma variedade de dualismo, é possível que ele possa vir a ser uma espécie de monismo. Talvez o físico e o fenomenal possam vir a ser dois aspectos diferentes de um único tipo abrangente, de modo parecido com a maneira como a matéria e a energia acabaram por ser dois aspectos de uma única categoria. Nada do que eu disse descarta isso, e na verdade eu tenho uma certa simpatia pela ideia. Mas a verdade é que, se uma variedade de monismo é verdadeira, ele não pode ser um monismo *materialista*. Deve ser algo mais amplo (CHALMERS, 1996, p. 130).

Assim, com o propósito de descartar o eliminativismo e mostrar que a consciência existe e deve ser seriamente considerada, resta agora David Chalmers elaborar uma crítica mais argumentada ao materialismo. Dessa forma, ele poderá defender a sua variante dualista mais fraca e alternativa àquela que concebe a existência de dois tipos de substâncias. O próximo passo nesse sentido é mostrar que a experiência consciente não é, de fato, logicamente superveniente a uma base física, ou seja, não existem propriedades físicas do mundo implicando necessariamente a consciência. Bem sucedida essa estratégia, a tese de que o materialismo é falso poderá ser assegurada. Para tanto, Chalmers vai propor um conjunto de argumentos, dentre os quais, selecionamos, em seguida, os que nos parecem mais importantes.

#### **4.1.2 O argumento dos zumbis**

Como vimos, caso o materialista esteja correto, somos apenas um corpo físico, e, nesse caso, uma cópia de nós mesmos, nos nossos aspectos físicos, seria completa, sem que nada faltasse. Se houver algo

que falte nessa cópia, mas que um ser humano possua, esse algo não pode, portanto, ser físico. Dessa forma, uma das maneiras de provar que o materialismo é falso consiste em demonstrar a possibilidade de existirem seres fisicamente idênticos a nós, mas sem consciência. Assim, se pudermos imaginar tais réplicas de seres humanos, é falso que somos objetos apenas físicos.

Chalmers, então, desenvolve uma de suas críticas ao materialismo convidando-nos a cogitar a existência de um ser fisicamente idêntico aos seres humanos sem, no entanto, possuir a consciência. Tais criaturas teriam o mesmo comportamento que nós diante de uma dada situação; por exemplo: gritariam diante de uma topada, falariam de modo entusiasmado sobre a beleza diante de uma obra de arte ou sorririam frente a uma situação cômica que presenciassem. Contudo, nada se passaria internamente para esses seres. A ausência de *qualia* nessas criaturas, entretanto, não nos impediria de as conhecermos objetivamente, nos seus aspectos biológicos e comportamentais. Essas espécies de réplicas nossas, que seriam molécula por molécula igual aos seus gêmeos humanos, mas sem consciência, é que seriam os zumbis.

Ao sermos convidados a imaginar um mundo que é fisicamente igual ao que habitamos e em cuja face viveriam criaturas idênticas a nós, mas desprovidas de consciência, somos levados a conceder que as propriedades físicas de baixo nível dos humanos e de suas cópias zumbis seriam as mesmas. Do ponto de vista funcional também haveria a identidade completa, gerando nas cópias o mesmo comportamento nosso e impedindo por completo que alguma diferença entre o original e a réplica sem consciência fosse percebida. No mundo traçado pelo experimento mental de Chalmers, portanto, embora tudo se passe de modo idêntico do ponto de vista molecular e funcional, a consciência fenomênica não existe; nenhuma experiência qualitativa estaria associada aos comportamentos que acompanham as nossas idênticas ações.

Ora, como Chalmers entende que não há nada que impeça que concebamos os seres desse experimento mental sem contradição, fica provado, segundo ele, que a consciência não é algo que se apreende pelo exame de fatos físicos. Uma vez que acompanhamos o exercício de imaginar esse mundo hipotético de Chalmers, em que a ideia de um zumbi físico sem consciência fenomênica possa existir, estamos obrigados a acatar que estados conscientes não são logicamente supervenientes a uma base material. Para a correção do materialismo, entende ele, os fatos sobre o mundo deveriam impedir que fosse possível tal conjectura, e, assim, conclui Chalmers, o materialismo é falso.

A maneira mais óbvia (ainda que não a única) de investigar a superveniência lógica da consciência é considerar a possibilidade lógica de um *zumbi*: alguém ou algo fisicamente idêntico a mim (ou a qualquer outro ser consciente), porém que carece por completo de experiências conscientes. Em nível global, podemos considerar a possibilidade lógica de um *mundo zumbi*: um mundo fisicamente idêntico ao nosso, mas no qual não existem as experiências conscientes. Em um mundo assim, todos somos zumbis (CHALMERS, 1996, p. 95).

Essa linha de argumentação, elaborada na defesa do dualismo de propriedade de Chalmers, portanto, diz respeito à possibilidade lógica de concebermos a existência dos denominados zumbis, o que seria uma prova forte em favor do não reduativismo. Se Chalmers estiver correto, se for possível pensar em um ser fisicamente idêntico a um ser humano, mas não dotado da consciência presente em nós, isso significaria que tais experiências conscientes internas não poderiam ser físicas. E se a existência do zumbi for logicamente possível, então o materialismo é falso. Sendo permitido pensar em um ser sem consciência, mas materialmente idêntico a um ser consciente, então, esta característica que falta aos zumbis não pode ser algo fisicamente estabelecido. Se assim ocorresse, se a consciência fosse algo físico, então não seríamos capazes de pensar em um ser sem consciência e fisicamente idêntico a um ser igualmente portador desse atributo, pois a igualdade implicaria não poder estar faltando algo. A abordagem aqui apela, por conseguinte, às intuições sobre a conceitabilidade e a possibilidade lógica desses seres, criaturas física, comportamentalmente e, até no plano molecular, idênticas aos humanos, mas com ausência de *qualia* ou consciência. Em resumo, o que o argumento pretende mostrar é que a estrutura física do mundo é logicamente consistente com a ausência de consciência.

### 4.1.3 Cérebro Artificial dotado de Qualia?

Os experimentos de pensamento dos *qualia* evanescentes e dos *qualia* dançantes, que apresentaremos em seguida, visam mostrar a impossibilidade de que sistemas funcionais com organizações idênticas tenham experiências fenomênicas diferenciadas em algum aspecto

qualquer. Para torná-los mais claros, retomaremos, antes, alguns dos princípios elencados por Chalmers, e já aqui expostos, acentuando os aspectos fundamentais que os relacionam com a argumentação que será por ele proposta.

Conforme vimos, o princípio de coerência entre o físico e o fenomênico instituído por Chalmers estabelece que, no caso de haver consciência, há também estados psicológicos correlatos (*awareness*). Os estados fenomênicos ocorrem, portanto, de modo paralelo aos estados de ciência (*awareness*)<sup>18</sup>. Desse modo, é admitido que a estrutura da consciência reflete a estrutura dos estados psicológicos a eles correlacionados. Essa relação entre cognição e consciência torna os estados conscientes verbalizáveis e acessíveis aos sistemas centrais que controlam o comportamento. Nesse sentido, até zumbis possuiriam ciência, na medida em que possuiriam informação diretamente acessível tanto para o controle do comportamento quanto para os relatos verbais.

Na concepção de Chalmers, portanto, para cada experiência consciente há um correlato que é um estado físico. Acontece que é esse estado correlato físico, e não a experiência fenomênica, que desempenha um papel causal em nosso comportamento. Assim, se uma pessoa diz que está sentindo um incômodo na perna, ela assim o faz em virtude de crer que está com esse incômodo. Tal crença, entretanto, não é causada pelos *qualia* experimentados nessa situação. É o estado psicológico correspondente que desempenha papel causal. A crença, portanto, não é fenomênica, lembremos, visto que ela é uma atitude proposicional e as atitudes proposicionais, no entendimento de Chalmers, fazem parte dos denominados problemas fáceis, aqueles convenientemente abordados no interior da psicologia cognitiva. Atitudes proposicionais, vale frisar, são as noções usadas normalmente quando nos referimos a nossa mentalidade para expressar ideias como as de crença, desejo, intenção etc. Elas servem para designar uma das duas classes mais importantes dos estados e eventos psicológicos<sup>19</sup>. Tais noções contêm um conteúdo

---

<sup>18</sup> Temos utilizado a palavra “ciência” para traduzir “awareness”. “Ciência”, aqui, entretanto, está se referindo ao sentido de *estar ciente ou ter ciência* de algo. Essa observação se faz necessária pelo fato de, em nossa língua, termos tendência a traduzir tanto “consciousness” quanto “awareness”, duas palavras com sentidos diferentes em inglês, por uma mesma palavra em português, consciência.

<sup>19</sup> Bertrand Russell (1971) foi quem introduziu o termo “atitude proposicional” para designar uma classe importante dos estados e acontecimentos psicológicos. Crenças e desejos são os estados mentais considerados categorias emblemáticas

proposicional e envolvem em alguma medida uma tomada de posição em relação a ele. No caso de crer, para exemplificar, quando digo que Maria crê em *p*, “*p*” é uma proposição e Maria toma a posição de crer na proposição *p*. Portanto, Chalmers entende que as atitudes proposicionais, além de poderem ser expressas verbalmente, fazem parte do conjunto dos problemas fáceis acerca dos estados conscientes; eles não estão, desse modo, atrelados ao que se configura como envolvendo o aspecto relativo ao problema difícil da consciência.

Já o princípio da invariância organizacional defendido por Chalmers pressupõe que, dado qualquer sistema portador de experiências conscientes, qualquer outro sistema que possua a igual organização funcional será portador de experiências idênticas do ponto de vista qualitativo. Desse modo, sustenta-se que seres portadores da mesma organização funcional possuem também idênticas experiências fenomênicas. Essa posição é conhecida por funcionalismo não reduutivo e terá fortes repercussões sobre a possibilidade da consciência emergir de sistemas artificiais. O funcionalismo não reduutivo, além de envolver a aceitação de que há um correlato funcional para a experiência consciente, defende que tal correlato é que possui um papel causal; a experiência consciente simplesmente segue paralelamente todo esse processo.

Chalmers nos lembra que estamos muito distantes da construção de sistemas artificiais dotados de consciência. Entretanto, ele crê que haja indícios fortes de que isso seja possível, e o experimento por ele elaborado e aqui exposto em seguida acabará falando em defesa da ideia de que, caso se organize de modo adequado, um sistema artificial poderá ter realmente experiências conscientes semelhantes às nossas. Feitos esses esclarecimentos, passemos aos argumentos propriamente ditos.

#### **4.1.4 O argumento dos *qualia* evanescentes**

O argumento dos *qualia evanescentes* deve ser pensado em referência ao ataque feito ao funcionalismo por meio do argumento dos *qualia* ausentes, que nos reportamos na exposição dessa corrente. Chalmers, apesar de admitir o quão extravagante seria assumir que da população da China possa emergir uma mente, observa que é igualmente esdrúxulo pensar que de um complexo de neurônios isso também possa ocorrer. Dessa forma, em resposta ao ataque efetuado por Block à tese

---

dessa classe de fenômenos. A outra classe importante dos estados mentais são as experiências ou sensações.

funcionalista, Chalmers elabora o argumento dos *qualia* evanescentes, como réplica ao argumento dos *qualia* ausentes.

O experimento mental aqui proposto toma por base uma situação imaginária inicial em que os neurônios de um indivíduo específico sejam trocados gradativamente por neurônios artificiais feitos de silício. Essa troca, no entanto, deve se passar de maneira que a organização funcional não seja alterada. Assim, os neurônios são aos poucos sendo trocados por uma réplica artificial que executa precisamente a idêntica função dos neurônios verdadeiros. Agora, suponhamos uma troca cada vez maior dos neurônios verdadeiros por estas cópias artificiais, até o ponto em que a mudança seja completa e que todos os neurônios desse indivíduo sejam os artificiais. Como todas as conexões com outros neurônios e todos os aspectos químicos e elétricos do original estão igualmente repetidos no modelo artificial, nada se modificaria no funcionamento ou mesmo no modo de se comportar do indivíduo, que será, conseqüentemente, um isomorfo do ponto de vista funcional, mas com um cérebro totalmente artificial.

Segundo o argumento de Block, esse “novo” indivíduo, embora funcionalmente igual à pessoa anterior à troca, sendo uma espécie de robô, um mecanismo, agora, completamente artificial, não possuiria *qualia* algum. O que Chalmers pretende, a partir daqui, é provar que essa ausência de *qualia* no indivíduo do seu experimento mental não faz sentido e, para isso, ele passa a especular acerca do que se daria entre o início da troca e o ponto em que ela é absolutamente completa, para, assim mostrar o absurdo da tese de Block e a permanência da subjetividade quando a identidade funcional é preservada.

Como a substituição imaginada é gradativa, surge a questão de saber em que instante as experiências por que esse indivíduo passa evanesceriam. Devemos lembrar que, caso a organização funcional não mude, o indivíduo permanecerá *acreditando* possuir *qualia* durante todo esse processo que descrevemos. O pressuposto aqui é o de que as atitudes proposicionais, como afirmamos acima, fazem parte da organização funcional.

Diante do processo de troca gradativa dos neurônios, Chalmers nos lembra que duas possibilidades podem ocorrer com as experiências conscientes da pessoa portadora dos *qualia* em questão. Na primeira hipótese, quando trocamos um neurônio específico, ou uma certa porcentagem do cérebro, as experiências esvanecem subitamente. Na segunda possibilidade, elas vão evanescendo aos poucos, de modo que se tornem cada vez mais pálidas e distantes, chegando até o ponto de apagarem-se totalmente. A primeira possibilidade parece bastante

implausível, já que nada poderia determinar qual o exato neurônio, ou qual o conjunto de neurônios, determinaria essa mudança na experiência. Qualquer decisão sobre isso pareceria arbitrária.

Agora, pensando na possibilidade alternativa que nos restou, Chalmers acredita que ela seja mais razoável, no entanto, ele chama a atenção para o fato de que outro tipo de dificuldade se apresentaria nessa segunda hipótese. Tudo se passaria de uma forma tal que a pessoa de nosso experimento se encontraria em uma situação implausível, bastante difícil de se admitir. Vejamos o porquê.

Imagine, então, seguindo os passos de Chalmers, que a pessoa submetida à experiência estaria sentindo uma dor latente muito forte antes de procedermos a troca de seus neurônios por réplicas artificiais. Nesse caso, ela permaneceria concedendo estar sentindo a mesma dor durante todo o percurso da troca, mas a dor seria enfraquecida e se tornaria mais atenuada, sendo suas experiências subjetivas cada vez mais diminutas. A experiência de dor teria, então, que ir aos poucos desaparecendo na proporção em que toda a troca fosse efetivada; no meio da troca, quando a substituição fosse parcial, a dor poderia ir progredindo no sentido de tornar-se apenas um desconforto, antes de desaparecer por completo.

Para Chalmers, contudo, esse resultado é completamente absurdo, pois a pessoa com seus neurônios completamente substituídos permaneceria afirmando estar experienciando uma dor latente bastante forte, mesmo quando ela não passasse mais de um leve desconforto. Isso pelo fato de o indivíduo no meio da troca, ou mesmo com o cérebro totalmente artificial, ser funcionalmente idêntico à pessoa antes de qualquer mudança ser iniciada. Em virtude de seu estado funcional, ela deveria estar crendo sofrer uma dor imensa e desconfortável, mesmo que isso não tivesse ocorrendo. Seria como se o indivíduo não estivesse certo sobre o que ele próprio está sentindo, e como se pudéssemos corrigi-lo a esse respeito. É por esse resultado - em que uma pessoa pode estar completamente enganada sobre o que ela mesmo sente - ser completamente absurdo que, para Chalmers, temos fortes razões para assumir que a permuta dos neurônios por um artefato similar qualquer, mas que cumpra a mesma função do original substituído, fará permanecer a experiência consciente anterior ao experimento. Chalmers, contudo, vai além, cogitando que a substituição aqui imaginada não deveria ser arranjada por meio apenas de neurônios artificiais. Ela, pensa ele, poderia se realizar utilizando-se qualquer outra artefato que imaginarmos, desde que ele conseguisse conservar o idêntico papel funcional dos neurônios verdadeiros; Chalmers não descarta nem

mesmo o chinês do exemplo de Block cumprindo essa função. Se ele assim o fizesse, então, nada impediria que a substituição ocorresse e o sistema se mantivesse tendo experiências conscientes.

Eu defendo que a experiência consciente surge de uma organização funcional refinada. Mais especificamente, eu vou defender um *princípio da invariância organizacional*, segundo o qual dado qualquer sistema que tenha experiências conscientes, então qualquer outro sistema que tenha a mesma organização funcional refinada terá experiências qualitativamente idênticas. De acordo com este princípio, a consciência é um invariante organizacional: uma propriedade que permanece constante ao longo de todos os isomorfismos funcionais de um dado sistema. Não importa se a organização é realizada em chips de silício, na população da China ou em latas de cervejas e bolas de pingue-pongue. Contanto que a organização funcional seja correta, a experiência consciente será produzida (CHALMERS, 1996, p. 250).

#### 4.1.5 O argumento dos qualia dançantes

Quando falamos do funcionalismo, apresentamos contra essa concepção um outro argumento, o dos *qualia* invertidos, que aventava a possibilidade de dois indivíduos com experiências subjetivas diferentes, embora idênticos em relação aos seus comportamentos e funcionalidades. Sendo possível concebermos dois seres funcionalmente iguais em tudo, embora com os *qualia* invertidos, sugere o argumento, não poderia ser a organização funcional o que explicaria os *qualia*. Em resposta às críticas ao funcionalismo por intermédio do argumento dos *qualia* invertidos é que Chalmers concebe o experimento das *qualia* dançantes. Além disso, esse argumento acaba por reforçar a possibilidade da consciência emergir de um sistema artificial complexo.

Em uma das versões desse argumento proposto por Chalmers, somos convidados a imaginar um sistema de silício em que os *chips* estão organizados e funcionando de modo idêntico aos neurônios do nosso cérebro. Cada *chip* do sistema artificial faria aquilo que o neurônio natural substituído faz, exatamente da mesma forma. A interligação com os elementos próximos teria que ser também

exatamente idêntica. Ocorrendo tudo isso, o comportamento do sistema artificial será o mesmo que o nosso. Cabe, então, indagar se, dadas todas essas condições, o sistema artificial imaginado estaria consciente da mesma forma que nós estaríamos?

Se, para efeito de argumentação, a resposta à questão acima for negativa, poderia ocorrer duas coisas: a primeira resposta seria a de que o sistema artificial teria experiências completamente distintas das nossas; digamos que ele experimentaria uma cor diferente diante de um objeto que nos aparece como vermelho; a segunda alternativa seria a de que ele não teria nenhuma espécie de experiência. Acontece que *chips* e neurônios possuem a mesma função, e, sendo assim, eles poderiam ser intercambiados. Dessa forma, se fôssemos substituindo neurônios por *chips* numa quantidade cada vez maior, Chalmers cogita a seguinte situação:

Visto que os *chips* e os neurônios têm a mesma função, eles são intercambiáveis com a interface apropriada. Assim sendo, os *chips* podem substituir os neurônios, produzindo uma sequência de casos nos quais uma proporção sucessivamente maior de neurônios é substituída por *chips*. Ao longo desta sequência a experiência consciente do sistema irá também ela modificar-se. Por exemplo, podemos substituir todos os neurônios do nosso córtex visual por uma versão feita de silício com idêntica organização. O cérebro daí resultante, possuindo um córtex visual artificial, terá uma experiência consciente diferente da do cérebro original: onde nós víamos vermelho podemos agora experienciar o púrpura (ou talvez mesmo um cor de rosa enfraquecido, no caso de o sistema integralmente feito de silício não ter qualquer experiência) (CHALMERS, 2002b, p. 98).

Chalmers então, avança o seu experimento e pede que concebamos que os dois córtex visuais – o original e o artificial contendo *chips* - estão ligados ao nossos cérebro por meio de um interruptor com duas posições. Na primeira, usamos o nosso córtex visual natural e, na segunda, acionamos o córtex visual artificial. Dessa forma, no momento em que mudarmos a posição do interruptor, a nossa experiência passaria de vermelho a púrpura ou vice-versa. E quando

mudarmos as posições do interruptor várias vezes seguidas num movimento acelerado e constante, as nossas experiências “dançarão” entre os dois estados conscientes distintos, ou seja, entre dois *qualia*.

Visto que a organização do nosso cérebro não se alterou, não pode haver, todavia, uma alteração comportamental quando se muda a posição do interruptor. Logo, quando nos perguntarem o que vemos, diremos que nada mudou. Poderemos jurar que vemos vermelho e que não vemos nada mais que vermelho — ainda que as duas cores dancem em frente aos nossos olhos. Esta conclusão é tão impensável que será melhor que seja concebida como um *reductio ad absurdum* da hipótese original: que um sistema artificial com organização e funcionamento idênticos tem uma experiência consciente diferente daquela de um cérebro neuronal (CHALMERS, 2002b, p. 98).

Assim, pensando na hipótese inicialmente estabelecida, Chalmers conclui, por redução ao absurdo, pelo seu contrário, ou seja, que sistemas com organizações idênticas possuem, conseqüentemente, a mesma experiência consciente. Ele quer mostrar que não é possível que dois isomorfos funcionais tenham experiências diferentes. Mas, para efeito de argumentação, Chalmers faz essa suposição (dos isomorfos com *qualia* distintos), e o resultado disso é a dança dos *qualia*. Segundo pensa, a possibilidade dos *qualia* dançarem ou evanescerem não é plausível e essa ausência de plausibilidade prova o que ele deseja. Não faz sentido, pensa Chalmers, aceitarmos que isomorfos funcionais não percebam modificações tão expressivas em suas experiências. Por essa razão, a conclusão dele é a de que isomorfos funcionais passam, sim, pelos mesmos estados conscientes.

#### 4.1.6 Qualia e epifenomenalismo

Resta, agora, um último ponto sobre a teoria de Chalmers que nos interessa. Trata-se do lugar do epifenomenalismo no Dualismo Naturalista, o que exporemos a seguir.

Se é verdade que um zumbi é igual a um ser humano, mas sem as experiências conscientes que este possui e, assim, homens podem ser concebidos como zumbis cujo funcionamento físico é acompanhado pelas experiências internas subjetivas, estas, conseqüentemente, não

causam nada. Sendo tais seres possíveis em mundos com as mesmas leis físicas do nosso, ou mesmo neste nosso mundo atual, então os *qualia* não interferem no curso dos eventos físicos, nem mesmo nos nossos comportamentos. Uma vez que esses acontecimentos ocorrem da mesma forma, com ou sem qualia, então os *qualia* se mostram inativos ou epifenomenais, no que diz respeito aos eventos do mundo físico. Chalmers está ciente dessa implicação:

Um problema, dado o enfoque que defendo, é que se a consciência é só naturalmente superveniente ao físico, então parece carecer de eficácia causal. O mundo físico está mais ou menos causalmente fechado, no sentido de que para qualquer acontecimento físico, parece existir uma explicação física (com exceção de uma pequena quantidade de indeterminação quântica). Isto implica que não há lugar para que uma consciência não física realize algum trabalho causal independente. Ela parece ser um mero epifenômeno, que depende do motor da causalidade física, porém que não faz nenhuma diferença no mundo físico. Existe, mas, no que diz respeito ao mundo físico, bem poderia não existir (CHALMERS, 1996, p.151).

Segundo o epifenomenalismo, os nossos comportamentos bem como a nossa vida mental são determinados pelo nosso cérebro. Aqui, portanto há uma convergência entre essa posição e a do materialista. Ocorre que o primeiro não encerra sua hipótese nesse ponto. Ele vai além e afirma que, a partir de um determinado grau de sofisticação atingido pela complexidade do cérebro, os fenômenos mentais emergem, mas são epifenômenos. Estes são fenômenos que não exercem nenhum poder causal. Desse modo, eventos mentais seriam como que fenômenos laterais, causados por eventos cerebrais e sem nenhum papel a desempenhar, resultando dessa perspectiva que a mente não tem nenhum poder causal. As experiências qualitativas não são, portanto, extirpadas, como quer o eliminativista, apenas não lhes é atribuída papel causal algum. Se uma luz começa a entrar pela janela a ponto de me incomodar e me levanto para fechá-la não é, na perspectiva do epifenomenalista, esse incômodo a causa do ato de eu sair de minha cadeira em direção a persiana. O que ocorreria era um mesmo evento físico cerebral

causando, ao mesmo tempo, o ato de eu me levantar e o incômodo com a luz forte em meus olhos. Os epifenomenalistas, portanto, acreditam que existe uma correlação entre estados qualitativos e estados físicos, estes sim, causadores do nosso comportamento. Sendo assim, não seria a experiência de *qualia* da dor que causa minha reação comportamental de gritar ou de esboçar uma expressão facial qualquer, mas meus estados físicos que estariam desempenhando o papel causal numa sucessão de eventos; caso os epifenomenalistas estejam errados, a consciência é, pelo contrário, causal.

Tomando como exemplo a sombra projetada em uma parede quando uma luz incide sobre um objeto qualquer, Maslin nos dá uma mostra esclarecedora de um outro tipo de epifenômeno que não causa alterações no plano físico. A ilustração apela para o caso em que uma

[...] luz adequadamente colocada e um objeto projetam uma sombra em uma parede. O comportamento da sombra é dependente do comportamento da luz e do objeto, e não pode variar independentemente da forma como eles se comportam. A sombra não possui a capacidade de produzir qualquer alteração na luz e no objeto. De maneira semelhante, tem sido sustentado que processos físicos no cérebro produzem e sustentam estados mentais, mas que estes estados não podem ter qualquer efeito nos processos cerebrais dos quais eles dependem, e são causalmente impotentes para suscitar quaisquer mudanças físicas (MASLIN, 2001, p. 305).

Em referência à relação mente-corpo, o epifenomenalismo é, portanto, uma postura filosófica advogada por aqueles que concebem os conteúdos e estados mentais como não podendo exercer poderes causais sobre as bases físicas que os originaram. Negando, portanto, que a mente tenha qualquer influência no corpo, ou mesmo no mundo físico de um modo geral, a consciência seria um epifenômeno dos processos nervosos, ou seja, um mero subproduto semelhante à sombra projetada na parede e com a mesma incapacidade dessa de agir sobre o objeto em que a luz incide. Nos dois casos, haveria uma relação causal, mas esta seria apenas dos objetos para os seus subprodutos epifenomênicos, mas nunca na direção contrária.

O epifenomenalismo recusa, assim, qualquer espécie de dualismo interacionista. Embora os eventos mentais tenham sua causa em eventos físicos, estes, entretanto, não sofreriam causação descendente por parte daqueles. O epifenomenalismo está, desse modo, em concordância com os que defendem a irreducibilidade da consciência, e, ao mesmo tempo não conflita com o fechamento causal do mundo físico. Outra vantagem da tese epifenomenalista é a sua consonância com o naturalismo científico. Assim, alguém que conceba o comportamento como sendo causado por eventos físicos, como, por exemplo, quando um músculo se contrai por ação de estímulos de ordem neuronal, não necessitaria ver qualquer ação causal por parte da consciência na explicação do comportamento. O passo adiante que o epifenomenalista dá e que o afasta do materialismo, entretanto, consiste em conceber que certas ocorrências físicas causam alguns eventos mentais que não são físicos, estando eles, desse modo, à margem do processo causal. Os eventos mentais seriam resquícios desses eventos, mas sem qualquer eficácia sobre os mesmos ou até sobre outros eventos mentais.

Apesar do estranhamento que possa causar essa tese, esse fato não impediu a construção de versões epifenomenalistas consistentes e logicamente admissíveis. Nesse sentido, ventilou-se que poderíamos conceber as causas de nossos comportamentos como sendo apenas de ordem física, e que teríamos, contudo, a sensação enganosa de que a consciência está ali agindo, atuando de modo causalmente relevante no desenrolar de nossas ações. Para exemplificar, imaginemos que um evento físico qualquer A cause, ao mesmo tempo, o evento mental B e outro evento físico C. Se isso ocorresse, apesar de a causa de C poder ser tão somente a ocorrência física de A, como C sempre apareceria após o epifenômeno B seríamos tentados a crer que esse epifenômeno é que estaria agindo causalmente sobre C, e o nexos causal entre eventos mentais e físicos, seria, assim, apenas aparente e enganador.

Como diz Daniel M. Wegner, em *The mind's best trick: how we experience conscious will* (2003), a nossa mente é conhecida por nos pregar peças, e essa poderia ser mais uma. Ela poderia estar continuamente a mostrar-nos um conjunto de aparências que nos desse a sensação de uma vontade consciente sem revelar verdadeiramente como nossas ações são realmente causadas. Poderia haver uma via única causando tanto a nossa ação quanto o pensamento sobre ela por forças desconhecidas em nossa mente:

      você pensa em fazer X e, em seguida, faz X – não porque o pensamento consciente o leva a fazer,

mas porque outros processos mentais (que não são conscientemente percebidos) causam tanto o pensar quanto o fazer. Com base em suas percepções conscientes de seus pensamentos e ações, seria impossível dizer em um determinado caso se era o seu pensamento que estava causando a sua ação ou se uma outra coisa estava causando os dois. Não poderia ser que a forte intuição que todos nós temos sobre o poder da nossa vontade consciente seja o resultado dessa "esperteza da mente"? Talvez nós experimentemos a vontade consciente ao inferimos que o nosso pensamento provoca a nossa ação, embora não possamos realmente saber que este é o caminho causal (WEGNER, 2003, p. 65).

Acontece que, embora o epifenomenalismo pareça, à primeira vista, promissor no sentido de compatibilizar estados mentais e conhecimento científico sobre o mundo, não soa admissível que nossos desejos, dores ou outros sentimentos não exerçam papel causal sobre nossas ações. Além da contraintuitividade dessa ideia, há ainda outro ataque que se faz ao epifenomenalismo e que apela à teoria da evolução. Segundo essa crítica, se a consciência não possui de fato eficácia causal alguma ela não poderia ter evoluído ao longo de milhares de anos sendo bem sucedida no teste da seleção natural. A essa objeção, que faz referência à teoria de Darwin, Jackson responde com a descrição do que ocorre no seguinte caso:

Os ursos polares tem pelagens particularmente espessas e quentes. A teoria da evolução explica isso (presumimos) chamando a atenção para o fato de que ter uma pelagem espessa e quente condiz com a sobrevivência no ártico. Mas ter uma pelagem espessa é concomitante a ter uma pelagem pesada, e ter uma pelagem pesada não é bom para a sobrevivência no ártico. Pois atrasa o animal...Será que isto significa que refutamos Darwin porque descobrimos uma característica resultante da evolução – ter uma pelagem pesada – que não é condizente com a sobrevivência? Claro que não. Ter um pelagem pesada é uma concomitante inevitável de ter um pelagem quente (no contexto, o isolamento moderno não estava

disponível) e as vantagens, em termos de sobrevivência, de ter uma pelagem quente superaram as das vantagens de ter uma pesada. Tudo o que podemos retirar da teoria de Darwin, neste sentido, é que se deve esperar de qualquer característica desenvolvida que seja conducente à sobrevivência ou um produto secundário de outra que é conducente à sobrevivência. O epifenomenalista defende que o *qualia* se subsumem à última categoria. São um produto secundário de certos processos cerebrais que são muito conducentes à sobrevivência (JACKSON, 1982, p. 134 ).

O epifenomenalista, portanto, diante da crítica anteriormente feita, pode assumir que existem leis psicofísicas que estabelecem a relação entre propriedades físicas e propriedades fenomenais. Desse modo, quando o mecanismo de seleção natural elegeu propriedades físicas mais bem sucedidas à adaptação, a evolução teria feito surgir organismos mais complexos tanto fisicamente quanto no que tange aos fenômenos conscientes. Sendo assim, a consciência poderia ter evoluído não por ela mesma, mas como consequência secundária de eventos unicamente físicos, esses sim, relevantes para a seleção natural. A consciência, caso essa resposta esteja correta, é, entretanto, mais uma vez vista como um elemento desimportante, algo desnecessário e do qual poderíamos prescindir.

Embora se choque com nossas intuições mais fortes de que eventos conscientes são causalmente relevantes, é esse ponto de vista que está por trás da tese de que podemos perfeitamente conceber um mundo logicamente possível, idêntico ao nosso nos seus aspectos físicos, mas em que as leis psicofísicas sejam outras. Chalmers, como vimos, sustenta que fenômenos conscientes não supervêm logicamente, mas apenas naturalmente ao mundo físico, mantendo-se, por conseguinte, aberto à tese epifenomenalista, a despeito de toda a sua contraintuitividade. Se o universo físico é causalmente fechado e a consciência é ontologicamente apartada do mundo material, parece natural que o resultado disso seja o epifenomenalismo, não havendo, por conseguinte, lugar algum para a eficácia causal de algo que não seja físico sobre o mundo natural.

No caso de eu bater meu pé numa mesa, por exemplo, Chalmers pensa que isso muda meu estado cerebral e eu reajo com o

comportamento de quem sente uma dor (gritando e me contorcendo). Ele concebe esses três eventos como conectados causalmente. Mas essa cadeia causal é física, com cada uma dessas ocorrências físicas possuindo um aspecto mental interno envolvido. Se ele está correto, podemos compreender o que nos leva a pensar que existe relação causal entre estados subjetivos e estados físicos. A experiência mental de dor é um aspecto que, junto com um dado estado cerebral, compõe o evento que me faz reagir comportamentalmente, e isso nos leva a crer que meu estado subjetivo é o que está, então, agindo. Mas, entende Chalmers, podemos nos ater somente aos aspectos físicos desse conjunto de eventos para explicar o porquê de eu me comportar de tal maneira quando sinto dor. São eles que estão a agir nesse episódio. Apesar das aparências, a experiência interna subjetiva de dor não está atuando e não desempenha causalmente papel algum na sucessão de acontecimentos que se desenrolam.

Assim, também, para dar um outro exemplo, se todo estado de consciência é seguido por um estado de ciência (*awareness*), e este estado de ciência é que faz com que eu manifeste um comportamento, então, quando corro para me abrigar por conta do frio que sinto, a causa do meu comportamento não é exatamente a sensação do frio, e sim um estado psicológico correlato a esta minha sensação, isto é, aquilo que Chalmers chama de ciência dessa sensação. Desse modo, de fato, podemos concluir que essa tese inerente ao Dualismo Naturalista acaba por acarretar o epifenomenalismo. O ponto em que podemos considerar que o Dualismo Naturalista de Chalmers avança em relação a afirmação epifenomenalista de que a mente não tem papel causal no mundo físico, consiste apenas na afirmação de que estados conscientes não são desimportantes, já que ele os considera uma propriedade fundamental do mundo, tanto quanto massa e carga elétrica. Isso é, a nosso ver, diferente de tomar a consciência como algo absolutamente irrelevante. Mas essa relevância não advém, como vimos, do papel causal desses estados; embora os *qualia* sejam reais eles nada causam, não incidindo de modo algum sobre o mundo físico.

Essa crença de que os *qualia* nada causam, todavia, não parece intuitiva. O mais plausível, aparentemente, seria aceitar que as experiências conscientes estejam envolvidas mais diretamente em uma rede de eventos causais. Parece óbvio, por exemplo, que o meu grito e minhas feições de dor foram causadas pela experiência interna que vivencio, ao topar com o pé na mesa. Será, por conseguinte, realmente possível admitir o contrário, alegar que os *qualia*, de fato, nada causam e que o mental é incapaz de interferência causal no nosso corpo? Até

que ponto essa posição implicará em dificuldade para o pensamento de Chalmers? Será uma condição necessária para a admissão do naturalismo um comprometimento forte com o epifenomenalismo do mental? Voltaremos a esse assunto adiante em nosso trabalho.

#### 4.2 O Naturalismo Biológico de Searle

A perspectiva a ser examinada nesta parte do nosso trabalho é a elaborada por John Searle, defensor da teoria de que a consciência resulta das propriedades biológico-causais do cérebro. No Naturalismo Biológico de Searle, a expressão “naturalismo” marca a ideia de que os eventos mentais estão plenamente encaixados no mundo natural; não estão para além dessa realidade e podem ser explicados no âmbito das explicações científicas das ciências naturais de que dispomos.

Como mencionamos no primeiro capítulo, a palavra “consciência” pode nos remeter a diversos eventos e, sempre que se teoriza sobre esse fenômeno, faz-se necessário deixar claro do que se está querendo falar quando ele é mencionado. Ciente disso, Searle faz o seguinte esclarecimento sobre o que ele pretende exprimir no momento em que se refere a essa expressão. Ele fala em consciência quando pretende tratar do estado em que nos encontramos assim que acordamos; daquela condição que é interrompida por uma anestesia geral, um sono sem sonhos ou a morte. No seu entendimento, ou estamos ou não estamos conscientes, mas quando este estado ocorre, pode variar a intensidade e existir de diversos modos.

A consciência é um interruptor liga/desliga: um sistema é consciente ou não. Mas, uma vez consciente, o sistema é um reostato: existem diferentes graus de consciência (SEARLE, 1992, p. 85).

Estados conscientes, no sentido aqui descrito, possuem ainda a característica de sempre conter um determinado conteúdo. Não se trata apenas de ser consciente, mas de ser consciente de algo, como de um formigamento no braço ou do barulho de uma sirene de bombeiros passando na rua.

Sendo um conceito mental central e estando as outras noções mentais a ela relacionadas, Searle pretende explicar a ocorrência da consciência esclarecendo como tal termo se encaixa em nossa

concepção científica de mundo, apesar dos problemas anteriormente expostos. Com esse intuito, ele nos recorda que a visão cientificamente informada, que molda nossa descrição atual do universo, foi forjada a partir do século XVII, tendo como característica importante justamente a exclusão da consciência como objeto científico, perpetrada por Descartes e continuada por outros, a partir desse período. Era importante definir o que deveria ser do escopo das ciências naturais legítimas e o que não mereceria nossa atenção. Assim, a mente (*res cogitans*) foi deixada de lado pela investigação seriamente elaborada, visto que esta deveria ater-se à matéria (*res extensa*) como seu objeto exclusivo de estudo. O resultado disso, segundo Searle, é que, embora tal estratégia tenha sido relevante para o progresso posterior da ciência, ele acabou por operar uma divisão perniciosa para a filosofia entre essas duas esferas.

A separação entre mente e matéria foi uma ferramenta heurística útil no século XVII, uma ferramenta que facilitou muito do progresso que ocorreu nas ciências. Entretanto, a separação é filosoficamente confusa, e, até o século XX, tinha-se tornado um poderoso obstáculo para uma compreensão científica do lugar da consciência dentro do mundo físico (SEARLE, 1992, p. 87).

Cabe, então – e é esse um de seus objetivos – trazer os fenômenos conscientes de volta ao escopo da investigação científica. Eles precisam, acredita Searle, estar inseridos no nosso mundo físico, de forma que possamos concebê-los como um fenômeno biológico semelhante aos demais que já conhecemos.

Assim, Searle parte da aceitação de que o mental é parte da história biológica pela qual passamos, do mesmo modo que o são os acontecimentos digestivos, a mitose, a meiose etc. Os cérebros causam a mente e os fenômenos causais envolvidos na emergência do mental são provocados por processos neurofisiológicos ocorridos no cérebro. Se ele estiver correto, a consciência, mesmo não sendo redutível, como alguns materialistas desejam, pode ser abordada a contento pela investigação científica, não conflitando com a objetividade requerida por essa forma de saber. Para ele, apesar da seriedade filosófica do problema da consciência, o ponto de partida para seu enfrentamento deve ser a admissão do seguinte pressuposto:

[...] sabemos, de fato, que isso acontece. Ou seja, sabemos que os processos cerebrais realmente causam a consciência. É um desafio para filósofos e cientistas não termos uma teoria que explique como é possível os processos cerebrais causarem a consciência. Mas a ausência de uma explicação não nega o fato de os processos cerebrais realmente causarem a consciência, porque sabemos, independentemente de qualquer argumento filosófico ou científico, que isso acontece. O simples fato de isso acontecer é suficiente para sabermos que é preciso investigar a forma como acontece, e não questionar a possibilidade que aconteça (SEARLE,2002a, p. 24).

Para exemplificar o seu ponto de vista, Searle usa a água como uma analogia para o que ocorre quando a estrutura neuronal causa o mental. Identificamos a água no plano macro por características como a umidade, a ausência de odor, a capacidade de se moldar ao recipiente em que a colocamos, dentre outros atributos que conhecemos muito bem, sem recurso a nenhuma espécie de equipamento sofisticado. As razões para essa substância se comportar assim podem ser encontradas em sua microestrutura. Os milhões de moléculas feitas de dois átomos de hidrogênio e um átomo de oxigênio que compõem a água e o modo como estes estão arrançados forma uma estrutura tal que explica o comportamento superficial que observamos. Desse modo, Searle entende que os aspectos aparentes da água são causados pelo comportamento ocorrido nos microelementos subjacentes dessa substância. Assim, da mesma forma que é possível dizer que o comportamento perceptível da água é causado pelo modo como a disposição e a trama da organização molecular se encontram, é o comportamento do conjunto de neurônios no cérebro que causa a consciência.

Para Searle, o grande entrave na obtenção de uma exposição satisfatória da consciência e no enfrentamento do problema mente-corpo está relacionado ao uso de uma série de termos antiquados e de alguns pressupostos herdados do debate filosófico sobre o tema. Oposições, como materialismo/dualismo e físico/mental, estão, no entender dele, carregadas de equívocos, o que torna difícil o tratamento da questão da consciência por meio de um vocabulário que contenha esses termos. Tanto o dualismo quanto o materialismo incorrem no mesmo erro, que é

pressupor uma incompatibilidade absoluta entre o físico e o mental. Searle pretende rejeitar as duas posições e defender que a consciência é igualmente um fenômeno físico e um estado mental qualitativo. Ela é um fenômeno natural e biológico, mas que, no entanto, diferente de outros fenômenos físicos, possui um modo de existência particular, de primeira pessoa. Não se assemelha a mesas e casas, que existem objetivamente e possuem uma ontologia de terceira pessoa; o modo de esses objetos ocorrerem no mundo não requer que eles sejam experimentados por ninguém. Dores, desejos, raiva, por sua vez, têm um modo de existência subjetivo e uma ontologia de primeira pessoa, requerendo ser experimentados por um sujeito para existirem. Assim, coisas físicas podem existir, quer alguém tenha ou não conhecimento delas. Já uma dor ou uma cócega ocorrem apenas se um sistema qualquer está consciente das mesmas. Podemos até admitir, sem contradição, que existe, por exemplo, uma espécie de planta, nesse exato momento, em um rincão qualquer do mundo, mas que ainda não foi observada e percebida por ninguém; mas admitir, de outro modo, que existe, no presente momento, uma dor de que ninguém está consciente é uma contradição em termos.

#### **4.2.1 A teoria Atômica e a Teoria da Evolução**

Searle pensa que as teorias que constituem a nossa visão científica de mundo atual são muitas e há diferentes graus de aceitação para cada uma delas. No entanto, entre as bem estabelecidas e claramente demonstradas, aceitamos que uma visão bem informada endossaria a teoria atômica da matéria e a teoria da evolução. Ambas estão tão bem instituídas, a ponto de se constituírem as mais influentes a compor a nossa visão de mundo atual, sendo dificilmente contestadas por uma pessoa esclarecida e bem instruída. A consciência deve, por essa razão, estar compatibilizada com essas teorias, para que o seu reestabelecimento como fenômeno cientificamente relevante seja restaurado.

De modo simplificado, podemos dizer, acompanhando Searle, que a teoria atômica da matéria nos informa sobre como o universo é formado por pequenos objetos físicos, a que damos o nome de “partículas”. Tudo no mundo é constituído por partículas organizadas na forma de sistemas. Grandes sistemas se formam a partir de outros menores, sendo que muitos dos aspectos dos maiores podem ser causalmente explicados, a partir dos comportamentos dos de menor

tamanho que os compõem. Pelo fato de microfenômenos explicarem, em determinadas circunstâncias, os macrofenômenos, sempre será possível ilustrarmos um mesmo fenômeno de diferentes modos, dependendo da direção que escolhermos e de qual nível da realidade partimos e em qual chegamos em nossa exposição. A teoria sobre o que são as doenças, explicada por meio das causas encontradas nos micróbios, é um exemplo apontado por Searle de exposição baseada em estruturas causais que vão do micro para o macro.

A teoria da evolução, explicada aqui de modo igualmente simplificado, nos diz que alguns sistemas vivos evoluem de modo bastante especial. Tais sistemas possuem moléculas de base carbono e se utilizam, em grande medida, de hidrogênio, nitrogênio e oxigênio. O modo básico como determinadas formas evoluem consiste no fato de algumas ocorrências causarem o surgimento de fenômenos iguais, de modo que, mesmo desaparecendo as ocorrências originais, seu tipo se perpetua por gerações seguintes. Características superficiais que vão se modificando dessas ocorrências possibilitam às mesmas maior ou menor possibilidade de sobrevivência nos ambientes em que se encontram. Aquelas com mais chances de sobreviver neste ambiente têm maiores possibilidades de produzir ocorrências semelhantes, o que faz a espécie evoluir. Os organismos resultantes do processo de evolução são constituídos de subsistemas chamados de “células”. Certos seres, assim formados, produzem subestruturas com grandes conjuntos de células nervosas, que chamamos de “sistema nervoso”. Alguns sistemas nervosos atingem um tal grau de complexidade que os tornam capazes de gerar os estados conscientes. Como tais sistemas causam a consciência é algo que permanece desconhecido nos seus mínimos detalhes para nós. Sabemos que isso ocorre em cérebros humanos e no de outras espécies, mas não é possível determinar com precisão a partir de que espécies mais inferiores na escala evolutiva isso passa a ocorrer.

Nossa visão de mundo, moldada pela informação científica atual, tem como parte constitutiva a noção de que humanos e outros animais superiores são parte da ordem biológica acima descrita. Ter consciência, nesse sentido, é uma característica da vida de alguns seres em continuidade com o que se passa na natureza como um todo, sendo assim resultado da evolução biológica natural.

Não conhecemos o detalhe de como cérebros causam consciência, mas sabemos que isto de fato ocorre em cérebros humanos e temos indícios esmagadores de que também ocorra nos cérebros

de muitas espécies de animais (SEARLE,1992, p. 90).

No entendimento de Searle, portanto, se aceitarmos a visão de mundo acima descrita, a única dificuldade em se conceder que a consciência possui um *status* de característica biológica presente em alguns seres vivos é o pressuposto de que ocorre uma oposição radical entre a ideia de que a consciência é uma propriedade “física” e a tese de que estados conscientes possuem um aspecto de natureza “mental”. O propósito do Naturalismo Biológico é negar que tal posição exista.

Anteriormente, fizemos alusão a alguns termos presentes na discussão filosófica sobre a consciência cujas referências se tornam quase que obrigatórias: “emergentismo”, “reducionismo” e “superveniência”. Veremos agora como Searle procura avaliar o lugar que cada um deles ocupa na sua teoria sobre o problema mente-corpo.

#### **4.2.2 Naturalismo Biológico e Emergentismo**

Em relação às chamadas propriedades emergentes, Searle<sup>20</sup> começa por explicá-las, por meio de um exemplo bastante elucidativo. Tomemos um sistema, S, cujas partes constitutivas são *a*, *b*, *c*... Podemos imaginar que S seja uma pedra, sendo seus elementos constitutivos as moléculas que compõem essa pedra. Algumas características de S podem não estar em *a*, *b*, *c*... Basta pensarmos no peso da pedra, que não é o mesmo das moléculas presentes na sua formação, para ficar claro quando essa situação se apresenta. Além do peso, a forma é uma outra característica da pedra que ilustra o que é chamado por Searle de “características do sistema” (SEARLE, 1992, p.112). A partir de características de *a*, *b*, *c*..., como, por exemplo, o modo como elas se combinam, estão dispostas ou se relacionam com o ambiente, podemos chegar a certas características do sistema. Isso é o que ocorre em relação ao peso e à forma aqui mencionados. Acontece que outras características não se deixam conceber desse modo e requerem uma explicação que remeta às interações causais dos elementos do sistema. Aqui teríamos as denominadas “características do sistema causalmente emergentes” (SEARLE, 1992, p.112). Exemplos de

---

<sup>20</sup> Cf. SEARLE, 1992a, p. 112

características do sistema causalmente emergentes seriam a solidez, a liquidez e a transparência.

A consciência, nos termos da definição acima delineada, seria uma propriedade causalmente emergente de sistemas. Assim como a solidez e a liquidez são características emergentes de sistemas de moléculas, a consciência é uma característica emergente de certos sistemas de neurônios. No nível micro, ocorrem interações causais dos elementos do cérebro e dessas interações surge a consciência. No entanto, não se pode conjecturar acerca dela olhando apenas para a estrutura física dos componentes neuronais, sem acréscimo de uma descrição adicional das relações causais entre os neurônios.

Searle distingue dois tipos de emergências causais. Além da acima descrita, chamada de “emergente 1”, há uma abordagem mais ousada, chamada de “emergente 2”. As características do tipo emergente 2 são as que, além de repetirem o que ocorre em emergente 1, dão um passo além, possuindo capacidades causais que não se explicam pelas interseções causais de *a*, *b*, *c*... Suponhamos que a consciência fosse uma característica emergente do segundo tipo. Nesse caso, ela poderia causar coisas inexplicáveis, a partir do comportamento causal neuronal. Searle considera ingênua tal concepção, por ela acarretar a ideia de que a consciência brotaria do comportamento neuronal, porém, uma vez surgida, adquiriria vida independente.

Para Searle, a consciência é emergente 1, não havendo nada que possa ser concebido como emergente 2. Características do tipo emergente 2, entende ele, violariam o mais fraco princípio da transitividade causal<sup>21</sup>. Para entendermos a crítica à ideia de que a consciência é uma característica emergente 2, pelo fato de isso configurar uma violação de princípio da transitividade da causação, pensemos no seguinte: pelo princípio da transitividade causal, se um evento A qualquer causar um outro evento B, e se esse segundo evento B causar um terceiro evento C, então podemos conceber que A causa C. Em relação ao conteúdo aqui discutido, se as configurações neurofisiológicas causam a consciência, esta não poderia causar algo que não fosse admitido como originado pelo comportamento causal dos neurônios.

---

<sup>21</sup> Segundo Aristóteles, uma explicação completa da natureza teria de envolver quatro diferentes causas: a material, a formal, a eficiente e a final. No entanto, “toda relação causal passou a ser entendida em termos de causas eficientes; sendo toda causação, portanto, uma causação mecânica” DUTRA, 2008, p. 108.

### 4.2.3 Naturalismo Biológico e Reduccionismo

Acerca do reduccionismo, a imagem intuitiva que temos sobre esse termo, recordada por Searle, é a “ideia de que é possível demonstrar que determinadas coisas não são *nada exceto* outros tipos de coisas” (SEARLE, 1992, p.113). Para Searle,

A ciência é, por natureza, *reducionista*. Uma explicação científica da consciência deve demonstrar que ela não passa de uma ilusão, no mesmo sentido em que o calor é uma ilusão. Não há nada no calor (de um gás) a não ser a energia cinética dos movimentos das moléculas. Não existe nada mais ali. Do mesmo modo, uma explicação científica da consciência seria reducionista. Tal explicação demonstraria que não há nada na consciência senão o comportamento dos neurônios (SEARLE, 2002a,p 31).

Ainda assim, muitos acontecimentos diferentes podem estar por trás do termo “redução”, o que requer um esclarecimento sobre as diversas noções a que essa palavra remete no vocabulário filosófico.

A *redução ontológica* ocorre quando demonstramos que objetos de certo tipo consistem em nada além de objetos de outro tipo. Quando afirmamos que uma porção de matéria qualquer não é nada além de uma coleção de moléculas, operamos uma redução desta espécie, por exemplo. Já a *redução ontológica de propriedades* é uma forma de redução ontológica que, no entanto, diz respeito a uma propriedade, como quando afirmamos que o calor de um gás é nada senão a energia cinética média dos movimentos das moléculas. Quando a redução de propriedades se refere a propriedades relacionadas a termos teóricos, como “calor” ou “luz”, esses resultam de um terceiro tipo de redução, que são as *reduções teóricas*. Essas são muito raras na ciência e consistem em relações entre teorias, em que as leis de uma dessas teorias podem ser reduzidas às leis de outra. Nesses casos, a teoria reduzida se mostra como um caso especial da teoria redutora. Os exemplos de redução desse tipo, citados por Searle, são os das leis dos gases aos das leis da termodinâmica estatística.

A *Redução lógica ou definicional* consiste numa relação entre palavras e sentenças. Nesse caso, palavras e sentenças que se referem a um certo tipo de entidade podem ser traduzidas nas que se referem a um outro tipo de entidade. Sentenças sobre números, por exemplo, podem

ser traduzidas em sentenças sobre conjuntos. Se as palavras e as sentenças são redutíveis, lógica ou definicionalmente, há uma redução também ontológica das entidades correspondentes às palavras e sentenças. Assim, números são nada além de conjuntos de conjuntos.

Por último, a *redução causal* ocorre quando há quaisquer dois tipos de coisas que possuem capacidades causais, mostrando-se que a existência e as capacidades causais da entidade reduzida são completamente explicáveis, a partir das faculdades causais dos fenômenos redutores. Exemplo: objetos sólidos causam a resistência à pressão de outros objetos. Essas capacidades causais podem ser explicadas “pelas capacidades causais dos movimentos vibratórios das moléculas em estruturas em agregados” (SEARLE, 1992, p.115).

Searle identifica a redução teórica e a redução lógica como as que têm em mente aqueles que o acusam de ser reducionista. Em algumas circunstâncias, porém, adverte ele, a acusação pode ser a de que ele foi insuficientemente reducionista. O problema aqui é se a concepção reducionista causal, presente em sua abordagem, leva à redução ontológica ou se, como pensam os segundos críticos, fracassa em fazê-lo.

A posição sobre o problema mente-cérebro defendida no Naturalismo Biológico é admitida pelo seu autor como uma forma de redução causal, visto que é concedido que a causa das características mentais são os processos ocorridos no aparato neurobiológico. Algumas reduções causais ocorridas na história da ciência levaram a reduções ontológicas. Quando uma redução causal bem-sucedida ocorre, há uma redefinição da expressão que se refere aos fenômenos reduzidos, de modo que estes possam ser identificados com o que os causou. Dessa forma foi que o termo “vermelho”, por exemplo, foi definido em termos da experiência subjetiva de quem aponta para um objeto vermelho. Por meio do ato de apontar para coisas vermelhas, o vermelho foi definido ostensivamente. Assim, “o vermelho real foi definido como o que quer que aparecesse vermelho para observadores ‘normais’ sob condições ‘normais.’” (SEARLE, 1992, p.116). No entanto, como obtivemos uma redução causal de fenômenos cromáticos à reflectâncias<sup>22</sup> de luz,

---

<sup>22</sup> A curva de reflectância espectral é a forma mais segura e precisa para definir objetivamente uma cor. Chega-se a ela comparando a quantidade de luz incidente em um objeto com a quantidade de luz refletida pelo mesmo. A diferença entre essas duas medidas possibilita o cálculo da porcentagem de luz que o objeto reflete para cada comprimento de onda da luz. O resultado obtido é o que nos dá a chamada porcentagem de reflectância.

ficamos, no entendimento de certos teóricos, autorizados a redefinir as expressões que se referem a cores, em termos dessas reflectâncias. Isso eliminaria da cor “real” a experiência subjetiva que ela proporciona. Nesse sentido é que dizemos que uma redução ontológica da cor foi operada; houve uma redução de suas propriedades ao fenômeno das reflectâncias de luz. Reduções como as de calor ao movimento molecular e a de sons às ondas propagadas no ar são da mesma espécie. Nos casos aqui exemplificados, está em ação o seguinte princípio, segundo Searle: quando percebemos que uma determinada propriedade é do tipo *emergente 1*, efetivamos uma redução causal e esta, por sua vez, pode gerar uma redução ontológica, por meio de uma redefinição.

Para Searle, o grande problema, no que se refere à consciência, é que não podemos realizar a sua redução ontológica. Embora a consciência seja uma propriedade causalmente emergente da atividade neuronal, sendo, por conseguinte, causalmente redutível ao cérebro, a mais completa ciência do cérebro não realizaria uma redução ontológica da consciência, nos moldes das reduções que a ciência produziu nos fenômenos de calor, cor ou som. Parece ser essa a questão que gera maior perplexidade entre os filósofos que lidam com o problema mente-corpo. A conclusão do dualista, em razão disso, é tomar tal situação como prova de que existem de fato duas substâncias apartadas e irredutíveis e o dualismo é verdadeiro. A posição extrema a essa é a materialista, que consiste em não recuar da ideia de que a consciência deve obrigatoriamente ser redutível à matéria. Caso essa redução não seja possível, pensa o materialista, teríamos de abdicar da visão científica de mundo que construímos. Sobre esse aparente dilema, Searle toma a seguinte posição: considera a consciência de fato irredutível, mas não concebe que isso ponha em xeque nossa visão científica de mundo, não se sentindo obrigado a, em virtude da irredutibilidade ontológica, aceitar o dualismo de propriedades ou qualquer outra forma de dualismo. Diz ele:

Quando estudamos cientificamente a consciência, creio que devemos deixar de lado nossa velha obsessão pelo reducionismo e buscar explicações causais. O que queremos é uma explicação causal de como os processos cerebrais causam nossas experiências conscientes. A obsessão pelo reducionismo é remanescente de uma fase anterior do desenvolvimento do conhecimento científico (SEARLE, 2002a, p. 33).

#### 4.2.4 Naturalismo Biológico e superveniência

Para Searle, termo “superveniência” surge no tratamento da relação entre o físico e o mental para significar que estados mentais dependem de estados neurofisiológicos correspondentes. Nesse sentido, uma alteração nos estados mentais teria de estar relacionada com uma alteração correlata nos estados neurobiológicos. É por essa razão, portanto, que afirmamos que o mental é superveniente em relação ao físico. Sendo assim, se estou experimentando uma ocorrência interna subjetiva de prazer, ao provar uma fruta de que gosto muito, e este estado subjetivo cessa, é preciso que tenha ocorrido alguma alteração no meu estado físico, correlata à alteração do estado subjetivo que experimento.

Sobre a superveniência, Searle concebe que ela ocorre no seguinte sentido: “causas neurofisiológicas de tipo idêntico teriam efeitos mentalísticos de tipo idêntico” (SEARLE, 1992, p.125). Desse modo, dois cérebros idênticos em absolutamente tudo fariam emergir os mesmos fenômenos mentais, por conta da base causal do mental. O que determina a relação de superveniência do mental em relação ao físico é o

[...] fato de que estados físicos são causalmente suficientes, embora não necessariamente causalmente necessários, para os estados mentais correspondentes. Esta é apenas outra forma de afirmar que, no que diz respeito a esta definição de superveniência, a identidade de neurofisiologia garante identidade de mentalismo; contudo, identidade de mentalismo não garante identidade de neurofisiologia (SEARLE, 1992, p.126).

Aqui, portanto, a superveniência é causal. Searle faz essa ressalva para recordar que, quando introduzido no vocabulário filosófico, o termo estava ligado ao debate ético e não era, como ocorre na superveniência do mental em relação ao físico, um termo causal, em que fenômenos neurobiológicos causam fenômenos conscientes.

#### 4.2.5 O Naturalismo Biológico é um Dualismo de Propriedades?

Uma questão que surge, frente ao Naturalismo Biológico que exibimos no tópico acima, é se o resultado final do ponto de vista de Searle não acaba redundando em uma variante do Dualismo de Propriedades que apresentamos no segundo capítulo, não o afastando tão radicalmente das abordagens de Chalmers e Nagel. O próprio Searle procurou responder a essa questão de modo negativo. Vejamos, a seguir, as suas alegações.

Como já assinalamos, o dualismo de tipo cartesiano fracassou ao tentar apresentar uma visão adequada da relação entre o físico e o mental. A ideia de uma mente como uma substância separada do corpo não é coerente com o nosso conhecimento sobre o mundo, e a continuidade da existência de seres após a morte, em uma forma que não seja física, embora atraia convictos em certas crenças religiosas, não convence a maior parte dos filósofos e cientistas que lidam com o tema. Dentre os problemas dessa versão de dualismo, citamos a questão de como as almas podem estabelecer uma relação causal com o corpo, sendo estes absolutamente diferentes um do outro, e de que modo a existência de duas entidades de naturezas desiguais poderia se compatibilizar com a nossa visão científica de mundo, segundo a qual este não conteria algo como uma consciência imaterial.

As alternativas apresentadas ao Dualismo de Substâncias penderam majoritariamente para uma abordagem de cunho materialista, não levando a sério ou negando explicitamente a existência da consciência. O enfoque materialista - a mais comum das posições na filosofia da mente - ou elimina a consciência ou a reduz a uma outra entidade, recusando, dessa forma, que possam existir coisas como experiências subjetivas imateriais. Ocorre que estas experiências são justamente o que deveria ser explicado por quem lida com o tema, e negá-las iria contra nossa percepção comum de que somos possuidores de uma vida interna qualitativa, que contém dores, desejos ou crenças. O dualismo de substâncias enfrenta vários problemas, mas ao menos admite a realidade dos estados mentais.

Já dissemos que, como alternativa, uma versão mais fraca de dualismo, chamada de Dualismo de Propriedades, foi elaborada e atraiu muitos filósofos da mente que tentaram evitar os problemas do Dualismo Substancial sem negar a existência da realidade mental. Segundo essa corrente, no mundo não há dois tipos de substâncias, sendo uma delas física e outra mental, imaterial e independente da primeira. O cérebro, embora composto de porções de matéria presente

no resto do universo, possuiria uma propriedade especial, um atributo específico, que seria o estado mental.

Dessa forma, o dualista de propriedades, mesmo negando o materialismo, não postula a existência de uma substância adicional, de caráter puramente mental. O que ele defende é que o cérebro, apesar de ser físico, possui diferentes propriedades; possui massa, cor e uma dada textura, por exemplo, que são propriedades físicas, mas, por outro lado, possui também propriedades mentais e consciência, cuja natureza não é material. A afirmação de que existem dois tipos de propriedades é, assim, diferente da de que os seres humanos seriam compostos de dois tipos de substâncias. Nós possuímos apenas um corpo físico, que, por meio do cérebro, faz surgir, além das propriedades físicas, propriedades mentais. Portanto, essa forma de dualismo admite as propriedades como a capacidade de possuir carga elétrica ou uma massa determinada, que seriam físicas, mas concebe ainda outras, que são as mentais, e que consistem em coisas como pensar numa determinada paisagem ou sentir uma dor.

A solução de Searle para o problema mente-corpo parece enquadrar-se adequadamente no que se tem chamado de Dualismo de Propriedades. Na opinião de muitos críticos, o chamado Naturalismo Biológico o compromete claramente com esta variante dualista. Entretanto, ele rejeita firmemente pertencer ao rol dos defensores dessa corrente e nega fortemente tal vínculo. Tanto o dualismo de substâncias quanto o de propriedades, afirma Searle, recusam a visão científica que desenvolvemos ao longo dos séculos, e aceitar a irredutibilidade da consciência, tratando-a como um fenômeno biológico como outro qualquer, não implica o acolhimento de uma ontologia dualista.

Mas o que exatamente defende o Naturalismo Biológico que possa o aproximar de modo incontornável do Dualismo de Propriedades? Nas palavras do próprio Searle, apresentamos uma resposta sintetizando o modo como essa perspectiva concebe que seja a solução correta para o problema mente-corpo. Ela é a seguinte:

[...] todos os nossos fenômenos mentais são causados por processos neuronais de nível inferior no cérebro e são eles próprios realizados no cérebro como características do sistema ou nível superior. A forma de causalidade é 'de baixo para cima', de tal modo que o comportamento de elementos de nível inferior, presumivelmente, neurônios e sinapses, causam as características de

nível superior, ou do sistema, de consciência e intencionalidade. (Esta forma de causalção, aliás, é comum na natureza; por exemplo, a característica de nível superior da solidez é causalmente explicada pelo comportamento dos elementos de nível inferior, as moléculas). Por essa visão enfatizar o caráter biológico do mental, e como ela trata os fenômenos mentais como partes comuns da natureza, eu a rotulei de 'naturalismo biológico'. (SEARLE, 2002b, p. 57).

Assim, no entendimento do defensor do Naturalismo Biológico, além dessa posição não ser um tipo de dualismo de propriedades, este é inaceitável e está errado. Vejamos as suas razões para pensar assim.

O problema de como a consciência se relaciona com o cérebro resulta, segundo Searle, de nossas incapacidades intelectuais; uma delas relacionada à nossa falta de entendimento sobre como processos cerebrais geram estados conscientes, e outra, referente a nossa insistência no uso de um vocabulário que contrasta o mental e o físico, a mente e o corpo. Para ele, essas oposições, atreladas ao uso desse vocabulário, estão obsoletas e acarretam confusões desnecessárias. Dessa forma, admitindo que a primeira questão não pode no momento ser superada, Searle passa, então, a considerar a segunda, a saber, a nossa confusão conceitual envolvida no tema.

Um primeiro ponto a destacar é que, na descrição do Dualismo de Propriedades, mesmo que a terminologia usual seja posteriormente rejeitada, de início, Searle se sente obrigado a usá-la. Tendo isso em vista, é admitido que tanto a ciência quanto a nossa experiência pessoal apontam para a diferença entre o mundo físico e a consciência. As ciências naturais descrevem o mundo material, que é publicamente acessível. Já o mundo fenomenológico da consciência possui um modo de existir particular; ele é privado e o conhecemos por nossas experiências subjetivas internas. Esse modo peculiar, contudo, não o torna apartado do mundo real, e nem essa dificuldade em ajustá-lo ao mundo material público, mais especificamente ao cérebro, nos impede de darmos por certa a sua existência.

O quadro então é o seguinte: a consciência e a matéria, como fenômenos do mundo distintos e independentes, não podem ser reduzidos um ao outro. Tanto os que querem reduzir tudo à matéria quanto os que querem reduzir esta à consciência erram por tentar eliminar algo que sabemos existir. O dualismo de substâncias, por sua

vez, tem os problemas que já mencionamos, o que o desabilita como melhor candidato a resolver a questão. Diante disso, a aposta na tese de que a consciência realmente existe, mas como propriedade do cérebro, sem ocorrência própria, afigura-se como alternativa de maior apelo.

E em que consiste, então, com mais detalhes, o tipo de Dualismo de Propriedades a que Searle se refere? Em primeiro lugar, os dualistas ligados a essa corrente defendem a existência de duas categorias metafísicas que se excluem mutuamente e que constituem a realidade empírica: tratam-se dos fenômenos físicos, objetivos e existindo de maneira independente das experiências subjetivas; e dos fenômenos mentais, subjetivos e ocorrendo somente se experimentados por algum indivíduo. Além disso, o fato de a consciência não poder ser reduzida à neurobiologia prova a distinção entre o físico e o mental, sendo este algo que está para além do neurofisiológico; estados mentais são irreduzíveis, distintos e estão acima do fenômeno biológico. Outro ponto defendido nessa variante de dualismo consiste na negação de que fenômenos mentais são objetos ou substâncias separadas. Eles são características ou propriedades de seus portadores, de modo que quem é consciente possui propriedades físicas e propriedades mentais. Por fim, como consequência dessas posições, surge a dificuldade de explicar como a consciência pode funcionar causalmente; ou seja: se o universo físico é causalmente fechado, como pode a consciência causar nosso comportamento?

Como resposta à questão acima temos duas alternativas. Pode-se supor que toda a nossa vida consciente, de fato, nada cause, sendo, desse modo, apenas um epifenômeno, não desempenhando nenhum papel efetivo em nosso comportamento; e pode-se, também, supor que o universo físico não seja causalmente fechado, e, nessa circunstância, a consciência tenha um papel causal na produção de comportamento. Não concordando com ambas as posições, Searle, entretanto, considera essa segunda alternativa ainda pior, visto que

[...] sabemos, por exemplo, que quando eu levanto o meu braço, há um relato sobre os disparos neuronais, neurotransmissores e contrações musculares que é inteiramente suficiente para explicar o movimento de meu braço. Assim, se devemos supor que a consciência também desempenha uma função no movimento do meu braço, então parece que temos dois relatos causais distintos não redutíveis um ao outro; e para

resumir o problema, meus movimentos corporais têm causas sobrando. Temos uma sobredeterminação causal (SEARLE, 2002b, p. 59).

De que forma, então, o Naturalismo Biológico enfrenta esses problemas e se distingue do Dualismo de Propriedades, de modo a evitar as consequências adversas que acabamos de descrever? De partida, Searle se opõe à existência de mais do que uma categoria ontológica fundamental. Para ele, só há um mundo, e a pergunta sobre quantas categorias fundamentais existem não faz sentido, uma vez que o ato de categorizar é relativo aos interesses de quem categoriza. Assim, usamos as categorias que melhor dividem esse único mundo em razão do que melhor nos serve para nossos objetivos. Por conta disso, admitimos que

Além de eletromagnetismo, consciência e atração gravitacional, há quedas nas taxas de juros, pontos marcados em jogos de futebol, razões para suspeitar da lógica modal quantificada, resultados eleitorais na Flórida. Pois bem, o resultado da eleição é algo físico ou mental? E quanto aos pontos marcados em um jogo de futebol? Será que eles existem apenas na mente do marcador ou são, ao contrário, em última instância, fenômenos eletrônicos no placar? (SEARLE, 2002b, p. 59).

Existem, portanto, diversos tipos de características do mesmo mundo, e não há um princípio que não seja arbitrário ou relativo a interesses que separe os distintos elementos dessa pluralidade.

Mas a diferença fundamental entre a posição de Searle e a do dualista de propriedades diz respeito, segundo ele, à questão da irreduzibilidade. Embora a consciência seja causalmente redutível ao que ocorre no cérebro, isso não resulta em redutibilidade ontológica, como nos casos da cor e da solidez, por exemplo. Nesse segundo caso, há uma redução de algo que possui uma existência de terceira pessoa a algo com uma ontologia do mesmo tipo, enquanto que, no caso da consciência, ela só existe quando experimentada por algum indivíduo; ela, portanto, não pode ser reduzida a algo com uma ontologia de terceira pessoa. Desse modo, no que concerne aos fenômenos conscientes, embora as características destes sejam explicadas causalmente por processos cerebrais, dessa redução causal não se segue uma redução ontológica,

uma redução da consciência a algo que possui uma ontologia de terceira pessoa. A consciência pode ser explicada causalmente por disparos ocorrido nos neurônios, mas não se pode por isso dizer que ela “não é nada além de disparos de neurônios” (SEARLE, 2002b, p. 60).

O que ocorre de peculiar com os fenômenos conscientes que, apesar de uma redução causal, a esta não se segue uma outra de caráter ontológico é o fato de a consciência possuir uma ontologia diferenciada, de primeira pessoa. Isso significa que ela, para existir, requer um ser que a experimente e, nesse sentido, não pode ser reduzida a algo com uma ontologia de terceira pessoa, que não necessite de um ser humano ou outro animal a experimentando para poder ocorrer.

A irredutibilidade ontológica é o ponto de convergência entre Searle e o dualista de propriedade. Mas as divergências surgem quando o Naturalismo Biológico alega uma redutibilidade causal que não põe a consciência como algo acima e distinto do neurofisiológico:

Não, causalmente falando, não há nada ali a não ser a neurobiologia, que tem a característica de nível superior da consciência. De modo semelhante, não existe nada no motor do carro exceto moléculas, que têm essas características de nível superior como a solidez do bloco de cilindros, a forma do pistão, a queima da vela de ignição etc. ‘Consciência’ não designa um fenômeno distinto e separado, algo para além e acima da base neurobiológica; ao contrário, é o nome de um estado em que o sistema neurobiológico se encontra. Assim como a forma do pistão e a solidez do bloco de cilindros não são algo para além e acima dos fenômenos moleculares, mas, ao contrário, são estados do sistema de moléculas, do mesmo modo, a consciência do cérebro não é algo para além e acima dos fenômenos neuronais, mas, ao contrário, um estado em que o sistema neuronal se encontra (SEARLE, 2002b, p. 60).

É, portanto, a base estrutural do cérebro que causa a consciência, e é nesse sentido específico que fenômenos conscientes são redutíveis. Essa redução causal, no entanto, não gera uma redução ontológica pelo fato de uma descrição detalhada dos eventos de terceira pessoa da

atividade cerebral não equivaler a uma descrição dos fenômenos subjetivos de primeira pessoa.

Portanto, Searle e o dualista de propriedades concordam que a consciência é uma característica do cérebro, mas enquanto o primeiro defende que a consciência é um estado em que o cérebro pode estar, do mesmo modo que a água pode estar em estado líquido, o dualista de propriedades dá um passo além, concebendo que além de todas as características biológicas cerebrais há uma característica a mais, distinta, com a qual o Naturalismo Biológico não se compromete. Para Searle, não há essa característica não-física.

Em relação à alegação feita por Searle de que a terminologia tradicional é inadequada, ela se deve ao fato de que essa nomenclatura foi concebida para contrastar o mental com o físico. Por conta desse fato, torna-se difícil afirmar “que a consciência é uma característica mental e, portanto, biológica e, portanto, física do cérebro” sem que isso pareça inconsistente. Parece mais coerente afirmar, como faz o dualista de propriedades, “que a consciência é uma característica mental e, portanto, não-física do cérebro” (SEARLE, 2002b, p. 60). Essa mesma dificuldade é notada quando se opõe a afirmação de Searle à dos teóricos da identidade. Estes afirmam que a consciência é apenas um processo neurobiológico, de terceira pessoa, o que implica a não existência de fenômenos subjetivos, irreduzíveis, e isso está de acordo com o uso corrente do vocabulário envolvido. Já a posição de Searle, frente a esse mesmo vocabulário, afigura-se mais uma vez como contraditória quando postula que a consciência é um processo neurobiológico, mas qualitativo e subjetivo, tendo sua irreduzibilidade fenomenológica compreendida como um processo neurobiológico, justamente por conta de apenas sistemas cerebrais até agora terem se mostrado capazes de produzir consciência.

Se Searle estiver correto, a consciência é irreduzível, mas esse fato não a torna algo para além de sua base neural. Isso implica que, para ele, os problemas referentes ao epifenomenalismo e ao fechamento causal não se colocam. Mesmo sendo o universo causalmente fechado, e admitindo-o como “físico”, essa constatação não se impõe como excluindo o mental. O mental estaria enredado na estrutura causal do universo, e problemas como os do epifenomenalismo e do fechamento causal só aparecem por conta da utilização da terminologia usual. O que Searle está propondo é que tal terminologia seja deixada de lado.

Mais especificamente sobre o problema do epifenomenalismo, que poderíamos imaginar como resultado natural da tese acima, Searle argumenta que a solidez de um pistão não tem poderes causais além de

sua base molecular, e, no entanto, isso não implica que a solidez seja um epifenômeno. Ele nos lembra que um pistão que não seja sólido não funcionaria como um pistão, o que significa que a solidez não é irrelevante nesse caso.

Há outros eventos no mundo explicados no nível macro por causas microscópicas e que, no entanto, não se alega que haja epifenomenalismo. O que faz com que se pense diferente em relação à consciência diz respeito à visão de que ela é algo ‘sobre e para além’ de sua base cerebral. Falar, desse modo, em ‘dar origem’, nesse caso, remete a algo se desligando, ganhando autonomia e se desprendendo do cérebro. É assim que, entende Searle, o dualista de propriedades que adota o epifenomenalismo percebe a consciência, como desprendida e sem poderes causais, mesmo que tenha sido causada pelo cérebro. A diferença desta posição para a do dualista de propriedades tradicional é que, para este, a consciência, embora tenha igualmente vida própria, interfere causalmente no mundo material.

Do ponto de vista de Searle, por conseguinte, o dilema entre epifenomenalismo e sobredeterminação causal resulta do uso de um vocabulário tradicional que é inadequado para o enfrentamento da questão. Esse uso gera uma incompreensão, por parte do dualista de propriedades, oriunda do fato de sua terminologia implicar que o mental e o físico são duas categorias ontológicas diferentes e apartadas. Se a consciência não é ontologicamente redutível à sua base neuronal, entende-se que ela não é uma parte do mundo físico, como os demais fenômenos o são.

O que ocorre no caso da solidez exemplifica o que Searle pretende defender. Não achamos que estamos obrigados a dizer que a solidez é um epifenômeno e que ela não exerce poder causal. Da mesma forma, não estamos constrangidos a falar em sobredeterminação causal por reconhecermos um mesmo efeito sendo descrito em termos de comportamento das moléculas ou da solidez de toda a estrutura. Isso também vale igualmente “para a fotossíntese, digestão, eletricidade, terremotos, furacões no Kansas, e praticamente todas as coisas que costumamos citar em explicações causais” (SEARLE, 2002b, p. 62). Também nesses casos há um fenômeno de nível superior que é causalmente redutível a uma base microestrutural.

Mas se o que falamos acima ocorre igualmente no caso da consciência, que também é causalmente redutível à sua base microestrutural, o que faz com que sejamos tentados nesse último caso ao erro? É por conta desse ponto que Searle vê como a origem de todo o problema o vocabulário tradicional. Se este nos diz que o mental e o

físico são duas categorias ontológicas distintas, não sendo a consciência ontologicamente redutível à sua base neuronal, a terminologia nos impele a tomá-la como algo que não é uma parte do mundo físico, como esses outros fenômenos o são.

Além do problema com o vocabulário, Searle aponta ainda o que ele entende ser uma ideia incorreta sobre a natureza da redução.

A redução causal não implica necessariamente a redução ontológica, embora, tipicamente, onde temos uma redução causal, como no caso da liquidez, solidez e cor, tendemos a efetuar uma redução ontológica. Mas a impossibilidade de uma redução ontológica no caso da consciência não lhe dá qualquer estatuto metafísico misterioso. A consciência não existe em um reino independente e não possui poderes causais além daqueles de sua base neuronal, assim como a solidez não tem quaisquer poderes outros causais além da sua base molecular (SEARLE, 2002b, p. 62).

Assim, pensa Searle, o materialismo acerta quando defende que o universo é composto apenas de fenômenos materiais, como partículas físicas em campos de força, e erra quando defende que os estados irreduzíveis de consciência não existem. O dualista, por sua vez, está correto em afirmar que os estados ontologicamente irreduzíveis de consciência existem, mas se equivoca ao defender que estes não são partes comuns do mundo físico. O Naturalismo Biológico, desafiando o vocabulário padrão, defende o que está correto em cada uma dessas posições, abandonando os pressupostos dessa terminologia e concluindo que

O universo realmente consiste inteiramente em partículas físicas em campos de força (ou o que, em última instância, forem as verdadeiras descobertas da física); estas coisas são normalmente organizadas em sistemas, alguns dos sistemas são biológicos e alguns dos sistemas biológicos são conscientes. A consciência é, portanto, uma característica comum de certos sistemas biológicos, da mesma maneira que a fotossíntese, a digestão, e a lactação são

características comuns de sistemas biológicos (SEARLE, 2002b, p. 63).

Um último ponto em que Searle critica o Dualismo de Propriedades tem relação com a incapacidade dessa variante de dualismo sustentar ao mesmo tempo que a consciência é uma propriedade do cérebro e que existe um dualismo metafísico do mental e do físico. Para ele, isso acaba convertendo o dualista de propriedades em dualista de substâncias. Searle lembra das metáforas usuais usadas por esses teóricos: a consciência é algo ‘acima e para além’ dos processos cerebrais; os cérebros ‘dão origem à’ consciência; e a consciência é uma propriedade ‘emergente’ do cérebro. Essas expressões fazem pensar na consciência como algo apartado do cérebro:

Eu disse que o dualista de propriedades pensa na consciência como o vapor subindo de uma panela de água fervente, mas aqui está outra imagem sugerida por essas metáforas: estamos pensando na consciência como a cobertura sobre o bolo do cérebro (e em sua versão pampsiquista, como uma cobertura em todo o universo). A cobertura é algo distinto do bolo e está no seu topo (sobre e além dele). Eu argumentei que estas são imagens erradas. A imagem correta, para continuar na metáfora do bolo, é que a consciência é o estado em que o bolo (cérebro) está. (SEARLE, 2002b, p. 63).

Searle entende que mesmo que o dualista de propriedades assevere que a consciência é uma propriedade cerebral, esta não pode ser posta ao lado de outras características incontroversas do cérebro. Não cabe, no caso de propriedades como peso, cor, forma e solidez, por exemplo, o uso das mesmas metáforas, referindo-se a elas como coisas que ‘surgem’ ou estão ‘acima e para além’ do cérebro. E mesmo que algumas delas possam ser tomadas como ‘emergentes’, isso só pode ser feito numa acepção restrita, mas não como ‘emergentes do’ cérebro.

O dualista de propriedades diz que consciência é uma propriedade, mas não uma coisa, um objeto ou uma substância. Mas isso não condiz com os usos de expressões tais como: ‘sobre e além’, ou que o cérebro ‘dá origem à’ e outras. Tais metáforas fazem esta concepção tomar a consciência como algo separado, como uma entidade e não

como uma propriedade. Por tudo isso, o Dualismo de Propriedades está, no entendimento de Searle, obrigado a postular um objeto separado, aproximando-o bastante, no fim das contas, do Dualismo de Substâncias que se pretendia rejeitar.

#### 4.3 NATURALISMO DUALISTA OU BIOLÓGICO?

Tanto Chalmers quanto Searle se propõem a levar a sério a consciência. Ambos criticam o reducionismo e não negam a existência dos fenômenos mentais. A crítica filosófica às tentativas de reduzir a consciência parece ter convencido os dois autores de que é preciso não ignorar os fenômenos mentais e procurar encaixá-los na nossa visão científica de mundo. A convergência entre ambos, no entanto, desaparece, quando se trata de escolher com que parte do corpo da ciência amplamente aceita devemos conciliar os fenômenos conscientes. Searle escolhe compatibilizar a consciência com o que sabemos sobre biologia e física; Chalmers prefere o paradigma funcionalista. Para Searle, somente os biologicamente desinformados negariam o fato do estado consciente ser causado pelo cérebro; Chalmers, entretanto, pretende aceitar o funcionalismo, que prescindir do biológico, e combiná-lo com o Dualismo de Propriedades para solucionar o problema mente-corpo sem colocar de lado a consciência.

No entendimento de Searle, a teoria de Chalmers constitui-se em uma extravagância metafísica, que estabelece uma distinção indevida entre consciência e realidade física; uma distinção que, pensa ele, não atenta para as características neurobiológicas específicas do cérebro, que produzem os estados conscientes. Caso procedamos como pretende Chalmers, o resultado será uma peculiar teoria, em que, como veremos adiante, o pampsiquismo surgirá como consequência inevitável.

Uma das razões da crítica de Searle a Chalmers se deve, assim, ao fato do forte compromisso do último com a posição funcionalista anteriormente apresentada. Como vimos, para os funcionalistas, algo é uma mente se funciona como uma mente. Um estado consciente consiste, desse modo, em um estado físico relacionado de forma causal a outros estados físicos. A organização funcional se refere aos padrões físicos, de causas e efeitos físicos, que se iniciam com os estímulos e terminam com o comportamento.

A explicação da consciência aponta, segundo Searle, para o seguinte dilema no que diz respeito à posição funcionalista: ou desistimos do funcionalismo e aceitamos a irreduzibilidade da

consciência ou rejeitamos a consciência em favor do funcionalismo, já que as teorias funcionalistas surgiram justamente com o intuito de evitar a aceitação de fenômenos mentais, como a consciência. Ele é, nesse sentido, uma reação ao dualismo. A particularidade da teoria de Chalmers é, dessa forma, a de não aceitar esse dilema e incorporar as duas perspectivas que Searle entende como excludentes. Chalmers é criticado por, no intuito de realizar esse intento, aceitar os argumentos que demonstram que o materialismo não dá conta do problema da consciência - por ele entender que esta deve ser levada a sério -, e, no entanto, recusar argumentos semelhantes contra a posição funcionalista.

Searle não é o primeiro autor a atacar a posição funcionalista com exemplos de sistemas que, embora possam funcionar como uma mente, não produzem experiências conscientes. Vamos recapitular o argumento de Ned Block, que, como vimos, atacou o funcionalismo com o seguinte experimento: imaginemos toda a população da China organizada de maneira a funcionar igual a um cérebro humano, transportando informações de pessoa para pessoa, à semelhança de um cérebro que transmite informação de neurônio para neurônio. Se isso for feito, teremos de reconhecer que a população da China pode perfeitamente funcionar como uma mente e, se esse é o caso, ela é, segundo o ponto de vista funcionalista, uma mente, tendo esse tipo de sistema, portanto, estados mentais semelhantes aos que temos. Dizer que a população da China, como um todo, pode ter experiências conscientes, como crenças, desejos e dores, do mesmo modo que uma pessoa tem parece, contudo, contraintuitivo.

Mas Searle tem, aqui, o seu próprio argumento a criticar o funcionalismo abraçado por Chalmers. No artigo *Minds, brains, and programs* (1980), foi proposto o famoso argumento do “quarto chinês”. Ele especula, a partir de uma situação imaginária, sobre o caso em que alguém, mesmo sem saber mandarim, está trancafiado em um quarto com um conjunto de instruções, em seu idioma, para que possa manipular competentemente os símbolos chineses. Assim, esse indivíduo recebe cartões, em que símbolos chineses estão inscritos, por uma abertura que permite a entrada dos mesmos em seu quarto. Como ela está guiada pelas instruções elaboradas em seu idioma nativo, a pessoa consegue responder às mensagens em mandarim, apesar destas não possuírem qualquer significado para ela. Entretanto, se alguém de fora observasse o que se passa nessa troca de mensagens, teria a impressão de estar ali havendo um diálogo em seu sentido pleno e de que a pessoa do quarto estava respondendo adequadamente o que lhe era dito pelos cartões.

Como a pessoa de dentro do quarto não domina o mandarim - nem muito menos passou a dominá-lo durante o tempo em que permaneceu seguindo o protocolo elaborado em seu idioma -, ela estará, nesse experimento, apenas seguindo instruções, tal qual uma máquina. E, para isso, não se faz necessária a compreensão do significado do material que ela está manipulando. Segundo Searle, o que esse experimento mental ilustra é o fato de que o mero processar mecânico de informações está restrito a uma operação no campo da sintaxe, desconsiderando o campo do significado, presente no mental. Portanto, conclui Searle, apesar dos modelos computacionais se constituírem em ferramentas interessantes para o estudo da inteligência, eles estão distantes do que se passa com o funcionamento real de uma mente. Conceber os programas adequados com entradas e saídas corretas não é suficiente para criarmos mentes em sistemas artificiais. Apenas por executar a regras adequadas no quarto em que estava trancafiado não se segue que a pessoa do experimento acima entendia mandarim. E isso vale igualmente para um computador que executa de modo correto um determinado programa, pois o pensamento, a percepção e outras formas de cognição não se restringem a mera manipulação de símbolos conforme um programa adequado. Dessa forma, um computador que seja apenas sintático jamais será uma mente, visto que esta é mais que sintática. Mentes são semânticas, com um conteúdo para além de sua estrutura formal.

É muito mais complexo ter uma mente do que ter processos formais ou sintáticos. Os nossos estados mentais internos têm, por definição, certos tipos de conteúdos. Se estou pensando em Kansas City, ou se desejo beber uma cerveja gelada, ou se estou imaginando que vai haver uma baixa nas taxas de juro, em cada caso, o meu estado mental tem um certo conteúdo mental, além de quaisquer estruturas formais que possa ter. Isto é, mesmo se os meus pensamentos ocorrem em séries de símbolos, deve haver algo mais no pensamento do que as séries abstratas, pois as séries por si mesmas não têm qualquer significado. Se os meus pensamentos são *acerca de alguma coisa*, então as séries devem ter um *significado*, que faz com que os pensamentos sejam a propósito dessas coisas. Numa palavra, a mente tem mais do que uma

sintaxe, possui também uma semântica (SEARLE, 2003, p. 31).

Portanto, a união entre funcionalismo computacional e Dualismo de Propriedades não é algo simples de ser realizado. Mas Searle entende que o funcionalismo computacional é o principal programa de pesquisa nas ciências cognitivas e, por isso, não é fácil desistir dele. Acontece, porém, que uma explicação funcionalista plausível para o problema da consciência não foi ainda fornecida. Chalmers, aponta Searle, “simplesmente acrescenta a consciência ao seu compromisso com o funcionalismo.” (SEARLE1997, p. 145).

Searle avança ainda outra crítica a Chalmers que é feita no sentido de apontar o que ele entende ser incorreções fatais nos principais argumentos advogados pelo dualista naturalista. Recapitulando uma versão do argumento da possibilidade lógica de zumbis sem consciência, temos o seguinte: se não é uma contradição lógica imaginar a existência desses seres, com comportamentos como o nosso diante das mesmas circunstâncias, mas que, contudo, não possuem vida mental alguma, então temos de concluir que a consciência que existe em nós não consiste somente em nosso comportamento e em nossa organização funcional. Esses, fica demonstrado, não são suficientes para a presença da consciência. Até aqui, tudo parece caminhar bem.

Acontece que Chalmers opera uma extensão desse argumento, transformando-o para poder apoiar a tese de que a consciência não é uma propriedade física. Ele concebe um mundo possível, em que todas as características físicas do mundo atual permanecem intactas, sem que, no entanto, a consciência esteja presente. Em tal situação, existe um sistema, nos seus mínimos detalhes idêntico a um ser humano, com todas as moléculas dessa réplica em nada diferindo das de um homem, porém, sem estados conscientes. Sendo o mundo físico idêntico a um mundo sem consciência, então esta não faria parte dele. Aqui, Searle discorda frontalmente. Ele não acha possível, sendo a estrutura e a função do cérebro causalmente suficientes para fazer emergir a consciência, a ocorrência de tal situação. Se a consciência, no lugar de fazer parte desse mundo, fosse algo adicional, as leis da natureza teriam de ser diferentes.

O veredito de Searle sobre esse passo adicional presente no argumento de Chalmers é o seguinte:

Da forma como se apresenta, este argumento é inválido. Se imagino um mundo milagroso, no

qual as leis da natureza são diferentes, posso facilmente imaginar um mundo que tenha as mesmas microestruturas do nosso, mas possua todos os tipos de propriedades de nível superior diferentes. Por exemplo, posso imaginar um mundo no qual porcos podem voar e pedras são vivas. Mas o fato de ser capaz de imaginar estes casos de ficção científica não mostra que a vida e o ato de voar não sejam eventos e propriedades físicas. Dessa forma, estendendo a versão do argumento do zumbi, Chalmers produz uma versão inválida (SEARLE, 1997, p. 147).

No entendimento de Searle, como Chalmers concebe consciência e realidade física metafisicamente apartadas, ele não vê propriedades biológicas do cérebro causando os estados conscientes, nem esses, por sua vez, causando mudanças comportamentais de natureza física. Dessa forma, o relato padrão de uma sucessão de ocorrências, tais como tocar em um objeto quente inadvertidamente, sentir dor e, em seguida, gritar, em que eventos neurobiológicos, experiência subjetiva desagradável e um comportamento operam uma relação causal, torna-se sem fundamento com a distinção metafísica realizada por Chalmers. É certo que, na concepção de Chalmers que apresentamos, tudo no mundo com a organização funcional adequada causa consciência e, nesse sentido, o cérebro também causa. Entretanto, não há nada de especial na biologia do cérebro que permita isso. Mesmo em mecanismos muito mais simples e sem a química cerebral agindo, basta a organização funcional estar presente para a consciência emergir.

O cerne da crítica de Searle consiste, assim, no ataque às duas premissas mais importantes, a partir das quais Chalmers obtém suas conclusões. Tais premissas são: o Dualismo de propriedades e o Funcionalismo não reduutivo. Em favor do Dualismo de Propriedades, Chalmers afirma que você pode imaginar o mundo com características físicas idênticas ao nosso, porém sem a presença da consciência. Searle retruca: “para imaginar tal mundo, é necessário imaginar uma mudança nas leis da natureza, a saber, uma mudança nas leis por meio das quais a física e a biologia causam e percebem a consciência” (SEARLE, 1997, p. 173). Sendo assim, se a consciência é uma propriedade física dos cérebros, a ausência da consciência, do mesmo modo, é uma modificação nas propriedades físicas do mundo; dessa maneira, o dualismo de propriedade de Chalmers pressupõe justamente o que era necessário provar: que a consciência não é uma propriedade física.

Searle até concorda com a irredutibilidade da consciência, porém, afirma ele, “a irredutibilidade, por si só, não é uma prova do dualismo de propriedade” (SEARLE, 1997, p. 174).

Em relação ao Funcionalismo não reduutivo defendido por Chalmers, Searle acredita que o argumento utilizado incorre em petição de princípio. Eis o argumento apresentado: se não houvesse uma perfeita combinação entre as experiências conscientes e a organização funcional, então poderiam ocorrer mudanças significativas nas experiências conscientes de uma pessoa, imperceptíveis para o sujeito dessa experiência. Searle entende que o argumento pressupõe justamente o que deveria provar. Para ele

[...] o que o argumento precisa mostrar, caso funcione, é que deve haver uma combinação perfeita entre, de um lado as experiências internas de um agente e seu comportamento externo e, de outro, a ‘organização funcional’ do qual o comportamento é uma parte. Mas ele não fornece um argumento para isso. O único argumento oferecido é uma petição de princípio: deve haver tal combinação porque, caso contrário, não haveria combinação alguma entre a parte externa que percebe a combinação e a experiência interna (SEARLE, 1997, p. 175).

Como já dissemos, Searle considera que a consciência é causada por eventos biológicos, sendo ela mesma um desses eventos, do mesmo modo que a digestão e a fotossíntese. A abordagem correta do problema da consciência, segundo a perspectiva dele, seria, portanto, nos livrarmos das categorias cartesianas, passando, então, a considerar o cérebro como responsável por produzir a consciência, por meio de um processo biológico. A estratégia de Chalmers, contudo, é outra:

David Chalmers torna a questão mais difícil ainda ao oferecer uma explicação na qual o cérebro não possui um papel especial, mas é apenas um sistema de informação dentre vários capacitados a sustentar a consciência (SEARLE, 1997, p. 195).

As críticas de Searle à teoria da consciência de Chalmers nos deixam pessimistas quanto à possibilidade de a fusão entre

Funcionalismo e Dualismo de Propriedades resolver os problemas centrais da filosofia da mente. O caminho de investigação a ser seguido pelos que pretendem enfrentar o problema da consciência, passa pelo reconhecimento de que os estados mentais são causados por processos neurofisiológicos do cérebro, o que nos obriga a aceitar que os cérebros têm uma importância crucial para a explicação da consciência. Processos cerebrais, segundo Searle, causam a consciência, e qualquer sistema com pretensão de produzir consciência deve possuir capacidades causais semelhantes às do cérebro.

Agora, se, para o Dualismo de Propriedades, a dor não é parte do mundo físico - ela é mental e não física - e se, para o Funcionalismo, a dor consiste em um estado físico relacionado de forma causal a outros estados físicos, como então Chalmers pode compatibilizar essas duas teses e tomar a consciência como um fenômeno irreduzível, diferente da organização funcional? O que a consciência é, caso ela não seja realmente material, já que, para Chalmers, o que aprendemos com as teorias físicas diz respeito ao conhecimento da estrutura objetiva que as coisas têm, sem a captura do aspecto subjetivo dessas mesmas coisas? Ele concebe que há dois sentidos para a palavra “dor”: um sentido é físico, funcionalista e não-consciente; e outro é consciente, envolvendo o sentimento desagradável característico desse estado psicológico. A explicação sobre o modo como estes dois sentidos se relacionam apela para o princípio da coerência estrutural, segundo o qual existe um espelhamento exato entre a estrutura da consciência e a estrutura da organização funcional. Essa correlação fundamentaria a concepção dos estados conscientes enquanto estados funcionais, fazendo a consciência surgir em razão da organização funcional do cérebro.

A sincronia entre organização funcional e consciência é defendida por Chalmers por meio dos argumentos dos “*qualia* evanescentes” e dos “*qualia* dançantes”. Eles procuram mostrar que é impossível uma combinação inadequada entre a organização funcional e a consciência. Se tal inadequação ocorresse, poderíamos conceber estados conscientes de um dado sistema evanescendo mesmo com organização funcional permanecendo constante. Assim, também poderíamos cogitar estados conscientes se modificando até a situação em que eles não se encontrassem mais coerentes com seu comportamento. Chalmers, acreditando ser impossível uma mudança no conteúdo mental não estar espelhada em mudança na organização funcional e no comportamento, diz serem impossíveis essas ocorrências. Searle entende que Chalmers apenas repete o ponto em questão, mas não o estabelece.

Para mostrar que há uma petição de princípio nos argumentos de Chalmers, Searle nos convida a imaginar um robô programado para se comportar igual a um humano, mas que não seja dotado de consciência. Este robô não tem o que nós humanos temos em nossos cérebros e que causa a consciência; no entanto, ele teria a organização funcional certa, comportando-se com o mesmo padrão de comportamento que os humanos, mas sem que estados internos subjetivos como os nossos emergissem. Para Searle, isso mostra que é possível organização funcional não vir acompanhada de consciência e Chalmers não consegue estabelecer que esse exemplo seja inconcebível. Um outro caso de falta de correspondência entre comportamentos específicos e estados conscientes trazido à memória por Searle faz referência a síndrome de Guillain-Baire, que acomete alguns pacientes, fazendo-os portadores de vida interna consciente normal sem que qualquer comportamento seja manifestado. Nesse caso, o paciente está consciente, mas incapacitado de mostrar isso por meio de comportamento, o que, mais uma vez, asseguraria a ausência de combinação perfeita entre organização funcional e consciência.

Searle até concorda que há uma relação sincrônica entre organização funcional e consciência no caso dos seres humanos. No entanto, para ele, o que está por trás dessa combinação não é o que Chalmers alega. Para Searle, é a consciência que gera a coerência dessa relação e não o contrário. Em entes inanimados, por mais que tenhamos organizações funcionais operando não teremos um estado consciente correspondente emergindo. Se martelo meu polegar, sinto dor e grito, explica Searle, o martelo causa descargas neuronais que causam a experiência consciente da dor e esta, por sua vez, faz com que eu grite. Somente a organização funcional que engloba esses três eventos não é suficiente para fazer surgir o estado consciente da dor. Dores são causadas por eventos fisiológicos ocorridos no interior de corpos humanos e de outros animais.

Um outro ponto controverso que surge da tese de Chalmers sobre a explicação para a sincronia perfeita entre organização funcional e a consciência ser suficiente para fazer estados conscientes aparecerem está relacionado ao modo como isso se explicaria levando-se em conta somente aspectos formais de uma organização, sem consideração alguma do material de que esta é constituída. No entender de Chalmers, o que existe no estado funcional que faz a consciência surgir é a informação. Segundo a teoria da informação a que ele adere, uma diferença física ocorrida que faz alguma diferença no mundo é uma informação.

Vejamos o que diz Chalmers sobre o significado de informação por ele utilizado:

O caminho natural para fazer a conexão entre os sistemas físicos e os estados de informação é ver informação realizada fisicamente em termos de um slogan formulado por Bateson (1972): *a informação é a diferença que faz a diferença*. Ainda que meu interruptor de luz possa assumir um número infinito de posições em um intervalo contínuo, a maior parte dessa variação não faz nenhuma diferença para a minha luz. Se o interruptor está totalmente para cima, ou a um quarto do caminho para baixo, a luz ficará acesa. Por outro lado, quando está em uma posição posterior a próximo de um terço do caminho para baixo, a luz será desligada. No que diz respeito à luz, existem apenas dois estados relevantes do interruptor, que podemos chamar de "acima" e "abaixo". A diferença entre estes dois estados é a única diferença que faz a diferença para a luz. Assim, podemos considerar que o interruptor realiza um espaço de informação de dois estados, com alguns estados físicos do interruptor correspondendo a um estado de informação e com os outros estados correspondendo ao estado de informação contrário (CHALMERS, 1996, p. 281).

A consequência de se aceitar esse ponto da teoria da informação de Bateson acolhida por Chalmers, juntamente com sua assertiva de que a consciência surge da informação, é que em praticamente tudo haverá consciência. Onde quer que uma ocorrência promova uma modificação no mundo, seremos obrigados a ver ali consciência surgindo. O pampsiquismo torna-se, assim, inevitável. Toda a realidade possuiria aspectos tanto físicos como mentais; tudo seria, em certa medida, consciente e o elemento qualitativo que pensamos estar presente apenas em nossas experiências internas e nas de alguns outros animais ocorreria em todos os lugares do universo em que houvesse informação no sentido que Chalmers dá a esse termo.

Já que Chalmers vê a informação como o alicerce para que encontremos leis fundamentais que conectem consciência e processamentos físicos, assim, onde quer que haja informação sendo processada a consciência estará presente. Nem todo processamento de

informação, contudo, tem o grau de complexidade do que ocorre nos humanos, portanto, não é todo ele que faz surgir consciência complexa como a nossa. Em processamentos de informação simples, há consciência igualmente simplificada, mas, desde que a quantidade de informação não seja igual a zero, não deixa de haver consciência. Nesse sentido, caso a ontologia resultante da tese de Chalmers esteja correta, a experiência subjetiva não estaria restrita ao cérebro, mas permearia toda a natureza, todo pedaço de matéria do mundo objetivo em que a informação estivesse sendo processada.

Nesse ponto a divergência entre os dois filósofos é flagrante. Chalmers admite que

Se há experiência associada a termostatos, provavelmente há experiência *em todo lugar*: onde quer que haja interação causal, há informação, e onde quer que haja informação, há experiência. Pode-se encontrar estados de informação em uma rocha – quando ela se expande e contrai, por exemplo – ou até nos estados diferentes de um elétron (CHALMERS, 1996, p. 298).

Searle discorda frontalmente mais uma vez, e insiste:

Não há a menor razão para se adotar o pampsiquismo, a visão de que tudo no universo é consciente. A consciência é, acima de tudo um fenômeno biológico e é tão restrito em sua biologia quanto a secreção da bile ou a digestão de carboidratos (SEARLE, 1997, p.161).

Assim, a divergência capital entre os dois autores é amplificada em virtude da diferença no conceito de informação, que, no caso de Chalmers, acarreta consequências pouco intuitivas e que Searle não está disposto a concordar que sejam plausíveis. Chalmers, ao apelar à ideia de “organização funcional” juntamente com o conceito de “informação” para explicar a consciência, vai longe demais ao conceder que os estados de informação são realizados em todo o mundo físico.

Podemos ver meu interruptor de luz como a realização de um espaço de informação de dois

estados, por exemplo, constituídos por seus estados "acima" e "abaixo". Ou podemos considerar que um CD realiza um estado de informações combinatória, que consiste em uma complexa estrutura de bits. Da mesma forma, podemos considerar que um termostato, um livro, ou uma linha telefônica realizam informação (CHALMERS, 1996, p. 282).

Searle, a nosso ver, tem razão ao dizer que Chalmers dá um sentido muito amplo aos conceitos de "função" e "informação", a ponto de estes tornarem-se vazios e sem poder explanatório causal. Num sentido mais estrito e técnico, função e informação existem apenas em relação a observadores ou intérpretes. Dessa forma, alguém precisa interpretar uma ferramenta como um termostato para que esta funcione como tal, lembra Searle, que ainda traz outro exemplo: as partes circulares no tronco de uma árvore se constituem em informação sobre que idade esta árvore tem somente se alguém interpretar esses segmentos com esse intuito. Na ausência de observadores e intérpretes, tudo possuirá uma informação ou uma organização funcional e, se assim o for, tudo será, num certo sentido consciente, o que torna a explicação da forma como os cérebros causam a consciência por meio desses termos não muito convincente.



## 5 OS ARGUMENTOS CONTRA O REDUCIONISMO

Como vimos no capítulo anterior, Searle rejeita uma redução ontológica do mental. Os fenômenos conscientes, defende ele, apesar de serem passíveis de uma redução causal, esta não se faz acompanhar por uma outra de caráter ontológico, pois a consciência possui uma ontologia diferenciada, de primeira pessoa. Essa ontologia faz com que, para existir, estados conscientes requeiram um ser que os suporte e, por essa razão, fica inviabilizada uma redução a algo com uma ontologia de terceira pessoa, que não necessite de um sujeito qualquer que o experimente.

Já falamos, também, sobre a crítica ao fisicalismo efetuada por Chalmers, que, nesse particular, concorda com Searle. Entretanto, cabe ressaltar, argumentos antifisicalistas sobre a ontologia da consciência, além de apelarem para a admissibilidade lógica de zumbis e para a distinção entre ontologias de primeira e terceira pessoas, também exploram os limites em nossa capacidade de compreender completamente os aspectos qualitativos da experiência subjetiva por meio de abordagens puramente físicas, dos processos cerebrais. Nagel e Jackson foram dois dos importantes filósofos a defenderem, por essa via, que a consciência não é redutível a uma base física. Um terceiro argumento, que aqui exporemos, é o argumento modal de Saul Kripke. Os três reforçam a posição antirreducionista encontrada tanto no Dualismo Naturalista quanto no Naturalismo Biológico. Faremos uma breve apresentação desses argumentos e, em seguida, apontaremos em que sentido a posição de Searle, apresentada no capítulo anterior, se distingue da desses teóricos.

### 5.1 O ARGUMENTO DE THOMAS NAGEL

Em relação aos portadores de consciência, Thomas Nagel acredita que a experiência subjetiva esteja ligada ao fato de haver uma maneira de acordo com a qual o mundo se apresenta a estes indivíduos; um ponto de vista mental e experiencial, um modo segundo o qual as coisas se mostram a este ser. É isso o que os tornam conscientes. Para ele, um organismo tem consciência nesse sentido se “há algo que é como ser esse organismo”(NAGEL, 1974, p.436). Para mostrar que há uma distinção fundamental entre as características dos estados subjetivos, de primeira pessoa, assim compreendidas, e as características objetivas de

terceira pessoa, Nagel inicia seu argumento, nos recordando o modo como os morcegos experimentam o seu mundo por meio da ecolocalização. Pensando nessa capacidade e no estado consciente conforme as características que acabamos de assinalar, podemos dizer que a experiência dos morcegos inclui o fato de haver algo que é como ser uma criatura que tem a experiência de usar essa espécie de sonar para se locomover. Essa característica, esse modo de ser, não pode ser atingida por nós humanos, desprovidos dessa mesma habilidade. Assim, uma vez que experienciamos o mundo de outro modo, escapa-nos por completo a maneira como os morcegos “são”, a perspectiva do próprio morcego de como é estar nessa condição. Para Thomas Nagel, os fatos sobre como é ser um morcego são subjetivos, porque só podem ser inteiramente entendidos a partir do ponto de vista do próprio morcego. Apenas seres em condição de experimentar, de modo idêntico, tais estados podem entender como é ser essa criatura.

Mas, e se estudássemos a anatomia do morcego a fundo; se descobríssemos, nos mínimos detalhes, o que ocorre no organismo desse animal e que lhe dá tal competência para se locomover sem esbarrar em objetos, do modo que ele o faz? Conhecer os fatos objetivos, por meio da linguagem fisicalista, alega Nagel, não captura aquilo que é essencial acerca dos fatos subjetivos experimentados por um animal que se guia por um sonar. Mesmo um substancial conhecimento adquirido pela investigação objetiva, externa e de terceira pessoa das ciências naturais seria, assim, insuficiente para o entendimento do que se passa na vida do morcego a partir do seu ponto de vista subjetivo, interno e de primeira pessoa.

Nesse sentido, Nagel defende que existem limites fatais, fixados na nossa condição, para apreender a fenomenologia da experiência do morcego devido à nossa incapacidade de exercitar o ponto de vista experiencial que distingue a perspectiva ecolocalizadora que esse animal tem do mundo. Em razão dessa incapacidade de vivenciarmos um estado subjetivo similar, podemos até atingir um entendimento aproximado da natureza dessa experiência, mas não saberíamos o que significa “estar na pele” do morcego. Diz ele:

A nossa própria experiência nos fornece o material básico para a nossa imaginação, sendo o seu alcance por isso limitado. Não vale à pena tentar imaginar que temos uma membrana nos braços que nos permite voar no crepúsculo e na alvorada e apanhar insetos com a boca, ou que

temos uma visão muito pobre e que percebemos o mundo à nossa volta com a ajuda de um sistema de sinais sonoros de alta frequência refletidos, nem tão pouco nos vale a pena imaginar que passamos o dia pendurados de cabeça para baixo num sótão. Na medida em que posso imaginar isto (o que não é muito), isto só me diz como seria para *mim* comportar-me como um morcego se comporta. Mas essa não é a questão. Eu quero saber como é para um *morcego* ser um morcego. Mas quando tento imaginar isso, fico limitado aos recursos que a minha mente tem para me oferecer, e esses recursos são inadequados para essa tarefa. Não posso alcançar esse conhecimento imaginando possíveis adições à minha experiência real, nem imaginando subtrações graduais à mesma, nem sequer ainda imaginando combinações de adições, subtrações e modificações (NAGEL, 1974, p.439).

O enfoque do argumento aqui exposto pode ser entendido como sendo de caráter epistêmico, mas não ontológico. Epistêmico em razão de que o conhecimento objetivo, de terceira pessoa, que podemos adquirir estudando a neurofisiologia do morcego, não permitiria atingirmos um entendimento sobre como é a experiência vivenciada pelo animal, em primeira pessoa; continuaríamos, mesmo com um estudo exaustivo da biologia do morcego, a não saber como é ser um morcego, como é o seu mundo do seu ponto de vista subjetivo.

A ideia central do artigo *What is it like to be a bat?*, 1974 é, portanto, observar que o caráter subjetivo da experiência não pode ser apreendido por análises do mental em termos funcionais, e que esse tipo de análise é logicamente compatível com a ausência de experiência consciente. A experiência subjetiva aqui referida, lembremos, e que está diretamente ligada ao aspecto da consciência a que estamos nos referindo ao longo deste trabalho, diz respeito àquilo que os organismo vivenciam como sendo estados mentais ocorrido se e somente se existe algo como ser tal organismo. Nas palavras de Nagel, “what is it like to be”. Existindo tal fenômeno subjetivo, este se encontraria ligado a um ponto de vista único, ao contrário do que ocorre com os fenômenos objetivos.

Fantasiar sobre como é ser um morcego, portanto, tentar conceber como o mundo se apresenta sob o ponto de vista deste animal, que

apreende o mundo externo por uma forma de percepção absolutamente diferente da de um ser humano nos remete aos limites do que seja passar pela experiência de usar um requintado sistema de ecolocalização, a despeito de todo o conhecimento objetivo que temos sobre como isso funciona no organismo do morcego. Nossa experiência subjetiva parece, assim, limitada a um ponto que qualquer conhecimento objetivo não é suficiente para superá-lo.

Assim, nossa tentativa no intuito de especular como é ser um morcego aponta para os limites de nossa imaginação, constrangida que esta se encontra dados os limites da experiência humana. Mesmo que investiguemos em pormenor o sistema de sonar dos morcegos e construamos um modelo explicativo para ele, com base no que sabemos sobre física e biologia, parece impossível saber como é ser um morcego, ou seja, como é passar pelas experiências subjetivos e vivenciar os aspectos qualitativos experimentados pelo organismo de um morcego.

A experiência de ser um morcego ou outro animal qualquer relaciona-se a um ponto de vista particular, à parte, e pertencente a um domínio diferente dos fatos objetivos que podem ser observados e compreendidos sob pontos de vista diversos. O vínculo das experiências subjetivas com um ponto de vista particular diferencia tais experiências dos fenômenos de caráter objetivo, que comportam uma explicação redutiva. Para compreendermos fenômenos objetivos, tentamos nos distanciar de um ponto de vista humano. Ocorre que, no caso da experiência que é estritamente subjetiva, é improvável que possamos compreender sua natureza com distanciamento do específico ponto de vista humano, uma vez que a experiência subjetiva que experimentamos não se adequa a uma investigação objetiva e redutiva da subjetividade.

O argumento de Nagel está alicerçado, portanto, nas peculiaridades dos fatos envolvido na experiência privada. Ele visa provar que a análise objetiva de fatos do mundo deixam de fora o que há de mais essencial à noção de experiência consciente. Estando Nagel correto, há um profundo hiato entre o físico e a consciência, e esta não pode ser atualmente explicada pela ciência objetiva. O que ele está defendendo é a inacessibilidade do ponto de vista de primeira pessoa para aquele que não é o portador dos estados que possuem essa ontologia. Por intermédio do ponto de vista de terceira pessoa tais estados tornam-se inatingíveis, segundo ele, e é por isso que jamais poderemos saber como é ser um morcego. Um tal tipo de conhecimento só pode ser acessado pelo próprio morcego. Poderíamos até acessar como seria, a partir do nosso ponto de vista, imaginar qual o ponto de vista do morcego, o que seria bem diferente.

O exemplo do animal escolhido por Nagel para explorar a questão pode nos levar a crer que apenas o ponto de vista de outras espécies nos estão completamente proibidos. Entretanto, é igualmente verdade que o argumento aqui em tela tem consequências mais radicais, uma vez que não apenas casos excêntricos como este, em que orientação por meio de uma habilidade ecolocalizadora está envolvida, desembocam nos problemas aqui apontados.

O caráter subjetivo da experiência de uma pessoa que é surda e cega de nascença é inacessível para mim, por exemplo, e tampouco o meu é acessível a esta pessoa. Isto não evita que cada um de nós acredite que a experiência do outro tem um caráter subjetivo deste tipo (NAGEL, 1974, p. 440).

Podemos, aqui, extrapolar mais ainda o exemplo de Nagel, pensando em situações mais triviais, mas que apontam para uma barreira que se afigura, à primeira vista, como intransponível: o da experiência subjetiva alheia – mesmo que seja a de alguém com todo o seu aparato de percepção do mundo idêntico ao meu. Assim, o aspecto subjetivo referente a experiência de um amigo que me fala do prazer que sentiu ao provar uma dose de Yamazaki 12 anos ouvindo “Take Five” não me é acessível, mesmo que eu deguste, na exata quantidade, esse destilado japonês, ao som dos idênticos acordes, da gravação feita pelo Dave Brubeck Quartet. Posso ter acesso ao meu ponto de vista passando por esta experiência, mas a experiência subjetiva do meu amigo só é acessível a ele. E isso parece ser um desafio tão difícil de enfrentar quanto o problema que Nagel está apresentando em seu artigo. Parece correto afirmar, portanto, que as experiências internas de outra pessoa só são acessíveis a ela mesma, enquanto eu, por outro lado só experimento as minhas próprias experiências. É por isso, por essa inacessibilidade das experiências das outras pessoas que elas tornam-se publicamente inacessíveis, impedidas de serem referidas numa linguagem de terceira pessoa.

O assunto trazida à tona pelo argumento de Nagel parece, então, agravar o problema das outras mentes, pois se não posso acessar os estados conscientes dos outros como poderei então crer que tais estados existem a não ser em mim mesmo? Esse problema será tratado em outra parte de nosso trabalho, mas as questões por ele suscitadas mostram que o enfrentamento do problema da consciência requer um tratamento filosófico, sendo toda informação científica insuficiente para resolvê-la.

É possível justificar a existência de outras mentes mesmo não sendo possível acessá-las? Que justificativa plausível teremos para afiançar essa existência? Como poderei assegurar a qualidade de tais experiências, uma vez que elas estão encerradas nos organismos que as experimentam? Para ficarmos no nosso exemplo acima, uma vez que não tenho acesso a experiência de meu amigo na situação descrita, posso, ainda assim, acreditar que ele passa pela sensação agradável idêntica a que experimento com base no que ele me relatar, apesar de eu nunca poder me colocar no ponto de vista dele?

Todas essas questões se aplicam aos diversos estados qualitativos que possamos experimentar. Sabemos o que é sentir a dor de uma chama encostar em nossa pele e achamos que há boas justificativas para crermos que outras pessoas, diante do mesmo infortúnio, tenham a mesma experiência desagradável. Mas que justificativas seriam essas?

Cabe ainda ressaltar, a questão acerca de “como é ser”, que destaca a impossibilidade de experimentarmos os *qualia* que não sejam os nossos, não se trata de saber com o que se parece estar passando por experiências dos outros com base em nossas próprias experiências internas. Trata-se, sim, de saber como é para o outro sujeito ter essa experiência. Assim, não sabemos como são seus *qualia*, embora saibamos sobre os nossos e acreditemos que os dos outros podem ser bastante parecidos. Nesse sentido que não basta observarmos o comportamento ou o funcionamento de outros organismos para inferirmos sobre suas experiências internas. A estrutura física, o comportamento ou mesmo o funcionamento de um organismo idêntico me faz inferir que ele tem *qualia* assim como eu os tenho. Entretanto, parece faltar algo para que essa inferência não seja uma arbitrariedade.

## 5.2 O ARGUMENTO DE FRANK JACKSON

Outro argumento bastante influente contra o reducionismo fiscalista é o de Frank Jackson. Também de viés epistemológico, a crítica de Jackson ao fisicalismo continua no caminho de advogar que todas as informações físicas que podemos adquirir acerca de um sistema não capturam o caráter subjetivo, ou os *qualia*, da experiência por que esse sistema passa. Assim, a posição não reducionista vê-se reforçada por mais esse ataque a robustecer a tese de que a existência de nossas experiências conscientes não podem ser facilmente conciliadas com o reducionismo materialista.

Reconhecendo-se como um “fanático por *qualia*”, Jackson, então, esclarece sua posição, afirmando que existem algumas características das nossas sensações corpóreas e de certas experiências perceptivas que toda informação física que dispusermos deixará de lado. Mesmo que conheçamos os mínimos detalhes do que ocorre em um cérebro - do ponto de vista de sua constituição física - quando este experiencia algo, por mais que tenhamos a habilidade de juntar essas informações, todas elas

[...] não me terão falado acerca do dolorido das dores, do prurido das comichões, dos acessos de ciúmes, ou sobre a experiência característica de saborear um limão, cheirar uma rosa, ouvir um ruído intenso ou ver o céu (JACKSON, 1982, 127).

Com o objetivo de mostrar que o seu fanatismo por *qualia* não é uma mera intuição desprovida de argumento que a sustente é que Jackson apresenta as razões para sua posição, no sentido de justificá-la com base em premissas que estejam fora de qualquer controvérsia. Ele, posteriormente, ainda pretende lidar com o papel causal dos *qualia*. Isto se faz necessário, visto que Jackson entende ser a convicção de que falta uma apresentação adequada para o papel dos *qualia* no mundo físico o principal empecilho para a admissão de que eles existem e não são meras ficções <sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Jackson, a esse respeito, se pergunta se haverá realmente alguma razão para abdicar da ideia de que os *qualia* são causalmente ineficazes no que se refere ao mundo físico. A resposta dele a essa questão é a seguinte: “Argumentarei a favor da resposta negativa a essa pergunta. Mas ao fazer isto nada direi acerca de duas perspectivas associadas à posição epifenomenalista clássica. A primeira é a de que os *estados* mentais são ineficazes no que diz respeito ao mundo físico. Tudo o que me preocuparei em defender é ser possível sustentar que certas *propriedades* de certos estados mentais, nomeadamente aquelas a que chamei «qualia», são tais que a sua posse ou ausência não faz diferença para o mundo físico. A segunda é a de que o mental é *totalmente* ineficaz do ponto de vista causal. Apesar do que direi pode ser que o leitor tenha de sustentar que a instanciação de *qualia* faz diferença para *outros estados mentais* embora não para algo que seja físico. Na verdade, considerações gerais relativas a como o leitor poderia vir a estar ciente da instanciação de *qualia* sugerem semelhante posição” (JACKSON, 1982, 133).

Assim, Frank Jackson enfrenta o desafio de refutar o materialismo reducionista por meio de um experimento mental fácil de acompanhar e bastante engenhoso. A estratégia dele é encarar o problema por meio da demonstração de que mesmo um neurocientista que possua um conhecimento exaustivo sobre como é, do ponto de vista da configuração cerebral, possuir um estado mental específico desconhece algo sobre esse estado se não consegue experimentá-lo, sentindo-o na primeira pessoa.

Dessa forma, no artigo intitulado *Epiphenomenal Qualia* (1982), Jackson propõe um dos experimentos mentais mais debatidos dentre aqueles que tem o intuito de mostrar que há algo de errado com a posição fisicalista. O experimento intelectual de Jackson intenta indicar que a visão da cor não está implicada pelos fatos físicos relacionados a essa experiência subjetiva. Ela não é, desse modo, um conhecimento que surge exclusivamente da informação dos fatos físicos, como seria o conhecimento de outras capacidades cognitivas. O argumento também é epistemológico por se relacionar com o conhecimento no seu intuito de refutar o fisicalismo. Ele faz referência às experiências visuais, quando tenta mostrar que estados conscientes possuem propriedades que não são físicas, embora a ideia possa ser estendida às outras sensações.

Obviamente, poderíamos usar o mesmo estilo de argumento epistêmico para o paladar, a audição, as sensações corporais e em geral para os vários estados mentais que se diz terem (segundo variadas formulações) sentimentos em estado bruto, características fenomênicas ou *qualia*. A conclusão em cada caso é a de que os qualia ficam de fora da história fisicalista. E a força polêmica do argumento epistêmico é ser tão difícil negar a afirmação central de que se pode ter toda a informação física sem ter toda a informação que há para ter (JACKSON, 1982, 130).

Como o hiato aqui sugerido é entre a informação física e o conhecimento experiencial, Jackson esclarece logo de início o que ele entende por “informação física”, destacando a importância da mesma para o edifício de nosso saber contemporâneo sobre o mundo e sobre nós mesmos. Esse saber, obtidos por áreas como a física, a química e a biologia são assim descritos por Jackson:

É inegável que as ciências físicas, químicas e biológicas nos deram muita informação acerca do

mundo em que vivemos e acerca de nós próprios. Irei usar a etiqueta “informação física” para este tipo de informação e também para a informação que automaticamente a acompanha. Por exemplo, se um médico cientista me diz o suficiente sobre os processos que ocorrem no meu sistema nervoso, e sobre a forma como estes se relacionam com acontecimentos no mundo à minha volta, com o que aconteceu no passado e é provável que aconteça no futuro, com o que acontece a outros organismos semelhantes e diferentes, e coisas deste tipo, ele ou ela fala-me — se eu tiver bastante inteligência para conjugar apropriadamente as coisas — sobre aquilo a que muitas vezes se chama o “papel funcional” desses estados em mim (e nos organismos em geral, em casos semelhantes). A esta informação, e a outras do mesmo gênero, aplicarei também a etiqueta “física” (JACKSON, 1982, 127).

Dessa forma, feitos esses comentários, vejamos, então, a experiência de pensamento elaborada por mais esse crítico do reducionismo. O alicerce do argumento de Jackson é um experimento mental em que somos convidados a imaginar Mary, uma cientista que vive trancafiada num quarto preto e branco. Em todos os meios utilizados para seu aprendizado – livros, TV, etc. –, são igualmente apresentadas lições em preto e branco. Por esses artifícios, ela chega a um aprendizado completo sobre todos os fatos físicos do mundo. Tudo que é possível conhecer sobre a natureza física dos seres humanos e do resto do universo, Mary conhece.

Especializa-se na neurofisiologia da visão e adquire, suponhamos, toda a informação física que há para obter sobre o que ocorre quando vemos tomates maduros, ou o céu, e usamos termos como “vermelho”, “azul”, etc. Descobre, por exemplo, exatamente que combinações de comprimento de onda a partir do céu estimulam a retina e precisamente como isto produz *por intermédio do* sistema nervoso central a contração das cordas vocais e a expulsão de ar dos pulmões que resulta na expressão da frase “O céu é azul (JACKSON, 1982, p. 130).

Se o fisicalismo for verdadeiro, nossa cientista conhece tudo o que há para conhecer. Caso haja algo que ela não conheça, isso significa que há mais eventos a serem conhecidos que todos os fatos físicos existentes, justamente aquilo que é contestado pelo fisicalismo. Esta posição, lembremos, consiste em afirmar que tudo o que existe é inteiramente físico e, nesse sentido, conhecimento físico completo é conhecimento de tudo o que há. Entretanto, seguindo os passos do experimento mental de Jackson, imaginemos que Mary saia um dia do seu quarto todo em preto e branco, ou que seja apresentada a ela uma imagem colorida. Nesse instante, o que precisamente ocorrerá é que ela aprenderá algo de novo; ela saberá agora o que é ver, por exemplo, um objeto vermelho. Sendo, de fato, um aprendizado novo o saber sobre o que é ver um objeto em uma cor que nunca se viu antes, temos de concluir, com Jackson, que há mais para se aprender do que a nossa cientista conhecia sobre cores e que, portanto, o fisicalismo é falso:

O que vai acontecer quando Mary for libertada de seu quarto preto e branco ou lhe for dado um monitor de televisão em cores? Será que ela vai aprender alguma coisa ou não? Parece simplesmente óbvio que ela vai aprender algo sobre o mundo e nossa experiência visual dele. Mas então é inevitável que seu conhecimentos anterior estava incompleto. Mas ela tinha todas as informações físicas. Assim, há mais para se ter do que isso, e o fisicalismo é falso (JACKSON, 1982, p 130).

Se Mary, antes de sair do quarto, sabe tudo o que envolve o conhecimento físico acerca da visão humana, mas não sabe tudo o que há para se saber sobre a visão humana, então, devemos concluir que há conhecimento sobre a visão humana que está para além das informações físicas. Essa é a razão pela qual Jackson defende que há um hiato de caráter epistemológico entre o reino do mental e o mundo físico. Tal lacuna, não pode jamais ser preenchida por informação física alguma; ela diz respeito ao conhecimento fenomênico, aos aspectos qualitativos da experiência. Jackson, porém, vai além, concebendo que partindo-se dessa lacuna epistemológica, pode-se concluir que esta é também metafísica. Desse modo, a visualização do vermelho por Mary ao sair de seu quarto envolve a apreensão de um fato novo sobre a realidade, fato

este não sugerido por nenhum outro fato físico. Assim, se sabemos tudo que aparece no sistema fisicalista, então este sistema deixa algo de fora. Esse “algo” é o que Mary passou a conhecer quando saiu de seu quarto. Para Jackson, portanto, Mary aprendeu algo a mais a respeito de como o mundo é. Aprender como é ver o vermelho é aprender algo de fundamentalmente novo.

Interessa, para concluirmos, reforçar qual aspecto da consciência o argumento de Jackson pretende que seja irreduzível, pois, como já frisamos, este é um termo polissêmico que envolve uma variedade de elementos. Aqui, por conseguinte, nos referimos a dimensão fenomênica de alguns estados mentais, a experiência subjetiva que Nagel caracterizou como sendo o modo como um organismo pode experimentar algo, e que só é acessível na primeira pessoa. Esse é o evento que escaparia ao fisicalismo, apontando, assim, para o fato de que nem tudo o que existe no mundo é físico e que nosso conhecimento físico sobre o que há no mundo não atinge o conhecimento de ordem fenomênica.

### 5.3 O ARGUMENTO DE SAUL KRIPKE

Uma das críticas à teoria da identidade entre o físico e o mental mais discutidas foi elaborada por Saul A. Kripke com base em um argumento modal. O uso desse argumento em apoio ao dualismo mente-corpo, é bom lembrar, não endossa, necessariamente, o dualismo de tipo cartesiano, o de substâncias, que acarreta o difícil problema de explicar como uma mente imaterial pode interagir causalmente com um cérebro físico, mas pode ser um caminho na defesa do dualismo de propriedades, que já discutimos anteriormente.

Passemos, então, aos detalhes do argumento de Kripke. Para quem advoga que o físico e o mental são idênticos, esta identidade é uma verdade contingente e não analítica. Isso quer dizer que não basta olhar para a afirmação de identidade para reconhecer que ela é verdadeira; ela não é *a priori*; e, nesse sentido, estados mentais não são idênticos a estados cerebrais somente em razão do significado dos termos que estão em cada lado do sinal de igualdade. Falar em estados mentais não tem o mesmo sentido, no que diz respeito ao significado, de falar em estados cerebrais.

Desse modo, se for verdadeiro que um dado estado mental é idêntico a um estado físico, esta tem de ser uma verdade necessária, do mesmo modo que é necessária a afirmação de que o calor e o movimento das moléculas são idênticos. Aqui, portanto, a necessidade ocorrida teria que ser do tipo que os filósofos chamam de necessidade *de*

*re*. A distinção feita entre necessidade *de dicto* e necessidade *de re* é a seguinte: uma necessidade *de dicto* se caracteriza por ser uma propriedade da linguagem, como o são, por exemplo, as verdades analíticas. Necessidades *de re*, por outro lado, são propriedades do mundo. Identificar um estado subjetivo, como uma dor, por exemplo, com o estado físico em que o cérebro se encontra quando essa dor é sentida, é algo que ocorre no mundo, tendo que ser empiricamente descoberto, do mesmo modo que se descobriu que calor e movimento de moléculas estão identificados. É por isso que se a dor é necessariamente física, essa necessidade é *de re* e não *de dicto*.

Agora vamos atentar para outra distinção importante, a fim de que fique clara a estratégia de refutação da teoria da identidade que estamos apresentando. Trata-se da diferenciação entre “designação rígida” e “designação flexível”, que a abordagem do problema mente-corpo feita por Kripke também explora. Temos um designador rígido quando ele denota o mesmo objeto, em todos os mundos logicamente possíveis em que esse objeto existe. Nomes próprios, como “Aristóteles”, “Galileu” ou “Newton”, exemplificam o que seja um designador rígido, nesse sentido. Designadores flexíveis, de outro modo, podem ser satisfeitos por coisas diferentes, em mundos possíveis diferentes. Assim, o nome “Newton” denota Newton em todos os mundos possíveis em que Newton existe, enquanto a descrição definida “o autor do livro *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*” designa Newton no mundo real, mas se refere a quem quer que tenha sido o autor do livro *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*. Leibniz, numa situação imaginária, pode ter sido esse escritor e, nesse caso, a descrição definida “o autor do livro *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*” denota Leibniz. Nas palavras de Kripke:

Vamos chamar algo de um *designador rígido* se em todo mundo possível ele designa o mesmo objeto, e se esse não é o caso, de um designador *não rígido* ou *acidental*. É claro que não exigimos que os objetos existam em todos os mundos possíveis. Certamente, Nixon poderia não existir se seus pais não tivessem se casado, no curso normal das coisas. Quando pensamos uma propriedade como essencial a um objeto, usualmente, queremos dizer que ela é verdadeira em relação àquele objeto em qualquer caso no qual ele existe (KRIPKE, 1980, p.48).

Assim, descrições definidas<sup>24</sup> são designadores não rígidos, pois poderiam se referir a outros indivíduos, em diferentes mundos possíveis; nomes próprios são designadores rígidos, porque nomeiam o mesmo indivíduo, em todos os mundos possíveis; dizendo de outro modo, um designador rígido seleciona necessariamente o mesmo indivíduo, sendo inconcebível que selecionasse algum outro.

Kripke entende que os nomes próprios não são os únicos exemplos de designadores rígidos. Os termos que dão nome às espécies naturais também o são. Assim, termos como “água” ou “ferro” também exemplificam esse tipo de designador e, nesse sentido, referem-se aos mesmos materiais em todos os mundos possíveis. No caso da água, descobrimos empiricamente que ela é H<sub>2</sub>O e aprendemos, assim, que ambos os termos se referem à mesma coisa em todos os mundos possíveis. Se essa fosse uma verdade analítica, ela poderia, pelo contrário, ser desvendada sem recorrermos à experiência, assim como ocorre com as verdades analíticas da matemática. Portanto, a identidade entre “água” e “H<sub>2</sub>O” ostenta uma necessidade *de re*, não sendo possível haver um mundo em que isso não ocorra, embora isso tenha sido descoberto empiricamente e não analiticamente.

Assim, em afirmações como “Água = H<sub>2</sub>O”, o termo que está à direita do sinal de igualdade é tido como revelador de uma natureza oculta do fenômeno representado pelo termo à esquerda. Para quem defende a teoria da identidade, é isso o que ocorre, portanto, na afirmação de identidade “Dor = fibras C disparando”. Se Kripke estiver correto, essa identidade e as demais identidades científicas, para serem verdadeiras, devem ser verdadeiras em todos os mundos possíveis. Desse modo, não pode haver um mundo concebível, em que a dor seja diferente das fibras C disparando, já que essa identidade é necessária e *de re*. Ocorre que podemos conceber um caso em que, mesmo possuindo dor, alguém não tenha as fibras C em seu cérebro disparando. Para a dor

---

<sup>24</sup> Qualquer termo da linguagem que designe um objeto pode ser chamado de designador. Os dois tipos de designadores que fazemos referência, aqui, são os nomes próprios e as descrições definidas. Exemplos de nomes próprios são: “Russell” ou “Londres”. Exemplos de descrições definidas são: “O autor de “On Denoting” ou “a maior cidade da União Europeia”. Embora “descrições definidas” seja a tradução consagrada em português para “*definite descriptions*”, Dutra observa que “o mais correto talvez seja que as denominemos *descrições definidoras*, já que essas expressões servem para apontarmos um particular, *definindo-o*, por assim dizer, ainda que de forma provisória e contextual. Cf. DUTRA, 2014.

acontecer, o que é necessário é tão somente que esta pessoa imaginária a sinta, que algo que ela esteja experimentando internamente lhe pareça uma dor, já que o essencial em uma dor é a maneira como ela é sentida, não interessando o estado neurológico do seu portador.

Como já dissemos, objetos, como montanhas e árvores, não requerem a nossa consciência dos mesmos para existirem. Já dizer que estou ouvindo uma música, mas que não tenho a consciência de som algum sendo percebido por mim, seria uma autocontradição, pois o estado de ouvir um som, assim como a sensação de dor, existem na medida em que há consciência dos mesmos por seus portadores. A consciência dessas sensações é que faz com que elas existam; é parte constitutiva das mesmas a consciência de que elas estejam ocorrendo.

Isso ocorre pelo fato de os estados mentais serem transparentes e claros para os seus portadores, não sendo possível que uma pessoa seja ignorante acerca do que se passa em sua própria mente ou do tipo de estado mental que possui. É por intermédio da consciência que sabemos de tudo que se passa em nossa mente, e, sendo assim, estados conscientes têm de ser o que parecem ao seu portador. Pensar diferente seria como admitir algo como possuir uma dor que não se sente ou ignorar o que se está percebendo ocorrer internamente. O conhecimento de nossas sensações é, desse modo, parte constitutiva delas, não podendo ocorrer que eu esteja enganado ou necessite ser corrigido acerca de como elas estão acontecendo em mim.

Ora, por tudo o que dissemos, se algo me parece ser uma dor, então é uma dor, independentemente de que configuração neurológica meu cérebro tenha nesse momento. Existe, assim, um mundo concebível, em que a dor ocorre sem que seja requerida a presença de fibras C disparando. Se retrucarmos a quem pensa desse modo, afirmando que, na ausência de fibras C disparando, a pessoa em questão estará equivocada quanto ao fato de sentir dor, estaremos asseverando algo que soa de modo absurdo. Posso estar enganado quanto a um metal que olho e penso ser ouro quando de fato ele não é. Se uma análise desse material provar que sua natureza interna é diferente da do ouro, então fica evidenciado o meu equívoco e que estou diante de outro objeto. Já o que faz com que a dor seja experimentada não é algo interno, uma natureza escondida, que possa ser revelada por um exame semelhante ao exame de um pedaço de metal. Nesse caso, o suficiente para que uma dor seja sentida é apenas o modo como a experimento, e é por isso que o modo como meu cérebro se encontra nesse caso não é relevante para revelar que o que sinto seja comprovadamente uma dor.

Portanto, o que faz, no caso da verdade da afirmação de que a água é idêntica a H<sub>2</sub>O, tornar necessário que a composição química da água seja essa, é algo diferente do que ocorre na relação entre estado mental e estado cerebral. Não é possível imaginar água que não tenha essa constituição, pois, nesse caso, estaremos imaginando outra coisa e não água. Com o caso da dor se passa algo diferente. Para a teoria da identidade estar correta, eu também não poderia imaginar dor sem fibras C disparando e o seu defensor poderia fazer a mesma alegação feita a quem se engana acerca de que elemento químico tem diante dos seus olhos; poderia ele afirmar que me equivoquei, quando penso que tenho dor e, no entanto, fibras C não disparam. Nesse caso, insistiria ele, estaria ocorrendo algo em mim que se parece como uma dor, sem que aquilo seja de fato uma dor. Aquela sensação, continuaria ele a persistir, não é dor, pois é algo com natureza interna distinta desse sentimento; não se configura em fibras C disparando. O absurdo da situação resulta do fato de ele falar como se tentasse violar o acesso privado que tenho acerca de meus estados mentais e a minha maior autoridade acerca do que sinto, tentando me provar que sinto outra coisa, diferente daquela que tenho convicção de sentir.

O ponto para o qual Kripke quer chamar a atenção, por conseguinte, é o de que o exemplo da água e o do sentimento de dor são fundamentalmente distintos. O essencial para uma dor é que ela seja sentida como dor e não algo como uma natureza escondida por baixo de sua aparência. Não há como separar a dor de algo que se parece com uma dor, do mesmo modo que separamos ouro de algo que se assemelha a ouro, mas não é, pois sua constituição interna difere da que deveria estar presente nesse metal. No caso do ouro e da água, se assemelhar a estes elementos não é parte essencial dos mesmos; já no ocorrido com a dor, é. No segundo caso, ter uma constituição química específica subjacente não é essencial para que algo seja uma dor, como ocorre com um elemento químico. É por essa razão que podemos imaginar a dor sem fibras C disparando e, por conseguinte, dores não são idênticas aos disparos de fibras C. E é nesse sentido que o fato de podermos conceber estados mentais ocorrendo desvinculados de estados cerebrais torna a teoria da identidade inaceitável <sup>25</sup>.

Sem dúvida, conforme o que foi dito, também é possível imaginar um mundo em que as fibras C estejam disparando, sem que disso se

---

<sup>25</sup>Descartes, na sexta meditação, já havia construído um argumento apelando à percepção clara e distinta. Nesta obra, já é aventada uma situação em que é possível a mente existir sem o corpo. Cf. DESCARTES, 1994.

infira que alguma dor esteja ocorrendo, e é isso que faz com que as criaturas como os zumbis sejam cogitadas. Como vimos anteriormente, os zumbis da literatura filosófica especializada são os seres de um mundo possível em que, apesar de possuírem comportamento cerebral idêntico ao nosso, há ausência de experiência subjetiva, de qualquer resquício de vida mental interna. Para concluir, o central nessa argumentação é que, se podemos considerar uma distinção entre mente e cérebro sem incorrerem em contradição interna, ou seja, se pudermos presumir que cérebros existam sem uma mente, e que mentes possam ser imaginadas sem cérebros que a elas estejam associados, mente e cérebro não são idênticos.

#### 5.4 A INTERPRETAÇÃO DE SEARLE PARA O ARGUMENTO PADRÃO CONTRA O REDUACIONISMO

A versão dada por Searle ao modelo geral dos argumentos contra o reducionismo é a seguinte: por mais acurada que seja a exposição minuciosa, objetiva, em terceira pessoa dos fatos ocorridos no interior do cérebro de quem experimenta um estado consciente qualquer, ela não consegue transmitir o aspecto subjetivo desse estado. Ou seja, quando estamos passando por uma experiência consciente específica, isso se dá em função de certos fatos que estão ocorrendo no mundo. Consideremos, por exemplo, uma pessoa que está muito eufórica por acabar de ver os números sorteados da loteria e saber que os acertou. Podemos imaginar dois fatos correspondentes ao estado eufórico desse apostador. Existe, por um lado, o fato de ele estar experimentando, em primeira pessoa, uma sensação interna, subjetiva e privada; ele vivencia um sentimento de prazer diante da boa notícia, que é percebido conscientemente e que constitui o seu atual estado de euforia; por outro, há fatos objetivos, de terceira pessoa, que se passam no cérebro do apostador - pode haver, por exemplo, descargas de neurônios em determinadas regiões do cérebro de quem experimenta a euforia por conta de uma boa notícia. Agora, imaginemos um equipamento sofisticado, fazendo uma varredura na atividade cerebral dessa pessoa e descrevendo as ocorrências neurofisiológicas que causam o estado eufórico. Se quiséssemos reduzir ontologicamente o estado subjetivo da euforia ao estado objetivo do cérebro e concebêssemos que a euforia não fosse nada mais que o estado cerebral das descargas de neurônios, aquilo que parece ser central em uma experiência subjetiva de euforia estaria excluído nessa redução. Isso ocorre devido à circunstância de haver uma

descontinuidade, um hiato entre características objetivas e características subjetivas.

Embora haja quem rejeite as alegações anteriormente apresentadas por compreender que a sua aceitação conflita com nossa visão científica de mundo e acarreta um compromisso com alguma forma de dualismo, Searle não parece ver nada de errado com esses argumentos. Considera-os definitivos. Entretanto, percebemos que ele faz a ressalva de que o importante da crítica ao reducionismo exposta nessa argumentação possui um viés que faz referência às características do mundo, relativas ao modo como as coisas são. Nesse sentido, são argumentos primordialmente ontológicos e, só num sentido menos importante, epistemológicos, referentes ao nosso conhecimento sobre como as coisas se dão no mundo. Portanto, para os que interpretam acentuando apenas o aspecto epistemológico, o conhecimento obtido da neurofisiologia de um morcego, por ser objetivo, não inclui a experiência subjetiva, não informa sobre o estado de primeira pessoa. Mas Searle entende que apesar do aspecto obviamente epistemológico desse conjunto de argumentos ele aponta para um tipo de antirreducionismo que é prioritariamente ontológico, no sentido de que envolve uma questão sobre as características reais presentes no mundo e, apenas lateralmente, epistemológico, acerca de como essas características são conhecidas.

Acredito que o argumento é decisivo embora seja frequentemente mal interpretado ao ser tratado como meramente epistêmico e não ontológico. Às vezes é tratado como um argumento epistêmico, no sentido de que, por exemplo, o conhecimento objetivo, do tipo de terceira pessoa, que possivelmente podíamos ter da neurofisiologia de um morcego não incluiria, contudo, a experiência subjetiva, de primeira pessoa, relativa a como é ser um morcego. Mas, para a nossa finalidade, a parte essencial do argumento é ontológica, e não epistêmica (SEARLE, 1992, p. 118).

Em relação ao argumento de Kripke, este, quando chama a atenção para o fato de que as dores não podem ser idênticas a estados neurológicos, pois se fossem essa identidade teria de ser necessária e, contudo, não é o que ocorre, Searle entende que o argumento técnico de Kripke não passa de uma versão mais sofisticada do que em essência é o

argumento de senso comum contra a teoria da identidade. A versão de senso comum consistiria na afirmação de que não se pode identificar algo mental com alguma coisa que seja não mental, a não ser que o propriamente mental fique de lado. Searle também vê consequências de caráter epistemológico nesse argumento, na medida em que ele acentua o fato de que meu conhecimento de que estou com dor tem um fundamento diferente do meu conhecimento sobre a dor alheia. Mas, outra vez, entende Searle, o central no argumento aqui é, como nos casos anteriores, ontológico.

## 5.5 A EXPLICAÇÃO DE SEARLE SOBRE A IRREDUTIBILIDADE DA CONSCIÊNCIA

Uma vez que consideramos o conjunto de argumentos acima bem sucedidos no sentido de demonstrar que os fenômenos conscientes são irredutíveis, vejamos agora a razão disso ocorrer segundo a perspectiva do Naturalismo Biológico. Para Searle, o que há nesses eventos que impedem o tipo de redução ontológica que encontramos em propriedades perceptíveis como calor, cor, liquidez etc., que têm por base uma redução causal anterior? Para ele, quando existe uma microestrutura subjacente a uma característica percebida num sistema, e encontramos no comportamento das partes dessa microestrutura a causa do elemento aparente em questão, operamos a redução. Assim, suprimimos as qualidades superficiais de uma organização e redefinimos o termo original, focando nas causas que permitiram essas características aparecerem.

Os passos convencionais da redução seriam, portanto, os seguintes: algumas características aparentes de certos objetos guardam relação com o que é percebido subjetivamente, como o calor que ele transmite ou a cor que possui, por exemplo. Encontramos, então, uma teoria acerca do que causa em nós observadores tais sensações. No caso das temperaturas, são movimentos moleculares; em relação às experiências visuais de cor, são as reflectâncias da luz. Assim, essas teorias permitem que a cor e o calor possam ser redefinidos com base em causas subjacentes e sem referência às impressões subjetivas, aos aspectos superficiais dos fenômenos, que já podem, assim, ser eliminados.

E em relação aos fatos que correspondem aos estados de consciência, será que ocorre o mesmo que em relação aos fatos do mundo relacionados a fenômenos como o calor, cor etc.? Se afirmo que

sinto o gosto adocicado de uma fruta que provo, não haverá, assim como nos demais casos, ocorrências físicas de um lado e ocorrências mentais de outro e, assim como nos exemplos acima, na haveria como fazer uma redução similar? Ou será que há algo de distintivo nos fenômenos conscientes que impede semelhante redução? A resposta de Searle é que, nos casos em que a redução pode ser feita, o que interessa são as causas subjacentes dos fenômenos a serem reduzidos e não os aspectos subjetivos, como ocorre com os fenômenos conscientes. Quando obtemos uma redução causal, apenas redefinimos a noção em questão, para que a redução ontológica seja igualmente atingida. Nos fatos acerca do calor, o que está envolvido são coisas como movimento de moléculas, efeitos em nossas terminações nervosas e outros. Se as conhecemos em sua totalidade, reduzir o calor ao movimento das moléculas não faz surgir nenhuma novidade. Não se trata de saber sobre todos os fatos existentes e, em seguida, descobrir algo original. O que ocorre é apenas uma redefinição de calor, de modo que desta surja uma redução. Esta redefinição, contudo, não faz desaparecer as experiências subjetivas existentes no mundo; não cabe dizer que descobrimos que elas eram apenas miragens e que agora sabemos que as mesmas não existem. Assim, experiências como as de cor ou calor não desaparecem com estas reduções.

Mas, então, qual é a vantagem de operar tais redefinições e de acatar o que resulta delas? A vantagem, segundo Searle, está no fato de que, fazendo-as, obtemos um maior entendimento e melhor domínio da realidade, sabendo como é o seu funcionamento causal. Ao redefinirmos um fenômeno com características superficiais, por meio de suas causas subjacentes, não efetivamos uma nova descoberta nem fazemos desaparecer nossas experiências subjetivas. Calor e cor continuam existindo, após suas redefinições, em termos de causas subjacentes. Eles não são meros mitos que excluímos de nossas explicações após novas descobertas.

Em relação aos fenômenos conscientes, no entanto, ocorre algo diferente. Há processos físicos, por um lado, e experiências subjetivas, por outro. Isto faz com que esperemos uma redefinição da consciência em termos de processos neurofisiológicos, idêntica à que se opera entre os fenômenos acima descritos, como o do calor. Ocorre que, caso reduzamos a dor, por exemplo, a uma realidade física, como a ocorrência de uma certa atividade neuronal, deixaremos de lado justamente o que nos interessa, quando normalmente abordamos o problema, que é a experiência subjetiva de estar sentindo uma dor. Um dos objetivos daquela redução é justamente eliminar os aspectos

subjetivos, deixando-os de lado, na definição dos fenômenos, que são redefinidos a partir de aspectos realmente preocupantes. No caso dos fenômenos mentais, por outro lado, o que realmente nos interessa são as ocorrências subjetivas, não podendo estas, portanto, ser eliminadas. Nos casos de calor e cor, um dos objetivos da redução é diferenciar a aparência subjetiva da realidade física subjacente, é definir o fenômeno apontando para a realidade e não para o que aparece. Já nos casos dos fenômenos conscientes, distinguir realidade e aparência é impraticável, pelo fato de a consciência consistir precisamente nas aparências; a aparência, aqui, é precisamente a realidade:

Na verdade, é uma característica geral de tais reduções que o fenômeno seja definido em termos da “realidade” e não em termos da “aparência”. Mas não podemos fazer esse tipo de distinção aparência-realidade para a consciência, porque consciência consiste nas próprias aparências. *Onde a aparência está envolvida, não podemos fazer a distinção aparência-realidade porque a aparência é a realidade* (SEARLE, 1992, p.122).

Não é, pelo que foi dito, o fato de que haja algo de especial envolvendo os fenômenos conscientes que estes não são redutíveis, como os demais acontecimentos da natureza. O que ocorre aqui é que, no caso dos fenômenos distintos dos estados conscientes, a redução se vale da diferenciação entre o que aparece à subjetividade e o que ocorre objetivamente no mundo físico, e da posterior eliminação do primeiro. Em relação à consciência, sendo a realidade a própria aparência, esta não pode ser eliminada por uma redefinição, em termos de realidade física subjacente. Nesse caso, eliminar as bases subjetivas, por meio de uma redução, seria eliminar o próprio fenômeno consciente em questão.

Entretanto, destoando da reação comum, Searle não tira conclusões importantes do que foi descrito acima. Para ele, da nossa maneira trivial de definição, não devemos concluir que a irreducibilidade da consciência não seja igualmente trivial. Nada de metafisicamente denso e extraordinário, em choque com nossa visão de mundo tradicional, deve ser inferido. A consciência, continua ele, é parte constitutiva da realidade ajustada à nossa visão científica de mundo e plenamente possível de ser investigada cientificamente. Apenas ocorre que o modelo padrão de redução, que costumamos elaborar, não se coaduna com o modo como a consciência, por definição, existe. Não há,

por conseguinte, mistério algum. A consciência é tão somente uma característica superficial de sistemas específicos, mas que não se presta à redefinição em termos de estruturas subjacentes; não há uma “consciência aparente”, de um lado, e uma “consciência real”, de outro. A diferença entre as tentativas de reduzir calor, cor etc. e as de reduzir estados conscientes resulta de nosso método de redução e não de estruturas distintas da realidade. Não se trata, assim, de haver uma impossibilidade, *a priori*, de surgir um novo modelo de redução. A impossibilidade, nesse caso, deriva de nosso modelo atual de redução, sendo possível que, com uma revolução intelectual extraordinária ocorrendo e um novo modelo de redução emergindo, pode ser que a consciência se torne redutível. Tal revolução, todavia, parece inconcebível no presente momento. Diante disso a sugestão de Searle é a seguinte:

Quando estudamos cientificamente a consciência, creio que devemos deixar de lado nossa velha obsessão pelo reducionismo e buscar explicações causais. O que queremos é uma explicação causal de como os processos cerebrais causam nossas experiências conscientes. A obsessão pelo reducionismo é remanescente de uma fase anterior do desenvolvimento do conhecimento científico (SEARLE, 2002a, p. 34 ).

Mas se não há, de fato, nada de metafisicamente tão relevante nas peculiaridades dos estados mentais, a ponto colocar em choque a consciência e a nossa visão de mundo atual, e se fenômenos conscientes podem se ajustar plenamente à nossa ciência, sendo por esta adequadamente investigados, de que modo isso pode ser feito? Como superar os problemas levantados pelos filósofos que não são tão otimistas quanto Searle a esse respeito? As respostas a essas questões podem ser melhor exploradas no capítulo seguinte. Nele veremos como o problema das outras mentes é tratado por Searle e de que modo sua solução para essa questão põe luz sobre outros temas aqui levantados.



## 6 SEARLE E O PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DAS OUTRAS MENTES

Falamos, no primeiro capítulo, sobre a importância de problemas epistemológicos envolvidos no debate filosófico sobre a consciência. Dissemos, acima, que os argumentos contra o reducionismo aqui expostos são, no entender de Searle, prioritariamente ontológicos e só lateralmente epistemológicos. Resta agora saber como, então, o seu Naturalismo Biológico encara a questão epistemológica mais desafiadora para uma teoria completa sobre a relação mente-corpo. Trata-se do problema referente à existência de mentes alheias. Nosso propósito, aqui, será, assim, o de investigar, à luz das teses de Searle, se a crença na ocorrência de outras mentes está justificada e de que modo isso pode ser feito. Essa é uma das dúvidas mais interessantes que surgem por influência de argumentação filosófica. Ela alimenta o ceticismo acerca de nossa capacidade de saber o que se passa na mente de outras pessoas e de conhecer realmente experiências subjetivas que não sejam as nossas. Nesse sentido, por trás desse desafio está um importante obstáculo a ser superado no sentido de integrar fenômenos conscientes e nossa visão científica de mundo, visto que aponta para os limites mais radicais de uma abordagem objetiva – como requerida pela ciência - do mental.

A solução de Searle é, a nosso ver, bastante interessante, não só por atacar de frente esse espinhoso problema, como também por colocar luz sobre muitos dos temas que já tratamos. Em especial, interessa-nos, aqui, a ideia de que, mesmo os nossos estados fenomênicos estando radicalmente desalinhados das metodologias científicas fundamentais que possuímos, isso pode não significar que a ciência esteja em absoluto estado de paralisia frente a esse tema. Assim, apesar de não poder dar conta da explicação dos estados subjetivos do mesmo modo que o faz com a realidade objetiva, e a esse respeito nossas ciências se mostrem limitadas, isso não significa que não podemos ampliar em nada nosso conhecimento sobre o fenômeno com uma ontologia de primeira pessoa. A solução do Naturalismo Biológico que apresentaremos reforça, ainda, nossa convicção de que uma solução adequada para os problemas centrais da filosofia da mente pode ser atingida com esclarecimentos conceituais, à maneira como faz Searle na discussão desse tópico.

A razão da dúvida acima descrita é o fato de podermos descrever os corpos de outros seres, seus comportamentos e suas reações aos estímulos ambientais, sem que nada disso toque diretamente na subjetividade desses seres. Mesmo um exame cuidadoso do cérebro de alguém, por mais acurado que seja, passa longe de fazer você experimentar o que sente essa pessoa no momento em que você observa a sua atividade cerebral. Em relação às experiências subjetivas, os únicos pensamentos e sentimentos a que você pode ter acesso direto são os seus próprios. Não bastasse isso, o problema de saber se existe ou não alguma semelhança entre suas experiências internas e as das outras pessoas pode radicalizar-se mais ainda. Nada me impede de questionar, por exemplo, se outras pessoas sequer possuem uma mente consciente, já que posso imaginar, sem contradizer-me, que as ações e comportamentos de outros seres são resultado de causas meramente físicas, sem que nenhuma mente subjacente esteja por trás daquilo que observo. Jamais vemos o interior da mente de outros seres e, assim, não posso saber se eles não são meros autômatos, sem experiência interna alguma. Sei que em mim há uma correlação entre experiências internas e certos comportamentos, mas não sei se o mesmo ocorre com os demais indivíduos que observo.

Como podemos saber, então, se outras pessoas possuem mentes conscientes, sendo os fenômenos mentais somente acessíveis para os seus portadores? Programas de computador podem produzir vida mental semelhante à nossa? E, em relação à atribuição de estados internos, subjetivos, a animais que não sejam os humanos, será que podemos demonstrar que alguns deles possuem estados mentais conscientes? Essas são as questões que aparecem continuamente nas discussões da filosofia da mente, mais especificamente no debate acerca da existência de mentes alheias. São elas que tornam central a discussão sobre como eu poderia saber que qualquer pessoa ou qualquer coisa no mundo possui estados mentais. Sabemos que os estados mentais são radicalmente privados, acessíveis apenas ao possuidor da mente em questão. Essa condição parece proteger os fenômenos conscientes de uma investigação pública, requisito necessário para um estudo objetivo de um dado evento. Por outro lado, os estados cerebrais são publicamente acessíveis e sabemos dos vínculos destes com as experiências internas subjetivas. Será que este vínculo é suficiente para o tratamento do problema das outras mentes? Em que medida nós podemos confiar na observação objetiva da atividade cerebral como meio para investigar experiências subjetivas a ela relacionadas?

## 6.1 A SOLUÇÃO BEHAVIORISTA PARA O PROBLEMA DAS OUTRAS MENTES

Uma parte considerável dos filósofos que tentaram enfrentar o problema aqui delineado concebeu o comportamento como o único meio de atestar a existência de estados mentais em outros seres. Uma exceção a essa alternativa foi a apresentada por Searle, que entende que o comportamento sozinho não é o meio a partir do qual sabemos da existência de mentes alheias. Para ele, a solução tradicional do problema das outras mentes, que consiste em apontar para o comportamento como a base de nossa certeza acerca da consciência de outros seres, tem por princípio a ideia de que a ocorrência do mesmo comportamento indica a existência de iguais fenômenos mentais. Sendo assim, os meios empíricos adequados para a aceitação da existência de outras mentes estariam alicerçados no testemunho comportamental e a prova que possuímos para dar por certa a existência de atividade mental em outros sistemas é o comportamento destes sistemas. Essa solução não é aceita por Searle, que afirma: “Se esse princípio estivesse correto, todos teríamos que concluir que os rádios são conscientes porque exibem comportamento verbal inteligente” (SEARLE, 1992, p. 23). Mas como possuímos uma teoria sobre como os rádios funcionam, descartamos qualquer conclusão desse tipo. Portanto,

Naquilo que diz respeito ao conhecimento de outras mentes, o comportamento *sozinho* não tem interesse para nós; é antes a *combinação do comportamento com o conhecimento dos sustentáculos causais do comportamento* que forma a base de nosso conhecimento (SEARLE, 1992, p. 23).

Sabemos que cães e gatos são conscientes e que carros e computadores não são, por outro motivo. Sabemos disso por conta da semelhança, em aspectos que são importantes, entre esses animais e os seres humanos. O comportamento apenas expressa o que ocorre em uma realidade mental subjacente. A mente é a base causal e o comportamento apenas uma manifestação do mental. Para responder à pergunta sobre outras mentes, o comportamento sozinho, nesse sentido, é irrelevante. Ele precisa ser combinado com sua base causal biológica, pois tanto é possível ter estados mentais sem comportamento como comportamento

sem estados mentais. Desse modo, é a combinação do comportamento com o fundamento causal na biologia que embasa a atribuição de estados mentais a outros seres, sendo ainda esse fundamento biológico dos fenômenos mentais evidência da importância da investigação neurobiológica do mental.

## 6.2 A SOLUÇÃO DE SEARLE PARA O PROBLEMA DAS OUTRAS MENTES

Em linhas gerais, o pensamento de Searle aponta para o seguinte: podemos obter um acesso aos fenômenos mentais, apesar de seu caráter subjetivo privado, quando investigamos os processos cerebrais por trás desses fenômenos. A objetividade do conhecimento do mental, obtido desse modo, está assegurada, devido ao fato de haver uma relação causal entre processos cerebrais e fenômenos mentais. Essa perspectiva integra os eventos mentais à nossa visão científica do mundo, permitindo a obtenção de um conhecimento objetivo acerca de tais fenômenos. A abordagem do problema das outras mentes elaborada por Searle está inserida na perspectiva mais geral de seu Naturalismo Biológico. Como vimos anteriormente, ele a aponta como sendo uma solução simples para o problema mente-corpo e sua ideia central é a de que os fenômenos mentais são dependentes das especificidades biológicas do nosso cérebro e possuem causas neurofisiológicas. Assim como a ocorrência da digestão, mitose, meiose e outros fazem parte de nossa história natural biológica, também os eventos mentais são características de nosso cérebro e, portanto, igualmente ligados à nossa biologia.

Searle entende que os maiores desafios para a compreensão da relação mente-cérebro são nossos preconceitos filosóficos, que colocam o mental e o físico em dois reinos apartados, e nossa ignorância acerca das operações do cérebro. Uma ciência do cérebro adequada, com explicações causais da consciência, e a superação dos nossos erros conceituais bastariam para suprimir o problema. Dessa forma, parte da discussão sobre o modo como os processos neurofisiológicos produzem os fenômenos mentais é trabalho das neurociências, mas algumas questões envolvidas nessa investigação são de ordem filosófica e incluem a pergunta sobre como conciliar a metodologia objetivista da ciência com fenômenos mentais, caracterizados por serem subjetivos. A ideia de que, na busca da verdade, temos que tentar evitar preconceitos pessoais e ser objetivos parece não combinar com a existência de elementos no mundo que estejam irremediavelmente presos à

subjetividade.

Já dissemos como, tomando a consciência como noção mental central, Searle tenta situá-la dentro da nossa concepção científica. Segundo ele, Descartes, Galileu e outros operaram o desenvolvimento de nossa visão de mundo, excluindo os eventos mentais do domínio da ciência. O conhecimento científico deveria se ater apenas à matéria e fenômenos conscientes não deveriam fazer parte das preocupações das ciências naturais. Um dos propósitos de Searle foi trazer de volta a consciência para o campo da investigação científica, tratando-a como um fenômeno biológico como outro qualquer. Outra empreitada feita por ele, e aqui igualmente assinalada, no sentido de compatibilizar a consciência com a nossa visão científica de mundo, procurou conectar os fenômenos conscientes às teorias atômicas e evolutivas, por entender que estas são fundamentais para nossa visão científica de mundo. Segundo Searle, sendo o universo constituído de partículas e estas, por sua vez, organizadas em sistemas, temos que alguns desses sistemas são vivos. Após longos períodos de vida, certos produtos do processo evolutivo, os organismos, desenvolveram sistemas nervosos e alguns sistemas nervosos mais complexos passaram a causar e sustentar estados e processos conscientes. Como o cérebro causa a consciência não é algo que conhecemos nos seus mínimos detalhes. Sabemos, contudo, que isto ocorre nos cérebros humanos e há indícios de que também é o caso em outras espécies. A compreensão da consciência e do seu lugar dentro da nossa visão científica de mundo passa, portanto, pela aceitação do princípio de que ela é uma característica biológica do cérebro, sendo causada por processos neurobiológicos. Assim como a fotossíntese, a digestão ou a mitose são características biológicas, também a consciência é parte da ordem biológica natural e sua exclusão do campo das investigações naturais foi apenas um artifício heurístico útil no século XVII, que permitiu aos cientistas se concentrarem somente em fenômenos mensuráveis, objetivos e livres de intencionalidade. O erro em que essa exclusão foi baseada teria sido a falsa crença de que a consciência não é parte do mundo natural. Como afirmou Searle:

Essa simples falsidade, mais do que qualquer outra coisa, mais até do que a absoluta dificuldade de estudar a consciência com nossas ferramentas científicas disponíveis, impediu-nos de chegar a uma compreensão da consciência (SEARLE, 1992, p. 93).

### 6.3 SUBJETIVIDADE EPISTÊMICA E SUBJETIVIDADE ONTOLÓGICA

O maior desafio aos métodos da pesquisa biológica da consciência talvez seja a característica da subjetividade dos fenômenos conscientes. Este aspecto dos eventos mentais não está presente nos demais fenômenos da natureza e alguns esclarecimentos feitos por Searle nos permitem enfrentar essa questão por meio de uma distinção que fará a subjetividade ser entendida como uma categoria ontológica a que podemos ter acesso com objetividade. Para tanto, ele irá apontar uma confusão feita com frequência entre o sentido epistemológico e o sentido ontológico da distinção objetivo-subjetivo.

A distinção epistemológica entre aquilo que é subjetivo e aquilo que é objetivo diz respeito à independência das asserções que fazemos sobre algo em relação a valores, preconceitos, pontos de vista e emoções. Trata-se aqui de uma distinção importante, quando o ideal a ser atingido na busca por conhecer um dado fenômeno são a imparcialidade e a isenção. Nesses casos, tentamos não deixar que nossas preferências interfiram na descrição daquilo que pretendemos compreender.

Já a distinção ontológica dos termos subjetivo e objetivo, se refere ao modo de existência das entidades do mundo. Algumas delas têm um modo subjetivo de existência; outras, um modo objetivo. Aqui, a distinção é importante, no sentido de procurar determinar que tipos diferentes de coisas existem. Quando sinto uma dor, por exemplo, ela é ontologicamente subjetiva, existindo apenas se eu experimentá-la. Esse é, portanto, o modo de existência dos fenômenos mentais, sendo todos os estados conscientes ontologicamente subjetivos, já que, para existirem, têm de ser experimentados por um sujeito. Árvores, montanhas e pontes, por outro lado, têm um modo de existência objetivo, não requerendo para isso a experimentação desses entes por um sujeito qualquer.

No nosso entendimento, Searle consegue, com o esclarecimento sobre os dois modos da distinção subjetivo-objetivo, afastar o problema do acesso neutro aos fenômenos mentais e apontar para a possibilidade de tratamento científico objetivo dos fenômenos conscientes. Já que entidades mentais podem ser objeto de uma abordagem objetiva, no sentido epistêmico, mesmo que tais entidades pertençam ao domínio do ontologicamente subjetivo, elas podem ser investigadas cientificamente. Nesse sentido, caso afirme que tenho uma dor de cabeça, essa afirmação é subjetiva, no sentido de que o fenômeno da dor tem um modo de

existência subjetivo. Esse modo de existir dos fenômenos mentais não permite que eles sejam acessíveis da mesma maneira para qualquer observador, pois sua existência é de primeira pessoa, tendo sempre que existir para alguém. Mas, por outro lado, ela é objetiva, no sentido de que o que a torna verdadeira é a existência de um fato real. Ela não depende da opinião ou da posição dos observadores para ser verdadeira. Uma vez que alguém a sinta, ela existe.

#### 6.4 FATOS INTRINSECAMENTE SUBJETIVOS E INVESTIGAÇÃO EMPÍRICA

As coisas em geral a que nos dedicamos estudar são completamente objetivas e acessíveis a todos os observadores competentes. Já a consciência, como vimos, por conta da característica da subjetividade, gera uma situação peculiar: tenho uma relação com meus estados conscientes que não é idêntica à relação que tenho com os estados conscientes das outras pessoas, de tal modo que, por mais que eu tente conhecer a consciência de alguém, não conseguirei atingir diretamente a sua subjetividade. Como pôr, então, ao lado das entidades que estudamos e que são objetivas, os fenômenos conscientes, que são irredutivelmente marcados pela subjetividade? Como se pode afirmar, por exemplo – quer saber Searle –, que estados mentais, como experiências visuais, dor, sede e outros, fazem parte da vida de outros animais, se descartamos a resposta padrão a essa pergunta, segundo a qual é a existência de comportamentos típicos de quem possui mente consciente que prova a existência de tais estados?

Para Searle, como sugerimos acima, não é verdade que todos os fatos empíricos, fatos do mundo, estão disponíveis da mesma maneira a todos os investigadores competentes. “Há muitos fatos empíricos que não são igualmente acessíveis a todos os observadores” (SEARLE, 1997, p. 108). Ele exemplifica nos convidando a imaginar a sensação do magnetismo oscilando através do corpo de um pássaro que navega por meio da detecção do campo magnético da terra. Não sabemos o que é sentir isso para um pássaro. Não podemos, por métodos empíricos habituais, ter acesso ao caráter qualitativo exato do que sente o pássaro, ao experimentar uma onda de magnetismo em seu corpo. No entanto, a ocorrência da sensação de magnetismo por parte de determinadas aves é um fato empírico. Isto mostra que há fatos reais que não são acessíveis a testes objetivos de terceira pessoa e a todos os observadores competentes, por conta de sua subjetividade intrínseca, mas que são, entretanto, empíricos, no sentido de serem fatos contingentes do mundo.

Mas, de que modo podemos fazer uso de métodos objetivos – mesmo que indiretos – de averiguação empírica, de terceira pessoa, que atinjam fenômenos empíricos, mas intrinsecamente subjetivos?

Embora não tenhamos acesso direto à consciência de outro animal, parece um fato empírico que, se ele possui uma estrutura semelhante à nossa, se possui um comportamento que posso interpretar, de forma análoga, à maneira como interpreto o meu comportamento e se esses fatores se combinam, de tal modo que o comportamento é apropriado e a causação fisiológica subjacente também o é, posso atribuir estados mentais a esse outro animal. Assim sendo, a semelhança, em aspectos relevantes, entre a fisiologia de alguns animais e a nossa sugere a presença da experiência consciente acompanhando aparatos como olhos, orelhas, nariz, boca etc. Embora Searle assinale que uma pesquisa científica do mental seja possível por meio da investigação de processos cerebrais subjacentes, ele não afirma que uma teoria dos fenômenos subjetivos desse tipo esteja já ao nosso alcance ou que já saibamos que processos cerebrais exatos estão envolvidos no surgimento da consciência. O que ele quer demonstrar é que a subjetividade dos estados mentais não representa impedimento insuperável para uma abordagem científica do mental por meio da neurobiologia.

Se tivéssemos acesso ao fundamento neurofisiológico da consciência nos seres humanos e se pudéssemos descobrir a causa precisa da consciência, aquilo cuja presença fosse condição necessária e suficiente para fenômenos conscientes surgirem, poderíamos decidir que animais possuem e que animais não possuem estados mentais. Os métodos empíricos de terceira pessoa, nesse caso, atingiriam os fenômenos empíricos subjetivos de primeira pessoa. Este é o modo como a ciência trabalha normalmente: mesmas causas, mesmos efeitos; e causas semelhantes, efeitos semelhantes. Isso pode ser exemplificado com o caso dos animais, que não possuem a fisiologia idêntica à nossa, mas que são, em muitos aspectos relevantes, bastante semelhantes a nós.

Quando Searle defende os métodos empíricos de terceira pessoa para descobrir os fatos empíricos subjetivos, de primeira pessoa, ele afirma não haver nada de inferior ou imperfeito em tal procedimento e nos recorda que, por meio dessa técnica, podemos saber se os fundamentos causais das experiências de outros seres humanos são virtualmente idênticos aos fundamentos causais de nossas experiências.

Assim, embora não possamos vivenciar os estados mentais de outro ser, podemos identificar que tipos de processos cerebrais estão por trás destes estados e possuímos meios empíricos para uma investigação

objetivamente epistêmica do que se passa na mente de outra pessoa. Essa perspectiva torna os processos mentais tão reais quanto outros processos biológicos. A investigação sobre a causação dos fenômenos mentais, por meio do que ocorre no cérebro, permite-nos, desse modo, explicar a existência dos fenômenos mentais e caracterizá-los, da mesma forma como procedemos na explicação das demais propriedades da natureza.

## 6.5 A RESPOSTA DE SEARLE À POSIÇÃO DE NAGEL

Um dos maiores desafios à posição de Searle é a ideia de Nagel, segundo a qual, no presente, não possuímos o aparato conceitual necessário que nos permita conceber uma solução para o problema mente-corpo. Nagel argumenta que as explicações causais das ciências naturais possuem algo como uma necessidade causal. Para ele, as explicações científicas implicam necessidade e não podemos obter esse tipo de necessidade na relação entre matéria e consciência. Segundo essa perspectiva, compreendemos, por exemplo, como o comportamento de moléculas de H<sub>2</sub>O faz com que a água esteja em estado líquido, por notarmos que a liquidez é uma consequência necessária do comportamento molecular. Assim, não basta mostrar como um sistema estará sob determinada condição para a explicação de um fenômeno; é preciso mostrar por que o sistema tem que estar dessa forma nessa condição. As explicações da ciência implicam, desse modo, necessidade; e a necessidade implica a impossibilidade de conceber o oposto daquilo que é esperado.

No caso do problema mente-corpo, as descrições dos comportamentos dos neurônios não explicariam por que esses comportamentos resultam, necessariamente, em uma dada experiência consciente. Por mais que descrevamos detalhadamente certa configuração no cérebro, essa configuração descrita jamais implicará uma experiência consciente específica. Sempre poderemos conceber o oposto e se, para explicarmos cientificamente um fenômeno, temos de admitir a incapacidade de conceber o oposto, então, no caso do problema mente-corpo, não estamos em condições de apresentar a explicação conveniente e precisaríamos de um exame de nosso aparato conceitual atual para que uma adequada explanação da questão seja apresentada.

Contra o argumento de Nagel, Searle afirma que nem todas as explanações científicas possuem a necessidade que existe na relação

entre movimento molecular e liquidez. Ele cita o exemplo da lei do inverso do quadrado, que descreve a gravidade, mas não mostra que os corpos têm que ter atração gravitacional. Além disso, o que tomamos como necessário em uma explicação científica pode ser apenas resultado de considerarmos a explicação tão convincente a ponto de não conseguirmos conceber, como no caso acima, as moléculas em determinado tipo de movimento e a H<sub>2</sub>O não sendo líquida. Segundo Searle, alguém “na Antiguidade ou na Idade Média podia não ter considerado a explicação uma questão de ‘necessidade’” (SEARLE, 1992, p. 41).

O que faz do problema da consciência algo aparentemente misterioso se assemelha ao que ocorria com o mistério da vida, antes do desenvolvimento da biologia molecular. Nosso desconhecimento acerca de como funciona o sistema neurofisiológico é que torna o problema da consciência envolto em um mistério. É apenas a nossa ignorância sobre como o cérebro funciona que nos faz crer que sempre podemos conceber que certos estados cerebrais podem não causar os estados conscientes devidos. Se possuíssemos um entendimento mais apurado do cérebro, isso mudaria e faria com que associássemos um dado estado cerebral ao aparecimento do estado consciente a ele relacionado. Para Searle, já admitimos essa forma de necessidade causal dos estados conscientes para fenômenos visíveis em geral.

[...] se vejo um homem gritando com seu pé preso numa prensa de perfuração, então sei que o homem deve estar com uma dor terrível. Para mim é inconcebível, em certo sentido, que um ser humano normal estivesse em tal situação e não sentisse um dor terrível. As causas físicas tornam necessária a dor (SEARLE, 1992,p.103).

Mesmo admitindo a parte essencial do argumento de Nagel, pensa Searle, nada se pode concluir acerca de como é o funcionamento do mundo. Nossa limitação para a qual Nagel chama a atenção não passa de um limite de nossa capacidade de concepção. E isso ocorre por que, quando relacionamos fenômenos materiais com fenômenos materiais, é possível formular de modo subjetivo os dois lados dessa relação. Já no caso de relacionar fenômenos materiais com fenômenos mentais, um lado dessa relação, por já ser subjetivo, não nos permite conceber a sua relação com fenômenos materiais do mesmo modo que relacionamos liquidez e movimento de moléculas.

Formamos uma imagem de necessidade baseada na nossa subjetividade, mas não podemos dessa maneira formar uma imagem da necessidade da relação entre a subjetividade e os fenômenos neurofisiológicos, porque já estamos na subjetividade, e a concepção da relação exigiria que saíssemos dela. (Se a solidez fosse consciente, iria parecer-lhe misterioso que fosse causada por movimento vibratórios das moléculas em estruturas cristalinas, mas mesmo assim esses movimentos explicam a solidez) (SEARLE, 1992, p.103).



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta tese, estivemos interessados em investigar o problema filosófico da consciência. Há várias questões envolvidas nesse tema. Muitas delas são de natureza científica, e mesmo as filosóficas se dividem em diversos tópicos diferentes. Foi preciso separar o que, aqui, nos interessava em particular. Com esse fim, apresentamos, inicialmente, as questões que ligam algumas das disciplinas centrais da filosofia às perguntas suscitadas pelos estados conscientes, para delas destacar o tema dos aspectos qualitativos dessas experiências. Tais aspectos dizem respeito aos nossos estados privados, que experimentamos na primeira pessoa, àquilo que tem a marca da subjetividade. Outro ponto importante e que nos preocupou ao longo deste trabalho diz respeito à pergunta sobre como os estados conscientes se encaixam no mundo, conforme este nos é descrito pela ciência.

Nossa proposta consistiu, de partida, em deixar claro que entendemos que as investigações científicas não encerram o assunto quando se trata de explicar a consciência. Sobre ela, pensamos que, mesmo sendo, sem dúvida, bastante importantes, programas de pesquisa como os da Inteligência Artificial ou das neurociências enfrentam de modo diferente os temas a que os filósofos se dedicam. Existe, em certa medida, uma convergência de interesses, mas há tópicos envolvidos nesse debate de repercussão claramente filosófica, em áreas como a ética, a epistemologia e a metafísica. Nos centramos, principalmente, nessas duas últimas matérias. Em todos esses casos, são os argumentos dos filósofos, ou mesmo os dos cientistas interessados em questões filosóficas, que esclarecem e ampliam nosso entendimento sobre a questão aqui tratada.

Seguindo o nosso propósito, nos preocupamos em explanar algumas tentativas filosóficas de explicar a consciência e, em alguns casos, conciliá-la com a nossa visão científica de mundo. Essas tentativas foram perpetradas pelo materialismo de tipo redutivista, pelo funcionalismo e pelo eliminativismo. Um dos propósitos de nossa tese foi a defesa de que as abordagens que intentaram reduzir os fenômenos conscientes falham por deixar de lado aquilo que entendemos ser o conceito central em filosofia da mente, assim como falha o eliminativismo em não levar a consciência a sério.

Uma vez admitido que há algo de errado com o reducionismo, e que a consciência existe e deve ser investigada seriamente, entretanto, isso não encerra o assunto; outros problemas importantes passam a se

impor. Um desses temas relevantes frente a essa questão consiste em saber de que maneira podemos encaixar a consciência no que sabemos ser o mundo conforme uma concepção cientificamente bem informada do universo o descreve. A nossa subjetividade, nossa vida interior, é o que há de mais fundamental em nossa existência. Ela torna no entanto, a realidade algo que se amplia para fora do alcance de nossa visão cientificamente estabelecida. Parece ser alguma coisa que vai além da fronteira do cientificamente compreensível. É como se a ciência necessitasse deformar ou distorcer a experiência consciente subjetiva para lidar com ela. Behavioristas, funcionalistas e fisicalistas reducionistas parecem ter, assim, falhado por não considerarem que as experiências subjetivas não são simplesmente estados comportamentais ou funcionais. Também não se reduzem a estados cerebrais como querem esses últimos. Não que as contribuições científicas na base dessas teorias sejam irrelevantes. Em muitas outras disciplinas filosóficas a informação empírica fornecida pela ciência é extremamente importante. E não é diferente em filosofia da mente.

Ocorre que as opções fisicalistas redutivistas não resolveram o problema, na medida em que negaram a existência de coisas que não são redutíveis ao físico. Para o sucesso dessa abordagem, teríamos, portanto, que recusar a realidade do mental se este não se mostrasse redutível; uma vez que o mental existe e é irreduzível, o materialismo redutivista mostra-se incompleto. Assim, entendemos que as perspectivas materialistas reducionistas deixam de fora de seu domínio de explicação fenômenos conscientes e, desse modo, elas não são uma explicação totalizadora dos eventos do universo. A ideia de que tudo pode ser explicado num nível mais básico pelas ciências físicas conflita com a posição antirreducionista, que não vê lugar para a consciência em uma exposição do mundo em que só existem fatos físicos, uma descrição materialista potencialmente completa de tudo o que há. Nossas capacidades mentais parecem depender de nossa constituição física. Elementos físicos e químicos, cuja combinação com o passar do tempo foram se tornando mais complexos, fizeram emergir a consciência. Mas isso não significa que a consciência possa ser reduzida a esses elementos. Dessa forma, o antirreducionismo resiste em aceitar que um mundo materialmente descrito incorpore em si fenômenos conscientes. A postura negativa do antirreducionista consiste, portanto, em não concordar que as ciências físicas sozinhas possam explicar completamente tudo o que há. Existem, assim, mais fenômenos do que os descritos pelas ciências naturais. Se a mente não for uma eventualidade ou um acidente, mas sim um aspecto básico da natureza, o

antirreducionismo está correto. Para o materialismo, somente o mundo físico é irreduzivelmente real e, nesse sentido, quando eventos mentais são admitidos como existentes, devem acomodar-se ao mundo material. Incorporar a mente à realidade física, contudo, parece não ter logrado êxito e, por outro lado, é difícil crer que possamos atingir uma explicação completa do mundo segundo a qual não se faça referência alguma ao mental.

Dessa forma, os eventos conscientes parecem ser o maior entrave à concepção segundo a qual uma descrição física ideal conseguiria apanhar a realidade em sua completude, não deixando de fora nada que exista. Mas, então, como lidar com a natureza irreduzivelmente subjetiva da mente? Uma vez que tomamos a sério a consciência e damos por certo que ela existe, como conciliar tal fato com a existência do restante da realidade fisicamente descrita pela ciência que elaboramos ao longo dos anos e cuja existência objetiva não é posta em dúvida do mesmo modo que a consciência o é? Concordamos com Chalmers que a consciência deve ser levada a sério por qualquer teoria que pretenda explicar adequadamente a relação mente-corpo. Não basta reduzi-la a uma outra coisa ou simplesmente eliminá-la. Todavia, a escolha feita por esse filósofo pelo programa de pesquisa da Inteligência Artificial como o adequado para encaixar fenômenos conscientes em nossa visão científica de mundo nos parece imprópria, e falha no seu objetivo principal. Chalmers apela para uma sincronia entre organização funcional e consciência por meio de argumentos que procuram mostrar que é impossível uma combinação inadequada entre a organização funcional e a consciência. Se tal inadequação ocorresse, poderíamos conceber estados conscientes de um dado sistema evanescendo, mesmo com organização funcional permanecendo constante. Assim, também poderíamos cogitar estados conscientes se modificando até a situação em que eles não se encontrassem mais coerentes com o comportamento do seu portador. Chalmers, acreditando ser impossível uma mudança no conteúdo mental não estar espelhada em uma mudança na organização funcional e no comportamento, diz serem impossíveis essas ocorrências.

Procuramos expor em pormenor os principais argumentos de Chalmers, para que uma apresentação de sua teoria não fosse um espantinho a caricaturar o Dualismo Naturalista proposto por esse autor. No entendimento dele, toda vez que um sujeito passa por uma experiência consciente, ele está *ciente* dessa experiência, mesmo que não seja formulado um juízo acerca da mesma. Essa *ciência* (*awareness*) é o que, de fato, possui um papel causal em nosso comportamento. Os correlatos psicológicos da consciência fenomênica são, nesse sentido,

funcionais, isto é, desempenham um papel na produção comportamental; é isso o que estabelece o princípio da invariância organizacional. A experiência consciente, portanto, tão somente acompanha, num paralelismo constante, todo o processo. Assim, existe um correspondente funcional para esta experiência consciente, sendo que, esse sim, é o agente possuidor de um papel causal. Por isso que, segundo esse princípio, seres que possuem a mesma organização funcional têm igualmente idênticas experiências fenomênicas. A posição resultante dessa perspectiva é denominada de “funcionalismo não reduutivo”.

Acontece que o funcionalismo tem seus próprios problemas. E não basta ele se livrar das dificuldades do reducionismo para diluí-los. Talvez o desafio crucial seja saber se a descrição funcional ostenta inteiramente o fenômeno subjetivo. Há sérias dúvidas a esse respeito. Certamente, a caracterização funcional de um estado consciente qualquer é importante, mas há um elemento ainda mais importante: o experiencial, que fica ausente na descrição funcional. A crítica ao funcionalismo é, portanto, a de ele não pode explicar os *qualia*. Não é de forma alguma patente que uma arquitetura funcional particular seja suficiente para os *qualia* se fizerem presentes. Dessa forma, não parece plausível fazer os estados mentais equivalerem a estados funcionais. Nagel ilustrou esse ponto vividamente ao nos lembrar que podemos imaginar um computador que consiga separar objetos vermelhos dos objetos verdes de modo adequado, mas disso não se segue que esse computador experimente internamente algo quando distingue esses itens. Não parece correto afirmar, assim, que computadores sintam as cores. Nesse ponto Nagel e Searle parecem convergir no sentido de assumirem que por trás dos eventos mentais é o biológico o que está a agir.

Também desenvolvemos nossa tese reconstituindo uma outra teoria que procurou levar a consciência a sério, acoplando-a ao que temos como uma visão cientificamente bem informada sobre mundo. Trata-se do Naturalismo Biológico, de John Searle. Para essa teoria, a consciência deve ser vista como um fenômeno ligado à biologia dos seres que a suportam e, nesse sentido, o cérebro tem papel central, já que é tomado como o hospedeiro natural da mente consciente.

Para um esboço adequado da teoria da consciência de Searle, examinamos ainda um outro ponto. A solução desse filósofo apresentada para o problema mente-corpo parece enquadrar-se adequadamente no que se tem chamado de Dualismo de Propriedades. Na opinião de muitos críticos, o Naturalismo Biológico o compromete claramente com essa versão de dualismo. Entretanto, Searle rejeita firmemente pertencer

ao rol dos defensores desta corrente e nega fortemente tal vínculo. Tanto o Dualismo de Substâncias quanto o Dualismo de Propriedades, afirma Searle, recusam a visão científica que desenvolvemos ao longo dos séculos; e aceitar a irredutibilidade da consciência, tratando-a como um fenômeno biológico como outro qualquer, não implica o acolhimento de uma ontologia dualista. Avaliamos a resposta de Searle a essa crítica, procurando entender como ele pretendeu escapar do julgamento dos que o apontam como um dualista de propriedades. Com esse fim, fizemos a exposição dos argumentos contidos em um texto elaborado especificamente com o intuito de recusar qualquer forma de dualismo por parte de Searle. Trata-se do artigo *Why I Am Not a Property Dualist*. A avaliação da resposta de Searle aos que o apontam como sendo um dualista de propriedades, bem como da sua crítica a esse tipo de dualismo, não convenceu a todos os seus críticos.

As tentativas, tanto de Chalmers quanto de Searle, de explicar a consciência sem eliminá-la ou reduzi-la encontram amparo em um conjunto de argumentos bastante influentes em filosofia da mente, a saber, os argumentos de Nagel, Jackson e Kripke. Eles, de certo modo, nos convenceram de que há algo de errado com o reducionismo. Dada a importância desses argumentos para o nosso trabalho, fizemos uma exposição dos mesmos.

Como dissemos, além dos problemas metafísicos da consciência, a questão epistemológica, mais especificamente a questão de saber como podemos justificar que outros seres possuem mentes conscientes, é fundamental para uma teoria que explique o mental. Searle, propõe uma solução para o chamado “problema das outras mentes” que combina comportamento e neurofisiologia, no intuito de justificar a existência de mentes alheias. Essa teoria nos pareceu a mais adequada no enfrentamento dessa questão e, assim, elaboramos a sua exposição, em que fica, a nosso ver, patente, mais uma vez, que por meio da análise conceitual e da argumentação filosófica é que avançamos no esclarecimento dos temas aqui tratados. Dessa forma, apesar dos problemas acarretados pelo Naturalismo Biológico, acreditamos que ele é um melhor candidato a integrar a consciência ao nosso conhecimento científico estabelecido que o Dualismo Naturalista. Por essa razão, ao longo de nossa pesquisa, o Naturalismo Biológico de Searle foi tomando importância central. Embora ele origine alguns problemas, acreditamos que estes são menores que os acarretados pela posição de Chalmers.

Assim, demos prosseguimento ao nosso trabalho apresentando alguns pontos de oposição entre esses dois filósofos e apontamos os aspectos em que Searle parece ter minado seriamente a Dualismo

Naturalista. Nesse sentido, ele faz uma crítica que consideramos bastante pertinente à posição de Chalmers, e, por esse motivo, expomos esse debate em nossa tese.

O que dissemos sobre o Naturalismo Biológico não significa que não percebamos problemas também nessa abordagem. Ao defender que fenômenos mentais existem, mas as suas ocorrências possuem um modo de existência subjetivo e, ao mesmo tempo, abraçar o naturalismo, Searle parece querer ficar com o melhor dos dois mundos. Ele critica o dualista por defender que estados conscientes não são partes comuns do mundo físico, mas endossa a afirmação de que os estados ontologicamente irreduzíveis da consciência existem. Não é certo que o Naturalismo Biológico de Searle tenha logrado se distanciar de fato da variante de dualismo que ele quer rejeitar. Thomas Nagel, por exemplo, em uma resenha do mais conhecido livro de Searle sobre o assunto, levanta essa suspeita. Para Nagel, a posição do autor de *The Rediscovery of the Mind*, não está o suficientemente clara em relação ao que a distingue verdadeiramente das alternativas dualistas que Searle tanto critica. Caso isso fosse feito, diz Nagel, o Naturalismo Biológico “seria uma grande adição às possíveis repostas para o problema mente-corpo. Mas eu não acho que ele possa ser” (NAGEL, 1993, p.40). Esse ponto, em que esses dois importantes filósofos divergem, certamente, faz jus a mais alguns comentários, pois ele se liga ao propósito que aparece ao longo de todo este trabalho e que deve ser reforçado como sendo o pano de fundo central das discussões que apresentamos.

O fato de nossa visão objetivante do mundo não estar completa, deixando algo lhe escapar, deve ter consequências drásticas para uma investigação cientificamente embasada dos fenômenos mentais e para a nossa visão científica de mundo mais geral? Para Nagel, ainda não conseguimos encaixar a natureza irreduzivelmente subjetiva da mente no mesmo universo em que se encontra nosso mundo físico, o mundo que pode ser descrito de acordo com o que ele chamou de “concepção física de objetividade”(NAGEL,1986). A questão sobre a possibilidade da mente ser objetivamente compreendida é para ele uma das mais importantes em filosofia da mente. Fenômenos conscientes parecem envolver certos aspectos que impossibilitam uma visão objetiva e completa do mundo. Nosso cérebro pertence ao mundo físico. Nossos corpos e os de outros seres portadores de experiência interna, uma vez que se comportam de modo objetivamente observável, também estão inseridos nesse mesmo mundo. Ambos podem ser descritos a partir do modelo de objetividade que nos informa sobre a realidade de maneira científica. Assim, fizemos isso com nossos corpos e com os corpos dos

outros organismos capazes de atividade mental e que estão devidamente inseridos nesse mundo físico. Mas fazer o mesmo com a mente ainda é um desafio.

É certo que aprendemos muito sobre o mundo por meio da estratégia de criar explicações teóricas acerca da realidade com um aparato conceitual que não esteja preso a um ponto de vista particular. Dessa forma, nosso conhecimento científico se expandiu e nossa compreensão do universo se ampliou significativamente. No entanto, confrontado com o problema da consciência, o modelo de concepção física de objetividade enfrenta sérios desafios. Há algo no mundo que não se reduz à matéria física conforme descrita pela concepção física de objetividade. Nesse sentido, as diversas formas de reducionismo testadas pelos filósofos da mente que negaram a realidade de algo que não se encaixe nessa concepção será incompleta, não esgotando, portanto, tudo o que há no mundo. O fato de os eventos possuírem a característica da subjetividade conflita com o projeto epistemológico de admitir como existindo apenas o que pode ser compreendido de maneira objetiva.

Parece, assim, que o diagnóstico de Nagel abala uma das maiores pretensões filosóficas a mover os profissionais dessa área, a saber, a apresentação de uma imagem do mundo que abranja a realidade objetiva, sendo essa realidade o que muitos concebem como tudo o que de fato existe. A ciência, principal atividade a tentar contribuir com o acúmulo de informação necessária para essa meta, pressupõe a inteligibilidade da natureza, e, de fato, ela tem aumentado constantemente a nossa compreensão dos fenômenos que investigamos. Sem essa contribuição, talvez não pudesse ter havido muito do êxito que tivemos na previsão de fenômenos e na descobertas de leis gerais. Acontece que se homens e outros seres conscientes pertencem ao mundo natural, e se os estados mentais desses seres conscientes estão igualmente inseridos no mundo tal como ele é, não apenas nosso corpos, mas também as nossas mentes devem estar incluídas em uma concepção de mundo completa. Deve haver uma explicação que componha um entendimento de tudo o que existe em que a subjetividade do mental esteja inserida. Uma vez assumindo que a consciência é um fato sobre nós mesmos e, por conseguinte, está, assim como nós, incluída no mundo, ela precisaria ser contemplada num quadro abrangente da realidade.

Caso fique demonstrada a impossibilidade acima ventilada, nossa visão científica terá de ser aceita como incompleta, mesmo tendo em conta seu indubitável poder explicativo. Paradoxalmente, nossa própria existência parece colocar em questão essa imagem completa e acabada

do mundo, uma vez que a ideia de um universo compreendido objetivamente, ou seja, de uma realidade apresentada a partir de uma perspectiva isenta e independente de um ou outro ser consciente, deveria excluir a própria consciência, já que esta não possui a característica da objetividade. Desse modo, a descrição objetiva total e completa parece não se justificar, já que sempre deixará de lado a existência de algo que seja dotado de perspectiva. É como se os objetivos de uma descrição física da realidade, por mais longe que possam ir, deixassem permanentemente algo de fora. E uma tal descrição que ignora a experiência do sujeito não pode incluir esse mundo na sua totalidade. Nem todas as coisas que existem se colocam à disposição de uma descrição fisicamente objetiva da realidade, pois perspectivas experienciais que ocorrem na primeira pessoa, só podem ser plenamente capturadas a partir de um ponto de vista interno e subjetivo.

Certas coisas, portanto, só podem ser inteligíveis por uma perspectiva interior, por dentro, o que torna descabida a ideia de colocar num mesmo plano de objetividade o mundo materialmente dado e a vida interna subjetiva de seres conscientes, que não se prestam a um conhecimento objetivo e imparcial. O exemplo de Nagel acerca do que ocorre com os morcegos é um caso ilustrador a apontar para o fato de que o conhecimento detalhado sobre como se efetiva a ecolocalização desses animais não é tudo o que se tem de saber para conhecer como é a experiência de se ecolocalizar por que passa um morcego.

Assumimos, ao longo do nosso trabalho, uma distinção entre os problemas ligados à consciência investigados pela ciência e a questão propriamente filosófica que aqui nos interessamos. Muito comumente, tem-se a impressão de que só na primeira houve algum progresso, visto que em muito se avançou no sentido de acumularmos informações sobre o cérebro que esclareceram bastante alguns aspectos ligados à consciência. Essa é uma falsa impressão. Na questão filosófica sobre a consciência ocorre algo distinto do que acontece em disciplinas como a neurociência ou a Inteligência Artificial. Nestas há, é verdade, muitos resultados em que os especialistas concordam, e isso talvez explique uma sensação de só nesses campos haver avanço. No caso, do problema filosófico da consciência, um corpo maior de doutrinas sobre as quais haja consenso é mais difícil de ser atingindo, o que é explicado pela característica própria da filosofia, em que muitos dos problemas relevantes permanecem em aberto; não há grande acordo sobre qual a melhor resposta para maioria das questões filosóficas. Mas isso não significa ausência completa de resultados. Além do mais, não há nada de extraordinário nesse ponto com a filosofia da mente. Muito da filosofia

se faz por meio da busca de soluções para seus problemas recorrendo-se ao pensamento puro, o que a caracteriza como uma disciplina *a priori*. Nessas investigações, os resultados podem não ser do tipo substancial mais desejável; muitas vezes, são resultados negativos, laterais, por meio dos quais aprendemos que certas teorias não estão indo bem. Isso já nos esclarece e nos faz aprender mais sobre o tema que investigamos. Nesse sentido, consideramos, por exemplo, um grande resultado as críticas ao reducionismo que aqui exploramos. Outrossim, e aqui pensamos que o Dualismo Naturalista deu um passo importante, ganhamos muito com propostas filosóficas que buscam tornar as coisas mais claras e estabelecer distinções fundamentais para aprendermos mais sobre uma questão. E a distinção entre os sentidos ontológico e epistêmico dos termos “objetivo” e “subjetivo” acertam nesse sentido. Pode ser que os críticos, ao afirmarem que tal separação acaba inserindo Searle numa modalidade de dualismo, estejam corretos, visto que, ontologicamente, a distinção acaba determinando categorias diferentes da realidade. Mas isso é diferente de dizer que a distinção não procede e não nos ajude em nada no sentido de entender melhor as peculiaridades dos fenômenos conscientes.

Mas de que modo o esclarecimento conceitual mencionado acima nos ajuda? De fato, Nagel parece ter razão em apontar para a possibilidade de nunca chegarmos a uma explicação causal inteligível de como o mundo físico, objetivo, pode gerar experiências subjetivas e qualitativas. Parece que o estado de primeira pessoa, impõe um limite letal a um modelo de explicação que o vincule de modo compreensível aos fenômenos objetivos de terceira pessoa. Como, então, conectar disparos de neurônios com a sensibilidade e a ciência de estar ocorrendo algo no sistema em que esses disparos ocorrem? Essa dificuldade, que acarreta um entrave à possibilidade de termos uma explicação científica da consciência, pensa Nagel, não deve ser negligenciada. Não sabemos, de fato, por que razão o que ocorre no cérebro gera de modo inevitável e necessário os estados conscientes. Acontece que, quando explicamos algo cientificamente, não é precisamente isso o que apresentamos: uma resposta do porquê de um fato A causar uma consequência necessária B? E não estaríamos impedidos de um modo incontornável de apresentar uma explicação nesses moldes para o fato de ocorrências químicas em nosso cérebro gerarem o estado subjetivo?

Searle não considera as perguntas acima pouco sérias nem de pequeno valor filosófico. Entretanto, ele nos lembra que sabemos de modo incontestável que eventos cerebrais causam consciência. Filósofos e cientistas envolvidos com o tema não têm uma teoria sobre como isso

se torna possível, mas não sabermos como isso se passa não nega a afirmação de que é assim que ocorre: processos cerebrais causam a consciência. O fato de que seja assim, deve nos impelir a investigar o porquê disso ser o caso e não a pôr em questão que é assim que as coisas se passam. Ou seja, mesmo que os fenômenos conscientes estejam fora dos limites metodológicos das ciências de que dispomos, que a consciência se encontre para além do que a ciência ideal possa realizar um dia, algum progresso pode ocorrer.

O que Nagel está chamando a atenção é para o fato de que os nossos paradigmas vigentes estão impedidos de nos dizer o modo como o cérebro pode produzir a consciência. Searle não discorda desse ponto. Ele, entretanto, nos recorda que o fenômeno do eletromagnetismo também já foi um desafio desconcertante para o modelo explicativo da mecânica newtoniana e a forma como a química poderia explicar de modo não vitalista o fenômeno da vida também desafiou o modelo explicativo da química do século XIX. O cerne da divergência aqui parece ser se o caso da consciência é análogo a esses dois episódios da história da ciência ou se, de outra forma, o problema mente-corpo nos impõe um desafio maior, insuperável, que jamais permitirá a elaboração de uma teoria geral sobre como a consciência surge de processos cerebrais. Nesse caso, eles seriam um mistério ou uma arbitrariedade que nenhuma explicação neurobiológica dará jamais conta de responder.

Para Nagel, a ciência funciona de um modo tal que ela faz mais que descrever como um evento ocorre em determinadas condições; ela explica por que esse evento tem de se comportar de certa maneira em razão dessas condições. O desafio, nesse sentido, é saber se atingiremos um amadurecimento da neurobiologia de tal ordem que, para uma pessoa com um domínio dessa área, fosse inconcebível que o nosso cérebro se comportando de um determinado modo, não estivesse consciente, da mesma forma que, para quem conhece química o suficiente, é impensável que as moléculas de H<sub>2</sub>O, sob as condições que sabemos causar a liquidez, não estivesse em estado líquido. Ou seja, as explicações científicas implicam uma necessidade de tal ordem que ficamos impedidos de conceber o oposto do que nos é informado pela área que trata do assunto em questão. Nagel entende que estamos completamente impedidos de atingir essa necessidade na relação cérebro-mente. Não se trata de uma limitação temporária, fruto de desinformação científica atual, mas de um problema insolúvel a partir do aparato conceitual de que dispomos e de nossa visão de mundo atual.

Searle responde a afirmação de Nagel com um exercício de imaginação que consiste em supor meios alternativos para detectar

relações causalmente necessárias. Deus ou uma máquina poderiam, por exemplo, fazer isso. Nesse caso, não haveria as diferenças entre as formas de necessidade que apresentamos no último capítulo: matéria/matéria, por um lado, e matéria/mente, por outro. Deus ou a máquina não teriam o nosso problema de estar preso a subjetividade implicada em um dos lados da relação. Eles não precisariam, como nós, “sair da subjetividade de nossa consciência” (SEARLE, 1992, p.103), que Nagel parece ver como imprescindível para capturar a relação necessária entre a própria subjetividade e a sua base material.

Outro ponto a que Searle chama atenção na sua resposta ao desafio de Nagel diz respeito ao fato de que, mesmo se não pudermos conceber os dois lados da relação cérebro/mente de modo idêntico ao modo como concebemos a relação matéria/matéria, as relações causais envolvidas no primeiro caso poderiam apelar para observações indiretas. Se pudéssemos descrever os processos neurofisiológicos no cérebro que causam a consciência aplicando testes semelhantes aos aplicados em estudos de fenômenos naturais, poderíamos atingir relações causais na forma de leis, mesmo que precárias e distantes das ideais. Na sua solução para o problema das outras mentes, Searle menciona já existirem rudimentos nessa tentativa, de modo que livros didáticos de neurofisiologia explicam as semelhanças e diferenças no modo como humanos e os gatos veem as coisas, por exemplo. Isso é possível pelo fato de haver semelhanças e diferenças na fisiologia desses seres que são causalmente suficientes para determinar semelhanças e diferenças nas experiências visuais deles. Há ainda uma outra estratégia possível para superar esse entrave. A questão sobre como o cérebro causa consciência pode ser decomposta em porções menores. Pode-se investigar, por exemplo, como a substância x produz determinada experiência y. A resposta a essa questão levaria em conta inferências que acompanham necessidades causais, como no caso em que aumentando-se a quantidade de x intensificamos a experiência consciente y. Nenhum desses métodos é infalível, é certo, e, talvez, nesse campo, a falibilidade da ciência tenha sido mais fortemente evidenciada que em qualquer outra área. Apesar disso, ou talvez justamente por ter ciência desses limites, porém, não é verdade que nenhum avanço tenha sido alcançado por filósofos e cientistas dedicados a esse tema.



## REFERÊNCIAS

- ALTER, T. The Knowledge Argument. In: VELMANS, M; SCHNEIDER, S. (ed.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford: Blackwell, 2007.
- ARMSTRONG, D. M. **A Materialist Theory of Mind**. New York: Humanities Press, 1968.
- BLOCK, Ned. **Consciousness, Function and Representation**. Cambridge: MIT press, 2007. (Collected Papers, Vol. 1).
- BLOCK, Ned. Troubles with Functionalism. **Minnesota Studies in the Philosophy of Science**, Minnesota, v.9, p.261-325,1978.
- CHALMERS, David J. **The Conscious Mind**. New York: Oxford University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Philosophy of mind: classical and contemporary readings**. New York: Oxford University Press, 2002a. p. 394-405.
- \_\_\_\_\_. The Puzzle of Conscious Experience. **Scientific American**, U. S.; Canada, v. 12, n.1, p. 90-100, 2002b.
- CHURCHLAND, Patrícia. Can Neurobiology Teach Us Anything About Consciousness?. In: BLOCK, N.; FLANAGAN O. & GÜZELDERE G. eds. **The Nature of Consciousness**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.
- CHURCHLAND, Paul. Eliminative Materialism and the Prepositional Attitudes. In: MOSER, P. K.; TROUT, J. D., eds. **Contemporary Materialism: A Reader**. London: Routledge, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind**. Cambridge: MIT press, 1999.
- DAVSDON, Donald. **Essays on Actions and Events**. Oxford: Clarendon Pres, 2001.

DAVIES, Martin. Consciousness. In: WILSON, R.; KEIL, F. eds. **The MIT encyclopedia of the cognitive sciences**. Cambridge: MIT Press, 1999. (p. 190-192).

DENNETT, Daniel. **Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology**, Cambridge: MIT Press, 1981.

DENNETT, Daniel. **Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness**. New York: Basic Books, 1996.

DESCARTES, R. Discurso do Método. In: **Obra escolhida**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994a.

\_\_\_\_\_. Meditações. In: **Obra escolhida**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994b.

DUTRA, L. H. de A. Comportamento intencional e contextos Sociais: Uma abordagem nomológica. **Abstracta** v. 2, n. 2, p.102 – 128, 2006.

\_\_\_\_\_. Emergência e realismo perspectivista. **Scientiæ Studia**, São Paulo, v 11, n. 3, p. 637-65, 2013.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da Linguagem**. Florianópolis: Editora UFSC, 2014.

\_\_\_\_\_. Mental Events and Properties. In: CUPANI, A. O.; MORTARI, C. A.; eds. **Linguagem e Filosofia: Anais do Segundo Simpósio Internacional Principia**. Florianópolis: NEL-UFSC (Logic and Epistemology Research Group Printing Service, Federal University of Santa Catarina), 2002. (p. 233-244).

\_\_\_\_\_. O estatuto Cognitivo dos conceitos Psicológicos. **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v. 11, n. 2, p. 89-129, jul.-dez. 2001.

\_\_\_\_\_. **Oposições Filosóficas: A epistemologia e suas polêmicas**. Florianópolis: Editora UFSC, 2005.

\_\_\_\_\_. **Pragmática da Investigação Científica**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

FODOR, Jerry. **The Language of Thought**. New York: Thomas Y. Crowell Company, 1975.

FODOR, Jerry. The mind-body problem. **Scientific American**, v. 244, n.1, p.124-32, 1981.

GARDNER, Howard. **The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution**. New York: Basic Books, 1985.

HORGAN, Terence. Supervenience. In: WILSON, R.; KEIL, F. eds. **The MIT encyclopedia of the cognitive sciences**. Cambridge: MIT Press, 1999. (p. 812-814).

JACKSON, F. Epiphenomenal Qualia. **The Journal of Philosophy**, v. 32, n.127, p. 127-136, 1982.

KIM, Jaegwon. Physicalism. In: WILSON, R.; KEIL, F. eds. **The MIT encyclopedia of the cognitive sciences**. Cambridge: MIT Press, 1999. (p. 645-647).

KRIPKE, Saul A. **Naming and necessity**. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

LEVINE, Joseph. Materialism and Qualia: The explanatory gap. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 64, p. 354-61, 1983.

LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. London: Penguin Classics, 1997.

LOWE, E. Jonathan. **An Introduction to Philosophy of Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MASLIN, K.T. **An Introduction to the Philosophy of Mind**. Cambridge: Polity Press, 2001.

MCGINN, Collin. **The Character of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind**. New York: Oxford University Press, 1996.

MCGINN, Colin. Can we solve the mind-body problem? In: BLOCK, Ned; FLANAGAN, Owen; GUZELDERE, Güven., eds., **The Nature of Consciousness**. The MIT Press, 1997. (p. 529-342).

MOORE, G. E. **Principia Ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

NAGEL, Thomas. **Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False**. New York: Oxford University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. The Mind Wins! **New York Times Books Review**, v. 4, p. 37-41, março, 1993.

\_\_\_\_\_. **The View From Nowhere**. New York: Oxford University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. What Is It Like to Be a Bat? **Philosophical Review**, v. 83, n. 4, 1974, p. 435-450.

PLACE, U.T. Is Consciousness a Brain Process? In: BEAKLEY, B. & LUDLOW, P., orgs. **The Philosophy of Mind: Classical Problems / Contemporary Issues**. Cambridge: MIT Press, 1992. (p. 33-40).

PUTNAM, Hilary. **Representation and reality**. Cambridge: The Mit Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Brains and Behavior. **Mind, language and reality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. (p. 325-341). (Philosophical Papers, v. 2).

\_\_\_\_\_. **The threefold cord mind, body, and world**. New York: Columbia University Press, 1999.

RUSSELL, Bertrand. The Philosophy of Logical Atomism. In: MARSH, Robert C. ed. **Logic and Knowledge: essays 1901-1950**. New York: Capricorn Books, 1971.

RYLE, G. **The Concept of Mind**. London: Hutchinson's University Library, 1951.

SEARLE, John R. **Consciousness and Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002a.

SEARLE, John. R. Minds, brains and programs. **Behavioral and Brain Sciences**, v. 3, n. 3, p. 417-457,1980.

SEARLE, John R. **Minds, brains and science**. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

SEARLE, John R. **The mystery of consciousness**. New York: The New York Review of Books, 1997.

SEARLE, John R. **The Rediscovery of the Mind**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1992.

SEARLE, J. R. Why I am not property dualist. **Journal of Consciousness Studies**, v. 9, n. 12, p. 57-64, 2002b.

SINGER, Peter. **Animal Liberation**. New York: ECCO Press, 2002.

SHOEMAKER, S. The inverted spectrum. **Journal of Philosophy**, v. 79, p. 357-381, 1982.

SMART, J. J. C. Sensations and brain processes. **Philosophical Review**, v.68, p. 141-156, 1959.

WEGNER, D. M. The Mind's Best Trick: How We Experience Conscious Will. **Trends in Cognitive Sciences**, v.7, n.2, fevereiro de 2003.

