

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Campus - Marília

MIRIAM GIRO

UMA DISCUSSÃO FILOSÓFICA
SOBRE O 'PROBLEMA DIFÍCIL' DA
CONSCIÊNCIA

2001

unesp



2 Guf

MIRIAM GIRO

MIRIAM GIRO

UMA DISCUSSÃO FILOSÓFICA
SOBRE O 'PROBLEMA DIFÍCIL' DA
CONSCIÊNCIA

**UMA DISCUSSÃO FILOSÓFICA
SOBRE O 'PROBLEMA DIFÍCIL' DA
CONSCIÊNCIA**

Esta obra é uma tradução de "The Hard Problem of Consciousness" de Miriam Giro, publicada originalmente em 2010. A tradução foi realizada por [nome não legível] e [nome não legível].

Copyright © 2010 by [nome não legível]

ISBN 978-85-73-XXXX-XXXX

BRUNO

BRUNO



MIRIAM GIRO

**UMA DISCUSSÃO FILOSÓFICA
SOBRE O 'PROBLEMA DIFÍCIL' DA
CONSCIÊNCIA**

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, Ciências e Letras da Universidade
Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho",
Câmpus de Marília, para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia (Área de Concentração:
Filosofia da Mente e Ciência Cognitiva).

Orientador: Prof. Dr. Michael Beaumont Wrigley

1410001241



Marília
2001



MIRIAM GIRO

**UMA DISCUSSÃO FILOSÓFICA
SOBRE O 'PROBLEMA DIFÍCIL' DA
CONSCIÊNCIA**

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE

Michael Beaumont Wrigley (Presidente e Orientador)

Alfredo Pereira Junior (2º Examinador)

Paula Martins (3º Examinador)

DADOS CURRICULARES

MIRIAM GIRO

Nascimento: 17.12.1956 – Sertanópolis (PR)

Filiação: Antonio Giro Neto
Maria da Penha Rodrigues Giro

1995/1998: Curso de Graduação em Filosofia
Universidade Estadual de Londrina

1999/2001: Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Mente e Ciência
Cognitiva, na UNESP – Câmpus de Marília (SP)

2000 em diante: Professora Auxiliar no Curso de Administração de
Empresas da Universidade Norte do Paraná, em
Londrina(PR) e Arapongas (PR).

2000 em diante: Professora Auxiliar no Departamento de Filosofia da
Universidade Estadual de Londrina

DEDICATÓRIA

Para Ana Lidia, Cesar e Santinha...
...com amor.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Michael Beaumont Wrigley, pelo incentivo, pela paciência e pelo apoio nas horas mais difíceis;

Ao corpo docente do Mestrado em Ciência Cognitiva e Filosofia da Mente, Unesp – Marília, em especial, às professoras Maria Cândida Dalmasso, Maria Eunice Q. Gonzales e Carmen Beatriz Milidoni;

A todos os colegas com quem partilhei essa nova e difícil estrada, especialmente Ana Lúcia, Jorge, Ruben, Sérgio, Sombra e Vera;

A todas as pessoas que colaboraram, de alguma forma, na tarefa da confecção deste trabalho, especialmente Cristiano Simon, Eduardo Barra, Eleonora Smits, Flordiniz Meira Rocha, José Cesar de Camargo, Maria Cristina Muller, Maria Inês de Camargo e Maria da Penha Rodrigues.

Aos membros da comissão julgadora pela disponibilidade e boa vontade em participar dessa empresa.



SUMÁRIO

Resumo / Abstract

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1: O QUE É A CONSCIÊNCIA	9
1.1 Breve contextualização	9
1.2 Tentando “definir” a consciência – Filosofia	19
1.2.1 A consciência possuidora de uma ontologia a ser desvendada	20
1.2.2 A consciência como (mais) uma função do organismo	26
1.3 Tentando “definir” a consciência – Neurologia	29
1.4 Como responder a pergunta “O que é a consciência?”	36
CAPÍTULO 2: (I)REDUTIBILIDADE DA CONSCIÊNCIA – DUAS VISÕES DO MESMO PROBLEMA	38
2.1 O conceito de redução	38
2.1 Breve apresentação dos contendores	46
2.3 A arena e seus ocupantes	51
2.3.1 Os defensores da redução da mente ao cérebro	53
2.3.2 Os defensores da irreducibilidade	73
2.3.3 Um defensor da impossibilidade de descobrir o que a consciência é	95
2.4 Os contendores na arena	101
CAPÍTULO 3: RUMO A UMA NOVA TEORIA DA CONSCIÊNCIA, POR D. CHALMERS	104
3.1. A noção de superveniência	105
3.2 Argumentos pela irreducibilidade da consciência	110
3.3 A falha da explicação reduitiva	120
3.4 Rumo a uma teoria não-reduitiva da consciência	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
BIBLIOGRAFIA	130
ILUSTRAÇÕES:	
Esquema Geral da base neurológica da consciência, segundo Damásio	35
Diagrama das posições a respeito da consciência, segundo Varela	51

Resumo

As controvérsias sobre a existência do problema difícil da consciência levam os filósofos da mente e os neurocientistas a elaborar vários "modelos" para a consciência. Uma das mais importantes distinções entre esses diversos modelos diz respeito aos diferentes modos pelos quais são tratadas as experiências conscientes e as experiências fenomênicas. Como a consciência tem sido vista como um problema talvez insolúvel, alguns teóricos chegam a tentar negar que ela exista, enquanto outros afirmam ser ela um "mistério", ou seja, um problema cuja solução está além de nossos atuais recursos conceituais. Da análise e confrontação das diversas abordagens empregadas no estudo da consciência, surgem algumas ponderações que, se não resolvem o problema, estabelecem algumas premissas que apontam para a possibilidade de solução futura. Da pesquisa efetuada, concluímos que: a) sozinha, a ciência contemporânea não terá condições de resolver o problema difícil da consciência; b) as abordagens tradicionais não têm oferecido as respostas que pretendiam efetuar; c) é preciso buscar um novo tipo de abordagem no estudo da consciência porque ela possui (pelo menos) um componente que não se deixa capturar pelas abordagens estabelecidas; d) a resolução do problema difícil da consciência provavelmente trará algum tipo de "revolução" na visão de mundo atualmente estabelecida.

Palavras-chave: consciência; experiências fenomênicas; problema mente-corpo; qualia; reducionismo.

Abstract

Polemics about the existence of the hard problem of consciousness have led philosophers of mind and neuroscientists to elaborate several "models" of consciousness. One of the most important distinctions between these various models concerns the different ways in which conscious and phenomenal experiences are treated. Since consciousness has been considered as a problem which may well be unsolvable, some theorists try to deny its existence while others state it to be a mystery, that is a problem whose solution is beyond our present conceptual resources. Analyzes and confrontation of the several approaches used in the studies of consciousness give rise to some reflections which, if they do not actually solve the problem, at least establish some premises which point towards a possible future solution. From the research undertaken here we conclude: a) contemporary science on its own will not be able to solve the hard problem of consciousness; b) traditional approaches have not offered the answers they intended to; c) as at least one component of consciousness can not be captured by the established approaches, we are in the need of a new type of approach; d) the solution of the hard problem of consciousness is most likely to revolutionize in some way the established world view.

Keywords: consciousness, phenomenal experiences, body-mind problem, qualia, reductionism.

UMA DISCUSSÃO FILOSÓFICA SOBRE O “PROBLEMA DIFÍCIL” DA CONSCIÊNCIA

*Only a theory that explained conscious events in terms of unconscious events
could explain consciousness at all.*

Daniel Dennett

*I argue that reductive explanation of consciousness is impossible, and I even
argue for a form of dualism.*

David Chalmers

INTRODUÇÃO

Se existe um problema instigante e intrigante na Filosofia, esse é o “problema mente-corpo”. Quando Descartes resolveu o problema da fundamentação do conhecimento, que permitiu, em suas bases teóricas, o desenvolvimento das ciências ditas positivas, ele explicitou um outro problema, que apenas na contemporaneidade tem merecido a devida atenção. A distinção entre *res cogitans* e *res extensa* possibilitou a exploração de modelos causais na constituição do conhecimento sobre a natureza, visto que a “coisa extensa”, a partir da distinção cartesiana, era perfeitamente explicável em termos empíricos.

Embora o modelo dualista cartesiano tenha permitido a dessacralização do mundo da natureza, ao retirar desse domínio a “alma” imaterial humana, e propiciado uma grande expansão às ciências naturais, sua

fundamentação não tardou a mostrar-se falha: o método empírico ou observacional exige a presença do experimentador ou observador. Chegamos, então, ao ponto de perguntar: qual é o estatuto desse observador? A resposta para essa pergunta passa pela explicação da (aparente?) distinção entre mente e corpo.

Pode-se dizer que a essência do problema mente-corpo está definida naquilo que David Chalmers, em sua obra *The Conscious Mind* (1996), chama de “o problema difícil da consciência”. As ciências da natureza, com seu método objetivo e experimental, não conseguem explicar – pelo menos por enquanto – o que vêm a ser ou como se constituem as qualidades subjetivas da experiência, também chamadas de qualia.

Associado ao problema dos qualia, podemos dizer que também se torna difícil, para os métodos científicos contemporâneos, explicar a existência de um ponto de vista subjetivo e de um sentimento ontológico de “eu” na pessoa que está aqui, escrevendo este texto, e, assim espero, existe também na pessoa que está aí a lê-lo.

Os “problemas fáceis” relacionados à consciência são aqueles que permitem uma abordagem pelos métodos padrão da ciência cognitiva e das neurociências, os quais explicam um fenômeno em termos de mecanismos funcionais ou neurais. A aprendizagem, por exemplo, é vista, dessa perspectiva, como a habilidade que um organismo possui de adaptar apropriadamente suas capacidades comportamentais em resposta a certos estímulos ambientais e, assim, a aprendizagem é caracterizada pelo papel que desempenha na causação e/ou na explicação do comportamento.



Atualmente, é possível verificar a atividade cerebral de um organismo sem danificar seu substrato, e, como o comportamento desse organismo é passível de verificação empírica, muitas propriedades da consciência podem vir a ser desvendadas pelos métodos da ciência cognitiva e das neurociências. É importante esclarecer que isto não significa afirmar que os problemas fáceis da consciência já estejam todos esclarecidos, mas, sim, que sua solução parece mais assegurada pelos instrumentos e teorias atualmente à disposição dos estudiosos.

Por outro lado, a consciência apresenta “propriedades fenomênicas” que, tudo leva a crer, dificilmente poderiam ser definidas em termos funcionais ou neurológicos. As propriedades fenomênicas estão diretamente relacionadas ao problema mente-corpo, tradicional na filosofia, pois sua existência é vinculada a *experiências* que uma criatura consciente tem, seja em seus contatos com o mundo, seja na percepção de alguns de seus estados internos. Talvez a maior dificuldade para se tratar das propriedades fenomênicas seja o fato de que a experiência, que elas suscitam, não pode ser observada empiricamente e, provavelmente por isto, elas são, geralmente, caracterizadas através de exemplos – ter dores, ver cores... –, uma vez que é difícil estabelecer um conceito para elas e que não existem noções mais primitivas em função das quais elas possam ser definidas. A noção de propriedades fenomênicas ainda se mantém, talvez, porque elas são acessíveis imediatamente a nós, seres humanos, e a criaturas conscientes de um modo geral, como aponta John Searle em seu livro *A Redescoberta da Mente* (1997, pp. 32-3).

Já o “problema difícil” da consciência, segundo Chalmers, poderia ser descrito da seguinte forma:

*We can say that a being is conscious if there is something it is like to be that being, to use a phrase made famous by Thomas Nagel. Similarly, a mental state is conscious if there is something it is like to be in that mental state. To put it another way, we can say that a mental state is conscious if it has a qualitative feel – an associated quality of experience. These qualitative feels are also known as phenomenal qualities, or qualia for short. The problem of explaining these phenomenal qualities is just the problem of explaining consciousness. This is the really hard part of the mind-body problem.*¹
(Chalmers, 1996, p. 4)

Thomas Nagel, em seu artigo *What is it like to be a bat?* (1974, p. 160), efetivamente, diz que “(...) *an organism has conscious mental states if and only if there is something that it is like to be that organism – something it is like for the organism.*”² Ou seja, estados mentais conscientes somente existem se houver algo / alguém que os instancie a partir de um ponto de vista único, de primeira pessoa.

O problema difícil da consciência, então, seria explicar – nos termos da ciência contemporânea – os qualia, enquanto os problemas fáceis seriam os referentes ao estabelecimento de identidade entre estados mentais e

¹ Podemos dizer que um ser é consciente se houver *algo que é como ser* aquele ser, para usar uma frase tornada famosa por Thomas Nagel. Do mesmo modo, um estado mental é consciente se houver algo que é como estar naquele estado mental. Expressando de outra maneira, podemos dizer que um estado mental é consciente se ele tiver uma *sensação qualitativa* – uma qualidade associada de experiência. Essas sensações qualitativas também são conhecidas como qualidades fenomênicas ou, abreviadamente, *qualia*. O problema de explicar essas qualidades fenomênicas é justamente o problema de explicar a consciência. Esta é a parte realmente difícil do problema mente-corpo.

² (...) um organismo tem estados mentais conscientes se, e somente se, há algo que seja como *ser* aquele organismo – algo que é como ser *para* o organismo.

estados cerebrais, que vêm tendo enorme desenvolvimento nas neurociências graças ao avanço nas técnicas de estudo da atividade cerebral, como os aparelhos de produção de imagens do cérebro por ressonância magnética (MRI) e pela tomografia por emissão de prótons (PET), além do aperfeiçoamento da eletroencefalografia, conforme Alfredo Pereira e Vitor Haase, em seu artigo *Introdução à Filosofia da Neurociência Cognitiva* (1997, p. 146).

Na obra *O Mistério da Consciência*, Searle afirma que:

O “problema da consciência” consiste em explicar exatamente como os processos neurobiológicos no cérebro “causam” nossos estados subjetivos de ciência (*awareness*) ou sensibilidade; como exatamente esses estados “são percebidos” nas estruturas cerebrais; como a consciência “funciona” na economia global do cérebro e, conseqüentemente, como ela funciona em nossas vidas em geral. Se pudéssemos responder às perguntas causais – o que causa a consciência e o que ela causa – acredito que responder às outras perguntas seria relativamente fácil. (...) No entanto, o fato da (*sic*) consciência aparentar ser um “mistério” ocorre porque não temos uma idéia clara de como qualquer coisa no cérebro poderia “causar” estados conscientes. Acredito que nossa noção de mistério será eliminada quando tivermos, se tivermos, uma resposta para a pergunta causal. (Searle, 1998, p. 206)

Além do problema de explicar como processos físicos / objetivos ocorrendo no cérebro possam causar estados subjetivos, com existência apenas para o organismo que os instancia, defrontamo-nos, na discussão sobre a consciência, com a proposição antagônica defendida por alguns autores que postulam a inexistência de qualquer estado subjetivo de experiências fenomênicas que não sejam passíveis de explicação, ainda que num futuro talvez distante, pelas

ciências naturais. Por exemplo, Daniel Dennett, em seu artigo *Quining Qualia*, afirma:

(...) whenever someone experiences something as being one way rather than another, this is true in virtue of some property of something happening in them at the time, but these properties are so unlike the properties traditionally imputed to consciousness that it would be grossly misleading to call any of them the long-sought qualia. Qualia are supposed to be special properties, in some hard-to-define way. My claim – which can only come into focus as we proceed – is that conscious experience has no properties that are special in any of the ways qualia have been supposed to be special.³
(Dennett, 1991, p. 520)

Pode-se dizer que existem, atualmente, duas correntes distintas na Filosofia da Mente: uma seria a dos filósofos materialistas ou fisicalistas, que dizem não haver problema específico da consciência e Dennett seria o representante, por excelência, dessa corrente; e aquela outra, que caminha em direção oposta, postulando que a ciência natural, com seu corpo teórico atualmente constituído, não consegue resolver o “mistério da consciência”, que talvez tenha em Chalmers o seu maior representante e que será a perspectiva privilegiada neste trabalho.

³ (...) sempre que alguém experimenta algo como sendo de uma maneira e não de outra, isto é verdadeiro em virtude de alguma propriedade de algo que está acontecendo naquela pessoa, àquela hora, mas essas propriedades são tão diferentes das propriedades tradicionalmente imputadas à consciência que seria uma desorientação grosseira chamar qualquer uma delas de qualia, há tanto tempo buscados. Supõe-se que os qualia sejam propriedades *especiais*, de um modo difícil de definir. Minha afirmação – que só poderá ser vista corretamente à medida que prosseguirmos – é a de que a experiência consciente *não* tem propriedades que sejam especiais em *nenhum* dos modos que se supõe que os qualia sejam especiais.

Além dessas duas correntes, existem, ainda, alguns filósofos que se filiam à corrente fisicalista, mas que reconhecem a existência do “problema difícil” da consciência, cujas teses não serão objeto de estudo deste trabalho.

Para nos situarmos nessa discussão, apresentaremos, no Capítulo I, algumas – dentre várias – tentativas de definição da consciência e de suas propriedades, emitidas por pensadores da, ou voltados à, filosofia da mente. Também apresentaremos, de maneira sucinta, algumas proposições, emitidas por neurocientistas, sobre a base fisiológica ou substrato neural da consciência.

Por ser também de fundamental importância ter em pauta, nessa discussão, uma questão subjacente – mas básica – que traça os rumos dos argumentos a serem examinados, apresentaremos as posições antagônicas entre aqueles que aceitam a existência ontológica da subjetividade como algo que escapa à abordagem naturalista ou objetiva e aqueles que acreditam que o estudo da consciência deve ser conduzido pelos métodos científicos tradicionais. Assim, focalizaremos especialmente, neste trabalho, o “problema difícil” da consciência, partindo da premissa que deveremos provar, inicialmente, a especificidade do problema.

Devemos deixar bem claro que a posição assumida na confecção deste trabalho, é favorável ao princípio de que existe algo que é “como ser o detentor de uma experiência consciente” – existem seres que sentem, que pensam, que têm estados internos e que não reconhecem a si próprios como sendo apenas “processos neurofisiológicos ou eletroquímicos” no cérebro mas, sim, como sendo criaturas que têm experiências. Em virtude disso, tentaremos, no Capítulo

II, mostrar que, a partir de uma perspectiva filosófica, é preciso buscar explicações para a consciência que não deixem de fora esse seu aspecto, talvez o mais fundamental. Disso resulta, grosso modo, a declaração de que a consciência é irreduzível a qualquer das teorias científicas ora em curso.

No Capítulo III, então, será apresentada a proposta inovadora de David Chalmers que, no livro *The Conscious Mind* (1996), argumenta que talvez precisemos inaugurar uma fase diferente em nossa concepção de mundo para compreendermos a consciência. Se as explicações reducionistas da consciência não dão cabo da tarefa de explicá-la, uma explicação não-reducionista deve ser tentada e, para tanto, será necessário que busquemos novas entidades e leis fundamentais, além daquelas aceitas pela ciência atualmente. Apesar de Chalmers não “construir” uma nova teoria da consciência, acreditamos que suas ponderações possam dar ensejo a uma possível explicação futura.

Por fim, traçaremos algumas Considerações Finais que procurarão validar a perspectiva dentro da qual este trabalho foi elaborado: a de que existe algo em/sobre a consciência que escapa aos métodos científicos ora disponíveis e que a filosofia da mente tem algo a oferecer nas discussões sobre a consciência.

A motivação básica na confecção deste texto é a crença (ou esperança) de que seja possível, através de uma análise filosófica de conceitos relacionados à mente, traçar algumas considerações que auxiliem na compreensão daquilo ao qual John Searle e António Damásio, dentre outros, em várias passagens de suas obras, se referem como “o mistério da consciência”.

CAPÍTULO I

O QUE É A CONSCIÊNCIA?

1.1 Breve Contextualização

Nas discussões contemporâneas em Filosofia da Mente e Ciência Cognitiva – mas não só nelas – a questão da consciência ocupa lugar de destaque porque, segundo Chalmers (1996, p. xiv), situa-se “numa linha fronteira entre a ciência e a filosofia. Assim, talvez seja um problema científico que requeira métodos filosóficos de entendimento antes que possamos fazê-lo decolar”⁴. Além disso, o estudo da consciência apresenta desafios ao materialismo, ao fisicalismo e ao funcionalismo, cujas abordagens do problema parecem não ser adequadas para estabelecer uma solução ou propõem soluções que parecem não resolvê-lo.

A corrente behaviorista, na psicologia, e o positivismo lógico, na filosofia, influenciaram pensadores importantes no século XX e contribuíram para a formação de um corpo de conhecimento que investiga a consciência a partir de vários arcabouços teóricos, dos quais destacamos:

⁴ No original: *The problem of consciousness lies uneasily at the border of science and philosophy. (...) So the problem of consciousness may be a scientific problem that requires philosophical methods of understanding before we can get off the ground.*

- a) a abordagem fisicalista – a tentativa de descrever / explicar todos os fatos a partir de causas e leis físicas; segundo Dupuy (1996, p. 108), o neurologista Karl Lashley teria resumido a posição dos fisicalistas, na Sexta Conferência Macy, da seguinte forma:

O que nos reúne aqui é a convicção que, penso eu, compartilhamos todos, de que é possível, em última instância, descrever os fenômenos da mente e do comportamento por meio dos conceitos das ciências matemáticas e físicas.

- b) a abordagem materialista – cujo pressuposto ontológico é o de que tudo que existe é físico ou material e, portanto, passível de ser investigado e conhecido objetivamente. Assim, existe, para os materialistas, uma identidade entre os fenômenos mentais e os fenômenos cerebrais; segundo Thagard,

(...) o materialismo diz que a mente não é um tipo de substância diferente da matéria física que constitui o corpo. Os filósofos defenderam várias versões do materialismo. O materialismo reduutivo diz que todo estado mental (...) é um estado físico do cérebro. Logo, o mental pode ser reduzido ao físico. (Thagard, 1998, pp. 141-2)

- c) a abordagem funcionalista – que explica comportamentos (*outputs*) a partir de estímulos (*inputs*) processados por um mecanismo / organismo, e define as propriedades desse mecanismo / organismo como “funções” sendo desempenhadas em cada caso concreto (a semelhança com processos computacionais da informática NÃO é mera coincidência). Essas funções devem ser tomadas antes em termos causais que teleológicos. Para os funcionalistas, os estados mentais são sempre

identificados por seu papel funcional. Segundo Thagard, o funcionalismo postula que

(...) estados mentais não são necessariamente estados cerebrais, mas estados físicos relacionados uns com os outros através de relações causais que podem estar contidas em vários tipos de materiais. Por exemplo, um robô inteligente deve ser visto como tendo estados mentais, embora seu pensamento dependa de pedaços de silício mais do que de neurônios biológicos. (Thagard, 1998, p. 142)

Segundo McGinn, o funcionalismo propõe

*an account of mind which makes it possible for the merely material to determinate its properties. The account is this: the nature of mental attributes is given, not by internal physical states of the organism, but by the causal role of those attributes. We are to define mental properties in terms of their typical patterns of cause and effect, including their characteristic stimuli, their interactions with others mental states, and their characteristic effects in behaviour.*⁵ (McGinn, 1982, p. 33)

Dessas abordagens, o funcionalismo representa a posição ortodoxa na Filosofia da Mente e na Ciência Cognitiva a partir da década de 60, quando foi definido. Para o funcionalismo, explicar a aprendizagem – por exemplo – seria explicar como um organismo é capaz de executar as funções relevantes à aprendizagem; da mesma forma, os funcionalistas têm explicado muitos processos referentes à cognição. Não obstante pretenderem, com isso, estar

⁵ uma explicação de mente que torna possível que o meramente material determine suas propriedades. A explicação é esta: a natureza dos atributos mentais é dada, não pelos estados internos do organismo, mas pelo *papel causal* desses atributos. Devemos definir as propriedades mentais em termos de seus padrões típicos de causa e efeito, incluindo seus estímulos característicos, suas interações com outros estados mentais e seus efeitos característicos no comportamento.

explicando a consciência, os funcionalistas estão apenas explicando um dos processos dos chamados “fenômenos mentais”. De acordo com Chalmers:

*Cognitive modeling works well for most problems in cognitive science. By exhibiting a model of the causal dynamics involved in cognitive processes, one can explain the causation of behavior in a cognitive agent. This provides a valuable kind of explanation for psychological phenomena, such as learning, memory, perception, control of action, attention, categorization, linguistic behavior, and so on. If we have a model that captures the causal dynamics of someone who is learning, for example, it follows that anything instantiating those dynamics in the right environment will be learning. From the model we can see how certain functions are performed, and this is all we have to explain to explain learning. But this is insufficient to explain consciousness.*⁶ (Chalmers, 1996, p. 111, grifo nosso)

O motivo pelo qual essas abordagens não têm feito surgir esclarecimentos significativos na investigação do problema difícil da consciência é que o aspecto fenomênico da consciência, ou experiência subjetiva qualitativa ou quale, não se deixa capturar por seus métodos.

A dificuldade em conceituar o aspecto fenomênico das experiências conscientes é um dos maiores entraves na busca de solução para o problema difícil da consciência.

⁶ O modelo cognitivo funciona bem para a maioria dos problemas da ciência cognitiva. Pode-se explicar a causação de comportamento de um agente cognitivo observando-se um modelo de dinâmicas causais envolvidas num processo cognitivo desse agente. O modelo cognitivo fornece um tipo valioso de explicação para fenômenos psicológicos, tais como aprendizado, memória, percepção, controle de ação, atenção, categorização, comportamento linguístico e assim por diante. Se temos um modelo que captura as dinâmicas causais de alguém que está aprendendo, por exemplo, segue-se que qualquer coisa que esteja instanciando essas dinâmicas, no ambiente correto, estará aprendendo. A partir do modelo, podemos ver como determinadas funções são desempenhadas, e isto é tudo que temos de explicar para explicar a aprendizagem. Mas isto é insuficiente para explicar a consciência.

Hilary Putnam, em seu livro *Razão, Verdade e História* (1992, p. 133), utiliza, com ressalvas, a expressão “o modo como a sensação se faz sentir” para falar dos estados fenomênicos conscientes ou qualia.

Searle identifica os qualia à consciência. Segundo ele:

Dentre as diferenças interessantes nas explicações sobre a consciência dadas pelos autores cujos trabalhos eu discuto estão suas inúmeras formas divergentes de se chegar a um acordo, ou às vezes de falhar nessa tarefa, a respeito do problema dos qualia. Eu particularmente estou hesitante de usar o termo qualia e seu singular, quale, porque ambos dão a impressão de que existem dois fenômenos distintos: consciência e qualia. Mas é evidente que todos os fenômenos conscientes são experiências subjetivas qualitativas e portanto são qualia. Não há dois tipos diferentes de fenômenos. Há apenas a consciência, que é uma série de estados qualitativos. (SEARLE, 1998, p. 36, grifos nossos)

António Damásio, neurologista, no livro *O Mistério da Consciência*, considera o problema da consciência uma combinação de dois problemas intimamente relacionados, sendo que, num deles, os qualia têm papel relevante. O primeiro problema é o de entender como o cérebro humano cria padrões mentais que, à falta de termo melhor, ele chama de imagens de um objeto – entendendo por objeto entidades tão distintas quanto uma pessoa, uma paisagem, uma dor, etc. O outro problema é o sentido de self⁷ que o cérebro engendra em seu possuidor no ato de conhecer. Segundo Damásio:

⁷ Em virtude da dificuldade de tradução do termo self, optamos por mantê-lo no original, pois sua tradução por *eu* ou *mim* ou *si-mesmo* ou por pronomes reflexivos não capta, conforme o contexto em que é utilizado, toda a extensão do conceito. Como apontou a tradutora Laura Teixeira Motta (de “O Mistério da Consciência” de A. Damásio), não há, na língua portuguesa, uma expressão que capte todo o significado do termo. Em termos genéricos, podemos dizer que self representa o sentido de eu ou de si-mesmo que todo organismo consciente possui.

Da perspectiva da neurobiologia, resolver esse primeiro problema é descobrir como o cérebro produz padrões neurais em seus circuitos de células nervosas e como ele consegue converter esses padrões neurais nos padrões mentais explícitos que constituem o nível mais elevado de fenômeno biológico, o qual designo por imagens. A resolução desse problema requer, necessariamente, que se aborde a questão filosófica dos qualia. Definimos como qualia as qualidades sensoriais simples encontradas no azul do céu ou no tom do som produzido por um violoncelo (...) Acredito que essas qualidades serão um dia explicadas pela neurobiologia, embora neste momento a explicação neurobiológica seja incompleta e lacunar. (Damásio, 1999, p. 25)

Os qualia e o sentido de self constituem a quase totalidade do problema difícil da consciência, que é tema relativamente recente na comunidade científica e filosófica. Apesar de, em 1879, Wilhelm Wundt haver fundado o primeiro laboratório psicológico, com o intuito de estudar a consciência, utilizando o método da 'introspecção experimental'⁸, é somente a partir de 1980 que o tema se torna recorrente na literatura especializada e passa a ocupar uma posição proeminente nos meios científicos e filosóficos. A grande produção de textos sobre a consciência é proporcional à variedade de enfoques que lhe são dirigidos, e as tentativas que têm sido feitas para sua explicação são muito controversas, fazendo com que esse tema possua um amplo campo de pesquisa e se apresente como um problema instigante.

Devido ao fato de não haver "pistas" sobre como explicar o caráter qualitativo da experiência consciente a partir dos métodos científicos tradicionais e, também, devido à controvérsia e à dificuldade em conceituar o que seriam os qualia ou aspectos fenomênicos da consciência, muitos teóricos chegam

⁸ Conforme Max Velmans, *An introduction to the science of consciousness* (1996, p. 1)



a negar a existência do aspecto fenomênico das experiências conscientes, mesmo concedendo que esta negação seja completamente contra-intuitiva. Em virtude disso, Flanagan afirmou que *Since some philosophers have said that there is no such thing as consciousness, I need to start with basics and explain why I think consciousness exists.*⁹ (Flanagan, 1992, p. 21)

Apesar de haver quase total concordância, entre os estudiosos do problema da consciência, sobre a relação de dependência entre mente e cérebro, uma mera redução daquela a este não é amplamente aceita, especialmente porque tal redução não forneceria explicação para a existência de experiências subjetivas ou qualia.

A consciência é associada a representações internas, a estados de vigília, a estados psicológicos, a memória e processamento de informações, entre outros, sempre instanciados em um organismo possuidor de um ponto de vista subjetivo único, com uma qualidade fenomênica associada a suas sensações. Isto faz surgir muitas perguntas, quase todas sem respostas, que podem ser parcialmente exemplificadas assim: por que as sensações (entendidas como dados apreendidos pelos sentidos) são associadas a representações fenomênicas? Por que alguns seres interagem com o mundo e, dessa interação, surgem estados qualitativos instanciados exclusivamente a partir de um ponto de vista de primeira pessoa? Por que existem agentes cognitivos que sentem, pensam e agem a partir de um “centro”? Por que existe algo que é como ser (*what it is like to be*) um “sujeito de percepções”?

⁹ Visto que alguns filósofos disseram que não há tal coisa como a consciência, preciso começar com o básico e explicar porque penso que a consciência existe.

Todas essas indagações, ainda sem respostas, poderão ser mais bem analisadas se houver algum avanço no ponto central do problema, isto é, no estudo do aspecto fenomênico da consciência.

Os avanços nas neurociências vêm mostrando onde e como ocorrem, no cérebro, muitos dos processos que evidenciam a relação entre a ocorrência dos *qualia* e sua contrapartida físico-química. A abordagem científica, com seu arcabouço teórico fisicalista (e também funcionalista), centra-se nos processos físicos que ocorrem no cérebro em decorrência da recepção de estímulos, pelo sistema aferente, e às conseqüentes respostas a esses estímulos, constatadas pela observação do sistema eferente e do comportamento exibido pelo organismo em estudo. Da perspectiva dessa abordagem, já contamos com um verdadeiro “mapeamento cerebral”.

A questão, que parece permanecer sem resposta, surge quando se levanta a hipótese de que todo o processo “cartografado” poderia ocorrer sem que houvesse necessidade de existência da consciência, pois há evidências de que a experiência subjetiva ou fenomênica não desempenha papel causal no processo ou foge ao tipo de análise efetuado.

Por outro lado, uma análise puramente funcionalista também não consegue explicar a experiência fenomênica, porque, de modo idêntico ao que acontece na abordagem neurofisiológica, todas as funções que um organismo consciente desempenha poderiam se efetivar, em princípio, na ausência de estados fenomênicos.

Nesse ponto, é válido citar o argumento da “nação chinesa”, de Ned Block, contra o funcionalismo. Resumidamente, esse argumento (*apud* Searle, 1992, p. 66) é um experimento de pensamento que podemos descrever como a reunião de bilhões de chineses (simulando os neurônios), todos munidos de rádios ou outro meio que permita comunicação entre eles (simulando dendritos e axônios) de tal forma que o conjunto possa ter um desempenho que nada fique a dever ao desempenho observável de um cérebro. O objetivo do experimento de pensamento é apresentar a seguinte pergunta: essa “nação chinesa” é consciente? A resposta parece, intuitivamente, ser negativa, o que mostraria alguma deficiência na análise funcionalista dos estados mentais.

Mas os argumentos de Block contra o funcionalismo não ficam só no âmbito das experiências fenomênicas. Segundo ele, uma definição de funcionalismo, suficientemente vaga para ser aceita por muitos funcionalistas, é a seguinte: “cada tipo de estado mental é um estado que consiste em uma disposição para agir de determinadas formas e ter determinados estados mentais”¹⁰ (Block, 1978, p. 268). Aos funcionalistas que postulam ser indiferente o substrato físico no qual se efetivam os fenômenos mentais, Block sustenta que o problema com a definição funcionalista é que ela, além de manter vários problemas que “derrubaram” o behaviorismo, é culpada de liberalismo (atribuição de estados mentais a “quase tudo”) e/ou de chauvinismo (atribuição de estados mentais a muito poucos organismos/mecanismos).

¹⁰ No original: *each type of mental state is a state consisting of a disposition to act in certain ways and to have certain mental states, given certain sensory inputs and certain mental states.*

A “equivalência funcional” entre um ser humano e uma máquina (por exemplo, um computador que “joga” xadrez) estaria, segundo os funcionalistas, no desempenho de funções equivalentes em ambos os substratos – biológico e mecânico, respectivamente – pois tanto o homem quanto a máquina desempenham a função “jogar xadrez”. E, se tal desempenho de função puder ser descrito como um estado mental, tanto a máquina quanto o homem seriam instanciadores desses estados mentais.

Além disso, os teóricos funcionalistas, para explicar totalmente a consciência, teriam que dar conta, entre outras, da seguinte pergunta: qual função teria a consciência no processo de existência e sobrevivência de um organismo? Afinal, atribuímos vida a muitos seres, mas, quando se trata de estados conscientes de experiência, somos muito mais restritivos nessa atribuição. McGinn aponta essa particularidade, conforme abaixo:

Our concept of the living is vague enough to allow us to envisage the possibility of things about which it is simply not determinate whether they are living – think of bacteria and various kinds of organic molecule. But in the case of consciousness its possession is a matter of there being something “inner”, some way the world appears to the creature; and we cannot imagine the position of a creature for whom it is indeterminate whether there is such an “inner” subjective aspect.¹¹ (McGinn, 1982, p. 14)

¹¹ Nosso conceito de vida é vago o suficiente para nos permitir considerar a possibilidade de coisas sobre as quais simplesmente não há determinação se estão vivas – pense em bactérias e nos vários tipos de molécula orgânica. Mas, no caso da consciência, sua posse é uma questão de haver algo “interior”, algum modo de o mundo se mostrar *para* a criatura; e não podemos imaginar a posição de uma criatura para a qual seja indeterminado se existe tal aspecto subjetivo “interior”.

1.2 Tentando “definir” a consciência – Filosofia

Etimologicamente, consciência é palavra derivada do latim que significa *conhecimento de algo partilhado com alguém*¹². Numa definição psicológica, consciência seria “a apercepção imediata, mais ou menos clara, pelo sujeito, de algo que se passa nele mesmo ou fora dele”¹³.

Segundo o Dicionário Internacional de Psicologia (*apud* Chalmers, 1996, p. 3), consciência seria:

*The having of perceptions, thoughts, and feelings; awareness. The term is impossible to define except in terms that are unintelligible without the grasp of what consciousness means. Many fall into the trap of confusing consciousness with self-consciousness – to be conscious it is only necessary to be aware of the external world. Consciousness is a fascinating but elusive phenomenon; it is impossible to specify what it is, what it does, or why it evolved. Nothing worth reading has been written about it.*¹⁴

Pode-se dizer que, na perspectiva do senso comum, a consciência está intimamente relacionada ao sentimento de “eu” que, presumimos, todos os seres humanos compartilham, e talvez seja ela, em última instância, a característica específica que nos permite efetuar uma distinção entre humano e não-humano.

¹² Conforme *Dicionário Básico de Filosofia*, Japiassu & Marcondes.

¹³ *Idem*.

¹⁴ Consciência: o ter percepções, pensamentos e sensações/sentimentos; estar ciente. O termo é impossível de definir, a não ser em termos que são ininteligíveis sem uma compreensão do que consciência significa. Muitos caem na armadilha de confundir consciência com autoconsciência – para ser consciente é necessário apenas estar ciente do mundo externo. É um fenômeno fascinante mas esquivo: impossível especificar o que é, o que faz ou porque evoluiu. Nada de valor tem sido escrito sobre ela.

1.2.1 A consciência possuidora de uma ontologia a ser desvendada

John Searle afirma que descrever a consciência é tarefa “tanto impossivelmente difícil como ridiculamente fácil” (Searle, 1992, p. 183). Mas esta tarefa é encarada conforme a “orientação” do pensador que se debruçou sobre ela, conforme verificaremos no próximo capítulo. Vejamos algumas tentativas de definir e/ou descrever a consciência e comecemos com o próprio Searle.

Consciência, em resumo, é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose. (Searle, 1992, p. 133)

Para Searle, apesar do fato de a consciência ser algo natural, o atributo de subjetividade, que ela possui, a torna invisível. Segundo ele:

A ocorrência mesma da subjetividade, que estamos tentando observar, torna tal observação impossível. Por quê? Porque, onde está envolvida a subjetividade consciente, não há distinção entre a observação e a coisa observada, entre a percepção e o objeto percebido. O modelo da visão funciona com a pressuposição de que há uma distinção entre a coisa vista e a visão desta coisa. Mas, no caso da “introspecção”, não há simplesmente nenhuma maneira de fazer tal separação. Qualquer introspecção que eu tenha de meu próprio estado consciente é, ela mesma, esse estado consciente. (Searle, 1992, pp. 143/4)

Além disso, a consciência, para Searle (1992, pp.184/203, *passim*), possui dois aspectos importantes: 1) é experimentada como extensiva no tempo, mas não no espaço e 2) a categoria ‘outras pessoas’ desempenha papel

específico na estrutura das experiências conscientes – há um componente social na consciência individual. Ele enumera doze características estruturais da consciência, a saber: Modalidades finitas (cinco sentidos, um sentido de equilíbrio e sensações corporais – propriocepção – e o fluxo de pensamento); Unidade (horizontal/vertical); Intencionalidade; Sensação subjetiva; Conexão consciência / intencionalidade; Estrutura gestáltica figura-fundo; Aspecto da familiaridade; Transbordamento; Centro e periferia; Condições de limite; Humor; Dimensão de prazer ou desprazer.

Além dessas características estruturais, de ser algo “natural” e de possuir os aspectos não-espacial e social, Searle postula que a consciência não é ontologicamente redutível ao físico. Nesse sentido, ele se alinharia entre os filósofos que criticam as abordagens reducionistas e funcionalistas e, parcialmente, a abordagem materialista. Em seu livro *A Redescoberta da Mente*, ele afirma que

(...) uma vez que a existência da consciência (subjetiva, qualitativa) é admitida (e nenhuma pessoa sensata pode negar sua existência, embora muitos pretextem fazê-lo), então não há nada de estranho, maravilhoso ou misterioso acerca de sua *irredutibilidade*. Dada sua existência, sua irredutibilidade é uma consequência trivial de nossos métodos de definição. (...) quando falo da irredutibilidade da consciência, estou falando de sua *irredutibilidade de acordo com modelos padrões de redução*. Ninguém pode deixar de considerar, *a priori*, a possibilidade de uma revolução intelectual importante que nos daria uma nova – e atualmente inimaginável – concepção de redução, segundo a qual a consciência seria redutível. (Searle, 1992, p. 179)



Searle afirma, ainda, que a consciência é uma questão de tudo-ou-nada (ou se é ou não se é consciente), mas que existem vários graus e formas de consciência. Segundo ele,

Algumas pessoas introduzem substâncias químicas em seus cérebros com o propósito de produzir estados alterados de consciência, mas mesmo sem assistência química é possível, na vida normal, distinguir diferentes graus e formas de consciência. 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. 124)

Ainda segundo Searle, a consciência é sempre consciência de algo. Ninguém pode estar consciente – e só. Sempre se está consciente de, apesar de esse de não implicar necessariamente uma intencionalidade. Ele enuncia a diferença entre estado consciente e intencionalidade na seguinte passagem:

Os estados conscientes sempre têm um conteúdo. Ninguém nunca pode ser somente consciente; ao contrário, quando alguém é consciente tem que haver uma resposta à pergunta: “De que esse alguém é consciente?” Mas o “de” de “consciente de” nem sempre é o “de” de intencionalidade. Se estou consciente de uma batida na porta, meu estado consciente é intencional, porque faz referência a algo além disto mesmo, a batida na porta. Se estou consciente de uma dor, a dor não é intencional, porque não representa nada além dela mesma. (Searle, 1992, p. 125)

Colin McGinn é outro filósofo que também afirma ser a consciência uma questão de tudo-ou-nada. Para ele, a posse da consciência não é uma questão de *grau*: uma criatura é definitivamente consciente ou definitivamente não o é. Mas, como tantos outros, McGinn também encontra

dificuldades para definir o que é consciência. Em seu livro *The Character of Mind*, ele afirma que

*Consciousness, like redness or sweetness, belongs to that range of properties that can be grasped only by direct acquaintance: just as a man born blind cannot really know what is to be red, so a being without consciousness cannot be taught what is to be conscious – and not because, not being conscious, he cannot be taught anything. And concepts which can be grasped only through acquaintance with what are concepts of are, by definition, concepts we cannot hope to explain in a non-circular manner. But there is, compounding the ineffability, a way in which consciousness is elusive even to acquaintance, as an exercise in introspection will reveal. Consider your consciousness of some item – an external object, your own body, a sensation – and try to focus attention on that relation: as many philosophers have observed, this relation of consciousness to its objects is peculiarly impalpable and diaphanous – all you come across in introspection are the objects of consciousness, not consciousness itself. This feature of consciousness has induced some thinkers to describe consciousness as a kind of inner emptiness; it is nothing per se but a pure directedness on to things other than itself. No wonder then that is hard to say what consciousness intrinsically is.*¹⁵ (McGinn, 1982, pp, 12-3)

¹⁵ Consciência, como a vermelhidão ou a doçura, pertence àquela classe de propriedades que só podem ser apreendidas por familiaridade direta: assim como um homem que nasce cego jamais pode saber, realmente, o que é ser vermelho, um ser sem consciência não pode ser instruído sobre o que é ser consciente – e não porque, não sendo consciente, ele não possa ser instruído sobre algo. E conceitos que só podem ser apreendidos por familiaridade com aquilo que esses conceitos representam são, por definição, conceitos que nós não podemos esperar explicar de uma maneira não-circular. Mas há, além da inefabilidade, um modo pelo qual a consciência é fugidia mesmo quando conhecida, como um exercício de introspecção irá revelar. Considere sua consciência de algum item – um objeto externo, seu próprio corpo, uma sensação – e tente focar sua atenção nesta relação: como muitos filósofos observaram, a relação da consciência com seu objeto é peculiarmente impalpável e diáfana – tudo o que lhe vem através da introspecção são os objetos da consciência, não a consciência em si. Esta peculiaridade da consciência tem induzido alguns pensadores a descrever a consciência como uma espécie de vazio interior; ela não é *per se*, mas sim um puro direcionamento a coisas outras que não ela mesma. Não há dúvida, então, de que é difícil dizer o que a consciência é, intrinsecamente.

McGinn não se alinha entre os filósofos de visão funcionalista ou reducionista, e tece algumas considerações contra o funcionalismo, que serão explicitadas mais adiante. Mas seu modo de “resolver” o problema da consciência é dizer que não há como solucioná-lo no âmbito da cognição humana. Para ele (McGinn, 1996, p. 3), existe um “fechamento cognitivo” relativo à consciência, em virtude de limitações em nosso aparelho cognitivo; assim como não é possível a um cachorro aprender a jogar xadrez, não seria possível, para nós, seres humanos, explicar como a consciência funciona. Voltaremos a este ponto na seção 2.3.3.

Chalmers, que afirma trabalhar arduamente no problema da consciência e levar a ciência a sério, postula que o ponto central, na consciência, é a *experiência*, mas reconhece que isto é só uma clarificação, não uma definição. Ele também diz que tentar definir a experiência consciente em termos de noções mais primitivas é tarefa infrutífera, analogamente ao que acontece com as noções de *matéria* e *espaço*, que não são passíveis de descrição em termos de entidades mais fundamentais.

Para Chalmers, existem algumas caracterizações que podem ajudar a definir a consciência. Segundo ele

The subject matter is perhaps best characterized as “the subjective quality of experience”. When we perceive, think, and act, there is a whirl of causation and information processing, but this processing does not usually go on in the dark. There is also an internal aspect; there is something it feels like to be a cognitive agent. This internal aspect is conscious experience. Conscious experiences range from vivid color sensations to experience of the faintest background aromas; from hard-edged pains to the elusive

*experience of thoughts on the tip of one's tongue; from mundane sounds and smells to the encompassing grandeur of musical experience; from the triviality of a nagging itch to the weight of a deep existential angst; from the specificity of the taste of peppermint to the generality of one's experience of selfhood. All these have a distinct experienced quality. All are prominent parts of the inner life of the mind.*¹⁶ (Chalmers, 1996, p. 4)

Ainda segundo Chalmers, apesar de possuírem natureza circular, ilustrações e caracterizações da consciência podem ajudar a apresentar aquilo de que estamos falando. Ele, então, lista algumas dessas características, como sendo

- Experiências conscientes: visuais, auditivas, táteis, olfativas, de paladar, de quente e frio, de dor, sensações do corpo (cócegas, comichões, precisar urinar...), propriocepção (orientação do próprio corpo no espaço)
- Imagens mentais
- Pensamentos
- Emoções
- Sentimento de self... (Chalmers, 1996, pp. 6 – 10, *passim*)

Apesar de reconhecer a dificuldade em definir / conceituar o que seja consciência, Chalmers pretende, em seu livro *The Conscious Mind*, lançar bases para a construção do que ele chama de uma “teoria positiva da consciência”.

Voltaremos a isso no capítulo III.

¹⁶ O assunto em questão talvez seja melhor caracterizado como “a qualidade subjetiva da experiência”. Quando percebemos, pensamos e agimos, há um zumbido de processamento causal e informativo, mas esse processamento não costuma ocorrer no escuro. Há também um aspecto interno; existe algo que dá a sensação de “ser” a um agente cognitivo – isto seria a experiência consciente, que varia de sensações vívidas de cor à experiência dos mais apagados aromas; de dores fortes a experiências esquivas de pensamentos que estão na ponta da língua; de sons e cheiros mundanos à grandeza encerrada na experiência musical; da trivialidade de um comichão inoportuno ao peso de uma angústia existencial profunda; da especificidade do gosto de hortelã-pimenta à generalidade da experiência individual de self. Todas essas ocorrências têm uma qualidade experienciada distinta e todas elas são partes relevantes da vida interior da mente.

1.2.2 A consciência como (mais) uma função dos organismos

Dennett declara sua simpatia pelo funcionalismo e afirma, em seu livro *Consciousness Explained* (1991), que a consciência é apenas um conceito cultural, que vem sendo construído nas sociedades humanas e que é isso que a torna tão misteriosa. Para defender seu argumento, Dennett afirma que:

Today we talk about our conscious decisions and unconscious habit, about the conscious experiences we enjoy (in contrast to, say, automatic cash machines, which have no such experiences) – but we are no longer quite sure we know what we mean when we say these things. While there are still thinkers who gamely hold out for consciousness being some one genuine precious thing (like love, like gold), a thing that is just “obvious” and very, very special, the suspicion is growing that this is an illusion.

*(...) Compare love and consciousness with two rather different phenomena, diseases and earthquakes. Our concepts of disease and earthquakes have also undergone substantial revision over the last few hundred years, but diseases and earthquakes are phenomena that are very largely (but not entirely) independent of our concepts of them.*¹⁷ (Dennett, 1991, pp. 23–4)

Para enfatizar a dependência entre consciência e seus conceitos associados, Dennett apresenta exemplos que, segundo ele, mostram como

¹⁷ Hoje, falamos sobre nossas decisões conscientes e hábitos inconscientes, sobre as experiências conscientes que nos agradam (em contraste com, digamos, caixas automáticas que não têm tais experiências) – mas não estamos totalmente certos de que saibamos o que queremos dizer ao enunciar essas coisas. Enquanto ainda existem pensadores que sustentam, corajosamente, ser a consciência uma coisa genuína e preciosa (como o amor, como o ouro), uma coisa que é “óbvia” e muito, muito especial, a suspeita de que isso seja uma ilusão cresce. Talvez os vários fenômenos que conspiram para criar a impressão de um fenômeno único e misterioso não tenham mais unidade última ou essencial do que os vários fenômenos que contribuem para a impressão de que o amor é uma coisa simples. (...) Compare amor e consciência com dois fenômenos um tanto diferentes, doenças e terremotos. Nossos conceitos de doenças e terremotos também passaram por uma revisão substancial nos últimos cem anos, mas doenças e terremotos são fenômenos muito amplamente (mas não inteiramente) independentes de nossos conceitos sobre eles.

funcionaria essa ligação entre diversos conceitos culturais. Para ele, o ponto em debate pode ser melhor entendido com as seguintes analogias:

(...) Love is one of those phenomena that depend on their concepts, to put it oversimply for the time being. There are others; money is a clear instance. If everyone forgot what money was, there wouldn't be any money anymore. (...) On the view of consciousness I will develop in this book, it turns out that consciousness, like love and money, is a phenomenon that does indeed depend to a surprising extent on its associated concepts. Although, like love, it has an elaborate biological base, like money, some of its most significant features are borne along on the culture, not simply inherent, somehow, in the physical structure of its instances. So if I am right, and if I succeed in overthrowing some of those concepts, I will threaten with extinction whatever phenomena of consciousness depend on them.¹⁸
(Dennett, 1991, p. 24)

Dennett afirma que, se o conceito de consciência cair no “domínio da ciência”, nosso sentido de agentes morais, dotados de vontade livre, ficaria seriamente abalado e que isso tem trazido empecilhos ao estudo da consciência.

Segundo ele:

If the concept of consciousness were to “fall to science”, what would happen to our sense of moral agency and free will? If conscious experience were “reduced” somehow to mere matter in motion, what would happen to our appreciation of love and pain and dreams and joy? If conscious human

¹⁸ O amor é um daqueles fenômenos que *dependem de seus conceitos*, para dizê-lo mais que simplesmente, por ora. Existem outros; dinheiro é outro exemplo claro. Se todos esquecessem o que é dinheiro, não haveria mais dinheiro (...). Na visão de consciência que desenvolverei neste livro, descobrimos que consciência, como amor e dinheiro, é um fenômeno que depende, sem dúvida e numa extensão surpreendente, de seus conceitos associados. Embora, como o amor, a consciência tenha uma base biológica elaborada, como o dinheiro, algumas de suas características mais marcantes baseiam-se na cultura e não são simplesmente inerentes, de alguma forma, à estrutura física de suas instâncias. Assim, se eu estiver correto e for bem sucedido em revisar alguns desses conceitos, ameaçarei de extinção qualquer fenômeno de consciência que dependa deles.

*beings were “just” animated material objects, how could anything we do to them be right or wrong? These are among the fears that fuel the resistance and distract the concentration of those who are confronted with attempts to explain consciousness.*¹⁹ (Dennett, 1991, pp. 24-5)

Dennett busca um modelo de consciência em que a consciência possa ser “reduzida” a algum tipo de “performance de funções” e afirma que fará isso em sua obra citada. Tal ponto será objeto de discussão no capítulo II.

¹⁹ Se o conceito de consciência caísse no “domínio da ciência”, o que aconteceria a nosso sentido de agentes morais dotados de vontade livre? Se a experiência consciente fosse “reduzida”, de algum modo, a mera matéria em movimento, o que aconteceria à nossa apreciação de amor e dor e sonhos e alegria? Se seres humanos conscientes fossem “apenas” objetos materiais animados, como poderia qualquer coisa que fizéssemos a eles estar certa ou errada? Estes são alguns dos medos que alimentam a resistência e tiram a concentração daqueles que se confrontam com tentativas de explicar a consciência.

1.3 Tentando “definir” a consciência – Neurociência

Na área das neurociências, temos visto inegáveis avanços no estudo da consciência. Utilizando a tecnologia atualmente disponível, os neurocientistas definiram as duas grandes linhas de funcionamento do cérebro – química e elétrica – e sua estrutura física básica: os neurônios, constituídos de um corpo celular e de uma árvore dendrítica (com inúmeras ramificações celulares chamadas de dendritos); os axônios (um para cada neurônio); e as sinapses, onde o axônio de um neurônio faz “contato” com os dendritos de outros neurônios. Além disso, existem, no cérebro, muitas moléculas para controlar outros neurônios e outras células do organismo, chamadas de mediadores ou transmissores de informação.

No funcionamento químico do cérebro, há um jogo entre os íons de **Na** (Sódio) e **K** (Potássio) que cria um diferencial de potencial elétrico entre o neurônio e sua vizinhança – chamado potencial de ação. Esse jogo causa um impulso elétrico, que permite a liberação dos mediadores ou transmissores no neurônio pós-sináptico. Esses mediadores ou transmissores podem ser tanto excitatórios quanto inibitórios, dependendo do potencial de ação gerado. Como o número de neurônios no cérebro é da ordem de bilhões, as possibilidades de forma de ativação dos neurônios assumem números espantosamente altos. Isso resume – grosso modo – o funcionamento do cérebro que, constatou-se, está diretamente relacionado às ações de um organismo e a seus “estados mentais”.



Com base em evidências empíricas, supõe-se que as experiências subjetivas estão relacionadas ao funcionamento da rede neuronal como uma unidade. A dificuldade em entender esse funcionamento unitário, segundo Pereira e Haase, está relacionada aos seguintes aspectos:

- a) grande número de ramificações dendríticas; b) grande número de entradas e saídas de informação entre as regiões cerebrais, e entre estas regiões e o resto do corpo; c) grande interação entre a atividade química e a atividade elétrica, as quais, embora estudadas separadamente, ocorrem de modo inseparável na rede neuronal; d) emergência de propriedades cognitivas novas na rede neuronal, que não são redutíveis às atividades neuronais individuais, e que só se manifestam diretamente na experiência do sujeito possuidor do cérebro. (Pereira e Haase, 1997, pp. 148/9)

Francis Crick, em sua obra *The Astonishing Hypothesis* (1994), expõe uma teoria de oscilação neuronal que, analisando principalmente a atividade cerebral desencadeada pela ocorrência da visão, relaciona os estados conscientes ao processo de “amarração” (*binding*) entre as diversas áreas do cérebro envolvidas em um dado estado perceptivo (*awareness*). Essa amarração se dá em virtude dessas áreas cerebrais entrarem numa mesma frequência eletromagnética, que Crick situa na faixa dos 40 Hertz.

O *binding* seria responsável pela formação de uma representação interna integrada, tida como uma das condições necessárias para o surgimento da consciência perceptiva (*awareness*). A existência de ativação sincrônica de regiões cerebrais distantes entre si e de relações entre a atividade

nessas regiões cerebrais e fenômenos subjetivos / comportamento externo, permite supor ser o *binding* um evento cerebral definitivamente ligado à consciência.

Antônio Damásio afirma que a consciência, apesar de ser um processo privado, de primeira pessoa, vincula-se estreitamente a comportamentos externos, que podem ser observados por terceiras pessoas, e que essa relação entre o privado e o público pode ajudar a desvendar a consciência. Damásio, como cientista, defende essa posição ao longo de todo seu livro *O Mistério da Consciência*, mas reconhece, em nota ao final do livro, a natureza privada da consciência. Segundo ele:

Dada a magnitude do desafio, não é de surpreender que, na tentativa de lidar com a questão da consciência, tanto filósofos como neurobiólogos deparem com numerosas barreiras e que provavelmente não venham a encontrar tão cedo uma solução abrangente. Por exemplo, a palavra *consciência*, poligamicamente casada com muitíssimos significados, com frequência tem sido um obstáculo ao consenso quanto à definição do problema; a natureza privada do fenômeno dissuadiu muitos de até mesmo enfrentar a questão e convenceu outros de que ela pode ser abordada de um modo puramente externo, sem a mínima consideração pela natureza privada; (...) minha opinião é que o problema da consciência existe e ainda não foi resolvido, pode ser dividido em partes, sendo possível gerar um consenso acerca dessas partes, e que, apesar de sua natureza privada, a consciência pode ser estudada cientificamente. (Damásio, 1999, p. 426 – nota 6)

Para ele, “alguns aspectos do processo da consciência podem ser relacionados à operação de regiões e sistemas cerebrais específicos, abrindo caminho para a descoberta da arquitetura neural que sustenta a consciência.” (Damásio, 1999, p. 33). Afirmando haver distinção entre consciência e estado de

vigília – baseado em sua prática clínica – Damásio reivindica um elo indissociável entre consciência e emoção. Além disto, para ele, existem dois tipos de consciência: a) consciência central (aquela que fornece ao organismo um sentido de self, referente a um “aqui e agora”); e b) consciência ampliada (fornece ao organismo um sentido complexo de self, que ele denomina de autobiográfico).

A consciência central, segundo Damásio, é um fenômeno biológico simples, está claramente associada à emoção e

(...) ocorre quando os mecanismos cerebrais de representação geram um relato imagético, não verbal, de como o próprio estado do organismo é afetado pelo processamento de um objeto pelo organismo, e quando esse processo realça a imagem do objeto causativo, destacando-o assim em um contexto espacial e temporal. (Damásio, 1999, p. 219)

Já a consciência ampliada, diz Damásio,

é tudo o que a consciência central é, só que maior e melhor, e só faz crescer com a evolução e com as experiências que cada indivíduo tem ao longo da vida. Se a consciência central permite que você saiba, por um momento fugaz, que é você quem está vendo um pássaro voando ou quem está sentindo uma dor, a consciência ampliada situa essas mesmas experiências em um contexto mais amplo e em um intervalo de tempo mais longo. (...) Em vez de apenas ter acesso ao fato de que está sentindo dor, você também pode fazer um levantamento dos fatos relacionados ao local da dor (o cotovelo), ao que a causou (o tênis), quando a sentiu pela última vez (faz três anos – ou serão quatro?) (...). O self a partir do qual essa imensa paisagem é vista é um conceito robusto, na acepção exata da palavra. É um self autobiográfico. (Damásio, 1999, p. 252)

A noção de homeostase também é muito importante para o estudo da consciência, segundo Damásio. A homeostase está presente desde os

organismos unicelulares até os seres mais complexos da natureza, é uma característica dos organismos vivos e se constitui na coordenação das reações fisiológicas para manter constante a maioria dos estados do corpo. Segundo Damásio (2000, pp. 182/3, *passim*), o cérebro desenvolveu-se, originalmente, para regular a homeostase no organismo humano e, no decorrer da evolução, acabou por tornar-se consciente.

A singularidade da consciência, para Damásio, está no fato de que cada ser consciente possui um, e apenas um, corpo. Assim, a estabilidade do corpo – originada com o processo de homeostase – permite criar um sistema nervoso, nos organismos em geral, e um “protoself”, nos seres humanos em particular, que são o suporte para a vida consciente. Damásio, à página 391 de *O Mistério da Consciência*, traça um “esquema geral” da base biológica da consciência (*bottom-up*), cuja reprodução encontra-se à página 35.

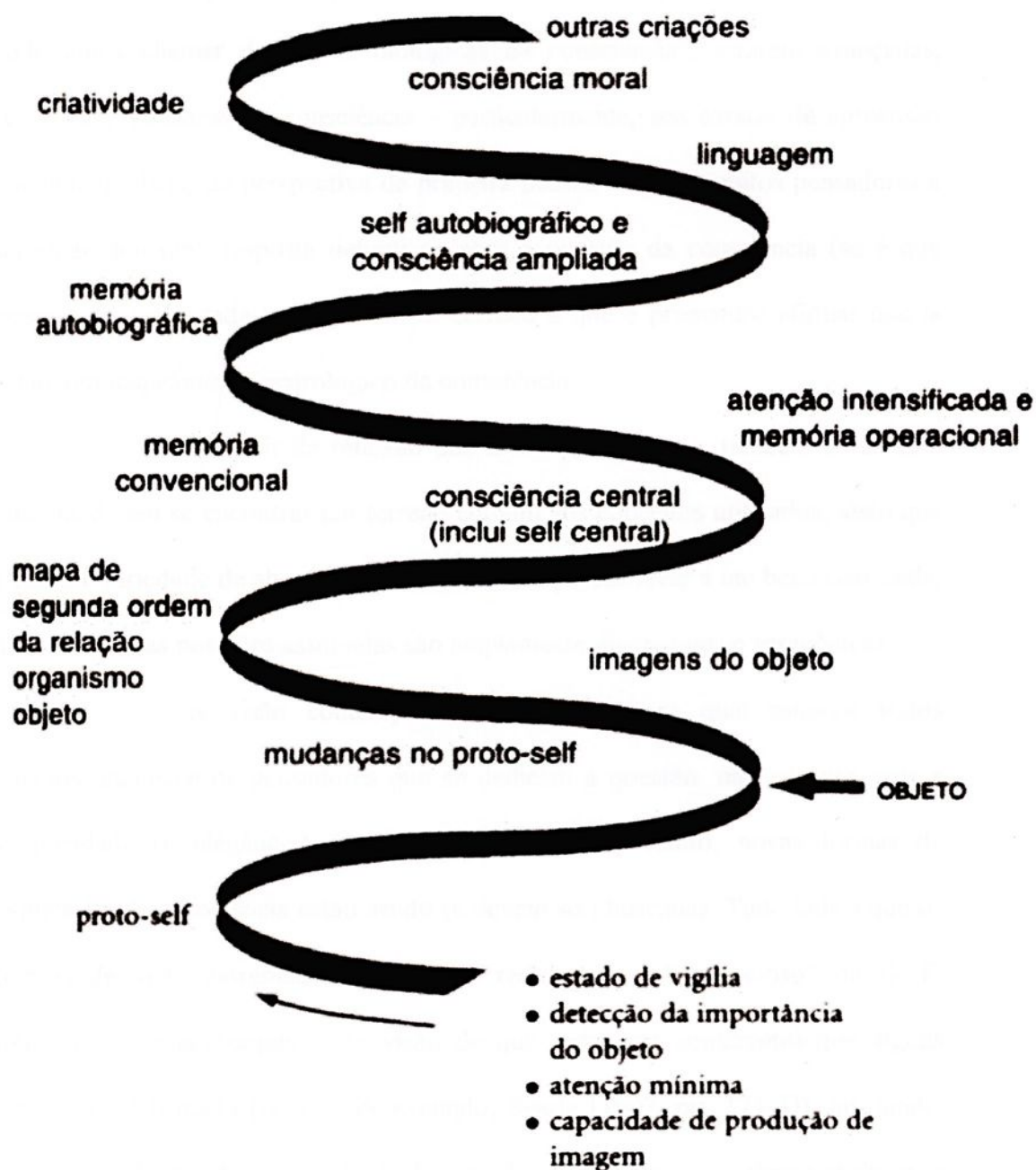
Ao longo de seu mais recente livro, Damásio vai indicando os substratos neurais onde se localizariam os diversos componentes de seu esquema. Ao final da obra (pp. 422/3), ele cita alguns autores – Edelman, Linás e Crick, entre outros – para abordar o problema “da ligação” entre os substratos neurais, vez que ele apenas aponta os substratos e não trata do problema da integração e unificação das imagens que experimentamos na mente. Ele diz estar buscando

(...) os alicerces biológicos da curiosa capacidade que nós, humanos, possuímos de construir não só os padrões mentais de um objeto – as imagens de pessoas, lugares, melodias e de suas relações; em suma, as imagens mentais, integradas no tempo e no espaço, de algo a ser conhecido –, mas também os padrões mentais que transmitem, de maneira automática e natural, o sentido de um self no ato de conhecer. (...) No mínimo, portanto, a

neurobiologia da consciência defronta-se com dois problemas: como o filme no cérebro é gerado e como o cérebro gera também o senso de que existe alguém que é proprietário e observador desse filme. (Damásio, 1999, p. 27)

Damásio acredita que a neurociência irá desvendar o “mistério da consciência”, mas também reconhece que a abordagem científica somente permitirá (se e quando acontecer) descobrir como o filme é gerado, mas não como o observador do filme se constitui, porque, como já vimos, ele reconhece a natureza privada desse observador.

ESQUEMA GERAL DA BASE NEUROLÓGICA DA CONSCIÊNCIA,
SEGUNDO ANTÓNIO DAMÁSIO (2000, p. 391)



Do estado de vigília à consciência

1.4 Como responder à pergunta “O que é a consciência?”

Apesar das pesquisas nas neurociências, em busca daquilo que poderíamos chamar de “bases biológicas da consciência”, estarem avançadas, certas características da consciência – particularmente, seu caráter de apreensão por familiaridade, da perspectiva de primeira pessoa – levam muitos pensadores a acreditar que uma resposta definitiva sobre a questão da consciência (se é que exista) não seria dada pelo estudo do cérebro e que é prematuro afirmar que já exista um mapeamento neurológico da consciência.

A partir da reflexão dos filósofos da mente, também é visível a dificuldade em se encontrar um terreno comum aos conceitos utilizados, visto que a grande variedade de abordagens e argumentos parece levar a um beco sem saída, uma vez que as posições assumidas são amplamente divergentes e antagônicas.

A visão contemporânea do mundo, na qual estamos todos imersos, inclusive os pensadores que se dedicam à questão, não permite mais a simplicidade (e elegância) da solução cartesiana; portanto, novas formas de explicação da consciência estão sendo (e devem ser) buscadas. Tudo indica que os pontos de vista extremados – como o reducionismo “ganancioso” de B. F. Skinner, ou o panpsiquismo (a visão de que tudo seja consciente) que alguns atribuem a Chalmers (como, por exemplo, Searle [1997, pp. 171-3]), ou, ainda, uma possível negação da ontologia dos estados conscientes, que alguns atribuem a Dennett – não são bons candidatos a dar uma resposta definitiva à questão. Apesar disso, é necessário reconhecer que cada uma das “soluções” apresentadas

auxiliam, provavelmente, a trazer uma maior compreensão do problema e a tornar mais explicitado e definido o objeto em pesquisa.

Talvez o que torne o problema realmente desafiador seja o fato de que, além de termos estabelecido, na busca de conhecimento, um método de investigação que separa objeto conhecido do agente conhecedor – e este “conhecedor” se confunde com o que chamamos “consciência” –, é difícil sustentar que possamos descobrir o que é a consciência pelo método tradicionalmente utilizado nas ciências naturais. Como foi apontado por Searle (1992, p. 143), “não podemos atingir a realidade da consciência da forma que, utilizando a consciência, podemos atingir a realidade de outros fenômenos”.

O problema aqui parece ser a herança do dualismo cartesiano, que separa as coisas do mundo em físicas e não-físicas. Se, realmente, a física for o substrato último de todas as coisas, teremos que rever a própria noção de “física”, pois teremos entidades físicas (como nós, seres humanos, por exemplo), estabelecendo relações com outras entidades físicas (como livros, por exemplo) e, dessas relações surgem coisas físicas (como conceitos, por exemplo). Mas, serão os conceitos coisas “físicas”?

Roger Penrose é um pensador que parece inclinado a esse tipo de “solução” para o problema da consciência e, segundo ele, seria a física quântica que efetuaría tal passo. Mas a física quântica, operando com o princípio da incerteza, daria qual tipo de solução ao problema? Não se pode afirmar que essa abordagem seja descartável, ao menos em princípio, mas parece que ela traria mais problemas ao já difícil problema.



CAPÍTULO II

(I) Redutibilidade da consciência – duas visões do mesmo problema

2.1 O conceito de redução

Como a discussão sobre a irreducibilidade, ou não, da consciência é ponto focal neste trabalho, alinharemos, a seguir, algumas considerações sobre o conceito de redução, elaboradas por três autores: Ernest Nagel, John Searle e Paul Churchland.

Apesar de Nagel trabalhar, basicamente, com a redução inter-teórica, suas declarações são importantes, na medida em que, como veremos, seria imprescindível, para que se efetivasse uma redução da consciência à teoria física, por exemplo, que tivéssemos uma teoria da consciência. E tal fato (ainda?) não ocorre.

2.1.1 Ernest Nagel

Na obra *La Estructura de La Ciencia*, Nagel afirma que muitos cientistas buscam uma ciência física universal, sob cujas leis todas as outras



ciências se abrigariam, ou seja, todas as demais ciências seriam reduzidas à física.

Assim, diz ele, uma redução

*(...) es la explicación de una teoría o de un conjunto de leyes experimentales establecidas en un campo de investigación por otra teoría formulada habitualmente, aunque no invariablemente, para otro dominio. (...) Muchos casos de reducción parecen ser pasos normales en la expansión progresiva de una teoría científica y raramente surgen serias preplejidades o equívocos.*²⁰ (Nagel, 1978, p. 312)

A teoria redutora seria, segundo Nagel, pertencente à ciência primária; e a teoria reduzida seria a da ciência secundária. Um primeiro tipo de redução seria aquele em que os enunciados da ciência primária e da ciência secundária utilizassem um vocabulário homogêneo para expressar seus conjuntos de enunciados – um exemplo desse tipo de redução seria a redução da mecânica de Galileu à mecânica newtoniana.

Um segundo tipo de redução, ainda segundo Nagel, seria o que ocorre entre teorias que utilizam vocabulários diferentes em seus enunciados – e o exemplo desse tipo de redução seria o da incorporação da termodinâmica à mecânica estatística e à teoria cinética da matéria.

Para que ocorra qualquer um desses tipos de redução, prossegue Nagel, é necessário que sejam levadas em conta três condições formais, que ele enuncia da seguinte maneira (Nagel, 1978, pp. 317-28, *passim*):

²⁰ (...) é a explicação de uma teoria ou de um conjunto de leis experimentais estabelecidas em um campo de investigação por outra teoria formulada habitualmente, ainda que não invariavelmente, para outro domínio. (...) Muitos casos de redução parecem ser passos normais na expansão progressiva de uma teoria científica e raramente surgem perplexidades sérias ou equívocos.

Primeira condição formal

- a) os axiomas, as hipóteses especiais e as leis experimentais das ciências envolvidas na redução devem estar expressas em enunciados formulados explicitamente, com termos constituintes que tenham significado estabelecido sem ambigüidades; os enunciados são constituídos por: i) postulados teóricos fundamentais (T) ou premissas parciais, que possuam termos teóricos comuns; ii) definições coordenadoras ou regras de correspondência (R). Além disso, os enunciados devem ser o menos numerosos e o mais simples possível.
- b) a ciência que possui uma teoria fundamental (T) deve ter uma classe de teoremas que sejam consequência lógica de (T).
- c) uma ciência positiva que contém uma grande classe de enunciados singulares formalizando o resultado de suas observações deve poder formular as condições iniciais e os limites aos quais essa ciência se atém.
- d) muitos enunciados de observação de uma teoria (T) utilizam leis que estão fora de seu âmbito e, portanto, “empresta” leis de outras teorias.

Segunda condição formal

Os enunciados de uma ciência formam uma estrutura lingüística, supostamente sem ambigüidades. Essas estruturas podem ser lógicas, aritméticas, matemáticas, ou “expressões descritivas” (D), que se referem a objetos, características, relações ou processos considerados empíricos (isto é, diferentes de formais ou lógicos). Assim, os enunciados de uma ciência utilizam uma

linguagem especializada mas, ao mesmo tempo, utilizam a linguagem comum para formular suas expressões de observação. Diante disso, abre-se uma grande discussão sobre a possibilidade de que as expressões teóricas dessa ciência sejam ou não explicitamente definíveis em termos de expressões de observação.

Terceira condição formal

A ciência primária e a ciência secundária envolvidas numa redução têm em comum grande número de expressões (inclusive enunciados), que possuem significados determinados apenas para seus próprios procedimentos de elucidação.

Com essas condições formais presentes, pode-se dizer que uma redução é efetivada quando se demonstra que as leis experimentais e teóricas da ciência secundária (ou reduzida) são conseqüências lógicas das suposições teóricas da ciência primária (reduzida) – apesar de não ser necessário que as leis emprestadas da ciência secundária também devam ser deriváveis da ciência primária.

Do ponto de vista lógico, parece impossível, *prima facie*, efetuar uma redução se as leis da ciência secundária contiverem termos que não aparecem nas suposições teóricas da disciplina primária (“não pode aparecer qualquer termo na conclusão que não tenha aparecido também nas premissas”). Assim, se houver algum termo na ciência secundária que não apareça na ciência primária, devem ser introduzidas suposições que postulem relações adequadas entre as duas ciências. Essas suposições adicionais podem ser conexões lógicas,



convenções e/ou vínculos fáticos ou materiais, que passam a constituir condição de conectabilidade e de dedutibilidade entre as duas teorias.

Além disso, ainda conforme E. Nagel (1978, p. 328-31, *passim*), existem condições não-formais para a efetivação da redução de uma ciência a outra, que seriam:

- a) a ciência primária não é hipótese “ad hoc” e deve ter suposições teóricas que recebam apoio de elementos de juízo empírico que possuam força comprobatória;
- b) a redução deve propiciar um avanço significativo no conhecimento.

Após essas considerações, Nagel afirma que a redução é a dedução de enunciados confirmados empiricamente a partir de outro conjunto de enunciados também confirmados empiricamente. Para ele, é potencialmente enganosa a definição que diz que a redução é a derivação das propriedades dos fenômenos de um certo tipo a partir de fenômenos de outro tipo, porque não se efetiva, nessa definição de redução, uma investigação das consequências lógicas de certas teorias.

Nagel afirma, ainda, que é preciso pesquisar profundamente a natureza das coisas que não são acessíveis à inspeção direta e que não permitem determinar o que elas implicam ou não implicam por simples inspeção. Nesse caso, diz ele, corre-se o risco de transformar uma questão lógica e empírica em questão especulativa sem solução.

Afirmando que uma redução pode ser factível se se adotar um conjunto diferente de postulados teóricos, com postulados adicionais que

vinculem uma teoria à outra, Nagel conclui seu texto sobre redução dizendo que a redução de uma ciência (secundária) à outra (primária) não extingue nem converte a ciência secundária em algo insubstancial, nem torna meramente aparente as distinções e tipos de conduta adotados pela ciência secundária.

2.1.2 John Searle

Segundo Searle, o reducionismo seria um ideal da filosofia positivista da ciência, que sobrevive até os dias de hoje, e teria como idéia básica demonstrar que

determinadas coisas são *nada exceto* alguns outros tipos de coisa (...) [levando] a uma forma peculiar da relação de identidade que podíamos também chamar de relação “nada-exceto”: em geral, *A*'s podem ser reduzidos a *B*'s se, e somente se, *A*'s são nada exceto *B*'s. (Searle, 1992, p. 163)

Existem cinco tipos de redução, segundo Searle (1992, pp. 164-8, *passim*), que seriam:

- a) Redução ontológica: forma mais importante de redução, pois demonstra que objetos de determinados tipos consistem em nada exceto objetos de outros tipos.
- b) Redução ontológica de propriedades: diz respeito a propriedades e, freqüentemente, resulta de reduções teóricas.
- c) Redução teórica: relação entre duas teorias científicas, em que as leis da teoria reduzida são deduzidas a partir das leis da teoria redutora e, assim, a teoria reduzida é um caso especial da teoria redutora.

- d) Redução lógica ou definicional: relação entre palavras e sentenças referentes a um tipo de entidade que podem ser traduzidas em palavras e sentenças que se referem a outro tipo de entidade. Se as palavras e sentenças são redutíveis lógica ou definicionalmente, segue-se que as entidades correspondentes a essas palavras e sentenças são ontologicamente redutíveis.
- e) Redução causal: relação entre dois tipos quaisquer de coisas que tenham capacidades causais. A existência e as capacidades causais da entidade reduzida são explicáveis em termos das faculdades causais dos fenômenos redutores.

2.1.3 Paul Churchland

A breve definição de redução efetivada por Churchland é a seguinte:

*In general, when a more general or deeper-level theory proves itself capable of thus subsuming wholesale the portrait of reality embodied in some earlier theory or conceptual framework, we say that the earlier framework has been reduced by the new and more general theory; we say that the phenomena of the earlier framework have been revealed to be just special cases of the phenomena described in the new and deeper theory.*²¹ (Churchland, 1995, p. 208)

²¹ Geralmente, quando uma teoria mais geral ou de maior abrangência, prova ser capaz de subsumir indiscriminadamente a descrição de realidade encorpada em alguma teoria ou estrutura conceitual anterior, dizemos que a teoria anterior foi *reduzida* pela teoria nova e mais geral; dizemos que os fenômenos da estrutura anterior revelaram ser apenas *casos especiais* dos fenômenos descritos na teoria nova e mais abrangente.

Churchland cita, como exemplo de redução bem sucedida, a redução do fenômeno da luz à teoria das ondas eletromagnéticas efetuada por Maxwell no século XIX.

2.2 Breve apresentação dos contendores

A excepcionalidade da questão da consciência (ou a existência do “problema difícil da consciência”) não é unanimemente reconhecida pelos filósofos e cientistas que se propõem a estudar a consciência, como vimos no capítulo precedente.

Tendo em vista que este trabalho parte do pressuposto de que existe uma característica na consciência que a distingue das outras entidades examinadas pela ciência e pela filosofia – não sendo possível, portanto, utilizar as categorias das ciências naturais para estudá-la, nem, em última instância, reduzi-la à física – torna-se necessário examinar essa “cisão” entre os pensadores do problema. Dessa perspectiva, os estudiosos do problema da consciência podem ser divididos, grosso modo, entre os que postulam ser a consciência algo diferente, ou além, das entidades puramente físicas – ou seja, os que postulam ser impossível reduzir a consciência à física ou, utilizando a terminologia clássica, reduzir a mente ao cérebro; e aqueles que afirmam ser a consciência parte do “mundo natural”, onde os chamados fenômenos mentais seriam “nada exceto” reações químicas e impulsos elétricos no cérebro.

Os estudiosos do problema que não se enquadrariam nessa divisão, como, por exemplo, a maioria dos funcionalistas, que dizem ser a questão da redutibilidade da consciência uma questão indiferente às soluções por eles propostas, acabam quase todos, num momento ou noutro de suas assertivas, caindo do “lado” dos reducionistas, como veremos adiante.



Valerie Gray Hardcastle, em seu artigo *The Why of Consciousness: a Non-issue for Materialist* (1997, p. 61, *passim*), apresenta essa cisão – muito bem, a nosso ver – afirmando que existem dois tipos de pessoas que estudam a consciência: as naturalistas convictas (isto é, aquelas que acreditam que a consciência é parte do mundo físico e têm fé de que a ciência, como é constituída hoje, algum dia explicará os fenômenos conscientes), para as quais a consciência não tem mistério, embora seja pouco entendida; e aquelas que, possivelmente, acreditam que a consciência seja parte do mundo natural, mas é completamente misteriosa (e que, talvez, não seja algo físico, afinal).

Apenas como ilustração, vale a pena citar, neste momento, a diferença entre “problema” e “mistério”. Um problema seria algo para o qual ainda não temos resposta, mas cuja solução é possível, a princípio, a partir dos métodos e conceitos gerais já disponíveis ao conhecimento de uma determinada época. Um mistério seria algo cuja solução se mostra mais longínqua (e, eventualmente, impossível) por não existirem conceitos que se mostrem adequados para o estudo / abordagem do caso em questão.

Dennett define mistério da seguinte maneira: *A mystery is a phenomenon that people don't know how to think about – yet.*²² (Dennett, 1991, p. 21) E a diferença entre problema e mistério ele enuncia como segue: “Segundo Chomsky, todas as questões que provocam a perplexidade humana podem ser classificadas como “problemas”, que podem ser solucionados, e “mistérios”, que não podem.” (Dennett, 1995, p. 398)

²² Um mistério é um fenômeno sobre o qual as pessoas não sabem como pensar – ainda.



Para os naturalistas, não há dificuldade maior. É só esperar. Para os que atribuem mistério à consciência surge uma dificuldade adicional: quais métodos e ferramentas utilizar para estudar algo que escapa à abordagem fisicalista? Voltaremos a essa questão no Capítulo III.

Alinharemos, entre os defensores da redução da mente/consciência ao cérebro, Daniel Dennett, Patricia Churchland e Paul Churchland. E entre os defensores da irredutibilidade, alinharemos John Searle, David Chalmers, Thomas Nagel e Frank Jackson – de quem utilizaremos somente os argumentos de sua fase “clássica”, pois parece que o próprio Jackson está revendo sua posição, conforme artigo publicado em 1996²³, em que ele afirma que “*deve* haver uma resposta (*“there must be an answer”*) ao seu clássico argumento do conhecimento – que será utilizado neste trabalho.

É oportuno enfatizar que o alinhamento, em uma ou em outra das posições, dos filósofos citados, não implica que haja concordância entre seus diversos pontos de vista.

Numa posição completamente ambígua, situamos Colin McGinn, que, apesar de manifestar-se a favor do materialismo, fornece argumentos que serão utilizados a favor da irredutibilidade.

Neste ponto, julgamos correto, para não omitirmos outra corrente importante nesse debate, lembrar que alguns pensadores, tanto na filosofia da

²³ In Braddon-Mitchell, D. E & Jackson, F. *Philosophy of Mind and Cognition*. Oxford: Blackwell, 1996.

mente quanto na ciência cognitiva, dizem não haver solução para o “problema mente-corpo”.

O próprio Colin McGinn, por exemplo, assevera que a resposta à pergunta “Existe solução para o problema mente-corpo?” é Sim e Não. Segundo ele, existe um “fechamento cognitivo” nas mentes humanas, relativo à consciência, que não nos permitiria “dissolvermos o mistério da consciência” (voltaremos a isso na seção 4 deste capítulo).

Por outro lado, Kieron O’Hara e Tom Scutt, em seu artigo *There Is no Hard Problem of Consciousness* (1997), descartam o problema, dizendo ser ele algo que não fornece a mínima idéia de qual possa ser sua solução, não podendo, portanto, ser considerado um problema e constituindo-se, por isso, num pseudo-problema ou numa questão inteiramente sem sentido. Segundo eles,

*(...) we will defend the claims of cognitive psychology against the critic we have described [e.g., the cognitive psychologist, by concentrating on computational aspects of human psychological phenomena, will miss out on precisely those aspects which are not computational] by arguing that the hard problem (or HP) is not a serious problem. For a problem to be a genuine problem, some sort of idea of a solution must be available (e. g. some way of recognizing a solution when one stumbles across one); whereas all discussion of HP seems to preclude any sort of answer being given.*²⁴
(O’Hara and Scutt, 1995, p. 70)

²⁴ (...) defenderemos as afirmações da psicologia cognitiva contra a crítica descrita [e. g. o psicólogo cognitivo, ao se concentrar nos aspectos computacionais dos fenômenos psicológicos humanos deixará de fora precisamente aqueles aspectos que *não* são computacionais] argumentando que o problema difícil (ou HP) não é um problema sério. Para que um problema seja um problema genuíno, algum tipo de idéia de solução deve estar disponível (e. g. algum modo de reconhecer uma solução quando se topar com ela); enquanto que toda a discussão sobre o HP parece tornar impossível que qualquer tipo de resposta seja dada.

Tanto a posição assumida por McGinn quanto a posição defendida por O'Hara e Scutt, a nosso ver, consistem em “desistir” de encarar o problema difícil da consciência. Como nosso intuito é mostrar que o problema existe e que precisamos de novos métodos e ferramentas para lidar com ele, apenas registramos suas posições.

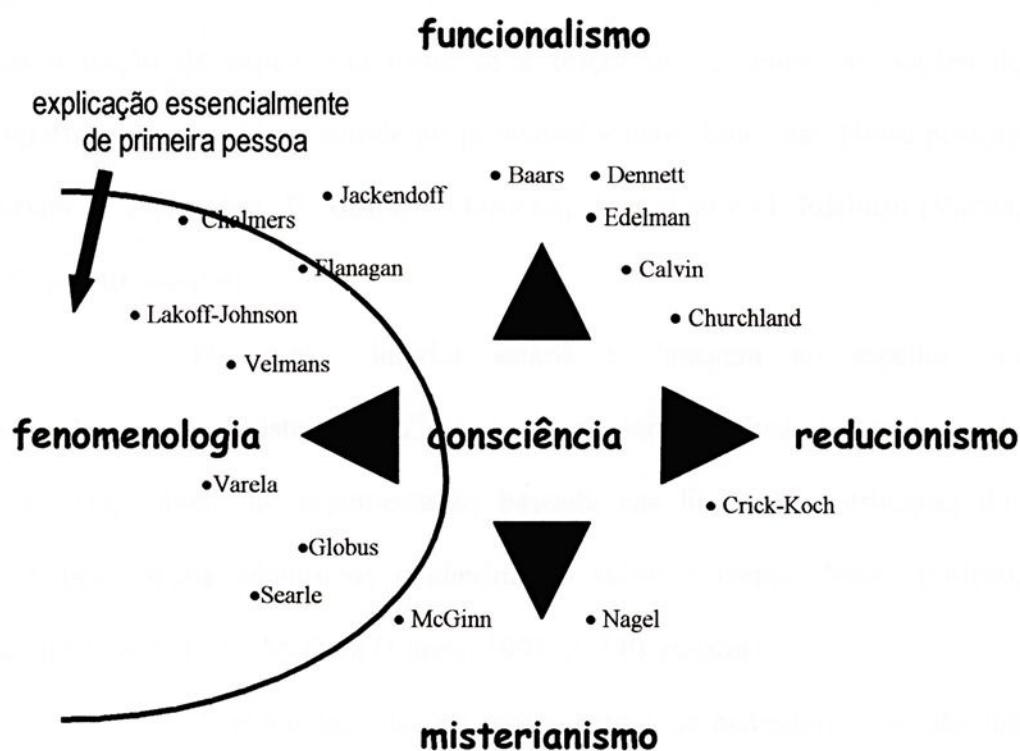
Tendo em vista que McGinn, mesmo parecendo “desistir” de encarar o problema – pois suas ponderações remeteriam a uma paralisação no estudo da consciência – tece algumas considerações que julgamos pertinentes e valiosas à discussão do problema difícil da consciência, apresentaremos alguns de seus argumentos mais adiante.

Tentaremos, para melhor sustentar nossa posição de que a consciência é irreduzível à física, tanto ontológica quanto conceitualmente, por um lado, apontar as falhas nos argumentos a favor da redutibilidade da mente ao cérebro e, por outro lado, enfatizar os pontos fortes nas idéias apresentadas pelos que se alinhariam entre os defensores da idéia de que a mente não é redutível ao cérebro, de forma que o dualismo naturalista proposto por Chalmers seja apontado, ao final do trabalho, como a linha de pesquisa mais promissora nos estudos atuais sobre a consciência.



2.3 A arena e seus ocupantes

Francisco J. Varela, em seu artigo *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard problem* (1997, p. 340), traça um diagrama para uma apresentação esquemática das diversas posições assumidas pelos investigadores da consciência, que julgamos oportuno apresentar para melhor ilustrar as divergências entre as abordagens utilizadas no estudo da consciência, como já mencionado.



Os quatro grandes eixos, segundo Varela, representam as orientações essenciais dos pensadores sobre a consciência.

À direita, estão os neuro-reducionistas ou eliminativistas, cujos maiores representantes seriam o filósofo Paul Churchland – que propõe resolver o problema da consciência pela eliminação da experiência em favor de algum tipo de explicação neurobiológica –, e os neurocientistas F. Crick e C. Koch – tendo o primeiro afirmado que “você nada mais é que um pacote de neurônios” (Varela, 1997, p. 339, *passim*).

No centro superior, estariam os funcionalistas que seguiriam a estratégia de trocar o vínculo entre consciência e cognição pelo vínculo entre cognição e seus correspondentes estados funcionais ou intencionais, e para os quais a noção de experiência tornar-se-ia forçosamente similar às noções de comportamento cognitivo, atitude proposicional e papel funcional. Nessa posição estariam R. Jackendoff, B. Baars, D. Dennett, W. Calvin e G. Edelman (Varela, 1997, p. 340, *passim*).

No centro inferior estaria a “imagem no espelho” do funcionalismo, os “misterianistas”, que dizem ser insolúvel o problema da consciência, oferecendo argumentação baseada nas limitações intrínsecas dos meios pelos quais adquirimos conhecimento sobre a mente. Nessa posição, estariam T. Nagel e C. McGinn (Varela, 1997, p. 340, *passim*).

À esquerda, estariam representados os pensadores que dão um papel central e explícito à abordagem de primeira pessoa e à irreducibilidade da consciência. Nessa posição estariam o próprio Varela, D. Chalmers, G. Lakoff e M. Johnson, J. Searle, G. Globus, M. Velmans e O. Flanagan (Varela, 1997, pp. 340-1, *passim*).

2.3.1 Os defensores da redução da mente ao cérebro

2.3.1.1 Daniel Dennett

Daniel Dennett, no artigo *Facing Backwards on the Problem of Consciousness* (1997) – que pretende ser uma réplica ao artigo *Facing up to the Problem of Consciousness* e ao livro *The Conscious Mind*, ambos de D. Chalmers – afirma que “dividir para conquistar” é uma velha estratégia que Chalmers pretende trazer à arena filosófica, quando distingue os problemas “fáceis” do problema difícil da consciência. Para Dennett, isso seria um retrocesso no trato do problema, pois é o entendimento de como os componentes de um sistema trabalham que permite desvendar a função desempenhada pelo sistema. Assim, entender que a análise do trabalho de visão inicia-se já na retina e desencadeia uma série de processamentos no cérebro corresponde a entender o que é ter uma sensação visual. E os qualia (a sensação de estar vendo algo vermelho, por exemplo) nada teriam a ver com isso, ou melhor, o que alguns chamam qualia, para Dennett, não existem. As propriedades da experiência do ser consciente que estivesse desempenhando a “função de ver” seriam explicitadas apenas e justamente em termos do desempenho das funções adequadas no substrato cerebral.

Ainda no artigo citado, Dennett afirma que, se, dos chamados fenômenos mentais, retirarmos a manifestação das variadas e complexas disposições de performance de funções do cérebro, nada restará. Assim, quando

Chalmers fala de algum inefável resíduo de “conteúdo qualitativo” em um processo mental, ele estaria falando de algo que, para Dennett, não procede, não existe.

Para Dennett, não existem experiências com propriedades intrínsecas, privadas, inefáveis e apreensíveis apenas diretamente na experiência consciente. Segundo ele, o que existe são somente propriedades públicas de experiências, que podem ser referidas pelos nossos detectores-de-propriedades privados em virtude das idiossincrasias de cada um. Mas todas essas propriedades possuem características públicas que se tornam particulares apenas contingencialmente (Dennett, 1985, p. 544)

Ora, assim argumentando, Dennett não está defendendo, necessariamente, a redução da consciência a processos físico-químicos no cérebro, ele apenas defende a visão funcionalista referente à consciência. Ocorre que a visão funcionalista leva, inevitavelmente, à questão da redução da consciência, porque, se o desempenho das mesmas funções fosse efetivado num circuito de silício, as mesmas propriedades públicas deveriam ser observadas. Dennett argumenta que uma máquina para provar vinhos (se e quando for construída) terá a mesma experiência que um enólogo (Dennett, 1985, p. 522), portanto, o desempenho da função relevante – no caso, classificar um vinho – é tudo o que importa para definir quais propriedades estão presentes, e, assim, essas propriedades são públicas e independem do substrato físico no qual ocorrem. Até aí, pode-se concordar com Dennett, mas, e quanto à experiência do enólogo?, poderia a máquina sentir realmente o gosto do vinho? O problema é que Dennett

se recusa a reconhecer o sentido corriqueiro da expressão “sentir um gosto”, que implica estados fenomênicos ou qualia.

Apesar das diversas tentativas efetuadas pelos cientistas cognitivos, em cooperação com pensadores funcionalistas, ainda não se construiu um mecanismo capaz de desempenhar as mesmas funções que um ser humano consciente desempenha (como provar um vinho ou traduzir um texto, por exemplo). Ora, poderia retrucar Dennett, é só uma questão de tempo... Mas aí Dennett deveria enfrentar a seguinte questão metodológica: como os métodos objetivos da ciência, isto é, a concordância pública, daria a palavra final sobre se o circuito de silício está, ou não, desempenhando a função relevante no caso da “sensação do gosto de vinho”?

Para tornar mais claro nosso argumento, recorreremos à definição de objetividade – em oposição à de subjetividade – efetivada por Paul Churchland. Segundo ele:

*Consciousness, it has been argued, is essentially a subjective phenomenon, accessible only to the creature that has it, while anything that is truly physical – one’s brain activity, for example – is doomed to be objective in nature, that is, to be accessible to many people from many points of view. Conscious phenomena, it is often concluded, can hardly be identical with mere brain phenomena; and the objective science of the latter cannot hope to explain the ineffably subjective character of the former.*²⁵ (Churchland, 1995, p. 187)

²⁵ Argumenta-se que a consciência é, essencialmente, um fenômeno *subjetivo*, acessível apenas à criatura que a tem, ao passo que qualquer coisa que seja verdadeiramente física – a atividade cerebral de alguém, por exemplo – está condenada a ser *objetiva* em natureza, isto é, acessível a muitas pessoas, a partir de vários pontos de vista. Os fenômenos conscientes, conclui-se muitas vezes, dificilmente podem ser idênticos a meros fenômenos cerebrais; e a ciência objetiva dos últimos não pode esperar explicar o caráter inefavelmente subjetivo dos primeiros.

Se, conforme postula Dennett, a ausência de desempenho de funções implica ausência de consciência, poder-se-ia afirmar que o desempenho das funções relevantes seria condição necessária para a existência da consciência. Mas, seria esse desempenho condição também suficiente? O filósofo de Tufts não avança na questão, de modo cômodo – a nosso ver –, porque talvez isso possa derrubar sua argumentação.

Para esclarecer melhor esse ponto, usemos o exemplo do termômetro... Qualquer termômetro detecta uma variação na temperatura ambiente; dependendo da amplitude dessa variação, um ser consciente também a detecta. O termômetro, neste exemplo, contrai seu componente metálico publicamente e uma criança busca, publicamente, um agasalho. Tanto o termômetro quanto a criança tiveram um desempenho funcional, mas esta última, a menos que tenha algum tipo de problema físico, experimentou subjetivamente uma qualidade de sensação que o termômetro não experimentou (ou, pelo menos, não demonstrou publicamente ter experimentado). O corpo da criança, ao menos em pequena escala, também contraiu, mas teve um *plus* que a levou a desempenhar outra função (agasalhar-se); esse *plus* originou-se na percepção consciente de que aquele estado (passar frio) não era bom e que algo podia ser feito para minorar a sensação desagradável.

Se a criança não tivesse como buscar um casaco, por não tê-lo ou por alguma deficiência física, e não demonstrasse publicamente o comportamento de estar sentindo frio, ela deixaria de desempenhar a função relativa ao evento, mas deixaria ela de ter a sensação do frio?



Parece-nos que esse é o tipo de argumento que Dennett evita abordar, porque poderia colocar em posição desconfortável toda a sua construção teórica a respeito da consciência, que ele relata em *Consciousness Explained* (1991).

Nesse livro, Dennett propõe uma teoria dos “esboços múltiplos” (*Multiple Drafts*) para explicar a consciência, que ele mesmo reconhece ser um tanto estranha e difícil de visualizar, ao menos a princípio. Chamando a experiência consciente de “produto de muitos processos de interpretação – processos editoriais, com efeito”²⁶, Dennett afirma que:

(...) *once a particular “observation” of some features has been made, by a specialized, localized portion of the brain, the information content thus fixed does not have to be sent somewhere else to be rediscriminated by some “master” discriminator.*²⁷ (Dennett, 1991, p. 113)

O que podemos perguntar, nesse ponto, a Dennett é quem ou o quê primeiro discriminou o conteúdo da informação, pois, segundo suas próprias palavras, não há teatro cartesiano ou homúnculo para *rediscriminar* a informação. Assim sendo, há uma instância em que a informação é recebida e discriminada, que seriam os processos cerebrais, e, a seguir, algum desempenho de função é efetivado e passa (ou não) a gerar comportamento observável. Mas a razão desse processo gerar experiência fenomênica não é abordada por Dennett porque seu modelo de consciência não deixa espaço para qualquer resposta a essa pergunta.

²⁶ No original: *What we actually experience is a product of many processes of interpretation – editorial processes, in effect.* (Dennett, 1991, p. 112)

²⁷ (...) uma vez que uma “observação” particular de algum aspecto foi feito, por uma porção especializada, localizada no cérebro, o conteúdo da informação assim fixado não tem que ser enviado a algum outro lugar para ser *rediscriminado* por algum “mestre” discriminador.

No modelo de consciência proposto por Dennett, é fundamental o conceito de informação, motivo pelo qual iremos analisá-lo brevemente.

A informação, no modelo clássico de Shannon, não é uma noção que se refira ao conteúdo semântico de algo, mas sim ao conteúdo formal ou sintático. O tipo mais básico de informação seria o *bit*, que representaria uma escolha entre duas possibilidades: 0 ou 1. Assim, para Shannon, não importa a interpretação de algum dado, mas sua especificidade dentro de um espaço de diferentes possibilidades (*apud* Chalmers 1996, p. 278).

Esse espaço de possibilidades é um espaço abstrato e os estados de informação são abstratos também. Esses estados e espaço abstratos se realizariam no mundo físico quando pudessem ser apreendidos objetivamente pela *diferença que faz uma diferença* (na noção tornada famosa por G. Bateson em 1972 – *apud* Chalmers, 1996, p. 281).

Assim, no argumento de Dennett de que há apenas discriminação da informação, cabe perguntar: quando um processo consciente de alguém não gera desempenho de função observável objetivamente, não houve informação? Se não houve, Dennett está muito correto; mas, se houve algum tipo de diferença nos estados sensoriais ou cognitivos desse alguém, então não seria possível a informação ter sido discriminada apenas pelos processos cerebrais – como poder-se-ia chamar “informação” algo que não *fez uma diferença*? (pelo menos da perspectiva de terceira-pessoa).

Se Dennett respondesse que a diferença seria observável através de aparelhos de leitura de atividade cerebral, poderíamos contra-argumentar

indagando: essa diferença entre o estado cerebral anterior à informação e o estado cerebral posterior à informação é constituída apenas pelos impulsos elétricos e reações químicas ali detectados? Então, retrucaríamos, não podemos utilizar os termos “sensorial” e “cognitivo” para falar de processos cerebrais, porque só existem processos físicos – se não há experiência fenomênica, o que poderia significar o termo “sensorial”?

Prosseguindo em sua argumentação na defesa de seu novo modelo para a consciência, Dennett tenta mostrar que a noção de subjetividade ou de self nada mais é do que a estória que cada ser vivo conta a si mesmo. Isso ocorre, segundo ele, porque o processo evolutivo das espécies – especificamente, da espécie humana – criou mecanismo para manutenção e reprodução dos seres vivos. Segundo ele:

To begin with, every agent has to know which thing in the world it is! This may seem at first either trivial or impossible. “I’m me!” is not really informative, and what else could one need to know – or could one discover if one didn’t already know it? For simpler organisms, it is true, there is really nothing much to self-knowledge beyond the rudimentary biological wisdom enshrined in such maxims as When Hungry, Don’t Eat Yourself! And When There’s a Pain, It’s Yours! In every organism, including human beings, acknowledgement of these basic biological design principles is simply “wired in” – part of the underlying design of the nervous system (...).²⁸
(Dennett, 1991, p. 427)

²⁸ Para começar, todo agente tem que saber qual coisa ele é no mundo! Isto pode parecer, a princípio, tanto trivial quanto impossível. “Eu sou eu!” não é realmente informativo, e o que mais poderia alguém precisar saber – ou poderia descobrir se já não soubesse isto? Para organismos mais simples, é verdade, não há realmente muito auto-reconhecimento além da rudimentar sabedoria biológica, cuidadosamente encerrada em máximas como: Quando Estiver com Fome, Não Come a Si Mesmo! e Quando Há uma Dor, Ela é Sua! Em todo organismo, inclusive nos seres humanos, o reconhecimento desses princípios de projeto biológico básico está simplesmente “conectado” – faz parte do projeto subjacente do sistema nervoso (...)

A sensação que temos de sermos portadores de uma consciência, para Dennett, é resultado de um processo evolutivo que nos tornou mais “aptos a sobreviver”, mas não corresponde a nenhum objeto verificável cientificamente, sendo apenas um centro de gravidade narrativo, algo que fazemos/criamos para nos relacionarmos melhor com o mundo externo.

Esse “centro de gravidade narrativo” corresponderia ao que chamamos de self. Segundo Dennett

*A self, according to my theory [Multiple Drafts Model], is not any old mathematical point, but an abstraction defined by myriads of attributions and interpretations (including self-attributions and self-interpretations that have composed the biography of the living body whose Center of Narrative Gravity it is. As such, it plays a singularly important role in the ongoing cognitive economy of that living body, because, of all the things in the environment an active body must make mental models of, none is more crucial than the model the agent has of itself.*²⁹ (Dennett, 1991, pp. 426-7)

Ora, só faltou Dennett explicar o agente que faz um modelo mental de si mesmo. O Centro de Gravidade Narrativo de Dennett é uma versão revista e “tornada atual” do Teatro Cartesiano que ele quer derrubar porque, de duas uma, ou o agente é detentor da consciência ou o si-mesmo (itself) é o detentor da consciência. O rascunho ou esboço que “ganhou” dos processos concorrentes e “desempenha o papel relevante” a cada instante, em detrimento dos

²⁹ Um self, de acordo com minha teoria [Modelo dos Esboços Múltiplos], não é um velho ponto matemático, mas uma abstração definida pelas miríades de atribuições e interpretações (inclusive auto-atribuições e auto-interpretações) que compõem a biografia de um corpo vivo cujo Centro de Gravidade Narrativo ele [o self] é. Assim, ele desempenha um papel singularmente importante na economia cognitiva em curso naquele corpo vivo porque, de todas as coisas no ambiente que o corpo ativo deve fazer modelos mentais, nenhum é mais crucial que o modelo que o agente tem de si mesmo.

rascunhos atirados ao lixo (ou ao inconsciente), torna-se o self ou o detentor da experiência fenomênica que Dennett tanto tenta descartar.

O comprometimento de Dennett com a teoria darwiniana e com os métodos tradicionais das ciências empíricas fica claro na seguinte passagem:

*Only a theory that explained conscious events in terms of unconscious events could explain consciousness at all. If your model of how pain is a product of brain activity still has a box in it labeled "pain", you haven't yet begun to explain what pain is, and if your model of consciousness carries along nicely until the magic moment when you have to say "then a miracle occurs" you haven't begun to explain what consciousness is.*³⁰ (Dennett, 1991, pp. 454/5)

Como se pode ver, a Teoria dos Esboços Múltiplos de Dennett não explica a consciência, somente explica, como já apontou Chalmers (1996, p. 114), a reportabilidade ou a habilidade de narrar o conteúdo de nossos estados internos, além de alinhar algumas considerações que podem vir a propiciar uma explicação para nossa habilidade de introspecção e para nossa habilidade em controlar o comportamento a partir da informação perceptual.

Para mostrar que a consciência é apenas o "centro de gravidade narrativo" de um organismo, Dennett postula que a consciência é um conceito que depende de seus conceitos associados e que estes são um dado cultural (Dennett, 1991, p. 14). Em função disso, ele tenta nos dar uma explicação do que seja

³⁰ Apenas uma teoria que explique eventos conscientes em termos de eventos inconscientes poderia explicar a consciência, afinal. Se seu modelo de como uma dor é um produto da atividade cerebral ainda tiver uma caixa com o rótulo "dor", você ainda não começou a explicar o que é dor, e se seu modelo de consciência funcionar belamente até o momento mágico em que você tem que dizer "então ocorre um milagre", você não começou a explicar o que é consciência.

cultura... Com isso surge, a nosso ver, a questão mais intrigante, na “eliminação” da consciência por ele “feita”: a criação, em seu lugar, de uma teoria dos memes.

Utilizando uma idéia original do biólogo Richard Dawkins que, em seu livro *O Gene Egoísta*, de 1976, postula existirem memes das idéias, em analogia aos genes da vida, Dennett se revela um grande admirador da teoria platônica de Mundo das Idéias. Para poder negar ontologia à consciência, Dennett, esquecendo o princípio da Navalha de Ockham – tão cara às ciências “duras”, que ele busca, a todo custo, preservar – “cria” uma nova espécie de entes no universo, que seriam os memes ou, grosseiramente, “as idéias em si” (apesar de ele não usar essa terminologia).

A cultura, então, seria responsável pela criação do conceito “consciência”, mas a cultura, para Dennett, é domínio dos memes; em suas palavras:

A principal diferença entre nossa espécie e todas as outras é a nossa confiança na transmissão cultural de informações, e, portanto, na evolução cultural. A unidade de evolução cultural, o *meme* de Dawkins, tem um poderoso e subestimado papel a representar em nossa análise da esfera humana. (Dennett, 1995, p. 346)

Para reforçar seu argumento de que os memes são as entidades autônomas que formam aquilo que chamamos “consciência”, Dennett cita compositores musicais e literários que dizem se sentir “invadidos” por idéias, quando estão compondo suas obras. A linguagem, característica humana freqüentemente citada como a responsável pela grande distinção entre nós e os animais, é (ou seria) a unidade atômica dos memes. Segundo Dennett,

A linguagem humana, primeiro falada e depois, bem recentemente, escrita, é sem dúvida o principal meio de transmissão cultural, criando a *infosfera* onde ocorre a revolução cultural. Falar e ouvir, escrever e ler – estas são as tecnologias básicas de transmissão e replicação mais análogas às tecnologias de DNA e RNA na biosfera. (...) Todos estamos bastante conscientes de que atualmente vivemos em um mar de memes de papel, respirando em uma atmosfera de memes eletrônicos. Os memes hoje se espalham pelo mundo com a velocidade da luz (...).

Os genes são invisíveis; eles são transportados por veículos genéticos (organismos) nos quais tendem a reproduzir efeitos característicos (efeitos fenotípicos) que, com o passar do tempo, determinam seus destinos. Os memes também são invisíveis e transportados por veículos meméticos – quadros, livros, frases (...) (Dennett, 1995, p. 362 – sem grifo no original)

Toda essa argumentação visa atrelar os processos conscientes, que sabemos ocorrer nos seres humanos, à Teoria da Evolução de Darwin. Dennett parece acreditar que isto só é possível se tomarmos o cérebro humano como um “processador de algoritmos”. Assim, os memes “(...) poderiam transformar o sistema operacional, ou a arquitetura computacional, de um cérebro humano” (Dennett, 1995, p. 357). A analogia com computadores parece encaixar muito bem com a teoria dos memes. Mas, perguntamos: se o cérebro é um computador e os memes seu software, por que ainda não surgiu, nos computadores já existentes, a consciência? E a pergunta é sobre consciência em sentido forte: estar no controle. De acordo com Dennett, é intrigante a idéia de que não somos nós que temos idéias ou tomamos decisões; em suas próprias palavras:

Não sei quanto a você, mas não me sinto inicialmente atraído pela idéia de que meu cérebro seja uma espécie de monte de esterco onde as larvas de

idéias alheias se renovam antes de enviar cópias de si mesmas em uma diáspora informativa. Isso parece roubar a importância de minha mente como autora e como crítica. Quem está no controle, segundo essa visão – nós ou nossos memes?

Não existe uma resposta simples para esta importante pergunta. Não poderia haver. Gostaríamos de pensar que somos criadores divinos de idéias, manipulando-as e controlando-as segundo a nossa vontade e julgando-as de um ponto de vista nobre e independente. Mas ainda que este seja o nosso ideal, sabemos que isso raramente (ou nunca) corresponde à realidade, mesmo no caso das mentes mais habilidosas e criativas. (Dennett, 1995, p. 361 – sem grifos no original).

Por que não poderia haver uma resposta à importante pergunta?

Talvez Dennett não queira buscar a resposta porque, sendo coerente com suas idéias, ele precisaria responder que os memes estão no controle. Mas essa resposta levaria a outras perguntas: o que os memes controlam? Qual função biológica o controle “memético” teria? Existiria uma “dupla hélice” constituinte dos memes? Que função teria o meme “dualismo *versus* monismo”? Como seria desempenhada a performance do meme referente a “conteúdos inconscientes”? ...

Mais ainda, ao falar em idéias alheias, qual seria, para Dennett, a origem dessas idéias? Quem é o outro? Se não há um eu que possa ter idéias, por que haveria um outro que as teria?

Dennett postula que se crie uma ciência, a *memética*, para que se estude objetivamente os memes. Será que não seria mais fácil continuar estudando a consciência, ao invés de “multiplicar os entes desnecessariamente”?

Talvez Dennett tenha tentado esclarecer o conceito de cultura através da existência dos memes porque esse conceito depende, sem dúvida e



numa extensão surpreendente, do conceito de consciência – e aí teríamos uma circularidade na elaboração de conceitos... Mais ainda, ao eliminarmos os conceitos culturais associados à consciência, o que restaria para ser explicado? Ou, antes, que significado teria “explicar algo”? Parece que, na visão de Dennett, só restaria o cérebro para ser explicado – e o que o cérebro teria a dizer para ele mesmo? Dennett está “jogando fora o bebê junto com a água da banheira” e afirma estar “resolvendo” o problema quando, de fato, ele o desqualifica, ignorando o aspecto fenomênico associado às experiências conscientes.

2.3.1.2 Patricia Churchland

Patricia Churchland, em seu livro *Neurophilosophy* (1986, p. 356/7, *passim*), afirma que a “instanciação múltipla” – a capacidade de uma função ser desempenhada em estruturas físicas distintas – demonstra o poder do reducionismo inter-teorético. Utilizando o exemplo da temperatura, ela diz que a termodinâmica reduziu a temperatura ao conceito funcionalista de energia cinética das moléculas. Por analogia, continua ela, a visão funcionalista permite mostrar que cérebros humanos e cérebros eletrônicos compartilham um certo tipo de organização cognitiva, e, portanto, é possível reduzir a mente a uma função instanciada em cérebros ou máquinas.

Talvez o que a autora tenha esquecido de dizer é que a redução do fenômeno da temperatura não alterou em nada a sensação fenomênica que os seres conscientes têm de calor ou de frio e, assim, restaria esclarecer se a sensação de calor ou frio também estaria presente no cérebro eletrônico que instanciasse a mesma função desempenhada por um ser consciente.

Outro grande problema com a argumentação de Churchland, a favor da redução inter-teorética, é a inexistência de uma teoria consistente e amplamente aceita da consciência. Como já vimos (pp. 35-9), a redução inter-teorética só é possível a partir da existência de (pelo menos) duas teorias distintas. Antes de reduzir a consciência, portanto, precisaríamos “criar” uma teoria para ela.

Apesar de enfatizar que a visão funcionalista de mundo não requer uma redução do mental ao físico, Churchland defende essa redução ao longo de todo o livro citado. Segundo ela:

*The goal of this chapter [9] has been to defuse the antireductionist arguments of the functionalists. Mental states may be functional states, but this does not imply that the specification of their functional profile based in folk psychology is correct, either in general or in detail. Nor does it imply that psychology cannot be reduced to neuroscience. (...) New theories about the nature of information processing and about the nature of information-bearing structures are badly needed.*³¹ (Churchland, 1986, p. 399, sem grifos no original)

No artigo *The Hornswoggle Problem*³², Churchland (1997, p. 37) afirma estar buscando uma conceitualização útil a respeito da natureza da consciência que auxilie na solução do “problema difícil”. Segundo ela, a caracterização de “problema difícil” para a consciência em contraposição a, por exemplo, “problema fácil” para o controle sensorio-motor, não traz benefícios à discussão e às pesquisas sobre a consciência, pois essa divisão não se baseia em qualquer princípio empírico fundamental. Assim, Chalmers estaria “inventando” um problema, onde não há problema específico.

³¹ O objetivo deste capítulo [9] foi o de atenuar os argumentos antireducionistas ao funcionalismo. Os estados mentais podem ser estados funcionais, mas isso não implica que a especificação de sua descrição funcional baseada na psicologia popular esteja correta, seja no geral, seja no detalhe. *Nem implica que a psicologia não possa ser reduzida à neurociência.* (...) Novas teorias sobre a natureza do processamento de informação e sobre a natureza das estruturas de suporte à informação são muito necessárias.

³² A autora, gentilmente, nos informou – por e-mail – o significado da expressão *hornswoggle*, que não havíamos conseguido localizar em dicionário. Segundo ela: “*To hornswoggle someone is to fool them, to use persuasive and rhetorically convincing tactics to get them to believe something they should not believe. So in my paper, the hornswoggle problem is the problem of why people are fooled by Chalmers into thinking that consciousness cannot be understood in neurological terms.*”

Churchland afirma, ainda, que a consciência é um problema empírico e que a resposta às perguntas que surgem a respeito das experiências conscientes será encontrada pelas ciências, e não por análises semânticas arbitrárias (*semantic gerrymandering*). Criticando argumentos baseados em experimentos de pensamento, por sua fragilidade, Churchland postula que a noção de experiência consciente ainda não está bem definida e, por isto, não se pode tomá-la como fundamento para requisitar um estatuto especial ao problema da consciência.

Ainda no artigo referido (p. 42), Churchland afirma que o mistério acerca de um problema não é um fato sobre o problema ou um aspecto metafísico do universo, mas sim um fato epistemológico sobre nós. Assim, diz ela, quando não sabemos muito sobre um tópico, não devemos levar muito a sério a convicção de que o tópico seja intratável cientificamente; o que se deve fazer é “estudar ciência, fazer ciência, e ver o que acontece” (Churchland, 1997, p. 43).

A estratégia da autora acerca do problema difícil da consciência é equipará-lo a outros problemas referentes a processos cognitivos, negando-lhe qualquer especificidade. Ao se referir a um problema epistemológico nosso, no entanto, Churchland abre a brecha para a pergunta: quem é *nós*? Os processos empíricos, cientificamente detectáveis no cérebro humano, são processos objetivos, que – conforme definição de Paul Churchland, na página 55 – são acessíveis a várias pessoas e, a partir do ponto de vista de cada uma dessas pessoas, seriam igualmente verificáveis. Mas, perguntamos, como a pessoa que tivesse seus estados cerebrais sendo objetivamente verificados, verificaria seus

próprios estados cerebrais? Do ponto de vista de terceira pessoa (observando um tomógrafo, por exemplo) ou do ponto de vista de primeira pessoa (sabendo/sentindo suas experiências fenomênicas naquele momento)?

Parece que, para Churchland, um ser consciente – que faz distinção entre si mesmo (sua subjetividade) e os objetos do conhecimento (entes objetivos) – é definido pelo desempenho de funções objetivamente verificáveis. Mas, perguntamos a ela, qual ponto de vista verifica objetivamente? Ou, nos termos por ela utilizados, a verificação do desempenho seria uma função desempenhada por quem? Por “desempenhadores de função”? Parece-nos que, para negar estatuto diferenciado para a consciência, Churchland precisaria antes provar, científica e objetivamente, que não há distinção entre subjetivo e objetivo, mas QUEM ou O QUÊ verificaria se a não-distinção está correta ou incorreta?



2.3.1.3 Paul Churchland

No livro *The Engine of Reason, The Seat of the Soul* (1995, pp. 187-226), Paul Churchland dedica o capítulo 8, intitulado *The Puzzle of Consciousness*, para tratar do problema da consciência. Ali, ele enfatiza que a falha em reconhecer algo não deve ser confundida com a falta de habilidade para reconhecer esse algo. Assim, diz ele, o problema maior ao se estudar a consciência seria o fato de não possuímos os conceitos relevantes nem a destreza para aplicá-los ao objeto de estudo.

Para Churchland, é preciso buscar uma teoria redutiva da consciência de forma a aplicar a ela os métodos da ciência – mais especificamente, das neurociências. Segundo ele,

*Could such a systematic reduction [features of light get explained/reconstructed as natural and inevitable features of eletromagnetic Waves] ever illuminate the mind? Can we reconstruct all known mental phenomena in neurodynamical terms? Not at the moment, we can't. Not by a long shot. But is there reason to believe that it could happen? Is it a prospect worthy of our systematic pursuit?*³³ (Churchland, 1995, p. 211)

Churchland responde a essas perguntas propondo um modelo computacional da mente, baseado em trabalhos efetuados com redes neurais, que “explicaria” a consciência a partir de conexões entre os neurônios (a rede)

³³ Poderia um redução sistemática como essa [aspectos da luz sendo explicados/reconstruídos como aspectos naturais e inevitáveis dos aspectos das ondas eletromagnéticas] iluminar a mente perenemente? Podemos reconstruir todos os fenômenos *mentais* conhecidos em termos *neurodinâmicos*? Não agora, não podemos. Não por um bom tempo. Mas há razão para crer que isso pode vir a acontecer? Essa perspectiva é merecedora de ser perseguida?

efetivadas por oscilações elétricas em torno de quarenta hertz. A recorrência da ativação neuronal propiciaria os estados conscientes. Assim, diz Churchland, baseados na ciência como atualmente constituída e após algumas pesquisas adicionais, poderemos “reproduzir” a consciência, vindo, dessa maneira, a efetuar uma redução neurodinâmica dela. Segundo ele,

I suggest that, where consciousness and other mental phenomena are concerned, we are all characters in our own ironic story. The “inaccessible nature” of conscious phenomena is written clearly in the alphabet of neuronal activity taking place inside one’s own brain and nervous system. Moreover, one has continuous access to large parts of that activity right here and now, by way of the brain’s auto-connected pathways, and in virtue of the brain’s capacity for self-representation. But one fails to recognize the continuous performance for what it is – an exquisite neurocomputational dance – because one lacks the concepts and theoretical resources to appreciate fully what is right under one’s nose. Or rather, right behind one’s forehead. ³⁴(Churchland, 1995, p. 225)

Se nossos neurônios constituem o alfabeto que irá escrever o que é a consciência e nos dizer que a consciência é o resultado de uma rede de componentes físicos interagindo continuamente, segundo Churchland, então só precisamos abandonar antigas e arraigadas crenças sobre o que é a consciência para chegarmos a sua redução. Segundo ele,

³⁴ Eu sugiro que, onde estão envolvidos consciência e outros fenômenos mentais, somos os atores em nossa própria irônica estória. A “natureza inacessível” dos fenômenos conscientes está claramente escrita no alfabeto da atividade neuronal que tem lugar dentro do cérebro e do sistema nervoso de alguma pessoa. Mais ainda, essa pessoa tem acesso continuado a muitas partes dessa atividade aqui e agora, através das trilhas auto-conectadas de seu cérebro, e em virtude da capacidade do cérebro para a auto-representação. Mas essa pessoa falha em reconhecer o desempenho contínuo por aquilo que ele é – uma dança neuronal esquisita – porque não possui os conceitos e recursos teóricos para perceber inteiramente aquilo que está bem debaixo de seu nariz. Ou melhor, bem atrás de sua testa.

The result of that failure [above mentioned] is a popular environment filled, at best, with mysterious dualistic hypotheses, and at worst, with despair of ever understanding consciousness at all. But while our situation may be similar to Ptolemy's and Comte's [who lack the relevant concepts], our attitude toward it need not be. We can aspire to develop the conceptual resources we are missing. We can hope to bring into sharp focus our dull apprehension of the reality that even now lies before our own introspection. The relevant methodology, as so often before, is that of theoretical science. And the relevant theoretical vehicle, to judge by current experimental evidence and explanatory performance, is already in our hands. It is the conceptual framework of vector coding and parallel distributed processing in large-scale recurrent neural networks.³⁵ (Churchland, 1995, pp. 225-6)

Churchland tenta, ainda, para fortalecer sua defesa de uma teoria computacional da mente, desqualificar o argumento do conhecimento, de Jackson, e o argumento do ponto de vista de primeira pessoa, de Nagel. Voltaremos a isso na seção 2.3.2.3.

³⁵ O que resulta da falha [acima mencionada] é um ambiente popular preenchido, na melhor das hipóteses, com hipóteses dualistas misteriosas e, na pior, com desesperança de algum dia vir a entender a consciência. Mas, enquanto nossa situação parece similar a de Ptolomeu e Comte [que não possuíam os conceitos relevantes], nossa atitude não precisa ser igual a deles. Podemos aspirar ao desenvolvimento de recursos conceituais que ainda não temos. Podemos esperar trazer ao foco correto nossa apreensão pouco clara da realidade que mesmo agora repousa diante de nossa própria introspecção. A metodologia relevante, como antes, é a da ciência teórica. E o veículo teórico relevante, julgar pela evidência experimental e desempenho explicativo correntes, já está em nossas mãos. É a estrutural conceitual dos vetores código e do processamento distribuído em paralelo da redes neurais recorrentes em larga escala.

2.3.2 Os defensores da irreducibilidade da mente ao cérebro

2.3.2.1 John Searle

John Searle afirma não haver possibilidade de redução ontológica da mente ao cérebro. Para ele, os processos neurofisiológicos característicos do cérebro causam os fenômenos mentais. Ele dá a esse processo o nome de “naturalismo biológico”, que defende ao longo de seu livro *A Redescoberta da Mente* (1992).

Para Searle, tanto a filosofia da mente quanto a ciência cognitiva estão por demais envolvidas com as teses básicas da ciência contemporânea. Essas teses fundamentam-se na tradição materialista e fazem que hipóteses obviamente falsas pareçam aceitáveis. Em virtude disso, as abordagens utilizadas para estudar a consciência estão contaminadas pelas seguintes premissas:

- a) horror ao dualismo cartesiano (no limite extremo, leva à negação da consciência);
- b) uso de vocabulário herdado e de conjunto de categorias historicamente estabelecidas que estabelecem uma aparente oposição entre físico e mental e entre matéria e espírito, levando a uma forçada tomada de posição a favor de uma das categorias, com conseqüente exclusão da outra;
- c) existência de tendência objetivadora na filosofia, tomada do método das ciências naturais, opondo uma epistemologia de terceira pessoa a uma ontologia de primeira pessoa;

d) embriaguez de grandes profundidades – sonho de uma grande ruptura no estudo da mente e estabelecimento de uma ciência cognitiva madura.

Um resumo da apresentação e da refutação desses fundamentos, efetuadas por Searle, é traçado no quadro abaixo (Searle, 1992, pp. 31/41, *passim*):

Fundamentos do materialismo moderno	Refutação de Searle
1 – Estudo científico da mente exclui a subjetividade e reduz a importância da consciência e suas características.	Não há como estudar os fenômenos da mente sem estudar a consciência – não há ‘mental’ sem noção de consciência.
2 – A ciência é objetiva e a realidade é objetiva.	Nem toda realidade é objetiva, parte dela é subjetiva. É confuso o sentido epistemológico da distinção entre subjetivo/objetivo e o sentido ontológico.
3 – Para estudar a mente, o melhor método é o objetivo, que se ocupa com o comportamento objetivamente observável.	É errado supor uma ontologia objetiva do mental. Fenômenos mentais relacionam-se à consciência e são, essencialmente, subjetivos.
4 – Objetividade só permite conhecer fenômenos mentais por observação de comportamento.	A questão crucial é: <i>O que são fenômenos mentais?</i> e não <i>Sob que condições atribuímos estados mentais?</i>
5 – A essência do mental é o comportamento inteligente e as relações causais para o comportamento inteligente.	Relações causais em comportamento são contingentes. Pode haver estado mental sem comportamento e vice-versa.
6 – A realidade é física, a ciência investiga a realidade física e não há limites a nosso conhecimento	Onisciência potencial é artifício heurístico, não um fato
7 – As únicas coisas que existem são essencialmente físicas (em oposição a mental).	É falsa a oposição entre físico e mental. Por exemplo: elétrons são pontos de massa / energia e seriam, portanto, não-físicos na definição cartesiana.

O problema comum a todos esses fundamentos, segundo Searle, é que, apesar de apontarem para um monismo de categorias (“tudo no mundo é físico”), eles foram formados a partir das categorias dualistas cartesianas, referentes à substância. Para ele, é preciso buscar outra categoria, o “dualismo de conceitos”, pois só assim poderemos estudar os estados mentais de maneira correta. Em suas palavras:

(...) uma vez que você se dê conta da incoerência do dualismo, você também pode ver que o monismo e o materialismo estão igualmente errados. Os dualistas perguntaram: “Quantos tipos de coisas e propriedades existem?”, e contaram dois. Os monistas, confrontando-se com a mesma questão, chegaram somente até um. Mas o erro verdadeiro foi realmente começar a contar. Monismo e materialismo são definidos em termos de dualismo e mentalismo, e já que as definições de dualismo e mentalismo são incoerentes, o monismo e o materialismo herdaram essa incoerência. É comum considerar o dualismo como tendo duas versões: dualismo de substâncias e dualismo de propriedades; mas a estas quero adicionar uma terceira, que chamarei de “dualismo de conceitos”. Esta concepção consiste em considerar os conceitos dualistas muito seriamente, isto é, consiste no ponto de vista de que, em algum sentido relevante, “físico” implica “não-mental”, e “mental” implica “não-físico”. Tanto o dualismo tradicional quanto o materialismo pressupõem o dualismo conceitual definido dessa forma. (Searle, 1992, p. 42)

Afirmando que a consciência é parte do mundo material, mas que, além disso, apresenta a particularidade da subjetividade, Searle diz que a única coisa que nos impede de dar à consciência o *status* de característica biológica do organismo é o pressuposto dualista/materialista que distingue mental de físico. O fato de que a visão de mundo, de cada indivíduo, seja sempre de primeira pessoa faz com que a consciência, diferentemente de outros objetos,

passa a pertencer a uma categoria ontológica subjetiva; em virtude disso, nossos métodos científicos de investigação encontram dificuldades para analisá-la. Além disso, por não sabermos, ainda, como funciona o sistema neurofisiológico da consciência, ela nos parece um “mistério”, afirma Searle.

Searle, tentando decifrar o mistério, faz uma analogia entre H_2O e liquidez da água, por um lado, e a existência do cérebro e da consciência, por outro. Segundo ele, se analisarmos a característica das partículas que compõe a água, nada nos levaria a deduzir, a partir daí, a sua liquidez; e o mesmo, diz ele, acontece com a consciência: nenhuma análise das partículas que compõem o cérebro nos levaria a deduzir a existência da consciência. O problema com essa analogia efetuada por Searle, a nosso ver, é que, até onde podemos saber, as características da água, apesar de não estarem “visíveis” em sua composição, são mensuráveis em termos empíricos e objetivos, ao passo que a característica básica da consciência – a existência dos fenômenos mentais – não têm a mesma propriedade.

O que se pode deduzir dessa linha de argumentação de Searle é que ele, apesar de defender uma ontologia própria para a consciência, procura encaixar ou adequar os processos conscientes na mesma linha de pesquisa das ciências físicas. Tanto assim, que ele buscará uma explicação da consciência que se abrigue dentro de duas teorias predominantes, atualmente, na comunidade científica: a teoria atômica e o darwinismo.

Segundo Searle, as teorias científicas oferecem visões de mundo algumas vezes incertas, mas tal não ocorre com a teoria atômica nem com a teoria



evolutiva da biologia. Tentando não perder de vista essas teorias, ele tenta situar a consciência dentro do quadro teórico por elas traçado; assim,

De acordo com a teoria atômica, o universo é constituído de partículas. Essas partículas estão organizadas em sistemas. Alguns desses sistemas são vivos, e esses tipos de sistemas vivos evoluíram por longos períodos de tempo. Entre eles, alguns desenvolveram cérebros que são capazes de causar e sustentar consciência. Consciência é, assim, uma característica biológica de determinados organismos exatamente no mesmo sentido de 'biológico' em que fotossíntese, mitose, digestão e reprodução são características biológicas de organismos. (Searle, 1992, p. 137)

Sobre uma suposta incompatibilidade entre a teoria evolutiva e a existência da consciência, Searle argumenta que esta permite fazer “toda espécie de coisas”, logo, o organismo que a desenvolve aumenta as chances de sobrevivência e reprodução, eliminando assim a referida incompatibilidade.

Para Searle, o único reducionismo merecedor de investigação seria o reducionismo ontológico (ver suas definições de redução à página 43), mas ele não se aplica à consciência. Searle argumenta a favor da irreducibilidade ontológica da consciência, em *A Redescoberta da Mente* (1992), afirmando que a consciência tem propriedades emergentes porque pode ser explicada pelas interações causais entre elementos de micro-nível do cérebro (ela emerge daí), mas não pode ser deduzida a partir da estrutura física dos neurônios, porque essa estrutura nada diz sobre um processo subjetivo como sentir uma dor, por exemplo.

Para ele:

(...) suponha que tentássemos reduzir a sensação de dor subjetiva, consciente, de primeira pessoa, às disposições de descargas neurônicas objetivas, de terceira pessoa. Suponha que tentássemos dizer que a dor é na

verdade “nada exceto” as disposições de descargas de neurônios. Bem, se tentássemos uma tal redução ontológica, as características essenciais da dor seriam deixadas de lado. Nenhuma descrição dos fatos de terceira pessoa, objetivos, fisiológicos comunicariam o caráter subjetivo, de primeira pessoa, da dor, simplesmente porque as características de primeira pessoa são diferentes das características de terceira pessoa. (Searle, 1992, p. 170)

Searle afirma que é possível reduzir causalmente as características mentais a processos neurobiológicos porque “a consciência é uma propriedade causalmente emergente do comportamento de neurônios” (Searle, 1992, p. 168). Mas isso não significa que seja possível fazer uma redução ontológica da consciência, pois não se pode dizer que “a consciência é nada exceto processos físicos no cérebro”. Para ele, um estado consciente é causado por determinados processos neurofisiológicos passíveis de descrição objetiva (de terceira pessoa), mas esse estado consciente tem um caráter subjetivo inapreensível na análise objetiva do processo cerebral.

Mostrando mais uma vez seu comprometimento com as ciências naturais, Searle afirma que a irreducibilidade da consciência não teria maiores consequências sobre nossa visão científica do mundo porque, para ele, essa irreducibilidade só ocorre em virtude de utilizarmos determinados padrões de modelos de redução, que funcionam bem para as ciências naturais, mas que não se aplicam à consciência. Talvez, diz ele, uma revolução intelectual importante nos dê uma nova concepção de redução que possibilite uma melhor compreensão da consciência – reduzindo-a, em suma. Essa posição, parece-nos, mostra que, apesar

de se declarar contra a redução da mente ao cérebro, Searle, na verdade, apenas está buscando um “novo modelo” de redução.

Apenas para registro, Searle aponta também, como argumento a favor da ontologia da consciência e contra a tradição mecanicista e behaviorista, a existência de criatividade nas criaturas conscientes. Segundo ele,

A hipótese que estou propondo, então, é que uma das vantagens evolutivas conferidas a nós pela consciência é a flexibilidade, sensibilidade e criatividade muito maiores que derivamos do fato de sermos conscientes.

As tradições behaviorista e mecanicista que herdamos nos cegam para esses fatos; na verdade, tornam impossível até propor as questões de forma apropriada, porque buscam constantemente formas de explanação que tratam o mental-neurofisiológico como algo que meramente proporciona um mecanismo de *input* e *output*, uma função que faz a passagem de estímulos de *input* a comportamentos de *output*. Os próprios termos em que as questões são propostas tornam impossível a introdução de tópicos que são cruciais para a compreensão da consciência, como a criatividade, por exemplo. (Searle, 1992, p. 160)

Searle afirma que existem duas noções de superveniência: uma constitutiva e uma causal. Para ele, só existe superveniência causal do mental em relação ao físico – ou seja, ele aceita que o mental é causado, de alguma forma, pelo substrato físico. Segundo ele, “causas neurológicas de tipo idêntico teriam efeitos mentalísticos de tipo idêntico.” (Searle, 1992, p. 180) Mas, afirma ele, o físico é apenas causalmente suficiente para o mental, sem implicar a assunção de que seja, também, causalmente necessário. Prosseguindo, ele afirma que:

(...) tomando o famoso exemplo do cérebro-dentro-da-cuba, se você tivesse dois cérebros que fossem idênticos até a última molécula, então a base causal do mental garantiria que tivessem os mesmos fenômenos mentais. Nesta

caracterização da relação de superveniência, a superveniência do mental em relação ao físico é determinada pelo fato de que estados físicos idênticos 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, identidade de neurofisiologia garante identidade de mentalidade; contudo, identidade de mentalidade não garante identidade de neurofisiologia. (Searle, 1992, p. 180).

Searle postula que a consciência é característica emergente do cérebro e afirma que ela não pode ser reduzida ontologicamente. Tal postulado, segundo ele, em nada afetaria nossa “visão científica de mundo”, porque não a nega, só “escapa” de seus métodos. Mas, então, como ficou resolvido o problema? Dizendo que ele não existe? Esperando uma revolução em nossa forma de pensar? Transferindo a responsabilidade para as neurociências? Searle critica McGinn, porque este afirma que a resolução do problema mente-corpo é impossível para nós, em virtude da existência de um “fechamento cognitivo” [*cognitive closure*], mas caminha na mesma direção, visto que sua solução não resolve o problema, apenas o adia para um possível estágio futuro, em que nossos métodos ou nosso intelecto tenham um desenvolvimento que permita uma nova forma de abordagem do problema da consciência.

Ao assumir a postura de que a consciência é irreduzível, mas, ao mesmo tempo, declarar que as ciências naturais podem vir a resolver o problema da consciência, Searle não parece avançar na questão e, ao pressupor uma série de fatos que virão a ser comprovados (cientificamente) num possível futuro, utiliza o mesmo método de trabalho de outros autores cujas teorias ele julga refutar.



Assim, apesar de se poder declarar que Searle é contra a redução do mental ao físico, parece que sua argumentação apenas mantém a discussão em pauta, mas não auxilia na busca de uma solução.

2.3.2.2 David Chalmers

David Chalmers apresenta uma nova visão da questão da irreducibilidade da consciência. Para ele, apenas uma mudança radical nos conceitos e métodos das ciências tradicionais ajudarão a encontrar (ou, ao menos, apontar na direção de) uma solução para o “problema difícil” da consciência.

Chalmers afirma que toda explicação reduitiva de um fenômeno consiste em explicar esse fenômeno em termos de sua estrutura e de sua função. Esse tipo de explicação não é passível de ser utilizado para o fenômeno da consciência, porque explicar a estrutura e a função da consciência jamais irá nos dizer porque tais estrutura e função fazem surgir os processos mentais. A fundamentação mais consistente que Chalmers oferece para sua reivindicação passa pela noção de superveniência e disso trataremos no próximo capítulo.

Em seu livro *The Conscious Mind* (1996), Chalmers critica vários modelos propostos de redução da consciência aos processos cerebrais, afirmando que essas reduções explicam tudo, menos a consciência. Isso aconteceria, por exemplo, nas explicações de consciência baseadas na neurobiologia, em modelos cognitivos e no darwinismo, entre outras. Vejamos seus argumentos.

Chalmers, no livro citado, estabelece duas modalidades de consciência: a psicológica e a fenomênica. Para ele, a característica mais genérica da consciência psicológica é o “estar ciente” (*awareness*), que remete a qualidades como: estar desperto, introspecção, reportabilidade, atenção, controle voluntário e

conhecimento, entre outras. Essas qualidades, segundo ele, seriam as que possibilitam uma abordagem funcionalista ou neurobiológica da consciência. Já a consciência fenomênica estaria associada a qualidades como: emoções, sentido de self – uma espécie de ruído de fundo, difícil de se capturar, mas sempre presente numa mente consciente (Chalmers, 1996, p. 10), imagiário mental, qualia e propriocepção, entre outras. Essas últimas são as qualidades que, segundo Chalmers, confirmam a existência do “problema difícil” da consciência. Segundo ele, “pode-se afirmar que a mente é caracterizada, fenomenicamente, pelo modo como *sente*, e, psicologicamente, pelo modo como *faz*”.³⁶ (Chalmers, 1996, p. 11)

Apesar das abordagens neurobiológica e funcionalista explicarem a quase totalidade dos fenômenos mentais psicológicos, elas quase nada dizem sobre os fenomênicos, porque sempre trabalham com (ou elegem como objeto de estudo) uma propriedade psicológica. Assim, ao tratar do foco da atenção, por exemplo, o neurobiólogo constata que uma propriedade neurofísica está sendo instanciada no cérebro de alguém, mas a correlação entre essa propriedade e a experiência consciente que a acompanha não é alvo da abordagem funcionalista e/ou neurobiológica, porque coloca em cena um objeto não capturável por essas abordagens: a experiência ontológica de primeira-pessoa, que, parece não poder ser reportada integralmente.

Chalmers, para reforçar sua argumentação, cita uma entrevista do neurobiólogo C. Koch (que, em 1990, juntamente com F. H. Crick, escreveu o

³⁶ No original: *On the phenomenal concept, mind is characterized by the way it feels; on the psychological concept, mind is characterized by what it does.*

artigo *Towards a neurobiological theory of consciousness*), em que ele afirma que as sensações subjetivas, tais como dores, prazeres e cheiro, talvez não tenham solução científica, uma vez que parece haver um salto enorme entre o nível material (moléculas e neurônios) e o nível subjetivo (Chalmers, 1996, p. 116).

Quanto ao modelo cognitivo proposto por Dennett, Chalmers afirma ser ele um verdadeiro “pandemônio”, composto de muitos pequenos agentes disputando atenção, ganhando o agente que fala mais alto, que passa a desempenhar o papel primário na direção do processamento de informação. O problema do modelo de Dennett, afirma Chalmers, é que ele não explica a consciência, mas sim a reportabilidade: o agente detentor da atenção aciona o módulo “relações públicas” que recebe comandos de ato de fala do sistema e os converte em enunciados de linguagem pública... explica o ato de fala, continuando a deixar inexplicado o “falador”.

A tentativa de Dennett – explicar a consciência a partir da teoria evolutiva, originalmente formulada por Darwin – falha, segundo Chalmers, porque assume, explicitamente, que seu modelo explica tudo sobre a experiência. Ao assumir que, para explicar a consciência, é necessário somente explicar fenômenos funcionais como reportabilidade e controle, Dennett parece assumir a premissa de que, uma vez explicada as várias funções, explicou-se tudo, e qualquer fenômeno omitido não passa de quimera. Segundo Chalmers, a teoria de Dennett poderia explicar nossa disposição para efetuar determinados julgamentos a respeito de estímulos, mas não fornece explicação alguma sobre nossos processos fenomênicos de consciência.

Não há como reduzir a consciência, diz Chalmers, porque ela não supervém logicamente da física. Segundo ele:

Given any account of physical processes purported to underlie consciousness, there will always be a further question: Why are these processes accompanied by conscious experience? For most other phenomena, such a question is easily answered: the physical facts about those processes entail the existence of the phenomena. (...)

Physical explanation is well suited to the explanation of structure and of function. Structural properties and functional properties can be straightforwardly entailed by a low-level physical story, and so are clearly apt for reductive explanation. And almost all the high-level phenomena that we need to explain ultimately come down to structure or function (...). Once we have explained all the physical structure in the vicinity of the brain, and we have explained how all the various brain functions are performed, there is a further sort of explanandum: consciousness itself. Why should all this structure and functions give rise to experience? The story about the physical processes does not say.³⁷ (Chalmers, 1996, pp. 106/7)

Chalmers reconhece que a compreensão de processos físico-cerebrais é relevante para explicar a consciência, mas afirma que isso não exaure o assunto. Seu “modelo” para consciência será apresentado no Capítulo III, onde comentaremos seus argumentos. O importante é frisar que há diferença entre dizer que a consciência é meramente física e que a consciência possui uma base física.

³⁷ Dada qualquer relação de processos físicos como prováveis sustentadores da consciência, permanece uma questão adicional: por que esses processos são acompanhados por experiência consciente? Para muitos outros fenômenos, tal questão é facilmente respondida: os fatos físicos acerca desses processos *acarretam* a existência dos fenômenos (...) A explicação física presta-se bem a explicações de estrutura e função. Propriedades estruturais e propriedades funcionais podem ser diretamente acarretada pela história física de micro-nível e, assim, prestam-se a explicação reduitiva. E quase todos os fenômenos de alto nível que precisamos explicar caem, afinal, sob estrutura e função (...). Uma vez que tenhamos explicado toda estrutura física na região do cérebro, e que tenhamos explicado como são desempenhadas todas as várias funções cerebrais, permanecerá algo inexplicado: a consciência em si. Por que toda essa estrutura e função deveriam fazer surgir a experiência? A história sobre os processos físicos não diz.

2.3.2.3 Outros Filósofos

O filósofo Frank Jackson critica, especificamente, a abordagem fisicalista. Em seu artigo *Epiphenomenal Qualia* (1982), ele conta a estória de Mary, uma neurofisiologista que “sabe tudo o que há para saber” sobre cores, do ponto de vista dos sistemas científico-fisicalistas, mas não conhece a sensação fenomênica de cor, pois sempre viveu em um cômodo onde tudo que se via era em preto e branco. Se, como intuitivamente parece, falta, realmente, algum conhecimento a Mary, então, afirma Jackson, existe algo além do fisicalismo, porque a explicação fisicalista não consegue dar conta de tudo que existe para se conhecer – no caso em pauta, os qualia.

Muitos artigos foram escritos para refutar esse argumento de Jackson – que ficou conhecido como “argumento do conhecimento” – mas seu poder de persuasão continua forte, afinal, como dizer que Mary sabe tudo o que há para saber sobre cores, se ela nunca experienciou o efeito luminoso de tipos de onda de comprimentos específicos?

Dentre as várias refutações ao argumento do conhecimento, citaremos o de Janet Levin que, no artigo *Could love be like a heatwave?* (1996), reconhece que teorias objetivas não podem fornecer a alguém todos os fatos sobre as experiências que são significativamente diferentes de nossas próprias, mas, enfatiza ela, disso não se segue que exista deficiência nos conceitos empregados, e sim, na habilidade em aplicar os conceitos a experiências.

Levin afirma que o argumento de Jackson não é um argumento a favor da irredutibilidade da consciência, pois refere-se a problemas epistemológicos, e não ontológicos. Segundo ela, se a única maneira de adquirir esses conceitos (as cores, para Mary), for ter um conjunto específico de experiências, então a conclusão de Jackson se sustenta. Mas, diz Levin, as coisas podem ser vistas de outro modo: é verdadeiro que alguém deva ter certas experiências para construir conceitos e, assim, ter matéria para formação do conhecimento teórico; porém todas as espécies de experiências podem fornecer o “objeto” conceitual do entendimento, que é similar e diferente entre uma experiência e outra em intensidade, compatibilidade e causalidade.

A busca de descrições objetivas da relação entre tipos de experiências que não podemos ter e a negação de que tal informação nos auxiliaria traz a suspeita, segundo Levin, de que falhas em nosso conhecimento atual podem ser devidas a lacunas em nossas teorias objetivas, que podem vir a ser supridas pela aquisição de maiores informações de tipo puramente objetivo.

O problema na contra-argumentação de Levin é que ela coloca muito peso na afirmação de que a falha do argumento do conhecimento está na carência de alguém em possuir/ter contato com o *objeto* do conceito, pois o “conhecimento daquilo que é como ver cores” deve ser entendido como um tipo de conhecimento prático ou habilidade, não subsumindo todas as modalidades do conhecimento.

Assim, diz ela, Mary sabe o que é uma cor, apenas não possui a habilidade ou o conhecimento prático de ver cores. Mas, então, qual cor é essa que

Mary conhece? O comprimento da onda luminosa? Os processos cerebrais efetivados quando uma “pessoa normal” vê uma cor? Ou há algo errado na argumentação de Levin ou há algo errado no conceito de cor. Por mais que o conhecimento científico nos diga que cor “é nada, exceto” um fenômeno luminoso, qualquer ser consciente, com sistema visual complexo, sabe – no sentido mais amplo possível – como é a sensação/conhecimento de cor em si mesmo. E, talvez, o *xis* da questão esteja na “/”: nós não apenas conhecemos as cores, nós as sentimos, a partir de uma perspectiva de primeira pessoa.

Considere-se duas pessoas em um quarto escuro, uma delas munida de um binóculo com dispositivos para acionar o infra-vermelho, que lhe permite enxergar, ainda que parcamente, nuances de cores no ambiente; a outra pessoa está com a vista nua, só capta a escuridão: as duas “conhecem” aquele ambiente da mesma maneira? As duas estão tendo as mesmas sensações fenomênicas a partir dos mesmos dados objetivos? Evidentemente, não. Logo, a contra-argumentação de Levin, a nosso ver, não “derruba” o argumento de Jackson.

Paul Churchland (1995, p. 201-2) afirma que o argumento de Jackson traz, implícita, uma confusão entre diferentes “modos de conhecer” e diferentes “coisas conhecidas”. Para ele, a condição de Mary privou-a do conhecimento da sensação de vermelho que se estabeleceria através de suas trilhas epistêmicas auto-conectadas. A sensação de vermelho, reconhece Churchland, jamais poderia ser suprida por um aprendizado neurocientífico do vermelho, pois este não usa as mesmas trilhas que o aparelho sensorio. Mas, diz ele, Mary possui

uma representação de vermelho em trilhas neurais de seu cérebro – que ela desenvolveu em seu aprendizado da teoria neurocientífica.

Assim, se for “retirado o véu” de Mary, ela saberá o que é a cor vermelha de uma forma diferente, o que não significa que antes ela não soubesse o que era o vermelho. A nova sensação se dará através de sua experiência sensória auto-conectada, mas isso não implica a afirmação de que essa experiência seja algo não-físico.

Ora, retrucamos, se Churchland reconhece que há algo novo acontecendo quando Mary experimenta sensorialmente o vermelho, ele está reconhecendo a existência do ponto de vista subjetivo, que não foi suprido pelo conhecimento neurocientífico, essencialmente objetivo. Se não há meio do conhecimento objetivo capturar o conhecimento subjetivo de algo, o argumento de Jackson, a nosso ver, se sustenta.

Thomas Nagel, como já foi referido, refuta tanto o fisicalismo quanto o materialismo e o funcionalismo, dizendo que não há meio de alguém (um ser humano ou um ser consciente de qualquer espécie que não a dos morcegos) saber “como é ser um morcego”. Ou seja, se existe algo que é como ser para um ser, esse ser possui um ponto de vista de primeira pessoa que é único, subjetivo e não-compartilhável em termos estritos, e, portanto, esse ponto de vista não é capturável por nenhum aparato fisicalista – ou seja, o método objetivo das ciências físicas não é suficiente para explicar/definir/referenciar os estados subjetivos ou, em outras palavras, a consciência.

Nagel não nega que existam estados objetivos no sistema nervoso do morcego, detectáveis a partir de vários pontos de vista. O que ele nega é que métodos objetivos e/ou científicos possam capturar as sensações fenomênicas dos morcegos porque, do ponto de vista de um ser humano, essas sensações são completamente inacessíveis para nós. E nada, dentro do conhecimento acumulado da humanidade, permite afirmar que o morcego tenha ou não sensações fenomênicas.

O mais importante aqui, a nosso ver, é a aplicação do argumento de Nagel aos próprios seres humanos: por mais que os neurocientistas perscrutem um cérebro em atividade e peçam a seus pacientes para reportarem seus estados subjetivos, não há método objetivo que garanta a igualdade entre a narrativa do paciente e seus estados qualitativos internos.

Levin, no artigo já citado, busca derrubar o argumento de Nagel (conhecido como “argumento what-is-it-like-to-be?”) afirmando que a pesquisa sobre descrições objetivas de tipos de experiências que não podemos ter pode nos auxiliar a encontrar um tipo de descrição objetiva dessas experiências. Assim como na refutação ao “argumento do conhecimento”, ela afirma que lacunas em nosso conhecimento atual podem vir a ser preenchidas por novas e melhores teorias puramente objetivas.

Apesar de concordar com Levin de que tal pesquisa deva ser efetivada, é difícil concordar com ela na asserção de que teorias objetivas possam vir a descrever experiências subjetivas, porque a lacuna explicativa (*explanatory gap*) entre esses dois tipos de classes de coisas no mundo (i. e., teorias objetivas e

experiências subjetivas) pressupõem uma diferença ontológica entre si, não apenas epistemológica. Explicar a consciência é algo muito diferente de reduzi-la a processos físicos.

Paul Churchland também tenta “derrubar” o argumento “what-is-it-like-to-be?” dizendo que, *prima facie*, o argumento parece se sustentar uma vez que, para nós, seres humanos, seria impossível saber como é ser um morcego. Mas, diz Churchland, a questão se resume ao modo como cada indivíduo conhece a trama de sua própria atividade sensória pois, diz ele, a atividade sensória de um indivíduo é conhecida por ele de um modo diferente do conhecimento que outros possam ter de sua atividade sensória. Segundo o filósofo canadense,

*What this means is that each creature has a way of knowing about its own sensory states that no other creature has. Others can know about your sensory states by inferring them from your circumstances or behavior, or by peering into your brain with electrodes or PET scans, perhaps. These are alternatives ways of knowing about your sensory states. But other people cannot know them via the individual informational pathways by which you know them, because only you possess exactly those pathways. They are the pathways that make up your own brain and nervous system, the pathways that constitute your own hierarchy of neural networks with you own configuration of synaptic weights and you own partitions across your own activation spaces. In sum, you have internal representational resources for your own sensory and other cognitive states, and you have causal connections with those states that others do not have.*³⁸ (Churchland, 1995, pp. 196-7)

³⁸ O que isso significa é que cada criatura tem um modo de conhecimento sobre seus *próprios* estados sensoriais que nenhuma outra criatura tem. Os outros podem saber sobre seus estados sensoriais através de inferências a partir de suas circunstâncias ou comportamento, ou perscrutando dentro de seu cérebro com eletrodos ou escaneadores *PET*, talvez. Essas são maneiras alternativas de conhecimento sobre seus estados sensoriais. Mas os outros não podem saber deles via as trilhas informativas individuais pelas quais *você* os tem, porque apenas você possui exatamente aquelas trilhas. Elas são as trilhas que compõem seu próprio cérebro e seu próprio sistema nervoso, trilhas

Portanto, continua Churchland, o acesso único, que um organismo tem de suas sensações e estados internos, refere-se a coisas físicas, informadas a um órgão físico (o cérebro) e gera coisas que não transcendem a ciência física – ao menos, parece ser possível que assim seja, diz ele. Dessa forma, Churchland reivindica que o ônus da prova de que essa não seja uma descrição razoável dos processos mentais seja transferido aos que advogam a existência de coisas não-físicas (como, talvez, a consciência).

Segundo ele,

*The difference between my knowledge of my facial blush and you knowledge of my facial blush lies not in the thin known, but rather in the manner of the knowing: I know it by a autoconnected means (my somatosensory system), whereas you know it by a heteroconnected means (your visual system). The blush itself is as physical as you please.*³⁹ (Churchland, 1995, p. 199)

Então, perguntamos a Churchland, se um mesmo rubor pode causar diferentes tipos de conhecimento, qual propriedade da física subjaz a esse caso? Como um mesmo tipo de evento pode diferenciar dois diferentes tipos de efeito no mesmo tipo de corpo físico (um cérebro), ainda que instanciado em dois organismos distintos? Se dois corpos de mesmo tipo estão sujeitos às mesmas leis físicas, como pode um mesmo evento físico causar um tipo de reação em um dos corpos (o ruborizado) e outro tipo de reação em outro corpo (o do observador?).

que constituem sua própria hierarquia de redes neurais com sua própria configuração de pesos sinápticos e sua própria distribuição em seus próprios espaços de ativação. Em suma, você tem recursos representacionais internos para o seus próprios estados sensoriais e cognitivos, e você tem conexões causais com esses estados que outros não têm.

³⁹ A diferença entre o meu conhecimento de meu rubor facial e o seu conhecimento de meu rubor facial repousa não na coisa conhecida mas, antes, no modo de conhecer: eu a conheço através de um meio autoconectado (meu sistema somatossensorial), enquanto você a conhece por um meio heteroconectado (seu aparelho visual). O rubor em si é tão físico quanto você quiser.

Ou uma das reações não é física ou as leis da física devem ser revistas... (Ou será que a lâmpada não é iluminada porque está autoconectada à corrente elétrica, enquanto o resto de um cômodo fica iluminado porque está heteroconectado à corrente elétrica?)

Churchland, para finalizar sua argumentação, tanto contra o argumento de Jackson quanto contra o argumento de Nagel, afirma que:

An assumption common to many thinkers, not just Nagel and Jackson, is that the neuroscientific, computational, physicalistic approach to human cognition is in some essential way hostile to the notion of consciousness, and to the unique, first-person perspective that any creature has, onto itself and onto the world at large. Although the assumption is widespread, nothing could be farther from the truth. The explanation of consciousness, both animal and human, is one of the central hopes of current research in cognitive neurobiology (...). How realistic these hopes are is still a matter of dispute. But there should be no disputing that they are now among the hopes that neuroscience holds dear.⁴⁰ (Churchland, 1995, p. 202)

Ora, como a neurociência vai explicar a consciência e a perspectiva única de primeira-pessoa se ela só trabalha com a perspectiva de terceira-pessoa? Como pode o empreendimento científico explicar algo cujas características, por definição, estão excluídas dos fundamentos desse mesmo empreendimento? Se a física explica a física, a explicação também é física e o

⁴⁰ Muitos pensadores, além de Nagel e Jackson, assumem que a abordagem fisicalista, computacional e neurocientífica da cognição humana é, de alguma forma, essencialmente hostil à noção de consciência e à perspectiva única, de primeira pessoa, que qualquer criatura tem sobre si mesma e sobre o mundo em geral. Apesar dessa assunção ser muito difundida, nada poderia estar mais longe da verdade. A explicação da consciência, tanto a animal quanto a humana, é uma das esperanças centrais da pesquisa corrente em neurobiologia cognitiva (...). Quão realistas essas esperanças são, ainda é questão em aberto. Mas não deveria haver dúvida sobre o fato de elas estarem agora entre as esperanças que são caras à neurociência.

fiscalismo está correto. E onde, na física, localiza-se a noção – ou a função, ou a estrutura – de correto e incorreto?

2.3.3 Um defensor da impossibilidade de “descobrir” o que a consciência é

Colin McGinn, em seu artigo *Can We Solve the Mind-Body Problem?* (1989), afirma que existe um “fechamento cognitivo” relativo à consciência: assim como não é possível a um cão aprender a jogar xadrez, também não é possível a nós, seres conscientes, aprender/descobrir como a consciência funciona ou o que ela é, porque existem conceitos que seriam necessário para esse aprendizado que estão além de nossa capacidade cognitiva.

Se aceitarmos a definição de conhecimento como “a relação que o organismo cognoscente estabelece entre o fenômeno observado e as leis causais da natureza”, parece que há, realmente, um fechamento cognitivo, pois não há como se observar aquilo que nos faz capazes de sermos observadores, ou seja: a consciência.

Se pensarmos em termos de conhecimento como o acesso que nós, seres conscientes, temos a tudo que nos é dado vivenciar no mundo material, seria possível pensar em entrarmos em contato com as substâncias que formam nosso cérebro e desvendar suas leis de funcionamento. Mas, para esperarmos um pouco de sucesso nessa empreita, teríamos que nos despir das categorias pré-estabelecidas que utilizamos na observação dos fenômenos físicos, vez que os processos conscientes são uma espécie de “tradução” dos fenômenos observados em / para “conceitos mentais”.

Nosso próprio vocabulário não nos ajuda em nada, porque falamos de mente como algo distinto da massa cinzenta que temos em nossos crânios, uma vez que parece ser intransponível a lacuna entre a atividade ali desenvolvida e a sensação de um organismo ao ter, por exemplo, um orgasmo.

McGinn, em seu livro *The Character of Mind* (1982), afirma que aquilo que comumente chamamos de “fenômenos mentais” não constitui um campo plano e uniforme de conceitos, pois, quando se fala de sensações e atitudes proposicionais – exemplos típicos dos chamados fenômenos mentais – surge, para aquilo que denominamos atitudes proposicionais, a questão da intencionalidade (McGinn, 1982, pp. 8-10)

Parece que não há nenhuma intencionalidade envolvida nas sensações, diz McGinn, mas as coisas ficam diferentes quando se trata de atitudes proposicionais. Essa distinção apenas colabora para tornar mais complexo o estudo dos fenômenos mentais.

McGinn afirma que os fenômenos mentais podem ser abordados tanto a partir da perspectiva de primeira pessoa quanto da de terceira pessoa, enfatizando que, sempre que possível, as duas perspectivas devem ser integradas numa explicação unitária. Afirma, também, que as atitudes proposicionais e as sensações estão intimamente ligados à consciência, apesar de não da mesma maneira.

O problema fundamental encontrado nos fenômenos mentais, segundo McGinn, é a constatação de que eles têm a aparência de ser algo



especificamente físico e, ao mesmo tempo, possuírem qualidades que, parece, de modo algum poderiam ser físicas. Segundo ele,

When we think reflectively of mental phenomena we find that we acknowledge them to possess two sets of properties: one set which invites us to distinguish the mental realm from the physical, the other which firmly locates the mental within the physical world. Among the first set of properties are subjectivity, infallible first-person knowledge, consciousness, meaning, rationality, freedom and self-awareness. These properties are not to be found in the world of mere matter, and so lead us to suppose the mind to be set apart from the physical body: we seem compelled to accord a sui generis mode of reality to mental phenomena.⁴¹ (McGinn, 1982, p. 16)

Assim, os estados mentais e/ou os fenômenos conscientes parecem possuir um estatuto distinto das demais coisas no mundo. Ele continua da seguinte maneira:

That which pertains to consciousness seems just different in nature from any physical facts about a person's body. Yet, on the other hand, we have to reckon with another set of truths about the mental, apparently pushing us in the opposite direction: mental phenomena cannot be conceived as quite outside the physical world, as abstract entities such as numbers have been supposed to be, enjoying no commerce with mere matter. Thus we equally recognise the following truths: that the mind has some sort of spatio-temporal location, roughly where the body is; that each mind has a characteristic mode of embodiment determined by its capacities to perceive and act – indeed that the notion of a disembodied mind is (to say at least) of dubious coherence; that there are causal connections of many kinds between

⁴¹ Quando pensamos reflexivamente sobre fenômenos mentais, achamos que os reconhecemos como possuidores de duas séries de propriedades: uma série que nos convida a distinguir o domínio do mental do domínio do físico e, a outra, que localiza fortemente o mental no reino do físico. Entre a primeira série de propriedades estão a subjetividade, o conhecimento infalível de primeira pessoa, a consciência, a significação, a racionalidade, a liberdade e a auto-percepção. Estas propriedades, provavelmente, não se encontram no mundo do meramente material e nos levam a supor a mente como sendo apartada do corpo físico: nos vemos compelidos a concordar com um modo *sui generis* de realidade para os fenômenos mentais.

*mental events and physical events; that the brain, itself a physical organ of the body, is intimately related to mental activity, its integrity and functioning necessary to the integrity and functioning of the mind (...). These considerations incline us to regard the mind as somehow physical in nature, since it is natural to suppose that only what is itself physical could be so enmeshed in the physical world.*⁴² (McGinn, 1982, pp. 16-7)

Essa aparente contradição entre os aspectos físicos e não-físicos dos fenômenos mentais cria uma tensão aparentemente insuperável no estudo desses fenômenos, que vai se revelar nas várias tentativas feitas para explicar o mental. Para McGinn,

*It is impossible not to be impressed with the applicability of both sets of properties to the mind, and to admit that both must find a place in any account of the relation mind and body. The problem is that the two sets of truths seem to be in fundamental tension, since one set makes us think the mind could not be physical while the other tells us that it must be.*⁴³ (McGinn, 1982, p. 17)

⁴² O que pertence à consciência parece ter natureza diferente dos fatos físicos do corpo de uma pessoa. Mas, por outro lado, temos que reconhecer a outra série de verdades sobre o mental, aparentemente em direção contrária: fenômenos mentais não podem ser concebidos como *fora* do mundo físico, como entidades abstratas, tais como os números, não tendo nenhum trânsito com o material. Assim, nós reconhecemos igualmente as seguintes verdades: que a mente tem algum tipo de localização espaço-temporal, aproximadamente onde o corpo está; que cada mente tem um modo característico de corporificação, determinado por sua capacidade de perceber e agir – por certo, a noção de não-corporificação da mente é (para dizer o mínimo) de coerência dúbia; que existem conexões causais de muitos tipos entre os eventos mentais e os eventos físicos; que o cérebro, um órgão físico do organismo, está intimamente relacionado à atividade mental, e sua integridade e funcionalidade são necessárias para a integridade e funcionalidade da mente (...). Estas considerações nos levam a olhar a mente como tendo, de *algum modo*, natureza física, pois é natural supor que só aquilo que é propriamente físico possa, também, estar emaranhado ao mundo físico.

⁴³ É impossível não ficar impressionado com a aplicabilidade, à mente, das duas séries de propriedades, e admitir que ambas devem encontrar lugar em qualquer tipo de explicação da relação entre a mente e o corpo. O problema é que as duas séries de verdades parecem estar numa tensão fundamental, visto que uma das séries nos faz pensar que a mente não *poderia* ser algo físico e a outra nos diz que ela *tem* que ser algo físico.

McGinn traça uma divisão, chamada por ele de clássica ou tradicional, entre os fenômenos mentais que, segundo ele, deve ser levada em conta ao se fazer qualquer estudo sobre o mental, que resumimos da seguinte maneira (McGinn, 1982, pp. 7/9, *passim*):

SENSAÇÕES	ATITUDES PROPOSICIONAIS
DIVIDEM-SE EM • sensações do corpo (p. ex.: dor) palavras adjetiváveis • experiências perceptivas (p. ex.: visão) verbos transitivos	INCLUEM • Estados cognitivos (p. ex.: crenças, pensamentos) • Atitude conotativas e afetivas (p. ex.: desejos, medos)
Têm conteúdo qualitativo (questão de <i>como</i>)	Conteúdos proposicionais (questão de <i>que</i>)
Perspectiva de primeira pessoa	Perspectiva de terceira pessoa
Sempre conscientes	Às vezes inconscientes (ex.: crença)
Pré-racional	Racional

Talvez, reconhece McGinn, essa distinção não seja entre fenômenos mentais, mas sim entre características dos fenômenos mentais; mas, a importância da distinção está na atribuição de diferentes perspectivas (primeira ou terceira-pessoa) para a abordagem dos fenômenos mentais – que reproduzem a tensão já apontada por ele. Além disso, há a atribuição de consciência tanto para atitudes proposicionais (ainda que não para todas) quanto para sensações. A abordagem do mental, então, para McGinn, passa necessariamente pela consciência.

Para enfatizar que a consciência é fundamental no estudo dos fenômenos mentais, McGinn afirma que um estado é mental “se e somente se *puder* ser consciente” (McGinn, 1982, p. 11). Com isto, ele elimina o problema de abdicar da consciência para falar dos fenômenos mentais, uma vez que alguns estudiosos alegam ser desnecessário falar da consciência para se estudar a mente. Assim, McGinn postula para a consciência o centro das atenções nos estudos da mente, mas, como já citamos, descrê da possibilidade de que, algum dia, venhamos a saber o que a consciência é.

2.4 Os contendores na arena

Encarando o problema

QUINING QUALIA X DENYING DENNETT

Uma vez que assumimos que existem estados subjetivos que não são “meras traduções” de impulsos elétricos e reações químicas, pois contêm um “plus” que o fisicalismo não consegue explicar, vamos examinar um célebre argumento que “mostra” que não existem qualia, ou estados subjetivos inefáveis, intrínsecos, privados e apreensíveis direta e imediatamente na consciência.

Dennett, no artigo *Quining Qualia* (1985, p. 524), propõe um exercício de pensamento para demonstrar a inexistência dos qualia. Suponhamos, diz ele, que um “cientista maluco e maligno” invertesse o percurso dos impulsos elétricos no nervo ótico de alguém e essa pessoa passasse a enxergar o céu, digamos, amarelo, sendo levada a pensar que há algo errado com sua visão, uma vez que essa pessoa, diz Dennett, tem uma memória, na qual está “armazenada” a informação de que o céu é azul (e que tal impulso aferente corresponde à cor azul e que o amarelo não é azul).

Ora, diz Dennett, se o cientista maluco, ao invés de bulir com o nervo ótico, alterasse as ligações neuronais entre o córtex visual e a “memória de cores”, a pessoa continuaria a ver o céu azul mas, ao comparar com o padrão que tem armazenado em seu cérebro para a cor azul, notaria uma diferença e julgaria haver algo errado com sua visão.

Para Dennett, isto prova a inexistência dos qualia, porque mostra que os qualia não são conhecidos nem por seu próprio instanciador, uma vez que a pessoa não saberia dizer se mudou a cor que ela está vendo nem se mudou sua capacidade de comparar o estímulo externo que recebeu com sua própria “escala de padrões”.

Postulando que os únicos fatos que existem são aqueles acessíveis ao conhecimento e verificação objetivos, Dennett diz que os qualia não existem, porque não oferecem verificação objetiva e nem garantia de conhecimento infalível de primeira pessoa (incorrigibilidade) até mesmo para a pessoa que os tem.

Ora, a falácia contida em tal argumento já foi apontada por Searle (1992, p. 215), que afirma:

(...) diversos ataques recentes à consciência (...) são baseados na assunção incorreta de que, se pudermos demonstrar que há algo errado com a doutrina da incorrigibilidade ou introspecção, teremos demonstrado que há algo errado com a consciência. Mas nada poderia estar mais longe da verdade. Incorrigibilidade e introspecção não têm nada a ver com as características essenciais da consciência. São apenas elementos de teorias filosóficas equivocadas sobre ela.

Mas, julgamos haver outra falácia embutida no argumento de Dennett. A experiência sensível, para ele, seria uma disposição para classificar (como, por exemplo, dizer que o céu é azul e não amarelo), sem que, para isso, ela tenha que apresentar propriedades subjetivas. Mas o que Dennett se recusa a encarar é que a pessoa que teve seus “qualia invertidos” continua *vendo* uma cor, seja ela azul ou amarelo, seja essa cor a mesma que outras pessoas vêem ao olhar

para o mesmo objeto que está sendo visto... Continua existindo um ponto de vista único, de primeira pessoa, a partir do qual se constitui a experiência de “ver uma cor”. Parece-nos que tal fato só poderia ser negado se Dennett abrisse mão do ponto de vista, e, se não houver ponto de vista, como falar em visão?

A nosso ver, a premissa de que tudo se explica pelo desempenho de funções (visão funcionalista, que podemos atribuir a Dennett) está incorreta, pois ela traz uma circularidade: algo surge para desempenhar uma função e a função explica a existência desse algo... Que função teria, dentro da perspectiva darwinista, estarmos aqui discutindo a existência ou não da consciência? Talvez aqui se configure o problema maior de Dennett e, por que não dizer, de toda essa discussão sobre a consciência: os fisicalistas e (a maioria de) os funcionalistas estão querendo explicar / reduzir a consciência ou eliminá-la?



CAPÍTULO III

RUMO A UMA NOVA TEORIA DA CONSCIÊNCIA, POR DAVID CHALMERS

Apresentaremos, agora, a proposta de David Chalmers, que postula uma nova teoria positiva da consciência. Para mostrar a necessidade dessa nova proposta, Chalmers argumenta que a consciência não pode ser explicada pelos métodos da ciência natural, porque ela seria uma “nova espécie de coisa” dentro do quadro referencial teórico da ciência, tal qual esta se constitui atualmente.

Num primeiro momento, falaremos da noção de superveniência, porque ela é muito importante na argumentação de Chalmers de que a consciência não é passível de redução às categorias científicas tradicionais.

A seguir, tentaremos mostrar, com Chalmers, que a noção de superveniência fornece argumentação robusta sobre a irreducibilidade da consciência.

Finalmente, apresentaremos, de modo brevemente generalizado, alguns itens apontados por Chalmers como necessários na busca de uma nova base de conceitos que propiciem avanços no estudo do que poderíamos chamar de uma nova teoria da consciência.



3.1 A Noção de Superveniência

Chalmers tenta definir superveniência nos seguintes termos:

*The notion of supervenience formalizes the intuitive idea that one set of facts can fully determine another set of facts. The physical facts about the world seem to determine the biological facts, for instance, in that once all the physical facts about the world are fixed, there is no room for the biological facts to vary. (...) This provides a rough characterization of the sense in which biological properties supervene on physical properties. In general, supervenience is a relation between two sets of properties: B-properties – intuitively, the high-level properties – and A-properties, which are the more basic low-level properties.*⁴⁴ (Chalmers, 1996, pp. 32/3)

Outra definição de superveniência é dada por McGinn:

*(...) The thesis that the mental is so determined by the physical is sometimes called the supervenience thesis: it holds that mental properties cannot vary while physical properties are kept constant. For example, the chemical seems supervenient in this sense on the physical, and the biological on the chemical; and (...) the mental is similarly supervenient on the physical (or neurophysiological). (...) Moreover, supervenience does not (...) imply that mental attributes have a physical nature: this would be the case only if (what supervenience does not assert) a given mental property could be possessed by a creature only on condition that its brain instantiated the same physical states as other creatures possessing that mental property.*⁴⁵

(McGinn, 1982, pp. 29/30)

⁴⁴ A noção de superveniência formaliza a idéia intuitiva de que um conjunto de fatos pode ser totalmente determinado por outro conjunto de fatos. Os fatos físicos sobre o mundo, por exemplo, parecem determinar os fatos biológicos, pois, uma vez fixados todos os fatos físicos, não há espaço para os fatos biológicos variarem. (...) Isto fornece uma caracterização grosseira do sentido no qual propriedades biológicas supervêm das propriedades físicas. No geral, superveniência é a relação entre dois conjuntos de propriedades: propriedades-B – intuitivamente, as propriedades de *alto nível* – e propriedades-A, que são mais básicas ou propriedades de *baixo nível*.

⁴⁵ A tese de que o mental é determinado pelo físico é, algumas vezes, chamada tese da *superveniência*: ela sustenta que as propriedades mentais não podem variar se as propriedades físicas forem mantidas constantes. Por exemplo, a química parece supervir, neste sentido, à física, e a biologia supervir à química; e (...) o mental é, da mesma forma, superveniente ao físico (ou

Chalmers, para melhor fundamentar sua argumentação, faz distinção entre superveniência lógica e superveniência natural. Segundo ele:

A more important distinction for our purposes is between logical (or conceptual) supervenience and mere natural (or nomic, or empirical) supervenience.

B-properties supervene logically on A-properties if no two logically possible situations are identical with respect to their A-properties but distinct with respect to their B-properties. (...) One can think of it loosely as possibility in the broadest sense, corresponding roughly to conceivability, quite unconstrained by the laws of our world. It is useful to think of a logically possible world as a world that it would have been in God's power (hypothetically!) to create, had he so chosen. God could not have created a world with male vixens, but he could have created a world with flying telephones. In determining whether it is logically possible that some statement is true, the constraints are largely conceptual. (...)

It should be stressed that the logical supervenience is not defined in terms of deducibility in any system of formal logic. Rather, logical supervenience is defined in terms of logically possible worlds (and individuals), where the notion of a logically possible world is independent of these formal considerations. This sort of possibility is often called "broadly logical" possibility in the philosophical literature, as opposed to the "strictly logical" possibility that depends on formal systems⁴⁶. (Chalmers, 1996, p. 34/5)

neurofisiológico). (...) Mais ainda, a tese da superveniência (...) não implica que atributos mentais tenham uma natureza física: isso se daria apenas se (e a superveniência não garante isto) uma dada propriedade mental pudesse ser possuída por uma criatura apenas sob a condição de que seu cérebro instanciasse os mesmos estados físicos instanciados por outras criaturas que estivessem com aquela propriedade mental.

⁴⁶ Uma distinção mais importante, para nossos propósitos, é aquela entre superveniência *lógica* (ou conceitual) e a superveniência meramente *natural* (ou normativa, ou empírica).

Propriedades-*B* supervêm *logicamente* de propriedades-*A* se não houver duas situações *logicamente possíveis* idênticas com respeito a suas propriedades-*A* mas distintas com respeito a suas propriedades-*B*. (...) Pode-se pensar nisso vagamente como possibilidade no mais amplo sentido, correspondendo grosseiramente à compreensão, totalmente não constringida pelas leis de nosso mundo. É útil pensar num mundo logicamente possível como um mundo que teria sido criado (hipoteticamente!) por Deus, se ele assim tivesse escolhido. Deus não poderia ter criado um mundo com raposas macho, mas, sim, um com telefones voadores. Na determinação de se é logicamente possível que uma proposição seja verdadeira, as regras são amplamente *conceituais*.

Continuando, Chalmers aplica o conceito de superveniência aos seres vivos, vez que seu objetivo final é demonstrar que a consciência não supervém logicamente do físico. Segundo ele (conforme Chalmers, 1996, pp. 35, *passim*), as propriedades biológicas supervém logicamente das físicas, no nível global, pois nem Deus poderia criar um mundo que fosse fisicamente idêntico ao nosso, mas possuísse diferentes fatos biológicos, uma vez que não há espaço lógico para uma variação independente dos fatos biológicos. Se os fatos físicos sobre a distribuição de toda e qualquer partícula estiverem definidos, no tempo e no espaço, estarão definidos todos os objetos no mundo, inclusive seus movimentos, funcionamentos e interações físicas.

Se existisse um demônio de Laplace, conhecedor da localização de toda partícula do universo, ele seria capaz de “ler” todos os fatos biológicos, uma vez que tenha os dados micro-físicos, porque estes são suficientes para que ele construa um modelo da estrutura e das dinâmicas microscópicas do mundo no tempo e espaço, a partir das quais ele deduz a estrutura e as dinâmicas macroscópicas, podendo determinar, assim, quais sistemas são vivos, quais são da mesma espécie, etc. Segundo Chalmers,

In general, when B-properties supervene logically on A-properties, we can say that the A-facts entail the B-facts, where one fact entails another if it is logically impossible for the first to hold without the second. In such cases, Laplace's demon could read off the B-facts from a specification of the A-

(...) Dever-se-ia enfatizar que a superveniência lógica não é definida em termos da dedutibilidade de qualquer sistema de lógica formal. Antes, a superveniência lógica é definida em termos de *mundos* (e indivíduos) logicamente possíveis, onde a noção de um mundo logicamente possível é independente de considerações formais. Este tipo de possibilidade é geralmente chamado de possibilidade “amplamente lógica” na literatura filosófica, em oposição à possibilidade “estritamente lógica”, que depende de sistemas formais.

*facts, as long as it possesses the B-concepts in question. In a certain sense, when logical supervenience holds, all there is to the B-facts being as they are is that the A-facts are as they are.*⁴⁷ (Chalmers, 1996, p. 36)

Chalmers afirma que é possível haver superveniência natural, sem haver superveniência lógica. A superveniência natural acontece sempre que fatos-A acarretam fatos-B, segundo uma lei, ou seja, sempre que as propriedades-A sejam instanciadas, as propriedades-B também o serão. Apesar do fato de que a superveniência natural geralmente seja acompanhada da superveniência lógica, há pelo menos um caso em que tal não ocorre, que seria exatamente o caso das experiências qualitativas.

Para ilustrar tal situação, Chalmers utiliza o argumento dos zumbis, afirmando que é logicamente possível que exista um mundo similar ao nosso em tudo, exceto quanto à experiência subjetiva. Nesse mundo possível, meu zumbi (ou o seu) faz tudo exatamente da mesma maneira que eu (ou você), com exceção da experiência consciente – afinal, ela (ele) é um zumbi.

Assim, segundo Chalmers, a consciência supervém naturalmente do físico, mas não supervém logicamente, visto que é possível haver outros mundos, onde tudo fosse idêntico ao nosso mundo, mas nos quais não existiria a experiência consciente – e, conceitualmente, parece-nos que Chalmers atinge seu

⁴⁷ Em geral, quando propriedades-B supervêm logicamente de propriedades-A, podemos dizer que os fatos A *acarretam* (levam a) os fatos B, onde um fato acarreta outro se é logicamente impossível que se mantenha o primeiro sem o segundo. Nesses casos, o demônio de Laplace poderia ler os fatos B como uma especificação dos fatos A, desde que ele possua os conceitos B em questão. Num certo sentido, quando a superveniência lógica se mantém, *tudo que há* para os fatos B serem como são é o que faz os fatos A serem o que são.

objetivo. Se assim for, diz ele, nada mais será necessário para mostrar que a consciência não se reduz aos processos eletroquímicos do cérebro.

Para Chalmers, deve existir algo além do fisicalismo, porque é logicamente possível que tudo fosse como é – ou seja, que as explicações fisicalistas continuassem a funcionar normalmente – mesmo se não houvesse consciência. Aos que argumentam contra suas conclusões, alegando que ele trabalha a partir de intuições, Chalmers diz:

*The “intuition” at work here is the very *raison d’être* of the problem of consciousness. The only consistent way to get around the intuitions is to deny the problem and the phenomenon altogether. One can always, at least when speaking “philosophically”, deny the intuitions altogether, and deny that there is anything (apart from the performance of various functions) that needs explaining. But if one takes consciousness seriously, the conclusions for which I am arguing must follow.⁴⁸ (Chalmers, 1996, p. 110)*

⁴⁸ A intuição que trabalha aqui é a própria *raison d’être* do problema da consciência. O único modo consistente de livrar-se das intuições é negar tanto o problema quanto o fenômeno. Sempre se pode, “filosoficamente” falando, negar todas as intuições e negar que há algo (além do desempenho de várias funções) que necessita ser explicado. Mas se se tomar a consciência a sério, as conclusões que postulo se seguem necessariamente.

3.2 Argumentos pela Irredutibilidade da Consciência

Toda a argumentação que se segue é devida a David Chalmers e encontra-se explicitada no capítulo 3 do livro *The Conscious Mind* (Chalmers, 1996, pp. 93-122), intitulado “*Can Consciousness Be Reductively Explained?*”.

Segundo Chalmers, quase tudo no mundo pode ser explicado em termos físicos, mas isso não acontece com a consciência; ela escapa da rede de explicação reduitiva, uma vez que nenhuma explicação dada em termos totalmente físicos pode explicar a existência de estados conscientes.

Para mostrar que a consciência não é explicável redutivamente, Chalmers tenta provar que a consciência não é logicamente superveniente do físico; ou seja, todos os fatos micro-físicos não implicam fatos sobre a consciência.

Segundo ele, há vários modos de argumentar que a consciência não supervém logicamente do físico. À pergunta “O que seria preciso para argumentar sobre a possibilidade lógica de uma situação em que os fatos físicos fossem os mesmos, mas os fatos sobre a experiência fossem diferentes?”, Chalmers responde dizendo que, epistemologicamente, pode-se argumentar que o tipo certo de ligação entre o conhecimento dos fatos físicos e o conhecimento da consciência não existe, pois não há nenhuma análise do conceito de consciência que fundamente a implicação do fenomênico a partir do físico (argumento a partir da conceitabilidade). Ou, também, diz ele, a partir da assimetria epistêmica: não é possível conhecer a consciência do mesmo modo que conhecemos as demais coisas no mundo. Ou ainda, responde Chalmers, a partir da não-superveniência

lógica da consciência a partir do físico (argumento da possibilidade lógica de zumbis). Vejamos três argumentos de Chalmers que buscam mostrar que fatos físicos não implicam, *a priori*, fatos fenomênicos.

Argumento 1: A possibilidade lógica de zumbis

Suponhamos a existência de um mundo possível, idêntico ao nosso, onde tudo que se possa observar, da perspectiva de terceira-pessoa, seja tal e qual se pode observar em nosso mundo; a única diferença é que, naquele mundo, não existem experiências conscientes.

Nesse mundo possível, há uma cópia exata minha, mas ela é um zumbi. Minha gêmea zumbi é fisicamente idêntica a mim e seu ambiente é idêntico ao meu. Funcionalmente, ela é idêntica a mim e está processando o mesmo tipo de informação, reagindo de modo similar aos estímulos e seu comportamento externo é indistinguível do meu. Ela será psicologicamente igual a mim e estará percebendo os mesmos sabores, no sentido funcionalista, e os mesmos sabores, no sentido psicológico: disto se segue logicamente o fato de que ela é fisicamente idêntica a mim, em virtude da análise funcional de noções psicológicas. Ela talvez seja “consciente”, no sentido funcional – estará acordada, poderá narrar o conteúdo de seus estados internos e focar sua atenção em algum lugar – mas nada disso ocorre acompanhado pela experiência consciente real: não há sensação fenomênica e não há nada que seja “como ser” um zumbi.

Os zumbis fenomênicos, afirma Chalmers, provavelmente não são possíveis naturalmente. No mundo real, uma réplica minha seria consciente. Por isto, é mais natural imaginar criaturas inconscientes como fisicamente

diferentes de criaturas conscientes. Mas a questão é saber se a noção de zumbi é coerente conceitualmente. Para Chalmers, a mera inteligibilidade da questão é suficiente para estabelecer a resposta e, assim, fornecer argumentação contra a superveniência lógica da consciência.

Para saber se a noção de zumbi é conceitualmente coerente, Chalmers propõe o seguinte exemplo: pode-se argumentar que uma bicicleta de um quilômetro de altura é logicamente possível? Parece simplesmente óbvio que sim. Apesar de não existirem coisas como essa no mundo real, a descrição parece coerente. Se alguém argumentar que somente parece ser logicamente possível, Chalmers afirma que não há nada que se possa fazer, a não ser descrever novamente o objeto e afirmar sua coerência óbvia – não há nenhuma contradição oculta na descrição.

Assim, a possibilidade lógica de zumbis também parece igualmente óbvia, mesmo que seja empiricamente impossível a existência de um zumbi idêntico a mim – mas não há contradição na descrição. Chalmers estabelece este ponto dizendo que não há dificuldade maior em conceber essa possibilidade; assim, os que a negam, alegando não existir uma teoria para o caso, devem ver que uma justificação de tal teoria passaria, necessariamente, pela questão da possibilidade.

Chalmers busca, então transferir o ônus da prova aos que afirmam que uma dada descrição é logicamente impossível. Se alguém diz que é logicamente impossível a existência de uma bicicleta com um quilômetro de altura, deveria argumentar a partir de algum noção que mostrasse a contradição,

implícita ou explícita, na idéia de uma bicicleta com um quilômetro de altura. Se esse alguém não puder apontar algo a respeito da intensão de “bicicleta” e de “um quilômetro de altura” que pudesse levar à contradição, então esse exemplo a favor da possibilidade lógica se manteria.

Pode-se ainda, diz Chalmers, sustentar indiretamente a afirmação de que zumbis são logicamente possíveis, considerando-se as realizações não padronizadas da organização funcional de um ser humano – o padrão de organização causal incorporado em mecanismos responsáveis pela produção de seu comportamento. Essa organização funcional pode, em princípio, ser instanciada nos modos mais diversos, como, por exemplo, a nação chinesa de Ned Block, citada na seção 1.1.

Muitos julgam implausível que a nação chinesa faça surgir experiência consciente; parece impossível que, de alguma forma, uma mente grupal possa emergir da totalidade do sistema “nação chinesa”. Mas se essa nação pode ou não instanciar uma experiência consciente não é o importante, diz Chalmers; o fundamental, para ele, é a idéia de que tal sistema seja desprovido de experiência consciente. A coerência da conclusão permite afirmar que uma possibilidade significativa está sendo expressa, e isso é suficiente, diz Chalmers. Se há consciência ali ou não, é questão em aberto.

Outro exemplo apresentado por Chalmers é o seguinte: Se um isomorfo de silício, organizado do mesmo modo que um ser humano, mas com chips de silício ao invés de neurônios, pode ou não ser consciente é, segundo Chalmers, matéria que causa controvérsias. Mas, parece, os que negam

consciência a esse isomorfo estão expressando uma possibilidade coerente. Disso se segue que a existência de experiência consciente nos seres humanos não é logicamente acarretada pelos fatos acerca da organização funcional humana.

Se for conceitualmente coerente que um isomorfo de silício ou que a nação chinesa de Block não tenha experiência consciente, diz Chalmers, então um zumbi também é uma possibilidade coerente. Se houver apenas uma implicação conceitual em partir da bioquímica para chegar à consciência, então seria possível chegar à consciência a partir do silício ou de um grupo de homúnculos.

Assim, a conceptibilidade de um isomorfo sem experiência consciente, sustenta a conceptibilidade de zumbi: precisamos apenas substituir neurônios por silício na concepção esboçada e manter a organização funcional constante para ter um zumbi. O importante, enfatiza Chalmers, é que nada inerente à organização funcional levaria à experiência consciente, pois essas diferenças na implementação não deveriam ser conceitualmente relevantes para a experiência consciente. Mas, se o zumbi ou o isomorfo de silício ou a nação chinesa de Block não são conscientes, disso se segue que a consciência não supervém logicamente do físico.

Pode-se contra-argumentar, concede Chalmers, dizendo que os argumentos sobre conceptibilidade não são confiáveis, pois não se pode imaginar detalhadamente os bilhões de neurônios do cérebro humano. Mas a mera complexidade dos neurônios pode não implicar conceitualmente a consciência: se toda a estrutura neural deve ser relevante para a consciência, deve ser relevante

em virtude de propriedades de alto-nível que ela possibilita. Isto não invalida o argumento dos zumbis, porque os detalhes da implementação não estão no nível certo para serem relevantes à consciência.

Chalmers conclui a explanação desse argumento afirmando que:

*(...) the main way in which conceivability arguments can go wrong is by subtle conceptual confusion: if we are insufficiently reflective we can overlook an incoherence in a purported possibility, by taking a conceived-of situation and misdescribing it. (...) Sufficient reflection will reveal that the concepts are being incorrectly applied, and that the claim of logical possibility is not justified.*⁴⁹ (Chalmers, 1996, pp. 98-9)

Argumento 2: A partir da assimetria epistêmica

A consciência é um aspecto surpreendente do universo: nós acreditamos que ela existe porque temos nossa própria experiência dela (Chalmers, 1996, p. 101 e Searle, 1992, p. 48 e pp. 178-9, *passim*). Nossa experiência de processos conscientes não exige (ou não fornece) comprovação objetiva desses processos.

Segundo Chalmers, mesmo se soubéssemos todos os detalhes sobre a física do universo, não seríamos levados a postular a existência da experiência consciente, porque o conhecimento da consciência que cada ser consciente tem vem, num primeiro momento, da experiência de primeira-pessoa e não de observações de terceira-pessoa. É minha experiência de primeira pessoa da

⁴⁹ (...) o principal modo no qual os argumentos sobre conceitabilidade podem estar errados é por uma sutil confusão conceitual: se não formos reflexivos o suficiente, podemos deixar de notar alguma incoerência em uma suposta possibilidade, pela assunção de uma situação concebida e descrita erroneamente. (...) A reflexão suficiente revelará que os conceitos estavam sendo aplicados incorretamente, e que a reivindicação de possibilidade lógica não se justifica.

consciência que torna o problema obrigatório para mim. (Chalmers, 1996, pp. 101-2, *passim*)

Chalmers afirma (1996, p. 102) que podemos, em princípio, derivar todo tipo de fatos de alto-nível a partir de fatos físicos de micro-nível. Poder-se-ia determinar todos os fatos sobre função biológica, comportamento e mecanismos cerebrais que causam comportamento, a partir dos fatos físicos de micro-nível. Mas nada na causação levaria alguém que não tenha consciência a acreditar que devesse haver consciência. A própria idéia parece não razoável, talvez até mística.

Aos que, por não conseguirem “enquadrar” a consciência no modelo tradicional da explicação científica e, por isso, adotam uma posição eliminativista perante a consciência, Chalmers responde dizendo que a posição eliminativista não é razoável por causa de nossa familiaridade com a consciência e em virtude da assimetria epistêmica que a consciência apresenta. Segundo ele:

*Eliminativism about conscious experience is in an unreasonable position only because of our acquaintance with it. If it were not for this direct knowledge, consciousness could go the way of the vital spirit. To put it another way, there is an epistemic asymmetry in our knowledge of consciousness that is not present in our knowledge of other phenomena. Our knowledge that conscious experience exists derives primarily from our own case, with external evidence playing at best a secondary role.*⁵⁰ (Chalmers, 1996, p. 102)

⁵⁰ A posição eliminativista frente à consciência não é razoável *simplesmente* porque temos nossa própria familiaridade direta com a consciência. Se não a conhecêssemos diretamente, ela já teria ido pelo mesmo caminho do espírito vital. Dizendo de outra maneira: há uma *assimetria epistêmica* em nosso conhecimento da consciência que não está presente em nosso conhecimento de outros fenômenos. Nosso conhecimento da existência da experiência consciente deriva, primariamente, de nosso próprio caso, e a evidência externa desempenha, na melhor das hipóteses, papel secundário.

Assim, afirma Chalmers, a consciência não pode supervir logicamente dos fatos físicos, pois, se ela superviesse, não haveria assimetria epistêmica; uma propriedade superveniente logicamente pode ser detectada simplesmente através de evidências externas, sem papel especial para o caso de primeira pessoa. Pode-se dizer que existem algumas propriedades supervenientes – memória, talvez – que são mais facilmente detectáveis no caso de primeira pessoa. Mas a memória é acessível tanto na perspectiva de primeira pessoa quanto na de terceira e a assimetria epistêmica associada à consciência é muito mais fundamental, pois nos diz que nenhum conjunto de fatos sobre a causação complexa em sistemas físicos adiciona algo a respeito da consciência. (Chalmers, 1996, pp. 102-3, *passim*)

Argumento 3: a partir da ausência da análise

Se os defensores da explicação reduitiva têm esperança de derrubar os argumentos acima, diz Chalmers, eles terão que propor alguma idéia que mostre como a existência da consciência é, ou *poderia* ser, acarretada por fatos físicos. Segundo ele,

*For consciousness to be entailed by a set of physical facts, one would need some kind of analysis of the notion of consciousness – the kind of analysis whose satisfaction physical facts could imply – and there is no such analysis to be had.*⁵¹ (Chalmers, 1996, p. 104)

⁵¹ Para que a consciência seja acarretada por um conjunto de fatos físicos, seria necessário um tipo de análise da noção de consciência – um tipo de análise que os fatos físicos pudessem satisfazer – e não há tal análise para se fazer.

Chalmers afirma que a única análise da consciência que parece remotamente adequada a esses propósitos seria a análise funcional, que estabelece que tudo o que é necessário para que exista a noção de que algum organismo seja consciente seria que o organismo desempenhasse um determinado papel funcional.

Mas o problema na análise funcionalista é sua assunção de que a consciência seja o desempenho de um papel funcional, pois simplesmente deixa de fora o que significa ter uma experiência consciente. Mesmo que estados conscientes possam desempenhar vários papéis causais, diz Chalmers, eles não são definidos por esses papéis; o que os torna conscientes é o fato de que eles têm uma determinada sensação fenomênica, e essa sensação não é algo que possa ser definido funcionalmente. Segundo ele,

*To see how unsatisfactory these analyses are, note how they trivialize the problem of explaining consciousness. Suddenly, all we have to do to explain consciousness is explain our ability to make certain verbal reports, or to perform certain sorts of discrimination, or to manifest some other capacity. But on the face of it, it is entirely conceivable that one could explain all these thing without explaining a thing about consciousness itself; that is, without explaining the experience that accompanies the report or the discrimination. To analyze consciousness in terms of some functional notion is either to change the subject or to define away the problem.*⁵² (Chalmers, 1996, p. 105)

⁵² Para ver quão insatisfatórias são essas análises, note-se como elas trivializam o problema de explicar a consciência. De repente, tudo o que precisamos para explicar a consciência é explicar nossa habilidade em efetivar certas descrições verbais, ou desempenhar certos tipos de discriminação ou manifestar alguma outra capacidade. Mas, à vista disso, é inteiramente concebível que todas essas coisas pudessem ser explicadas sem se explicar uma coisa sobre a consciência em si, isto é, sem explicar a *experiência* que acompanha a narração ou a discriminação. Analisar a consciência em termos de alguma noção funcional é ou mudar de assunto ou definir algo fora do problema.

Chalmers diz que, provavelmente, há um continuum de experiência consciente, desde o muito fraco até o muito rico, mas se algo tem consciência, mesmo que fraca, é coisa que não podemos estipular. E isto não virá de qualquer análise funcional de conceitos; portanto, a noção de consciência não pode ser analisada funcionalmente.

As alternativas à análise funcionalista, segundo Chalmers, parecem piores. Talvez a análise estrutural fosse apropriada para uma explicação reduitiva – consciência em termos de estrutura bioquímica, por exemplo. Mas tal análise seria ainda mais inadequada, diz ele, porque, seja ou não a consciência uma estrutura bioquímica, não é isto que *consciência* significa.

Parece que o conceito de consciência é irreduzível e só é caracterizável em termos dos conceitos que envolvem, em si mesmos, a consciência. Chalmers conclui sua argumentação contra a análise funcionalista sobre a consciência da seguinte maneira:

*Consciousness is simply not to be characterized as a functional property in the first place. The same goes for analyses of consciousness as a structural property, or in other reductive terms. There is therefore no way for an entailment from physical facts to consciousness to get off the ground.*⁵³
(Chalmers, 1996, p. 106)

⁵³ A consciência simplesmente não deve ser caracterizada como uma propriedade funcional, em primeiro lugar. O mesmo vale para a análise da consciência como uma propriedade estrutural ou qualquer outra em termos redutivos. Não há nenhuma maneira pela qual a aplicação de fatos físicos à consciência faça a questão avançar.



3.3 A Falha da Explicação Redutiva

Após apresentar seus argumentos a favor da irreducibilidade da consciência, Chalmers tenta mostrar a falha que existe em qualquer explicação redutiva da consciência. Segundo ele, nenhuma explicação redutiva da consciência pode acontecer porque a consciência não supervém logicamente da física.

Chalmers afirma que muitos fenômenos (como, por exemplo, vida) são explicados por fatos físicos que implicam o desempenho de determinadas funções. Mas isso não é suficiente para explicar a consciência, visto que qualquer explicação da consciência a partir de processos físicos deixa em aberto a questão: por que esses processos são acompanhados por experiência consciente?.

A explicação física, como apontou Chalmers e reportamos na seção anterior, presta-se bem a explicações de estrutura e função. As propriedades estruturais e funcionais de qualquer organismo podem ser explicadas a partir da física de micro-nível e, assim, prestam-se à explicação redutiva. Cascatas, planetas, reprodução, linguagem... quase tudo se explica através de estrutura e função – mas não a consciência. Explicar a estrutura física do cérebro e o desempenho de suas funções não é explicar a consciência em si. (Chalmers, 1996, p. 107, *passim*)

Baseando-se nos experimentos de pensamentos mencionados na seção anterior, Chalmers afirma que qualquer estória sobre processos físicos se

aplica a um ser consciente e a seu gêmeo e/ou zumbi. O fato de que os fatos físicos possam ser os mesmos enquanto os fatos sobre a consciência variam, mostra aquilo que J. Levine (no artigo *Materialism and qualia: The explanatory Gap*, de 1983 [*apud* Chalmers, 1996, p. 47]) expôs como uma *lacuna explicativa* entre o nível físico e a experiência consciente.

Se a lacuna existir realmente, afirma Chalmers, o fato da consciência acompanhar um dado processo físico é um dado adicional, não explicável simplesmente contando-se uma estória sobre fatos físicos. Num certo sentido, o fato adicional deve ser tomado como bruto. Os fatos brutos podem ser sistematizados e explicados em termos de algum padrão simples subjacente, mas sempre resta um elemento, na consciência, que é logicamente independente da estória física.

Chalmers fala, ainda, em uma possível combinação de fatos físicos subjacentes com princípios-ponte que venha a ligar os fatos físicos à consciência, mas, insiste ele, esta não será uma explicação reduitiva. A necessidade de princípios-ponte nos mostra que a consciência não é explicada redutivamente, mas sim em seus próprios termos. E isso não quer dizer, salienta Chalmers, que os fatos físicos sejam *irrelevantes* para a explicação da consciência; provavelmente eles desempenham um papel significativo numa teoria da consciência, fornecendo informações sobre a base física da consciência e a correspondência detalhada entre os vários aspectos dos processos físicos e da experiência consciente.

Novamente, insiste Chalmers, isso seria muito útil para entendermos a *estrutura* da consciência: padrões de similaridades e diferenças entre experiências, estrutura geométrica dos campos fenomênicos e assim por diante. Mas uma explicação puramente física não é *suficiente*.

Chalmers assume que sua proposta de uma nova teoria da consciência comporta um dualismo. Segundo ele:

*The dualism implied here is instead a kind of property dualism: conscious experience involves properties of an individual that are not entailed by the physical properties of that individual, although they may depend lawfully on those properties. Consciousness is a feature of the world over and above the physical features of the world. This is not to say it is a separate "substance"; the issue of what it would take to constitute a dualism of substances seems quite unclear to me. All we know is that there are properties of individuals in this world – the phenomenal properties – that are ontologically independent of physical properties.*⁵⁴ (Chalmers, 1996, p. 125)

Para Chalmers, o dualismo de propriedade é uma visão inteiramente compatível com a visão de mundo científica contemporânea, além de ser naturalista. Nessa visão, diz ele, o mundo consiste numa rede de propriedades fundamentais relacionadas por leis físicas e tudo é explicável nesses termos. O que ele propõe é apenas ampliar o inventário das leis e propriedades da ciência (como fez Maxwell, no eletromagnetismo – exemplo muito citado por

⁵⁴ O dualismo aqui implícito é, ao invés, um tipo de dualismo de *propriedade*: a experiência consciente envolve propriedades de um indivíduo que não são acarretadas pelas propriedades físicas daquele indivíduo, apesar de poderem depender, em virtude de leis, dessas propriedades. A consciência é um *aspecto* do mundo além e aquém de seus aspectos físicos, não que seja uma "substância" separada; aquilo que constituiria um dualismo de substância não me parece claro. Tudo o que sabemos é que há propriedades de indivíduos neste mundo – propriedades fenomênicas – que são ontologicamente independentes das propriedades físicas.

funcionalistas). Segundo Chalmers, sua visão não contradiz qualquer coisa na teoria física, mas a suplementa, pois ele propõe que se crie uma teoria psicofísica. Segundo ele, uma teoria física nos forneceria explicação sobre processos físicos, e uma teoria psicofísica nos diria como esses processos fazem surgir a experiência.

Em suas próprias palavras:

To capture the spirit of the view I advocate, I call it naturalistic dualism. It is naturalistic because it posits that everything is a consequence of a network of basic properties and laws, and because it is compatible with all the results of contemporary science. And as with naturalistic theories in other domains, this view allows that we can explain consciousness in terms of basic natural laws. There need be nothing transcendental about consciousness; it is just another natural phenomenon. All that has happened is that our picture of nature has expanded. Sometimes "naturalism" is taken to be synonymous with "materialism", but it seems to me that commitment to a naturalistic understanding of the world can survive the failure of materialism. (...) to embrace dualism is not necessarily to embrace mystery.⁵⁵ (Chalmers, 1996, p. 128)

⁵⁵ Para pegar o espírito da visão que defendo, seu nome é *dualismo naturalista*. Naturalista porque propõe que tudo é uma consequência da rede de propriedades e leis básicas e por ser compatível com todos os resultados da ciência contemporânea. E, como acontece com as teorias naturalistas em outros domínios, esta visão permite explicar a consciência em termos de leis naturais básicas. Não é necessário haver nada essencialmente transcendental sobre a consciência, ela é apenas mais um fenômeno natural. O que aconteceu é que nosso quadro da natureza foi ampliado. Algumas vezes, "naturalismo" é tomado como sinônimo de "materialismo", mas me parece que um compromisso com o entendimento natural do mundo pode sobreviver a uma falha do materialismo. (...) abraçar o dualismo não é, necessariamente, abraçar o mistério.

3.4 Rumor a uma Teoria não-redutiva da Consciência

Segundo Chalmers, o fato da consciência não ser redutível à física, não implica não haver uma teoria da consciência – que seria, por sua vez, uma teoria não-redutiva. Para tanto, seria necessário empreender uma tentativa de explicar a consciência em termos de algo básico ou bruto, admitindo-a como fundamental no mundo e buscando os termos nos quais ela se relaciona com tudo o mais.

Apesar de não ser redutível à física, a consciência se relaciona com as coisas físicas do mundo e, portanto, uma teoria da consciência também teria que estabelecer um conjunto de leis – psicofísicas, como Chalmers as denomina – que governasse as relações entre a consciência e os sistemas físicos.

As ciências muito contribuiriam no projeto dessa teoria, pois forneceriam o modelo: simplicidade e capacidade ampla de explicação. Também em comum com as ciências físicas, diz Chalmers (1996, pp. 169-171, *passim*), uma nova teoria da consciência utilizaria sua metodologia: a observação de fatos básicos ou “brutos” forneceriam dados que ajudariam a estabelecer os paradigmas dessa nova ciência.

Chalmers (1996, p. 215) reconhece a existência de, pelo menos, duas grandes dificuldades no estabelecimento dessa nova ciência: a coleta de dados e o estabelecimento/descoberta das leis psicofísicas.

Quanto ao estabelecimento das leis psicofísicas, Chalmers invoca, para esse empreendimento, a utilização do mesmo método das ciências

empíricas: começaríamos com leis não-básicas, trabalharíamos com elas e, à medida que o empreendimento avançasse, chegaríamos às leis de alto-nível – do mesmo modo que outras ciências se desenvolveram.

Quanto aos dados que seriam a matéria de trabalho dessa ciência, a dificuldade em obtê-los pode ser contornada: apesar de não serem passíveis de obtenção objetivamente, eles o são através da reportabilidade que seres conscientes possuem. Segundo Chalmers:

*For a start, we each have access to a rich source of data in our own case. We know about our own detailed and specific conscious experiences, and we also know about the underlying physical processes, so there is a significant set of regularities right there. Given these regularities, we can invoke some sort of inference to the best explanation to find the simplest possible underlying laws that might generate the regularities. Right now, we do not have even a single set of laws that might do this, so this is far from a trivial constraint on a theory. It might well turn out that there is only one reasonably simple set of law that gives the right results, in which case we would have good reason to believe that those laws are part of a correct theory.*⁵⁶ (Chalmers, 1996, pp. 215-6)

Ainda segundo Chalmers, muitas teorias estranhas são compatíveis com dados colhidos de maneira subjetiva, como, por exemplo, teorias solipsistas, panpsíquicas, computacionais e outras. Como, então, construir uma

⁵⁶ Para começar, cada um de nós tem acesso a uma rica fonte de dados em nosso próprio caso. Conhecemos nossas próprias experiências conscientes de forma específica e detalhada, e também sabemos sobre os processos físicos subjacentes, assim, há um conjunto significativo de regularidades aí. Dadas essas regularidades, podemos invocar algum tipo de inferência como a mais explicativa para encontrar as leis subjacentes mais simples possíveis que possa gerar essas regularidades. Atualmente, não temos nem ao menos um único conjunto de leis que possa fazer isso, então isso está longe de ser um empecilho trivial para a teoria. Pode vir a ser descoberto que há apenas um único e razoável conjunto de leis que dê os resultados corretos, nesse caso, teríamos boa razão para crer que aquelas leis fossem parte de uma teoria correta.

teoria baseada nesses dados? Para Chalmers, o fato de algumas teorias serem logicamente compatíveis com os dados colhidos não implica que essas teorias sejam plausíveis. Assim, diz ele:

*All sorts of plausibility considerations play a role in shaping our theories, over and above the role played by empirical evidence, in all sorts of domains. (...) Empirical evidence is not all that we have to go on in theory formation; there are also principles of plausibility, simplicity, and aesthetics, among other considerations.*⁵⁷ (Chalmers, 1996, p. 216)

Lembrando que está propondo apenas um novo modo de abordar o estudo da consciência e não “construindo” uma teoria, Chalmers (1996, pp. 218-225, *passim*) traça alguns parâmetros que a nova teoria, quando e se vier a ser constituída, deveria possuir e que desempenhariam um papel central no trabalho empírico sobre o estudo da experiência consciente.

Esses parâmetros seriam, entre outros:

- princípios de coerência estrutural, coerência entre experiência consciente e estrutura cognitiva, e coerência entre consciência e vigília;
- relações definidas com as teorias funcionalistas da consciência, que teriam muito a auxiliar na construção da nova teoria da consciência;
- ênfase nos estudos sobre julgamentos fenomênicos (como um tipo de estado cognitivo ao qual são adicionadas crenças explícitas), porque eles possuem conteúdo psicológico e fenomênico e, por isso, talvez possam fornecer uma ponte entre esses dois aspectos da experiência consciente;

⁵⁷ Todo tipo de consideração sobre plausibilidade desempenha um papel na forma de nossas teorias, além e aquém do papel desempenhado pela evidência empírica, em todas as áreas. (...) A evidência empírica não é tudo que temos para seguir adiante na formação de uma teoria; existem princípios de plausibilidade, simplicidade e senso estético, entre outras considerações.

- ênfase na pesquisa das relações entre consciência e seus estados físicos correlatos.



4. Considerações Finais

Chalmers postula, para sua “teoria embrionária”, ao menos o mérito de ousar buscar uma explicação da consciência que não negue seu aspecto mais fundamental: a experiência fenomênica. Com sua firmeza em recusar o reducionismo, apesar da enorme força que os defensores dessa idéia têm demonstrado, seus argumentos, se deixam a desejar no quesito “número de adeptos”, esbanjam ousadia e trazem de volta o espírito iconoclasta dos pensadores autônomos. Por isso, no “tour-de-force” que verificamos atualmente nos estudos da consciência, em filosofia da mente, sua obra foi a que mais despertou em nós a vontade de nos aprofundarmos no assunto.

Parece-nos que até os adeptos mais radicais do explicação reducionista da consciência deveriam reconhecer que a redução inter-teorética só é possível a partir da existência de, ao menos, duas teorias. Chalmers está justamente tentando lançar as bases de uma teoria da consciência, pois ainda não existe nenhuma que mereça esse nome. Nem que fosse só por isso, Chalmers já seria merecedor de uma maior atenção entre os que estudam a consciência.

Acreditamos que poderíamos ter feito muito mais em defesa da tentativa que vem sendo efetivada por Chalmers, mas, dentro do quadro referencial teórico que dispomos, buscamos compreender a argumentação das diversas correntes, situá-las e, quiçá, auxiliar aqueles que possam estar interessados (ou vir a se interessar) pelo assunto a compreender, ao menos

sintética e rudemente, as discussões ora em curso sobre o aspecto mais intrigante da consciência: nossas próprias experiências subjetivas.

Mas, há ainda um outro ponto... Na feitura deste trabalho, e compartilhando com Chalmers a reivindicação de que deve haver um espaço, no mundo da ciência, para o estudo integral da consciência, pudemos constatar a existência de um grande problema criado pelos adeptos do reducionismo da consciência: ou se reduz a consciência ou ela deve ser eliminada, por não se encaixar na episteme de nossa época.

A visão reducionista ou, em última análise, eliminacionista da consciência faz lembrar o positivismo lógico e, num grau extremo, processos inquisitoriais.

Se a filosofia nasceu como uma tentativa de encontrarmos nosso lugar no mundo sem a tutela de deuses ou entidades mitológicas, por que chegamos ao século XXI com tamanha subserviência ao projeto científico de explicação do mundo?

Rotular os que buscam uma explicação da consciência que leve em conta sua peculiaridade única – a instanciação de um ponto de vista de primeira-pessoa, com estatuto ontológico firme e coerente – de “misterianistas” é uma espécie de instauração de censura que lembra a Idade Média, quando a filosofia foi escrava da teologia. Agora a filosofia passa a ser escrava da ciência?

Chalmers recusa o “cabresto” e, se não consegue convencer totalmente, ao menos ousou ir além, mesmo ao risco de ter seu trabalho ironizado e suas propostas menosprezadas.

E onde estamos nós, agora? Chegamos ao ponto de escrevermos páginas e mais páginas para nos perguntarmos sobre um tipo muito específico de ser: o ser humano, que possui consciência – que é física, com certeza, mas que não é só física. E ter o ônus da prova de que a consciência não seja algo puramente físico é encarar uma tarefa muito grande, mas que, a nosso ver, é estimulante. Além de ser típica de seres conscientes...



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLOCK, N. Troubles with Functionalism. In: BLOCK, N. (ed.) *Readings in Philosophy of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. 1.ed. 1978.
- BRADDON-MITCHELL, D. E. & JACKSON, F. *Philosophy of Mind and Cognition*. Oxford: Blackwell, 1996.
- CHALMERS, D. J. *The Conscious Mind*. N. York: Oxford University Press, 1997. 1.ed. 1996.
- _____. Facing up to the Problem of Consciousness. In: SHEAR, J. (ed.) *Explaining Consciousness – The 'Hard Problem'*. Cambridge: MIT Press, 1997
- _____. Moving forward on the Problem of Consciousness. In: SHEAR, J. (ed.) *Explaining Consciousness – The 'Hard Problem'*. Cambridge: MIT Press, 1997a.
- CHURCHLAND, P. M. *The Engine of Reason; the Seat of the Soul*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- CHURCHLAND, P. S. *Neurophilosophy*. Cambridge: MIT Press, 1986.
- _____. The Hornswoggle Problem. In: SHEAR, J. (ed.) *Explaining Consciousness – The 'Hard Problem'*. Cambridge: MIT Press, 1997
- CRICK, F. *The Astonishin Hypothesis – The Scientific Search for the Soul*. Sydney: Touchstone Books, 1995. 1.ed. 1994.
- DAMÁSIO, A. *O Erro de Descartes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *O Mistério da Consciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DENNETT, D. C. Quining Qualia. In: W. G. Lycan (ed.). *Mind and Cognition – a Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. 1.ed. 1985.
- _____. *Consciousness Explained*. London: Penguin Books, 1991.
- _____. *A Perigosa Idéia de Darwin*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. 1.ed. 1995.

- _____. Facing Backwards on the Problem of Consciousness. In: SHEAR, J. (ed.) *Explaining Consciousness – The 'Hard Problem'*. Cambridge: MIT, 1997.
- DUPUY, J. P. *Nas Origens das Ciências Cognitivas*. São Paulo: UNESP, 1996.
- FLANAGAN, O. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- HARDCASTLE, V. G. The Why of Consciousness: a Non-issue for Materialists. In: SHEAR, J. (ed.) *Explaining Consciousness – The 'Hard Problem'*. Cambridge: The MIT Press, 1997.
- JACKSON, F. Epiphenomenal Qualia. In: W. G. Lycan (ed.). *Mind and Cognition – a Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. 1.ed. 1982.
- JAPIASSU, H. & MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- LEVIN, J. Could love be like a heatwave? In: W. G. Lycan (ed.). *Mind and Cognition – a Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- MCGINN, C. *The Character of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- _____. Can We Solve the Mind-Body Problem? In: *The Problem of Consciousness*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. 1.ed. 1989.
- NAGEL, E. *La Estructura de la Ciencia*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1978.
- NAGEL, T. *What is it like to be a bat?* Cambridge: Harvard University Press, 1980. 1.ed. 1974.
- O'HARA, K.; SCUTT, T. There Is no Hard Problem of Consciousness. In: SHEAR, J. (ed.) *Explaining Consciousness – The 'Hard Problem'*. Cambridge: The MIT Press, 1997.
- PEREIRA JR., A.; HAASE, V. G. Introdução à Filosofia da Neurociência Cognitiva. In: GONZALES, M. E. Q. et al (Org.). *Encontro com as Ciências Cognitivas*. Marília: UNESP, 1997.
- PUTNAM, H. *Razão, Verdade e História*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.
- SEARLE, J. R. *Mente, Cérebro e Ciência*. Lisboa: Edições 70, 1987. 1.ed. 1984.
- _____. *O Mistério da Consciência*. São Paulo: Paz e Terra, 1998. 1.ed. 1997.



- _____. *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 1.ed. 1992.
- SHEAR, J. (ed.) *Explaining Consciousness – The 'Hard Problem'*. Cambridge: MIT Press, 1997.
- THAGARD, P. *Mente – Introdução à Ciência Cognitiva*. Porto Alegre: Ed. Artes Médicas, 1998.
- VARELA, F. J. Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard problem. In: SHEAR, J. (ed.) *Explaining Consciousness – The 'Hard Problem'*. Cambridge: MIT Press, 1997.
- VELMANS, M. *The Science of Consciousness*. N. York: Routledge, 1996.



