

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE FILOSOFIA DA MENTE, EPISTEMOLOGIA E LÓGICA

JUCIANE TEREZINHA DO PRADO

**CONSCIÊNCIA E *QUALIA* A PARTIR DA PERSPECTIVA DO DUPLO
ASPECTO PROPOSTA POR THOMAS NAGEL**

Marília

2018

JUCIANE TEREZINHA DO PRADO

**CONSCIÊNCIA E *QUALIA* A PARTIR DA PERSPECTIVA DO DUPLO
ASPECTO PROPOSTA POR THOMAS NAGEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia da Mente,
Epistemologia e Lógica

Linha de Pesquisa: Filosofia da Mente,
Ciência Cognitiva e Semiótica

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Pereira Junior

Marília

2018

P896c Consciência e qualia a partir da perspectiva do duplo
aspecto proposta por Thomas Nagel / Juciane Terezinha do
Prado. – Marília, 2018.
77 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2018.

1

CDD 128.2

Ficha catalográfica elaborada por
André Sávio Craveiro Bueno
CRB 8/8211
Unesp – Faculdade de Filosofia e Ciências

JUCIANE TEREZINHA DO PRADO

**CONSCIÊNCIA E QUALIA A PARTIR DA PERSPECTIVA DO DUPLO ASPECTO
PROPOSTA POR THOMAS NAGEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof. Dr. Alfredo Pereira Junior.

Área de concentração: Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica

Linha de Pesquisa: Filosofia da Mente, Ciência Cognitiva e Semiótica

Data de Exame da Defesa: 03/02/2018

Membros da Banca Examinadora:

Titular 1 (Orientador): Prof. Dr. Alfredo Pereira Junior

Titular 2: Mariana Broens

Titular 3: Leonardo Ferreira Almada

Suplente externo: Alcino Eduardo Bonella

Suplente interno: Valdir Gonzalez Paixão Jr.

Para Pablo, Pâmela e Luana.
À memória de Gilberto Aparecido do Prado.

AGRADECIMENTOS

A Deus, primeiramente e sempre.

À minha família, pelo esforço em me ajudar nos momentos difíceis. Por me amparar nas horas de necessidade financeira e psicológica. Por me incentivarem nos momentos de desânimo. Por me apoiarem em todas as minhas decisões. À minha querida e amada mãe D. Irene, em especial, por ser minha força para continuar caminhando sempre.

Aos amigos queridos Sandra, Paula, Ana, Edivan, pelos momentos de risos, de lágrimas, de amizade que fazem a vida mais divertida e descontraída.

Agradeço aos colegas que fiz e que contribuíram para minha estadia em Marília. Em especial à Nathália e Amanda, que sempre estiveram dispostas a me acolher quando precisei.

Às colegas de caminhada Josiane, Sílvia e Franciele que sempre estiveram dispostas a tirar minhas dúvidas, ajudar no que fosse preciso, conversar, esperar ônibus e entender que sozinha seria muito mais difícil.

À Helen, por ser muito mais que companheira e colega de mestrado, mas amiga que acolhe e que apesar de ser por pouco o tempo que passamos juntas, uma amizade que vou levar para a vida inteira.

Eterna gratidão a minha amiga Luana, que é mais que uma amiga, uma irmã, por estar sempre comigo, pelos desabafos que aguentou e que eu também aguntei, pelos conselhos, pela força que me deu. Por corrigir meus erros, por elogiar meus acertos. Por não permitir que eu desistisse, por me guiar nos momentos de escuridão. Com toda certeza essa conquista é nossa.

A todos os professores do programa de mestrado, pelos conhecimentos transmitidos. Agradeço, em especial, a Professora Doutora Mariana Cláudia Broens, pela compreensão e por todo ensinamento que me transmitiu nesse mestrado. Seu conhecimento e atenção guardarei comigo.

Por fim, ao orientador Alfredo Pereira Junior, por me motivar nesse final de mestrado, por me fazer acreditar que é possível e principalmente permitir que essa dissertação seja defendida.

*O mundo simplesmente não é o mundo
que se revela a um único ponto de vista altamente abstrato
que pode ser perseguido por todos os seres racionais.*

Thomas Nagel

RESUMO

Nesta Dissertação, abordamos a proposta do monismo dual (ou de duplo aspecto), sugerida por Thomas Nagel, para analisar os aspectos do mental como a consciência e os *qualia*. O estudo propõe analisar em que medida essas características mentais podem ser descritas de forma física, ou se, ao efetuar uma análise minuciosa dessas características, podemos concluir que elas não podem ser descritas da mesma forma que descrevemos eventos físicos. Para que possamos, então, as analisar, descrevemos, inicialmente, a abordagem dualista e em que medida ela contribui para nossa compreensão das características mentais como eventos não físicos. Analisamos, também seus problemas e dificuldades em se explicar a interação de processos mentais não físicos com o corpo físico. Em seguida, abordamos a concepção fisicalista, na qual, propomos descrever seus problemas e as razões pelas quais as características mentais não podem ser, simplesmente, explicadas ou mesmo descritas como processos físicos ordinários. No capítulo seguinte, descrevemos a perspectiva de Nagel, sobre a proposta do monismo de duplo aspecto, no qual o autor propõe duas perspectivas epistemológicas sobre a mente consciente, as perspectivas de primeira pessoa, restrita ao próprio ser consciente, e a perspectiva de terceira pessoa, correspondendo ao modo de abordagem típico das ciências empíricas. Nesta abordagem, as qualidades subjetivas (*qualia*) se restringem à perspectiva de primeira pessoa. Portanto, o monismo de duplo aspecto em Nagel pode ser caracterizado como sendo ontologicamente monista (trata-se de um só ser consciente) e epistemologicamente dualista (este ser é apreendido por si mesmo na perspectiva de primeira pessoa, e abordado cientificamente na perspectiva da terceira pessoa).

Palavras-chave: Dualismo. Fisicalismo. Consciência. *Qualia*.

ABSTRACT

We approach the proposal of dual-aspect monism by Thomas Nagel to analyze the conscious mind and related concepts as *qualia*. To what extent these mental characteristics can be described in a physical way, or, by performing a thorough analysis of these characteristics, should we conclude that they cannot be described in the same way that we describe physical events? We first describe the dualistic approach and to what extent it contributes to our understanding of the mental characteristics as non-physical events. We also analyze the problems and difficulties in explaining the interaction of non-physical mental processes with the physical body. Then we approach the physicalist conception and propose to describe its problems and the reasons why the mental characteristics cannot be simply explained or even described as ordinary physical processes. In the following chapter, we describe Nagel's perspective on the proposition of dual-aspect monism, in which the author proposes two epistemological perspectives on the conscious mind, the first person perspective, restricted to the conscious being itself, and the third person perspective, corresponding to the typical approach of the empirical sciences. In his view, subjective qualities (*qualia*) are restricted to the first-person perspective. Therefore, dual-aspect monism in Nagel can be characterized as being ontologically monistic (we are one being, body and mind) and epistemologically dualistic (this being is apprehended by herself in the first-person perspective, and approached scientifically from the third person perspective).

Keywords: Dualism. Physicalism. Consciousness. Qualia.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I.....	13
O DUALISMO SUBSTANCIAL, O FISCALISMO E SEUS PROBLEMAS.	13
1.1 Apresentação	13
1.2 O dualismo substancial e os problemas da perspectiva cartesiana sobre a relação mente- corpo	14
1.3 O fiscalismo e suas limitações.....	26
CAPÍTULO II.....	37
TEORIA DO ASPECTO DUAL.....	37
2.1 Apresentação	37
2.2 Aproximações e diferenças entre teorias epifenomenalistas e a teoria do aspecto dual.....	38
2.3 Teorias do aspecto Dual e dualismo naturalista: por que dualismo de propriedades? ...	42
CAPÍTULO III	49
A IDENTIDADE PESSOAL NO MONISMO DE NAGEL	49
3.1 Apresentação	49
3.2 Identidade Pessoal	49
3.3 O Problema da consciência na Teoria do Aspecto dual	60
3.4 O Problema dos <i>Qualia</i>	66
Considerações Finais	72
Referências	74

INTRODUÇÃO

Neste estudo, procuramos explicitar a abordagem da teoria do monismo dual (ou de duplo aspecto) proposta por Thomas Nagel (2004), para discutir a relação existente entre mente e cérebro, e de que forma essa abordagem responde aos problemas relacionados a essa temática. Utilizamos aqui estas duas denominações, *monismo dual* e *monismo de duplo aspecto*, como sendo equivalentes na língua portuguesa.

Várias abordagens abrangem a temática da relação mente/corpo. Uma das principais questões colocadas pela filosofia da mente é: mente e corpo são a mesma substância? Dentre as principais abordagens, estão as fisicalistas. Embora diversas e bastante diferentes, em geral elas propõem a seguinte resposta ao problema: mente/corpo constituem uma mesma substância, que pode ser descrita em categorias conceituais das ciências naturais e explicada pelas teorias físicas. Há diversas modalidades de fisicalismo, como, tais como a teoria da identidade entre um tipo de atividade cerebral e a atividade mental consciente; a teoria de que a mente consciente emerge da, ou é causada pela, atividade do cérebro; o materialismo eliminativista, para o qual a consciência é uma ilusão cognitiva gerada pela própria atividade da matéria; e o funcionalismo, que entende que a mente consciente é um programa informacional implementado no ou pelo cérebro.

Sabemos que o corpo humano é formado de matéria. Entre os elementos que constituem nosso corpo estão o oxigênio, o carbono, o hidrogênio, entre outros. Porém, sabemos que o processo biológico é a única forma, para que a matéria da qual somos compostos, se transforme num corpo humano. Elementos como oxigênio e hidrogênio, entre tantos outros, são combinados de uma maneira tão específica e igualmente curiosa, que cada parte, cada órgão, cada célula tem sua função. As teorias fisicalistas, de uma maneira geral os materialistas, acreditam que podem, em princípio, descrever esses elementos e suas relações, desde as partículas atômicas até os processos mentais conscientes.

Contudo, além de sermos formados de matéria física, também somos dotados de mente? Ou de uma vida mental? Por isso temos consciência? Isso nos leva a uma indagação inicial: como uma complexa combinação de matéria possui capacidades físicas e mentais? Para muitos pesquisadores, a matéria por si só não seria capaz de produzir uma mente. Essa postura encontramos principalmente, na perspectiva do dualismo substancial, desenvolvido

por Descartes (1999b). Nesta perspectiva dualista, a combinação de elementos químicos, até onde sabemos, não pode, por si só, exercer a capacidade de pensar. É necessário que algo a mais seja adicionado a essa matéria, para que os eventos mentais possam existir.

A consciência é o grande problema que encontramos para descrever a mente em concepções físicas – o *Hard Problem* mencionado por Chalmers (1996). Nossas experiências conscientes, e as propriedades mentais que dela apreendemos, nos conduzem à crença de que as concepções fisicalistas são insuficientes para responder a tais indagações.

Ao afirmarmos que, para explicar a mente, devemos recorrer a algo “adicional” ao corpo, nos deparamos inicialmente com a tradicional perspectiva do dualismo de substância, que foi rejeitado por Chalmers (1996), mas tem grande peso na filosofia moderna. Em geral, as teorias dualistas negam que mente/corpo sejam o mesmo ser, e defendem que a mente seja distinta do corpo físico. Essa concepção acrescenta, então, ao corpo, uma substância com uma descrição negativa em relação a todas as propriedades físicas do corpo. A "substância pensante" é proposta, por Descartes, em meados do séc. XVII, e encontra aceitação em uma corrente de pensamento dualista até os dias atuais. Descartes (1999b) preconiza que o corpo é substância material, física, sujeita às leis naturais, enquanto a mente é a negação de tudo isso, ou seja, não física, não sujeita às leis físicas. A questão a ser respondida está na interação entre essas duas substâncias, ontologicamente distintas, pois nossa experiência indicaria que as duas entidades estão em constante interação causal.

Uma análise preliminar de como a relação mente/corpo pode ser concebida nos induz a optar a apenas por uma dessas perspectivas, ou a dualista ou a fisicalista. Ou optamos pela alternativa de que os estados mentais são apenas estados e processos físico-químicos do cérebro, ou pendemos para a alternativa de que os estados mentais são definidos por um domínio diferente, à parte dos fenômenos físicos. Outras alternativas surgiram na Filosofia da Mente contemporânea, resgatando possibilidades filosóficas já presentes na história da filosofia, por exemplo, o Monismo de Aristóteles e Espinosa. Dentre elas, aqui abordamos o Monismo de Duplo Aspecto, que assume uma ontologia monista frente ao problema corpo-mente (o corpo e a mente de uma pessoa constituem um mesmo ser), combinada, na versão aqui estudada, com um dualismo epistemológico (o conhecimento deste ser se faz em duas perspectivas mutuamente irreduzíveis). Através do argumento da irreduzibilidade dos *qualia* ao conhecimento físico, ou mesmo ao conhecimento científico em geral. Defendemos a hipótese de que há características mentais, conhecidas por meio da experiência em primeira

pessoa, que não são explicáveis pelas categorias conceituais utilizadas na ciência empírica, aqui incluindo não só a física, como também a biologia, a neurociência e a computação, uma vez que todas estas ciências abordam o mesmo ser na perspectiva do observador externo, ou seja, na perspectiva da terceira pessoa.

Neste estudo, procuramos responder a questionamentos, tais como: quando penso em estrelas coloridas, qual a relação entre a minha mente e o meu cérebro? Como é possível isso estar dentro da minha cabeça, sem que seja possível observá-lo nos neurônios que estão interagindo no mesmo momento? Ou seja, enquanto penso em estrelas coloridas, um observador, com o mais sofisticado aparelho observacional, provavelmente nada veria, além de células em movimento. Se a mente é um produto apenas físico do meu cérebro, por que um cientista pode abrir minha cabeça e examiná-la, que não conseguiria ver essas estrelas coloridas? A questão que aqui se coloca é a seguinte: se a mente é algo físico, qual a explicação para os fenômenos mentais? Para responder a essas indagações procuramos demonstrar como o monismo de duplo aspecto pensa a relação mente-cérebro.

Uma das possíveis respostas a essa questão encontra-se na concepção de que há algo subjetivo que as teorias fisicalistas não conseguem descrever. Por conseguinte, como podemos encaixar aquilo que é subjetivo no mesmo universo daquilo que é objetivo? Em seu livro *Visão a partir de lugar nenhum*, Nagel (2004) trabalha com duas perspectivas epistêmicas: daquilo que pertence ao físico, o qual podemos descrever de forma científica na perspectiva de terceira pessoa e aquilo que pertence ao mental, do qual fazem parte características como os *qualia* conscientes. Ambas pertencem ao mesmo ser, uma pessoa e seu corpo vivo, incluindo seu cérebro, tal como é estudado cientificamente. Dessa forma, encontra-se uma alternativa filosófica ao fisicalismo e ao dualismo, sem que para isso se precise recorrer a uma substância distinta do corpo. Adota-se uma abordagem que contempla os aspectos subjetivos e objetivos de um mesmo ser.

A fim de cumprir nosso propósito, qual seja, no primeiro capítulo, abordamos, primeiramente, uma discussão entre as teorias mais populares da mente, como o dualismo de substâncias e o fisicalismo, com o propósito de averiguar alguns de seus pontos positivos e suas falhas. Também expomos a concepção de objetividade física e mental, tal como exposto por Nagel (2004), na qual o autor procura descrever a mente dentro das concepções físicas de objetividade. Na segunda seção, discutimos o dualismo substancial e os problemas relacionados à concepção cartesiana, na visão de Nagel (2004), Ryle (2011) e uma descrição

desses problemas, por Cottingham (1999), tal como exposto por Descartes (1999b) como a existência de uma substância adicional. Na terceira seção, focalizamos o fisicalismo e os problemas ligados a abordagens fisicalistas da mente. Para tanto, utilizamos os conceitos descritos por Kim (1999), Davidson (1997) e Stroud (1987), entre outros, para, então, apresentar, com Searle (2006), entre outros teóricos, os problemas das teorias fisicalistas. Na sequência, descrevemos a posição de Nagel (2004) sobre a concepção física de objetividade, na qual o autor procura encontrar uma descrição sobre a objetividade que satisfaça inclusive os conceitos mentais, ou seja, procura situar a mente dentro das concepções físicas de objetividade.

No segundo capítulo, o estudo contrasta a teoria do duplo aspecto com outras abordagens dualistas, como o epifenomenalismo, exposto por Maslin (2007), e o *dualismo naturalista* ou de propriedades, explicitado por Chalmers (1996). Propomos, também, abordar a identidade pessoal como argumentação a favor da teoria do duplo aspecto. Na segunda seção, expomos o epifenomenalismo e suas aproximações e diferenças com relação à teoria do duplo aspecto. Na terceira seção, com a mesma proposta da seção anterior, discutimos por que a teoria do duplo aspecto não se caracteriza como um dualismo de propriedades, diferenciando uma da outra.

No terceiro capítulo utilizamos como textos base para esta pesquisa os trabalhos de Nagel (1965; 1971; 1974; 2004; 2007; 2012a, 2012b) para abordar o problema da identidade pessoal, tratado por Reid (1975), Perry (1975) e Parfit (1984), argumentando em favor do Monismo de Duplo Aspecto.

CAPÍTULO I

O DUALISMO SUBSTANCIAL, O FISCALISMO E SEUS PROBLEMAS.

1.1 Apresentação

Neste capítulo, enfocamos a perspectiva do Dualismo de Substância, tal como proposto por pensadores como Descartes, no tocante ao problema da relação mente-corpo, a fim de apresentar, em discussão com outros autores, seus aspectos positivos e as falhas existentes na proposta cartesiana para a solução dessa questão. Também analisamos as teorias fisicalistas, de modo geral, na tentativa de explicitar os motivos pelos quais não respondem satisfatoriamente a questões sobre a consciência e os *qualia*. Procuramos também discutir a noção de objetividade, conforme Thomas Nagel (2004), a fim de argumentar que esta noção não elimina a possibilidade de descrições complementares, enfocando a subjetividade.

Descartes (1999a, b, c), ao desenvolver o dualismo substancial e propor a existência de substâncias ontologicamente distintas (mente e corpo), como constituintes do ser humano, nos apresenta uma solução para a questão da relação entre essas duas entidades. Para o autor, ela responde satisfatoriamente ao problema. Porém, ao identificar um ponto de ligação entre essas substâncias ontologicamente distintas, que seria a glândula pineal, coloca uma discussão acerca do problema que persiste até os dias atuais. Essa discussão está em torno da problemática de como uma substância física interage causalmente como uma substância não física.

A partir da segunda seção, apresentamos o fisicalismo e analisamos, de forma geral, os problemas e as dificuldades (para alguns autores, como Thomas Nagel) das teorias fisicalistas em explicar a vida mental. Para os fisicalistas, tudo que existe pertence ao mundo físico. Essas explicações esgotam toda realidade existente, ou seja, abrangem tudo que existe. Desse modo, algumas teorias preferem deixar de lado tudo que se refere a estados mentais ou reduzem esses estados a processos físicos do corpo.

Na terceira seção, expomos brevemente a concepção de Nagel (2004) sobre a objetividade física e a mental. De acordo com esse pensador, abordar a objetividade do mental se faz necessário, pois, assim, podemos descrever a mente dentro das concepções físicas de objetividade. Porém, ao tentar descrever a totalidade da objetividade do mental, o filósofo se depara com questões que não podem ser descritas objetivamente. Essa dificuldade em examinar a objetividade total das coisas faz com que o autor afirme haver uma incompletude da objetividade, pois é impossível analisar a mente de forma completamente objetiva, sem considerar o ponto de vista de quem descreve algo. Assim, ao apresentar os aspectos negativos das teorias do dualismo substancial, como a interação entre substância física e não física, e do fisicalismo, como a incompletude na descrição dos estados mentais, Nagel (2004) propõe uma nova perspectiva para a solução do problema, da qual tratamos no segundo e terceiro capítulos.

1.2 O dualismo substancial e os problemas da perspectiva cartesiana sobre a relação mente-corpo

René Descartes (1999b) desenvolveu uma discussão acerca da natureza da mente, na época moderna. Um de seus objetivos consistia em demonstrar que corpo e mente são substâncias distintas, ou seja, a mente é algo diferente do corpo. Ainda hoje, o problema da relação mente e corpo é uma das principais investigações das correntes filosóficas que tratam da natureza da mente.

A concepção de que o ser humano é formado de duas substâncias, corpo e alma, constitui uma das principais correntes filosóficas. O filósofo nos apresenta seu pensamento, em relação à dualidade corpo/mente. Para concluir isso, Descartes (1999b) alude a um método utilizado para chegar a uma certeza da qual não poderia duvidar. Ele inicia seu pensamento de forma a colocar tudo que existe de conhecimento que obtivera, até então, em dúvida. Descartes (1999b) chega, dessa maneira, a um ceticismo extremo, ao colocar em dúvida até mesmo a sua existência.

Quando se convence de que nada garantiria a crença na existência do mundo, a única crença que resiste é a de sua própria existência, pois não pode negar que há algo que pensa. Mesmo que duvide, está pensando. A dúvida é o próprio pensamento. Descartes (1999b)

chega, desse modo, à primeira certeza: “Eu sou, eu existo”. Assim, salientam Alves e Oliveira (2016, p. 175):

Para atribuir a característica da mente como uma substância pensante, é necessário analisar algumas razões que levaram Descartes (1999c) à evidência da sua existência. Um dos objetivos deste pensador era alcançar um conhecimento científico, ou seja, verdades incontestáveis, necessárias, acerca do mundo. Para atingir esse objetivo, ele utiliza como método a dúvida, que consiste em colocar em suspeita tudo aquilo que não for seguro, claro e distinto. Ele duvidaria, inclusive, em princípio, do próprio sujeito do conhecimento, visto que até a mente poderia enganá-lo, de forma a confundir-lhe realidade com ilusão. Ao duvidar sistematicamente de tudo com vistas a distinguir o verdadeiro do falso, forjou a dúvida metódica.

Ao analisar detalhadamente o que de fato “existe”, ele chega à conclusão de que é algo que pensa, ou seja, que existe enquanto pensamento. Portanto, conclui Descartes (1999b, p. 262): “Mas o que sou eu então? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”. Assim, o autor, encontra uma verdade inquestionável que fundamenta sua filosofia. Essa verdade diz respeito à sua existência enquanto pensamento, enquanto ser pensante.

No sentido ontológico, a mente, para Descartes (1999b), não pode ser divisível, pois aquilo que é divisível possui extensão. A mente não tem as mesmas características do corpo, o que o leva a investigar sobre se é algo mais, além de algo que pensa. Ressalta Descartes (1999b, p. 261):

Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? Durante todo o tempo em que eu penso; pois talvez poderia acontecer que, se eu parasse de pensar, ao mesmo tempo pararia de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja obrigatoriamente verdadeiro: nada sou, então, a não ser uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são palavras cujo significado me era anteriormente desconhecido. Então, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente, mas que coisa? Já disse: uma coisa que pensa. E que mais? Estimularei ainda minha imaginação para procurar saber se não sou algo mais.

Descartes (1999b) admite que, enquanto ser humano, não pode ser apenas algo pensante. Da mesma forma, não pode negar que possui membros inferiores, superiores, cabeça, enfim, um corpo material e que estes necessariamente lhe pertencem. No corpo, a alma pode receber e reconhecer as sensações através dos órgãos dos sentidos. Descartes (1999b, p. 316) explicita:

Em princípio, então, senti que possuía cabeça, mãos, pés e todos os outros membros de que é composto este corpo que considerava parte de mim mesmo ou, talvez, o todo. [...] E, além desse prazer e dessa dor, sentia também em mim a fome, a sede e outros apetites análogos, como também certas propensões corporais para a alegria, a tristeza, a cólera e outras paixões parecidas; e no exterior, além da extensão, dos aspectos, dos movimentos dos corpos, notava neles a dureza, o calor e todas as outras qualidades que se revelam ao tato.

O corpo e a mente, segundo Descartes (1999b), são distintos. O corpo é substância extensa, caracterizado por ser regido por leis mecânicas, ocupar lugar no espaço, ser divisível. A mente é substância pensante, cuja essência pura é o ato de pensar. Descartes separa o corpo e a mente em substâncias diferentes entre si. Existem duas substâncias: a substância material, extensa, a qual constitui o corpo, e a substância imaterial, inextensa, da qual é composta a mente.

Nesse sentido, encontramos aqui uma questão que também constitui uma investigação filosófica atribuída a Descartes: as mentes pensam, enquanto que aquilo que é material não pensa? De acordo com Descartes (1999b), o corpo por si só é algo puramente mecânico, assim como os outros corpos materiais. A resposta para a pergunta anterior, em Descartes, seria de que só as mentes possuem a capacidade de pensamento, ou seja, para pensar, é necessário possuir mente. O ser humano é um ser pensante, por ser constituído de corpo e mente. Dessa forma, a matéria é destituída de pensamento pois, matéria é algo por si só. Não é algo composto.

A mente não existe no espaço, não podemos tocá-la nem vê-la, apenas a conhecemos introspectivamente. Ela é o próprio pensamento. De certo modo, não podemos negar a sua existência. O corpo (toda substância material), por sua vez, existe no espaço. Podemos tocar e ver. No entanto, ele não tem “sozinho” a capacidade de pensar. Para que algo material, como, por exemplo, o corpo humano, possua a capacidade de pensar, é preciso adicionar algo a ele. A junção do corpo material e a mente imaterial instaura em si o ser humano, conclui Descartes (1999b, p. 320):

[...] pelo próprio fato de que sei com certeza que existo, e que, contudo percebo que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, salvo que sou uma coisa que pensa, concluo que minha essência ou natureza consiste apenas em pensar. [...] embora talvez [...] eu possuir um corpo ao qual estou estritamente ligado. [...] é certo que este eu, ou seja, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é completa e indiscutivelmente distinta de meu corpo e que ela pode existir sem ele.

A mente pode subsistir sem o corpo. Aquilo que é matéria também pode existir sem a necessidade de uma mente. Desse modo, a diferença entre o sujeito cartesiano e o ser humano é que a mente, por si mesma, é o próprio “eu”, o sujeito em si. O ser humano, por sua vez, é formado pela junção de mente e corpo.

A mente sozinha pode ser um anjo ou algo parecido. Sem a presença do corpo, não será nada, além disso. É da junção dessas substâncias, corpo e mente, que o ser humano é formado. O sujeito cartesiano está relacionado à subjetividade, ou seja, àquilo que é privado enquanto ser, ou melhor, o sujeito cartesiano é a sua própria mente, e apenas pode ser conhecido introspectivamente. Isso o torna algo privado, que não se pode conhecer de maneira nenhuma em terceira pessoa – apenas em primeira pessoa. O corpo, sem a presença da mente, é apenas um corpo, o qual pode ser conhecido publicamente: podemos vê-lo e tocá-lo. Pode ser conhecido objetivamente.

Segundo a afirmação de Descartes (1999b), o ser humano é constituído de duas substâncias distintas: a mente, como puro pensamento e necessariamente o “eu”, e o corpo material, a união da matéria e aquilo que não possui matéria. Sobre a necessidade da junção dessas substâncias distintas para que se forme o ser humano, afirma Descartes (1999a):

Depois disso, eu descrevera a alma racional, e havia mostrado que ela não pode ser de maneira alguma tirada do poder da matéria, como as outras coisas a respeito das quais falara, mas que devem claramente ter sido; e como não é suficiente que esteja alojada no corpo humano, assim como um piloto em seu navio, salvo talvez para mover seus membros, mas que é necessário que esteja junta e unida estreitamente com ele para ter, além disso, sentimentos e desejos parecidos com os nossos, e assim compor um verdadeiro homem.

Descartes (1999b) admite o fato de que a matéria, por si só, não pensa. Entretanto, uma das dificuldades encontradas no dualismo substancial está em propor a mente como algo que não existe no espaço. Se a mente é algo que não existe no espaço, como podemos dizer onde ela está? Ou, mesmo, como podemos sustentar que ela está na nossa cabeça ou apenas em uma parte do cérebro? Ademais, como explicar a relação causal entre algo que é não físico com algo que é físico?

Na concepção cartesiana a mente está ligada ao corpo através da glândula pineal, pela qual a mente se irradia para todo o corpo. Assim, a glândula pineal é a principal sede da mente. Porém, não se pode garantir que ela está localizada apenas na glândula. Através da glândula, a mente faz conexão com todo o corpo, isto é, se irradia para ele. A glândula pineal, assim, é o principal ponto de ligação entre mente e corpo.

Mesmo com a solução apresentada por Descartes (1999b) de como a mente e o corpo interagem e se conectam, a questão sobre a relação causal entre essas suas substâncias continua a ser investigada, pelos defensores do dualismo, pois não satisfaz de maneira adequada ao problema. A explicação de Descartes sobre como corpo e alma se “comunicam”, por meio da glândula pineal, não fica, suficientemente esclarecida. O problema está em como uma substância não-física pode influenciar algo físico e vice-versa. Certos pensadores, como Ryle (2011) e Nagel (2004), entendem que é necessário justificar essa hipótese de relação causal. Contudo, relacionar causalmente substância física e não física torna-se um problema de difícil solução. Isso porque, na perspectiva cartesiana, estamos tratando de entidades distintas.

Para Cottingham (1999), o erro de Descartes está em tentar tirar verdades acerca da ontologia, a partir de verdades que podemos conhecer. Somos definidos como seres humanos e o ser humano não é algo incorpóreo, mas um animal racional.

Cottingham (1999) assinala que, após Descartes escrever o *Discurso*, o autor percebeu, no seu argumento da dúvida, os problemas relativos à imaterialidade da mente. Descartes, pois, procura responder ao problema da imaterialidade da alma, de forma que nada pode pertencer a ela, porque esta nada pode conter, já que é imaterial.

Destaca Cottingham (1999, p. 32):

Do fato que a mente humana, quando dirigida para si mesma, nada mais percebe além de ser uma coisa pensante, não segue que sua natureza ou essência seja apenas ela ser uma coisa pensante, onde a palavra “apenas” exclui tudo mais que se pudesse afirmar pertencer à natureza da alma.

Para responder à objeção da imaterialidade da alma, Descartes alega que o sentido em que escrevera essa passagem seria de que ele não estava ciente de nada que soubesse pertencer a sua essência, a não ser que era uma “coisa pensante”. A mente imaterial, descrita por Descartes (1999b), não pode ser conhecida, a não ser introspectivamente.

Dessa forma, segundo Cottingham (1999), para Descartes, “Deus é a ponte entre o mundo subjetivo do pensamento e o mundo objetivo da verdade científica”. A mente é programada com ideias postas em nós por Deus.

As coisas corpóreas são assuntos da física cartesiana. São definidas por sua extensão e, portanto, podem ser quantificadas ou medidos por tamanho, figura e movimento. Desse modo, define o corpo, inclusive o cérebro, como coisa extensa que possui todas essas propriedades. Enfatiza Cottingham (1999, p. 33): “[...] parece uma contradição chamar

qualquer coisa de ‘corpo’ sem que ele tenha dimensões mensuráveis”. Conforme o autor, a ideia clara e distinta do corpo como extenso, de Descartes, não possui nada de excepcional. Em Descartes, também podemos ter uma ideia clara e distinta da mente como algo não extenso. Pensamento parece não ocupar lugar no espaço, do mesmo modo que corpos, como cadeiras e moléculas.

Pode-se entender a mente como algo que não tem referência a qualquer coisa extensa e, assim como posso entender o corpo sem referência a qualquer coisa consciente, é possível que a mente possa existir separada do corpo. Esse argumento de Descartes (1999b) não se refere à premissa de que existam mentes sem corpos, mas à premissa de que podem existir mentes sem corpos. Desse modo, se alguém leva em conta esse ponto de vista, também considera o dualismo mente-corpo de Descartes como uma alternativa adequada.

Cottingham (1999) apresenta algumas objeções a esse ponto do pensamento de Descartes, no que se refere à existência do pensamento sem o cérebro. Uma delas tem a seguinte forma: pode a digestão existir sem o estômago? Os conceitos de digestão e estômago são diferentes. Podemos separá-los em pensamento. Todavia, eles estão intimamente relacionados. A digestão é uma função do estômago. Portanto, necessita dele para que possa operar.

Sobre a questão da indivisibilidade da consciência, Cottingham (1999) relata que Descartes ainda tem uma “carta na manga”, para defender a distinção entre mente e corpo. Para isso, afirma que o corpo, por possuir extensão, é divisível, enquanto o pensamento não pode ser dividido em partes, como o corpo. Alguns críticos se opõem a essa indivisibilidade, alegando o seguinte argumento: e se removerem o cérebro e o sistema nervoso? A mente continuará intacta? Os argumentos de Descartes, sobre a indivisibilidade da mente, segundo Cottingham (1999), podem ser falhos, se a mente for reduzida a funções do cérebro; do mesmo modo, não podemos pesar essas funções como pesamos porções do nosso cérebro. Isso, para o autor, é fora de propósito. Mas, Cottingham (1999, p. 33) afirma que, “[...] apesar de serem falhos são bem sucedidos ao sublinharem fatos importantes acerca dos fenômenos mentais: a linguagem quantitativa da física.” Assim, com as propriedades da física, como tamanho, figura, extensão e movimento, parece-nos ser impossível descrever a dimensão da nossa vida mental. Isso apenas se aplica ao corpo.

Para um dos críticos do pensamento cartesiano, Gilbert Ryle, a mente seria apenas um conceito utilizado para designar um conjunto de comportamentos e disposições exibidos pelas

outras pessoas. Dessa forma, podemos sustentar que as outras pessoas têm mente. Assim, Ryle (1949) considera falha a perspectiva de Descartes, ao solucionar o problema da relação mente-corpo, através da distinção de duas substâncias. Esse autor descreve a teoria de Descartes como “o dogma do fantasma na máquina”. Esse equívoco de propor a existência de duas substâncias ontologicamente distintas, cometido por Descartes (1999b), consiste em sugerir que o corpo, como uma máquina, o qual pode ser conhecido por sua extensão, seria manipulado por algo parecido a um “fantasma”, porque a mente, para Descartes, é algo que não podemos conhecer, a não ser introspectivamente, e que não pode ser conhecida de outra forma por não possuir características físicas. Assim, para Ryle (1949), na perspectiva cartesiana, somos máquinas governadas por “fantasmas”, pois não podemos conhecer efetivamente aquilo que Descartes (1999b) descreve por mente.

Segundo Ryle (1949), Descartes, ao preconizar a existência de duas substâncias, comete um erro categorial, porque posiciona essas duas substâncias na mesma categoria lógica, ou seja, coloca o pensamento na mesma categoria do corpo, ainda que seja uma substância diferente dele, o que origina tal erro. Declarar que alguém está pensando não quer dizer que o pensamento seja uma coisa ou substância, apenas que o corpo está exercendo uma ação, segundo a perspectiva de Ryle. Com isso, ao enfatizar que o corpo é físico e, portanto, extenso, e a alma como uma negação de tudo aquilo que o corpo é, Descartes não responde satisfatoriamente como a conexão entre essas duas substâncias pode existir. A mente não física, na visão de Descartes (1999b), tem efeito sobre o corpo e, do mesmo modo, o corpo físico tem efeito na alma – duas substâncias distintas que interagem e que, unidas, formam o ser humano.

A crítica de Ryle (1949) consiste na distinção dessas duas substâncias e também em relação à ligação causal entre corpo e mente, a qual sugere Descartes que está localizada na glândula pineal. Como visto anteriormente, mesmo que a mente e corpo interajam, por meio da glândula pineal, a relação ainda continua sendo entre algo físico e não físico. A glândula é física e a mente continua não física.

Para Ryle, à teoria de Descartes é falha em princípio, porque entra em conflito com o que podemos saber sobre a mente e como ela funciona, quando estamos amparados cientificamente e não apenas quando especulamos sobre ela. Conforme Ryle (1949), ao adicionar ao corpo a substância não física, Descartes nos coloca a dificuldade de dizer algo sobre ela. Por não ter extensão, não ocupar lugar no espaço e todas as outras atribuições dadas

à mente, torna-se difícil afirmar algo sobre ela, amparado em estudos científicos. Para Ryle (1949), sobre a substância pensante, apenas podemos especular sobre ela.

Ryle (1949, p. 20) acrescenta: “Após Galileu mostrar que seus métodos de descoberta científica eram capazes de estabelecer uma teoria mecânica que abrangeria todos os ocupantes do espaço Descartes entra em conflito com si mesmo”, pois ele estava dividido entre o homem de gênio científico e o homem religioso e moral. Como gênio científico, concordava com as descobertas da mecânica, mas, como religioso e moral, não podia aceitar que a mente era apenas uma variação do mecânico, isto é, que a mente difere apenas em grau dos mecanismos de um relógio.

Descartes (1999b) não aceitaria essa ideia, visto que precisava garantir o livre arbítrio e não poderia admitir somente uma concepção mecanicista do mundo. O mundo mecânico é determinístico, e o livre arbítrio é algo que não está determinado, porque depende de escolhas. Se o livre arbítrio fosse determinado, não haveria possibilidades de escolha. As ações mecanicistas estão apenas relacionadas ao corpo. A ideia de causalidade se esclarece pelo vínculo que correlaciona fenômenos diferentes, de forma que alguns apareçam como condição da existência de outros, ou seja, alguns acontecimentos são responsáveis pelo aparecimento de novos acontecimentos.

Descartes (1999b) associa a ideia de causa e razão, pelo qual a causalidade é uma relação real e necessária que pode ser apreendida pela razão humana. Isso quer dizer que as representações existentes de nossas ideias são efeito de alguma causa. O método estabelecido por Descartes (1999b) consiste em verificar se há possibilidade de estabelecer uma relação entre a realidade, fora da mente, que seja causa da ideia existente na mente. Com isso, conclui que Deus é a causa de todas as ideias existentes em nós. Assim, pode salvar o livre arbítrio, o qual não pode ser mecânico, contudo, é garantia da liberdade humana.

No entanto, as críticas a Descartes estão ligadas à necessidade do corpo de uma causa diferente dele para se tornar “humano”, como se houvesse necessidade de adicionar um “fantasma na máquina” para justificar sua hipótese com respeito ao ser humano. Isso leva Descartes ao “erro categorial”, assinala Ryle (1949, p. 20):

As diferenças entre o físico e o mental eram assim representadas como diferenças dentro do quadro comum das categorias de “coisa”, “substância”, “atributo”, “estado”, “processo”, “mudança”, “causa” e “efeito”. As mentes são coisas, mas coisas de espécie diferente dos corpos; processos mentais são causas e efeitos, mas de espécies diferentes de causas e efeitos dos movimentos corporais.

Ryle (1949), em oposição à doutrina de Descartes, aponta que existem corpos e existem mentes, ou vida mental, mas isso não indica duas espécies de coisas existentes. No exemplo usado por Ryle (1949), no qual um estrangeiro, por não entender o significado da palavra Universidade, acredita ser um prédio específico, que exista com essa nomenclatura e seja diferente de outros prédios, os quais, em conjunto, formam a Universidade, assim também aqueles que repudiavam o mecanicismo representavam as mentes como centros adicionais dos processos causais.

Essa suposição, segundo Ryle (1949), estava no centro da doutrina pela dificuldade teórica de explicar como as mentes têm relação causal com o corpo e vice-versa. Assim, descreve as mentes num vocabulário invertido e uma negação de tudo aquilo que é mecânico, isto é, como negativo daquilo que é descrito aos corpos. Assim, como assegura Ryle (1949, p. 21), “[...] podia afirmar que as mentes não são peças do mecanismo de um relógio, apenas são peças que não são de um mecanismo de um relógio”, ou seja, Descartes (1999b) afirma que a mente não é aquilo que o corpo é. A mente é apenas uma negação daquilo que o corpo é. Por isso, não descreve a mente efetivamente: descreve somente o corpo e a mente como uma negação dele, por isso, está fora de nosso alcance conhecê-la.

No entanto, Descartes, ao tomar a mente como coisa pensante, não poderia atribuir a ela nada que tivesse natureza diferente ao que ela é de fato. Se a mente é puro pensamento e, se o pensamento não pode ser tocado, nem observado, não poderia ser descrito de outra forma.

Ryle (1949) afirma, por conseguinte, que as mentes, quando assim representadas, são como fantasmas presos às máquinas. O corpo é um motor governado, em parte, por um motor interno. Nada se sabe sobre a forma desse motor interno que governa os corpos. Desse modo, o autor rejeita a ideia de que o ser humano é uma máquina governada por um controle interno, para poder explicar a inteligência, o pensamento, o raciocínio e outras qualidades humanas.

O que existe, então, é uma oposição de polos, conforme Ryle (1949), entre mente e matéria. Os corpos podem ser observados. As mentes estão situadas em campos isolados e não há nenhum tipo de conhecimento sobre elas, a não ser introspectivamente. Não há nenhuma maneira de ter conhecimento sobre as outras mentes, nem sequer saber se outras pessoas têm realmente mentes, pois não se pode ter ação nenhuma sobre as mentes das outras pessoas, isso com relação à teoria de Descartes. De fato, a teoria de Descartes nos leva ao solipsismo, critica Ryle (1949).

Para Ryle (1949), toda teoria que leva aspectos não observáveis são carentes de significado. A mente não necessita ser diferente do corpo. Podemos descrever as operações mentais por meio das ações do corpo. Porém, explicar a mente apenas levando em consideração o comportamento humano também não nos esclarece muito sobre ela. Sabemos que uma pessoa pensa, todavia, nada nos dá a certeza do que ele está pensando. Sabemos que, quando alguém chora, pode ser de alegria, de tristeza, de dor. Mas, somente de maneira observacional posso garantir a proposição: “Ele chora, pois está triste”. Podemos chorar também quando estamos felizes. Mesmo quando essa pessoa nos diga que chora de tristeza, nada nos garante que está dizendo a verdade. Contudo, aqui não discutiremos essas questões: vamos nos concentrar nas objeções feitas a Descartes, com relação ao dualismo de substâncias.

Outra crítica direcionada a Descartes é promovida por Thomas Nagel, em sua concepção da teoria do duplo aspecto. Para Nagel (2004), não existe uma substância adicional na relação mente-corpo. Segundo o autor, a mente é uma propriedade do cérebro, o qual é a única substância existente. Essa substância é física e possui conexões e uma complexidade da qual é capaz de fazer emergir propriedades. Essas propriedades emergentes do cérebro são não-físicas e, portanto, não observáveis, do ponto de vista de terceira pessoa. Somente podemos observar esses fenômenos de maneira subjetiva. Ressalta Nagel (2004, p. 45): “O fato de que os estados mentais não são estados físicos, porque, ao contrário destes, não podem ser objetivamente descritos, não significa que devem ser estados de alguma coisa diferente”.

Essa afirmação, de que a mente é uma propriedade do cérebro, de certo modo, pode se comprometer com uma noção substancialista de propriedades, pois, a noção de físico e não físico, como se entende, vale para as coisas, ou seja, para as substâncias¹. Essa afirmação nos intriga, também, por ser plausível do ponto de vista do leitor, o comprometimento com essa noção substancialista. Se considerarmos as propriedades não físicas como uma substância, então, a teoria de Nagel está realmente comprometida. Porém, vale ressaltar que o autor pretende ao propor sua perspectiva de teoria do aspecto dual, que nem o fisicalismo e tampouco o dualismo substancial, respondem satisfatoriamente ao problema mente/corpo. No entanto, ao dizer que a substância física possui propriedades não físicas, já estamos falando da substância que possui as duas características, portanto, não estamos tratando aqui, de duas

¹ Substância: uma coisa que é capaz de existir por si. Ver Descartes (1999b, p. 280).

substâncias, mas uma única. Assim, as propriedades não físicas do cérebro não se tornam outra substância na teoria do aspecto dual.

Nesse sentido, a crítica direcionada a Descartes é válida, pois, apesar de Nagel (2004), propor a existência propriedades não físicas do cérebro, essas propriedades não são distintas do cérebro, mas, parte do sistema físico (cérebro). Não é algo adicional a ele, como Descartes (1999b) faz com a substância adicional, mas sim, algo que faz parte dele e que não pode se separar, pois, sem a matéria, essas propriedades deixam de existir.

A principal dificuldade do dualismo, ao postular a existência de substâncias distintas, conforme Nagel está no fato de que, ao não conseguir explicar a mente, que é não física, imortal, imutável, inextensa, recorre a algo diferente do corpo, físico, mutável, extenso, mortal. Nagel (2004), na verdade, afirma, assim como Ryle (2011), que a substância não física na proposta do dualismo de substâncias se torna algo adicional. O dualismo de substâncias explica que a mente é a sede dos estados subjetivos e faz conexão com o corpo físico, através da glândula pineal. Essa substância adicional, de acordo com Nagel (2004, p. 45), “[...] sustenta os estados mentais subjetivos, enquanto o cérebro (corpo) não.” Assim, entendemos que os estados subjetivos “fogem” da objetividade do cérebro. Dessa forma, segundo Nagel, o dualismo de substâncias é falho. Mesmo que admitamos não podermos reduzir os eventos mentais a eventos físicos, isso não quer dizer que a mente seja algo diferente daquilo que é físico (corpo/cérebro). Não precisamos postular a existência de outra substância, capaz de suportar os eventos mentais, somente pelo fato de não poderem ser descritos da mesma forma com que descrevemos a objetividade física.

No dualismo substancial, proposto por Descartes (1999b), a substância mente e a substância corpo, são distintos. Claramente, Descartes está se referindo a duas coisas diferentes. Nesse sentido, podemos dizer que, essas duas substâncias, não se integram em um mesmo sistema. Em Nagel (2004), há uma propriedade não física que é totalmente dependente do físico, por isso, entende-se que essa propriedade integra o mesmo sistema físico (cérebro). A diferença entre a perspectiva do dualismo substancial e a teoria do aspecto dual está no fato de, justamente, no dualismo substancial, a substância mente é algo adicional ao corpo, enquanto na teoria do aspecto dual a propriedade não física faz parte do corpo. Isso caracteriza que a propriedade não física pertence ao corpo e que não seja adicional. É a ideia de algo adicional que torna o dualismo de substâncias, de acordo com Thomas Nagel, falha.

Nagel (2004) postula dois argumentos em objeção ao dualismo de substâncias. O primeiro é que, mesmo quando acreditamos nessa dualidade, nada nos dá a certeza de que a substância adicional postulada por Descartes (a mente) é portadora dos estados mentais. Não há como afirmar que essa substância realmente exista. Não conhecemos nada, ou melhor, não podemos explicar algo que seja destituída de massa e que não tenha extensão. Ora, se postularmos outra substância com todas as negações do corpo físico, em qual lugar do universo podemos colocar essa outra substância? Não podemos garantir que a substância postulada por Descartes como alma seja a portadora dos estados mentais. Nesse caso, estamos apenas especulando sobre ela.

Em relação a essa substância, ontologicamente distinta do corpo, postulada por Descartes, Nagel faz objeções ainda mais nítidas. “Como explicar algo que é destituído de massa, energia e dimensões espaciais?” – indaga Nagel (2004, p. 45). Mesmo se admitirmos que exista algo que possua essas características, o fato de o reconhecermos não nos ajuda a entender como pode haver algo que se parecesse com *ser* essa coisa. Descartes, ao atribuir substâncias distintas para corpo e mente, coloca um abismo entre essas duas substâncias. A mente torna-se algo enigmático. Não podemos afirmar sua existência, a partir de observações introspectivas como sendo algo diferente do corpo. Essa visão solipsista da mente dificulta a existência de explicações seguras sobre ela. Se, no mundo, não existe nada que *pareça ser essa coisa*, logo, há uma grande dificuldade em admitir a sua existência como algo distinto do corpo.

O segundo argumento de Nagel em objeção ao dualismo de substâncias refere-se à desnecessidade de postular a existência de algo não físico, para explicar os estados mentais. Para o autor, a mente não precisa ser uma substância não física, totalmente distinta da substância física, para ser explicada. O equívoco de Descartes está em entender a mente como algo imaterial. Para explicar os fenômenos mentais, Descartes não precisava recorrer a outra substância. Ao propor a existência dessa substância adicional, Descartes comete um equívoco filosófico. Como não podia explicar a natureza dos estados mentais apenas como algo pertencente ao corpo físico, recorre a algo totalmente distinto dele. Desse modo, enfatiza Nagel (2004, p. 45):

Se pudermos encontrar um lugar no mundo para os estados mentais associando-os a uma substância não-física, não há até agora nenhuma razão para pensar que não poderíamos igualmente encontrar um lugar para eles em algo que também tenha propriedades físicas.

Quanto às objeções feitas por Nagel ao dualismo substancial, estas visam a justificar a estreita relação entre mente e cérebro a que o autor se refere. Para Nagel (2004), Descartes (1999b) não precisaria recorrer a algo distinto do corpo, a fim de explicar a natureza dos estados mentais, pois o equívoco cartesiano se depara na estreita relação entre mente e corpo. Afirmar que a alma é algo independente e que não necessita do corpo para existir em nada esclarece nosso conhecimento sobre a ontologia dos estados mentais. Essa é a grande dificuldade do dualismo de substâncias – ao procurar um lugar para nossa mente, se propõe um lugar inatingível, sobre o qual não podemos ter domínio algum em relação a essa substância totalmente autônoma. Ao fazer objeções ao dualismo de substâncias, não se entende que Nagel sugira algo totalmente distante de um dualismo, nem sequer que ele seja defensor do fisicalismo, conforme explicitaremos no próximo capítulo.

Após analisar a proposta de Descartes com respeito à proposta cartesiana para explicar o dualismo mente-corpo, Nagel também apresenta objeções em relação ao fisicalismo, o qual, em sua perspectiva, nos mostra que utilizar apenas das ciências físicas para explicar a mente acaba por deixar os aspectos subjetivos de fora de suas explicações. Na próxima seção, examinaremos a proposta fisicalista e as objeções feitas a ela por Nagel e outros. No segundo capítulo, exporemos a concepção de Nagel.

1.3 O fisicalismo e suas limitações

O fisicalismo² possui diversas vertentes. Divide-se entre o fisicalismo reducionista, que, para explicar a consciência, procura ou reduzi-la a um aspecto puramente físico ou eliminá-la, e o fisicalismo não reducionista, o qual se ampara na ideia de que, apesar de os estados mentais procederem de estados físicos, os mesmos não podem ser explicados a partir dos elementos físicos de suporte. Em geral, apesar das diferenças, para os defensores dessas teorias, todo o conhecimento existente deve elevar à física, ou as ciências naturais, à condição de conhecimento autêntico. Desse modo, todos os aspectos existentes da realidade podem ser compreendidos. Para os fisicalistas, tudo o que existe é físico. Essa forma de pensar o mundo constitui uma teoria monista. Mesmo no fisicalismo não reducionista, os estados mentais

² O termo *fisicalismo* geralmente é confundido com o termo *materialismo*, muito empregado no séc. 17, quando a matéria era sinônimo da *res extensa*. No entanto, o termo *materialismo* se torna obsoleto, na contemporaneidade, pois o fisicalismo atribui à física as coisas existentes, abarcando propriedades, como a energia e o eletromagnetismo, enquanto o materialismo os deixava de fora.

apenas não podem ser explicados da mesma forma que os estados físicos, todavia, isso não faz com que os estados mentais sejam algo diferente do físico. Assinala Kim (1999, p. 645):

O fisicalismo é caracterizado pela tese segundo a qual “tudo o que existe no mundo espaço-temporal é uma coisa física, e de que todas as propriedades das coisas físicas são ou propriedades físicas ou propriedades intimamente relacionadas à sua natureza física”.

A despeito de os estados mentais não serem estados físicos que possam ser descritos a partir de uma teoria fisicalista, isso não significa que eles pertençam a algo diferente do cérebro físico. O monismo não reducionista de Davidson (1997), por exemplo, prescreve uma relação de causalidade entre eventos físicos e mentais. Destaca Davidson (1997, p. 231):

Todos os eventos mentais são causalmente relacionados a eventos físicos. Por exemplo, as crenças e desejos motivam os agentes a agir e as ações causam mudanças no mundo físico. Eventos no mundo físico frequentemente nos motivam a alterar nossas crenças, intenções e desejos.

Nagel, em sua perspectiva de aspecto dual, não postula igualmente a existência de outra entidade, a partir da qual seria possível a existência de estados e faculdades mentais, como o fazem os dualistas de substâncias, ao estilo cartesiano, por exemplo. Os estados mentais, nessa perspectiva, são propriedades não físicas do cérebro. Com efeito, o cérebro possui certas propriedades que não se reduzem ao físico, que seriam as propriedades mentais. Os estados mentais são como propriedades “naturais” de certos organismos. Há, portanto, nesse ponto de vista, uma ontologia monista ligada a um dualismo conceitual.

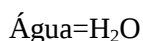
Porém, como conceber que o cérebro e suas propriedades não sejam diferentes? Se nos contrapomos à ideia de que não existe algo diferente ao cérebro, como explicar as propriedades não físicas? Aqui, a proposta é enfatizar a existência de coisas que não podem ser reduzidas a termos puramente físicos. As propriedades, por serem não físicas, não são coisas diferentes do cérebro. Isso quer dizer que a descrição fisicalista não abarca, por exemplo, a ideia das sensações qualitativas. Essas sensações seriam não físicas, pois, apesar de pertencer ao cérebro físico, não podem ser descritas da mesma forma como descrevemos o cérebro. A ideia é propor propriedades não físicas, justamente, porque não são passíveis de uma explicação objetiva. Desse modo, reforça-se a ideia de que o problema é epistemológico e não ontológico, pois, as propriedades emergem do cérebro.

No entanto, em Nagel (2004), as concepções fisicalistas, ao tentarem explicar a mente, ou a consciência, preferem deixar de fora os estados subjetivos existentes, os quais não podem ser descritos por uma teoria fisicalista, porque são *essencialmente subjetivos*. Dessa forma, a

proposta da teoria de duplo aspecto difere de uma concepção fisicalista da mente. Mesmo uma visão fisicalista não reducionista, que admite que os estados mentais não possam ser explicados da mesma forma que os estados físicos, distingue-se da teoria do aspecto dual, no tocante à explicação. No fisicalismo não reducionista, os estados mentais são físicos e *explicados* com base numa visão física do mundo. São explicados como resultado de processos interacionais entre eventos físicos, portanto, parte do mundo físico.

A proposta de Nagel refere-se aos estados mentais como uma propriedade não física do cérebro. Dessa forma, não podemos afirmar que Nagel seja um fisicalista não reducionista, pois, apesar de procurar uma objetividade do mental, admite que os estados mentais não podem ser reduzidos e explicados por uma visão fisicalista. Assim como descreve Stroud (1987, p. 264), numa segunda visão do fisicalismo, “[...] o mundo físico consiste inteiramente de fatos físicos. O que não for um fato físico não é parte do mundo físico. E o fisicalismo é a tese de que o mundo físico é o único mundo que existe ou o único mundo que é real.” A proposta do aspecto dual admite que os estados mentais, embora não físicos, fazem parte do mundo real, porém, não podem ser explicados apenas como processo de um mundo físico, porque, dessa maneira, deixariam de lado os aspectos subjetivos da mente.³

Smart, teórico defensor do reducionismo, afirma, em *Sensations and brain-process* (2004)⁴, que todas as coisas existentes são físicas e que todas as outras ciências também são reduzidas à física. Dessa forma, deixa claro que é motivado pelo respeito à visão científica do mundo. A teoria da identidade vai ainda mais longe. Identifica os estados mentais a estados físicos. Na teoria da identidade, as moléculas de hidrogênio e oxigênio seriam como nossos neurônios em atividade, em nível micro, e a mente seria como a liquidez da água, que é formada dessa interação de moléculas. A mente seria como aquilo que é formado da interação entre esses neurônios. Segue-se, pela equação:



Processos mentais = Processos cerebrais.

Isso se dá, porque se trata de eventos que ocorrem no mesmo tempo e espaço e, portanto, não seriam dois eventos diferentes, mas apenas um. Processos cerebrais acontecem ao mesmo tempo em que processos mentais, logo, são a mesma coisa. O que há, aqui, são

³ Analisaremos esses aspectos, com ênfase, no terceiro capítulo.

⁴ Notas de tradução: *Sensações e processos cerebrais*.

apenas dois tipos de descrições diferentes, ou seja, como no exemplo de Frege (1978): utilizar o termo *estrela da manhã* e *estrela da noite* para se referir ao mesmo objeto. Quando falamos da água, também estamos falando da sigla H_2O : em qualquer lugar, entendemos a referência ao líquido da mesma forma. Para os defensores da teoria da identidade, o mesmo acontece com os processos cerebrais e mentais, nos quais estamos nos referindo ao mesmo evento, com descrições diferentes. O que há de incompatível é que usamos descrições diferentes para nos referirmos a um mesmo objeto, quando se muda de contexto.

Nagel, em objeção a esse argumento, ressalta que o exemplo da água não é suficiente para identificar processos cerebrais a processos mentais, pois, mesmo analisando em nível micro, a composição química da água e sua liquidez, em nível macro, “[...] estamos lidando com algo que pertence claramente ao mundo físico – algo que podemos ver e tocar.” (NAGEL, 2007, p. 33).

O problema do fisicalismo está em afirmar que somente pode ser conhecido aquilo que está dentro das concepções descritivas da física. Desse modo, a concepção dos estados subjetivos não pode ser reduzida à linguagem descritiva de uma abordagem fisicalista, pois não se pode descrever fisicamente a subjetividade. Nagel (2004) apresenta sua crítica ao fisicalismo, asseverando que o programa reducionista que permeia o trabalho da filosofia da mente atual está mal orientado, “[...] ao basear-se na suposição que uma concepção particular de realidade objetiva esgota tudo que existe.” (NAGEL, 2004, p. 21).

Em geral, o fisicalismo defende a hipótese de que as pessoas são unicamente matéria e que seus estados mentais são, efetivamente, estados físicos cerebrais, assinala Nagel (2007, p. 35):

Para os fisicalistas, a única coisa que existe é o mundo físico, que pode ser estudado pela ciência: o mundo da realidade objetiva. Por isso, eles precisam encontrar um lugar nesse mundo para alojar os sentimentos, desejos, pensamentos e experiências, um lugar para você e para mim.

Com base nesse pressuposto, Nagel (2007) censura o fisicalismo e argumenta que os aspectos subjetivos da mente são intratáveis, nessa perspectiva, na medida em que não podem ser descritos por uma teoria fisicalista.

Entretanto, a teoria do aspecto dual admite, ao que tudo indica, que, para que alguma coisa aconteça em uma mente, é preciso que algo aconteça no seu cérebro, assim como o que acontece na sua consciência está ligado a algo que acontece no seu corpo. Nagel (2004) reconhece que, apesar de o cérebro ser a base da consciência, todo o corpo está intimamente

ligado a ela, porque, de certa forma, o corpo e o cérebro estão estreitamente associados, através dos nervos. Os impulsos cerebrais se comunicam com todo o seu corpo: por exemplo, se você bater o “dedão” do pé sentirá dor. Isso ocorre, porque os nervos transmitem impulsos ao cérebro, que imediatamente produz a consciência da dor.

Segundo o autor, a experiência de comer um chocolate revela que a subjetividade não pode ser descrita em termos físicos. Quando você come um chocolate e este derrete em sua língua, várias alterações químicas são produzidas nas suas papilas gustativas, as quais enviam impulsos elétricos pelos nervos que ligam a língua ao cérebro. Esses impulsos, quando chegam ao cérebro, produzem-lhe alterações físicas, ocasionando a sensação do sabor do chocolate. Tal sabor, experimentado por um indivíduo, é um aspecto subjetivo que não pode ser observado nem sentido por qualquer outra pessoa. Mesmo um cientista, com os mais sofisticados aparelhos de observação, não poderia verificar no cérebro de um indivíduo o sabor do chocolate ingerido por ele. Nagel (2007, p. 29) indaga:

Se um cientista retirasse a tampa do seu crânio e olhasse o interior do seu cérebro enquanto você come a barra de chocolate, a única coisa que ele veria é uma massa cinzenta de neurônios. Se ele usasse instrumentos para medir o que acontece ali dentro, detectaria vários processos físicos diferentes e complexos. Mas encontraria o sabor do chocolate?

Nagel (2007) responde negativamente à questão da citação acima. Tal impossibilidade observacional do sabor do alimento acontece, porque sua experiência de saborear o chocolate está no interior de sua mente, de maneira diferente do modo como seu cérebro está no interior de sua cabeça. Alguém pode abrir sua cabeça e observar o que há dentro dela, onde encontrará neurônio em atividade, transmitindo substâncias químicas ou físicas de um para outro. No entanto, não encontrará o pensamento, consciência, dor, sensação do sabor do chocolate ou qualquer outro fenômeno mental. Todavia, não há nenhuma possibilidade de alguém abrir sua mente e examiná-la. Tais fenômenos não podem ser reduzidos aos aspectos físicos do cérebro. Searle (2006), ao propor a perspectiva do Naturalismo Biológico, considera a irreducibilidade da mente, sem desprezar o seu aspecto subjetivo, ou seja, não entende que a mente seja independente dos processos físicos do cérebro. Destaca Searle (2006, p. 7): “Os processos e fatos mentais fazem parte de nossa história natural biológica tanto quanto a digestão, a mitose a meiose, ou a secreção enzimática.” Isto é, para Searle, a mente é algo biologicamente natural.

Com base na argumentação contra o fisicalismo, segundo Nagel (2007), parece haver uma dualidade ontológica, ou seja, dois tipos de coisas existentes no mundo: aquilo que pertence à realidade física, que pode ser observado empiricamente, de modo intersubjetivo; e aquilo que pertence à realidade mental, experimentado de forma interna e individualmente por nós. Isso pode ser confundido com algum tipo de dualismo, pois se deve admitir que haja coisas físicas e mentais, porém, esse equívoco não deve ser considerado entre os que defendem a irreducibilidade da consciência a processos físicos, porque não se coloca, aqui, a existência de substâncias físicas e substâncias não físicas. O que se tem é a existência de coisas que pertencem a uma mesma substância, seja como propriedades, seja como processos biológicos, seja como eventos. A linguagem conceitual, aqui, não deve ser confundida com algum tipo de dualismo, que, nesse caso, autores como Nagel e Searle procuram evitar.

Para que possamos compreender os estados mentais através da linguagem, é necessário um ponto de vista subjetivo. Esse ponto de vista seria irreducível à imagem científica do mundo, proporcionada pela descrição fisicalista, já que essa descrição possui um vocabulário essencialmente intersubjetivo, isto é, descreve o mundo a partir dos elementos que estão no mundo, com base em algo que está fora de si. O ponto de vista subjetivo é único e não se reduz a uma descrição apenas física do mundo.

Em suma, conforme Nagel (2004), as teorias fisicalistas são insuficientes para explicar propriedades, como a subjetividade e a consciência. O fisicalismo, apesar de atraente na explicação da relação mente/corpo, não esgota as explicações sobre as coisas existentes no mundo. Assim, não podem descrever a totalidade do mundo. Na próxima seção, abordaremos a visão de Nagel sobre a objetividade física.

1.4 Breve descrição da posição de Thomas Nagel em relação à objetividade física e à objetividade mental

Ao analisar as perspectivas dualistas e fisicalistas quanto ao problema da relação mente-corpo, Nagel (2004) procura unir mente e corpo, de forma a solucionar o problema de causalidade existente entre eles. Essa união, proposta pelo autor, está no fato de que Nagel não propõe que a mente é algo distinto do cérebro.

Vimos que o fisicalismo sustenta que tudo que existe no mundo é físico. Ora, a mente ou seria reduzida a processos neurais (reducionismo) ou seria identificada através da função

que a matéria executa (funcionalismo), ou seja, os estados mentais são estados funcionais do cérebro. Vimos, também, que o dualismo propõe duas entidades distintas para a explicação mente-corpo e que o problema está na causalidade entre eles.

Nagel (2004) procura uma alternativa para explicar a mente, de sorte que não haja nenhuma lacuna para sua explicação. O autor propõe descrever a mente dentro da objetividade do mundo. Isso não requer dizer que a mente se encontra num plano diferente da objetividade física. Quer descrevê-la dentro das concepções de objetividade, porém, o autor admite a existência da mente, sem reduzi-la a concepções físicas da realidade. Contudo, podemos indagar: o que é objetivo? Procuramos, por conseguinte, descrever o significado de objetivo, para que possamos compreender a noção do conceito que Nagel explicita em *Visão a partir de lugar nenhum* (2004), *The view from nowhere* (1986). Quando procuramos definir objetividade, nos deparamos com a dificuldade de significá-la. Porém, em algumas definições objetividade é a qualidade daquilo que é objetivo, externo à consciência, resultado de observação imparcial, independente das preferências individuais. Portanto, a objetividade não considera nada de subjetivo, em relação àquilo que “é em si”.

Kant (1787), não obstante, apresenta a objetividade como algo que tem validade universal. Para esse filósofo, o termo *objetivo* é usado para indicar que o conhecimento científico deve ser justificável. Relata Kant (1787): “Se algo for válido para todos os que estejam na posse da razão, seus fundamentos serão objetivos e eficientes.” Dessa forma, algo será objetivo apenas se puder ser colocado à prova e for, assim, compreendido por todos.

Necessitamos encontrar uma imagem abrangente do mundo, pois, nessa perspectiva, podemos afirmar que as coisas existem. De maneira objetiva, concluímos que o real é o que vemos, tocamos, sentimos, por meio de nossas experiências do mundo. O fisicalismo se baseia na objetividade física. Porém, quando pensamos na objetividade física, devemos pensá-la de modo geral e não particular, ou seja, devemos descrever o mundo não como ele se apresenta para mim, mas qual tal ele é – um mundo destituído de centro. Nagel (2004, p. 19) argumenta sobre a objetividade física: “As teorias e explicações que utilizam conceitos desvinculados do ponto de vista específico da percepção humana ajudaram a expandir amplamente o entendimento do mundo físico.” A concepção física de objetividade não deve levar em consideração pontos de vista particulares, porque as regras devem ser universais. Assim, para que a concepção de realidade objetiva seja absoluta, “[o] mundo físico, tal como

se supõe que seja não contém nenhum ponto de vista e nada que possa apresentar-se apenas a um ponto de vista particular.” (NAGEL, 2004, p. 20).

A objetividade física encontra-se naquilo que está ao alcance de nossas experiências sensoriais, motoras, visuais, entre outras, mas que necessitam do objeto (físico) para existir. Esses objetos existem, mesmo que nós não pudéssemos vê-los nem senti-los, quer dizer, independem do ponto de vista particular para existir. Isto é o que nos fornece uma concepção física da realidade. Porém, como sabemos o que é real apenas a partir de pontos de vista específicos? Como afirma Willians (1978, tradução nossa): “No processo de dúvida sistemática, Descartes mostra que, embora possamos ter proposições indubitáveis, nada indubitável segue a partir delas. Porque nossas inferências são passíveis de erro – não podemos inferir o mundo real da nossa experiência.”⁵ Ou seja, o que é real é o que existe, no entanto, não podemos dizer que isto é o que é apenas com base em nossa experiência subjetiva de algo. Posso descrever algo *apenas do modo pelo qual isso se apresenta* para mim, mas não do modo que ele efetivamente é. Há, aqui, certo reduto fenomenalista, pois entendemos então que aquilo que se apresenta é apenas o fenômeno, já que não podemos ter conhecimento efetivamente das coisas. Aquilo que é “em si”.

Nagel (2004) assevera que as teorias fisicalistas estão motivadas por uma suposição epistemológica, ou seja, “[...] só existe o que pode ser conhecido de determinada maneira.” (p. 21). Esse conhecimento deve ser garantido por teorias científicas, as quais, segundo o fisicalismo, esgotariam tudo que existe. Todavia, como podemos definir a mente em concepções objetivas, sem considerar seu caráter subjetivo? Podemos responder à pergunta se tivermos em vista o conceito de objetividade em Kant. Se pudermos considerar o que é objetivo como algo que pode ser provado e entendido por todos, apenas pelo fato de construirmos uma ciência da mente (Psicologia), esta pode ser considerada como objetiva. Se relacionamos ou identificamos a mente com processos físicos, ela é objetiva: porque existe e pode ser entendida por todos.

Nagel, em *Visão a partir de lugar nenhum* (2004), assinala que precisamos encontrar uma concepção unificada do mundo e realizar isso, sem eliminar as perspectivas individuais, isto é, devemos encontrar uma concepção científica de mundo que considere os aspectos

⁵ In the process of systematic doubt Descartes shows that, though we can have indubitable propositions, nothing indubitable follows from them because our inferences are liable to error - we cannot infer the real world from our experience.

subjetivos da mente ou as perspectivas individuais de cada ser existente. O problema, aqui, está em encontrar uma concepção que afirme de fato *o que é ser* e não apenas imagine “como é ser”. Assim, se não conseguirmos encontrar tal perspectiva, devemos pelo menos tentar nos aproximar o quanto possível de uma. Salienta Nagel (2004, p. 24):

A questão é se essas lacunas podem ser preenchidas, pelo menos em parte, por outra forma de pensar que reconheça perspectivas diferentes e nas conceba não por meio da imaginação. Um ser com total flexibilidade imaginativa poderia projetar-se diretamente em cada possível ponto de vista subjetivo e não precisaria de tal método objetivo para pensar em toda a gama de possíveis vidas interiores. Como não podemos fazer isso, seria útil se tivéssemos um meio de acesso mais independente a outras formas subjetivas.

De acordo com o autor, a objetividade da mente subjaz a admitirmos que somos parte do mundo, como ele é em si e, portanto, devemos estar inclusos nele (corpo/mente), dentro de uma concepção que não considere apenas o nosso ponto de vista. “O que precisamos é pensar numa concepção de nós mesmos a partir de fora e não de dentro.” (NAGEL, 2004, p. 24). Essa concepção seria uma concepção mental e, por conseguinte, não seria uma concepção física. Isso descreveria um conceito objetivo de mente. Essa descrição, feita pelo autor, que infere uma concepção de mente, a partir de fora do sujeito, é um tanto problemática, pois não assegura em nada conhecimentos sobre a própria mente.

Nesse sentido, o autor reforça sua crítica à questão da objetividade como algo válido por todos, porque os aspectos subjetivos só podem ser conhecidos de dentro.

Destaca Nagel (2004, p. 25):

Por fim, direi que isso não é um motivo para alarme filosófico, pois não há razão para supor que o mundo, tal como é em si, deve ser entendido objetivamente, mesmo num sentido mais amplo. Algumas coisas só podem ser entendidas de dentro, e o acesso a elas dependerá de quanto pode viajar nossa imaginação subjetiva. É natural querermos alinhar-tanto quanto possível- nossa capacidade de conhecimento objetivo, imparcial, com a realidade, mas não devemos ficar surpresos se a objetividade revela-se essencialmente incompleta.

O que o autor pretende, não obstante, é ultrapassar uma distinção entre aparência e realidade e incluir a aparência numa realidade que pode se elaborar. Assim, nada será deixado de fora (NAGEL, 2004, p. 25). Nesse sentido de realidade expandida, nada tem centro. Essa visão de mundo não é antropocêntrica, pois considera mentes de forma contrária à analogia com a nossa mente. Nagel almeja pensar a mente “[...] da mesma forma que penso na matéria, como um atributo geral do mundo.” (NAGEL, 2004, p. 26). Essa proposta

nageliana de entendimento geral da mente, de objetividade da mente, seria um modo pelo qual poderíamos propiciar um conhecimento mais preciso sobre ela.

Porém, segundo Nagel (2004), a realidade objetiva se mostra igualmente incompleta. Mesmo que possamos ter completude da realidade objetiva, algo se perde. Isso acontece, quando procuramos entender a experiência a partir do ponto de vista objetivo, isto é, diferente do sujeito que experiencia. Aqui, deparamo-nos com o problema dos *qualia*.⁶ Nagel (2004, p. 38) cita o exemplo: “Não saberemos exatamente que sabor ovos mexidos têm para uma barata, mesmo que desenvolvamos uma detalhada fenomenologia objetiva do paladar das baratas.”

Ao enfrentar o problema dos *qualia*, descrever a mente como objetiva torna-se ainda mais problemático. Assim, conclui que, se não é possível capturar alguns aspectos de uma concepção de realidade objetiva, podemos esquecer essa tentativa de capturar a realidade completa. Devemos admitir nossa capacidade limitada de conhecimento. “A realidade não é apenas a realidade objetiva, e qualquer concepção objetiva de realidade deve incluir o reconhecimento de sua própria incompletude.” (NAGEL, 2004, p. 38).

Nagel rejeita, aqui, um idealismo mental com respeito a uma concepção unificada de mundo. “O mundo não é o meu mundo, ou o nosso mundo.” (NAGEL, 2004, p. 39). Morente (1980, p. 68) salienta: “[...] o idealismo considerará, preferentemente, o conhecimento como uma atividade que vai do sujeito às coisas, como uma atividade elaborada de conceitos, ao final de cuja elaboração surge a realidade das coisas.” Portanto, não devo conceber o mundo e aferir à realidade a partir de conhecimentos subjetivos, considerar como existente apenas aquilo que posso conceber por meio de uma realidade objetiva. Nagel (2004) afirma que existem mais coisas no mundo do que aquilo que as concepções fisicalistas podem descrever. Desse modo, para o autor, o fisicalismo se baseia numa espécie de idealismo, ao se referir à objetividade restrita. “A objetividade, seja de que tipo for, não é o teste de realidade. É apenas um modo de entender a realidade.” (NAGEL, 2004, p. 39). Ou seja, contrário ao entendimento de Kant sobre a objetividade, Nagel (2004) enfatiza que não é preciso pôr algo à prova, para que possamos tomar esse algo como objetivo.

Há muitas questões ainda para serem respondidas por teóricos, filósofos e pesquisadores. Porém, há uma grande dificuldade em responder a questões como: a realidade é tudo aquilo tal como se apresenta para mim? Como posso ter certeza disso? Compreender a

⁶ Trataremos especificamente desse conceito no terceiro capítulo.

objetividade nos ajuda a ter algum conhecimento sobre as coisas, entretanto, devemos pensar também que aquilo que é subjetivo nos traz conhecimento, ou melhor, de qualquer forma, conheço algo objetivamente. A questão é: necessito da minha subjetividade, para ter certeza disso?

Nagel responderia a essa questão positivamente, porque o autor acredita que a subjetividade é que me traz o conhecimento das coisas. Minha *experiência subjetiva*⁷ é que faz alcançar o conhecimento objetivo. É através dela que tenho conhecimento e um ponto de vista particular de experienciar o mundo.

No próximo capítulo, explicitamos uma proposta para responder às questões ligadas ao problema da relação mente/corpo. Essa proposta, elaborada pelo filósofo Thomas Nagel, é denominada por ele de teoria do aspecto dual, no qual o autor argumenta em favor da existência de pontos de vista particulares e reafirma que a concepção fisicalista da mente é falha.

Em resumo, neste capítulo, apresentamos algumas objeções feitas a algumas teorias, para explicitar os pontos em que essas perspectivas não respondem às indagações filosóficas contemporâneas como: o que é a mente? Onde ela está situada? Como interage com o corpo? No capítulo seguinte, argumentamos em favor da teoria do aspecto dual e, procuramos diferenciá-las de algumas perspectivas que se assemelham a ela, a fim de que essa abordagem não seja confundida com outras abordagens das teorias da mente, e possa responder a essas indagações, sem que seja necessário adicionar outra substância ao mundo, nem tampouco reduzir a mente a termos puramente físicos, pois estes não conseguem descrever a totalidade do mundo, na visão de Thomas Nagel. Também abordamos, no segundo capítulo, o argumento da identidade pessoal, no qual, o autor sustenta ser o cérebro o portador de nossa identidade pessoal, reforçando, assim, a ideia de que o cérebro é a única substância existente.

⁷ Trataremos o conceito de experiência subjetiva, no terceiro capítulo.

CAPÍTULO II

TEORIA DO ASPECTO DUAL

2.1 Apresentação

Neste capítulo, expomos a perspectiva do filósofo Thomas Nagel para o problema mente/corpo e sua hipótese de solução. Nagel (2004), após apresentar suas objeções ao dualismo cartesiano e ao fisicalismo, conforme procuramos expor no primeiro capítulo, propõe uma perspectiva na qual, o cérebro, por ser demasiado complexo, exhibe características físicas e não físicas das quais é composta a mente.

Iniciamos o capítulo dialogando com as abordagens existentes, sobre em que medida contribuíam ou tinham problemas para explicar a mente, e em que medida se aproximam ou se distanciam da teoria do aspecto dual. Essas abordagens podem ser confundidas, entre elas e a teoria do aspecto dual, por disporem de detalhes semelhantes à proposta de Nagel. Dessa forma, procuramos explicitar os pontos de semelhanças e diferenças entre essas perspectivas.

Primeiramente, cotejamos a teoria do aspecto dual com a abordagem epifenomenalista da mente. Na segunda seção, discutimos as semelhanças entre o epifenomenalismo e a teoria do aspecto dual, e por que a teoria do aspecto dual não pode ser considerada uma abordagem epifenomenalista. Em seguida, apresentamos a abordagem denominada “dualismo de propriedades”, indicando as aproximações dessas concepções. Porém, procuramos apontar os motivos pelos quais Nagel não considera sua abordagem como “dualista”.

Após apresentar as semelhanças e diferenças entre algumas abordagens dualistas e a teoria do aspecto dual, examinamos o problema da identidade pessoal, a qual, neste estudo, pode ser um argumento em favor da propriedade não física citada por Nagel. Contrastamos, de forma breve, a abordagem do duplo aspecto com a abordagem dualista de substância, para discutirmos os pontos de semelhança entre elas, no tocante à identidade pessoal. Esse argumento também é favorável a dizer que a mente não pode ser explicada em termos físicos, porque o autor traz forte razão para justificar a existência do cérebro como única substância que possui propriedades não físicas. Ou melhor, o argumento da identidade pessoal é um forte argumento a favor da teoria do duplo aspecto.

2.2 Aproximações e diferenças entre teorias epifenomenalistas e a teoria do aspecto dual

A proposta nageliana para essa teoria possui aspectos que envolvem a objetividade física e a subjetividade mental. Na perspectiva de Nagel, devemos entender que o mundo físico existe, é objetivo, e essa objetividade é alcançada através da mente. Nada poderíamos conhecer, duvidar, entender, se não tivéssemos mente, porém, por mais objetividade que possamos alcançar, por meio da nossa mente, devemos admitir que a objetividade total é incompleta, porque a mente possui aspectos da experiência que são puramente subjetivos, irredutivelmente subjetivos, segundo o autor.

A teoria do aspecto dual, proposta por Thomas Nagel, é a concepção que procura se diferenciar do dualismo substancial, proposto por Descartes, e das teorias fisicalistas da mente. O argumento do autor é que essas teorias não respondem satisfatoriamente ao problema mente-corpo.⁸ A alternativa nageliana para responder a essa questão diz respeito à seguinte afirmação: “A concepção de que o cérebro é a sede da consciência, mas seus estados conscientes não são meros estados físicos, é chamada de teoria do aspecto dual.” (NAGEL, 2007, p. 34). De acordo com sua perspectiva (NAGEL, 2007, p. 34):

[...] a vida mental ocorre no cérebro, ainda que todas essas experiências, sentimentos, pensamentos e desejos não sejam processos físicos do cérebro. Isso significaria que a massa cinzenta dos bilhões de células nervosas dentro do seu crânio não é apenas um objeto físico. Embora tenha muitas propriedades físicas, uma grande quantidade de atividade química e elétrica, ali também ocorrem processos mentais.

Os processos mentais aqui citados sugerem as propriedades não físicas do cérebro. Não seria possível afirmar que os processos mentais seriam a própria atividade química e elétrica do cérebro, pois, quando se faz essa afirmação, se reduz os processos mentais a processos puramente físicos. Não podemos dizer do espaço da consciência no mundo natural, pois essa afirmação também reduziria a consciência ao físico, se ela ocupasse lugar no espaço.

Ademais, procuramos abordar outras perspectivas que também afirmam ser o cérebro a base para mente, de forma que a mente não seja redutível ao cérebro, a fim de analisar em que pontos elas se assemelham e o que há de diferente entre essas perspectivas e a teoria do duplo aspecto. Isso pode contribuir para entendê-la sem confundi-la.

⁸ Ver. Cap. 1.

Iniciamos, por conseguinte, pela concepção epifenomenalista, para aproximá-la e diferenciá-la da proposta da teoria do duplo aspecto. As ideias epifenomenalistas dividem-se em hipóteses de que há um epifenomenalismo forte⁹, o qual não admite que qualquer estado mental cause alterações no estado físico, e de que existe um epifenomenalismo fraco¹⁰, que reconhece que apenas os *qualia* poderiam alterar o plano físico¹¹.

Nesse sentido, o epifenomenalismo seria uma forma de reducionismo, pois, se considerarmos o mental como um epifenômeno que surge do cérebro, podemos conceber também que o mental sobrevém ao cérebro. Essa superveniência é compatível tanto com o reducionismo quanto com o emergentismo, porque, ao negar os aspectos do poder causal da mente, pensa-se que todos os movimentos corporais estão relacionados apenas pela contração e relaxamento dos músculos e nervos. A mente seria somente uma abstração em relação ao corpo, ou seja, apenas um efeito daquilo que acontece no corpo. Nagel rejeitaria essa visão reducionista da mente, visto que, segundo o autor, as teorias reducionistas, de certa forma, deixam de lado o conceito de mente, isto é, preferem acreditar que a mente é apenas um conceito.

No tocante à questão sobre o problema mente-corpo, o autor relata que existe uma estreita relação entre o corpo e a mente. Certos acontecimentos mentais provocam efeitos no corpo, assim como o que acontece no corpo causa efeitos na mente. Dessa forma, há um tipo de interação entre o corpo e a mente, quer dizer, do mesmo modo que o corpo causa alterações em nossa mente, também a mente, em certos acontecimentos, produz no corpo alterações físicas.

“Se você der uma topada com o dedo do pé, ele irá doer¹². [...] Se você morder uma barra de chocolate sentirá o sabor do chocolate.” (NAGEL, 2007, p. 27). Nesse sentido, o corpo é o principal responsável pelo que acontece na mente, no momento desses acontecimentos. Tropeçar e morder são ações do corpo, as quais podem provocar a dor e o sabor, que são características das “sensações subjetivas” e, portanto mentais, de acordo com o autor. Destaca Nagel (2007, p. 27): “Ao que tudo indica, para que alguma coisa aconteça em

⁹ Ver Robinson (2007). Disponível em <http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>. Acesso em: 20/01/2017.

¹⁰ Ver Jackson (1986).

¹¹ Não analisaremos o epifenomenalismo, mas apenas o descrevemos brevemente.

¹² Aqui, apresentamos o exemplo descrito pelo autor, entretanto, parece que há uma confusão, ao sustentar que a dor está localizada em determinado local do corpo. Mas, no exemplo adiante, o autor explica a frase para melhor compreensão. Aqui, discutimos a “sensação” em termos qualitativos da dor, que é uma característica subjetiva que pertence à mente.

sua mente ou consciência, é preciso que algo aconteça no seu cérebro. (Você não sentiria dor ao bater o dedão do pé, se os nervos que correm por sua perna e coluna não transmitissem impulsos do dedo ao cérebro)”.¹³

O epifenomenalista, assim como na teoria de duplo aspecto, admite que só exista o corpo físico. No exemplo citado, há uma aproximação das perspectivas epifenomenalista e de duplo aspecto. Os defensores do epifenomenalismo afirmam que a mente é um fenômeno causado pelo cérebro, portanto, dependente dele. Maslin¹³ (2009, p. 288) descreve o epifenomenalismo:

Um fenômeno ocorrendo em cima de outro. A ideia básica é de que um fenômeno produz outro que é dependente dele, assim como uma luz adequadamente colocada e um objeto projetam uma sombra em uma parede. O comportamento da sombra é dependente do comportamento da luz e do objeto, e não pode variar independentemente da forma como eles se comportam. A sombra não possui a capacidade de produzir qualquer alteração na luz e no objeto. De maneira semelhante, tem sido sustentado que processos físicos no cérebro produzem e sustentam estados mentais, mas que estes estados não podem ter qualquer efeito nos processos cerebrais dos quais eles dependem, e são causalmente impotentes para suscitar mudanças físicas.

Apesar de o epifenomenalismo¹⁴ admitir que o cérebro cause os fenômenos mentais, esses fenômenos são meros epifenômenos, os quais não possuem efeito causal nenhum sobre o corpo. Essa perspectiva entende que os estados mentais estejam para além do corpo, a despeito de serem causados por ele, ou seja, os estados mentais são efeitos secundários dos estados físicos. Seria, exatamente, afirmar que os estados mentais são subprodutos dos estados físicos. O exemplo da luz e da sombra ilustra claramente a visão epifenomenalista em relação aos estados mentais. A luz sobre um objeto é a causa da sombra produzida. A sombra é totalmente dependente da luz e do objeto, todavia, não tem efeito causal nem sobre a luz e nem sobre o objeto. Os epifenomenalistas referenciam a mente à sombra, nesse exemplo. Causada pelo cérebro, é apenas um subproduto do mesmo, não provocando no cérebro nenhuma alteração. A relação de causalidade aqui é apenas de única via: da matéria para mente.

Nagel (2007) não concorda com essa asserção, pois, para o autor, os fenômenos físicos provocam alterações nos estados mentais, bem como são a causa deles. Porém, a mente

¹³ Maslin não é um teórico epifenomenalista, mas um crítico do epifenomenalismo. Usamos aqui apenas a definição dada por ele para a teoria.

¹⁴ Teoria segundo a qual os fenômenos e atividades mentais são meros subprodutos do cérebro e não possuem capacidade causal sobre fenômenos físicos. Uma teoria dualista, apesar de ser aqui comparada ao reducionismo.

também tem poder causal sobre o corpo. Nesse ponto, o epifenomenalismo se distancia da teoria do aspecto dual. A mente, na teoria do duplo aspecto, é a causa das ações do corpo, em certos acontecimentos. Desse modo, há uma intrínseca relação entre o que acontece na sua mente e o que acontece no seu corpo. A subjetividade do aspecto mental é algo que está estritamente ligada ao corpo físico. Quando se experiencia algo, de forma subjetiva, ocorrem alterações no cérebro, como, por exemplo, quando estamos deprimidos – e isso provoca uma dor de estômago. Ou, se ficamos tristes e isso nos acelera o coração ou mesmo nos leva ao choro. Entende-se, na teoria do duplo aspecto, que essas são causas mentais que influenciam o corpo físico. Assim, o autor admite que os estados mentais também suscitem alterações físicas. Contudo, para ele, ainda não abarcamos todas as explicações sobre a relação mente-corpo. Assim, assevera Nagel (2007, p.28):

Em alguns casos, sabemos de que maneira o cérebro afeta a mente e de que maneira a mente afeta o cérebro. Sabemos, por exemplo, que certas células cerebrais próximas da nuca, quando recebem determinado estímulo, produzem experiências visuais. E sabemos que, quando você decide servir-se de mais um pedaço de bolo, certas outras células cerebrais enviam impulsos aos músculos do seu braço. Desconhecemos muitos dos detalhes, mas é evidente que existem relações complexas entre o que acontece na sua mente e os processos físicos que desencadeiam no seu cérebro.

Quanto à afirmação de que a mente causa alterações no corpo, o autor cita o seguinte exemplo: “[...] quando você decide servir-se de mais um pedaço de bolo, certas outras células cerebrais enviam impulsos aos músculos do seu braço [...]”. (NAGEL, 2007, p. 28). Dessa forma, o que parece haver é uma espécie de comunicação entre a mente e o corpo, de uma forma intrínseca. O “desejo”, aqui explicitado, é uma característica mental que age sobre o corpo físico, talvez resultante da interação entre neurônios, mas não algo idêntico ao “neurônio”. Também podemos citar outro exemplo: “[...] quando perco um ente querido, a tristeza me causa dor no estômago, ou desconforto abdominal”. Nesse exemplo, há ainda indícios de que, a mente provoque alterações físicas. Se há uma relação causal, podemos dizer que mente e corpo interagem causalmente. Sobre essa afirmação, a teoria de Nagel se distancia das teorias epifenomenalistas da mente. Aqui, a causalidade é de mão dupla: da matéria para a mente e da mente para a matéria. Por conseguinte, na teoria do duplo aspecto, a mente não pode ser apenas um subproduto do cérebro, mas uma propriedade dele. Como propriedade do cérebro, a mente pode influir nas ações do corpo.

Na seção seguinte, analisamos o dualismo de propriedade, a proposta de Chalmers e os aspectos que se assemelham à teoria do aspecto dual.

2.3 Teorias do aspecto Dual e dualismo naturalista: por que dualismo de propriedades?

O dualismo naturalista e a teoria do aspecto dual também são denominados dualismo de propriedades, por afirmarem, em suas perspectivas, que o cérebro físico é dotado de complexidade, da qual emergem propriedades mentais não físicas. Por possuírem propriedades não físicas, essas concepções são consideradas dualistas. São de propriedades, pois sustentam existir no cérebro propriedades físicas das quais emergem propriedades não físicas.

Assim como Nagel (2004), Chalmers (1996) defende a ideia de que a mente possui aspectos que são irreduzíveis aos processos físicos do cérebro, apesar de ser uma propriedade dele. Os autores compartilham, assim, da mesma ideia com relação à mente.

Ambas as perspectivas defendem que o cérebro é a única substância existente, um tipo de matéria que possui uma complexidade capaz de fazer emergir propriedades que não podem ser descritas dentro das concepções fisicalistas existentes. Porém, admitem que a consciência, como um fenômeno do cérebro, como uma propriedade não física dessa porção de matéria, é uma característica existente no mundo físico, apenas, não podendo ser explicada da mesma maneira que as cargas eletromagnéticas, por exemplo, porque o eletromagnetismo faz parte da física, possui propriedades da matéria que são conhecidas e estudadas pelos físicos e existe até uma ciência para estudá-la e, para isso, Maxwell expandiu a ontologia da física, introduzindo as noções de carga e força eletromagnética como componentes de sua teoria.

Para Chalmers (1996) e Nagel (2004), é necessária uma teoria da mente ou uma ciência da mente, para estudá-la de maneira física, contudo, há grandes dificuldades em “[...] alcançar uma teoria que explique plenamente como um sinal cerebral pode dar origem a um estado consciente.” (TEIXEIRA, 2000, p. 99).

Searle (1984), em sua teoria do naturalismo biológico, desenvolve um conceito para explicar a causação mental, partindo da observação de relações causais da natureza, citando como exemplo a água. O caráter líquido da água é explicado pela interação entre as moléculas

H₂O. Em nível microscópico, a água é constituída por associações de átomos, nos quais não se encontra o estado líquido. Em nível macro, apenas o arranjo entre os átomos constitui o estado líquido da água.

Afirma Searle (1984, p. 28):

Assim como a liquidez da água é causada pelo comportamento dos elementos ao micronível e, no entanto, é ao mesmo tempo uma característica realizada no sistema dos microelementos, assim também, no sentido preciso de <<causado por>> e <<realizado em>>, os fenômenos mentais são causados por processos que ocorrem no cérebro, ao nível neuronal ou modular e, ao mesmo tempo, realizam-se no próprio sistema que consiste em neurônios. E assim como necessitamos da distinção micro/macro para qualquer sistema físico, assim, pelas mesmas razões, precisamos da distinção micro/macro para o cérebro.

Após a observação da água, Searle (1984) conclui que os fenômenos mentais são causados por processos que ocorrem no cérebro, os quais se encontram em nível micro, a partir das transmissões sinápticas dos neurônios. Utilizando o exemplo da água, Searle (1984) contrasta a interação em nível micro, como processos neurais ocorrendo no cérebro, e a liquidez da água, em nível macro, com os fenômenos mentais causados por esses elementos em nível micro.

Em Nagel (2004), não podemos aplicar esse conceito de Searle para entender a mente, como um simples processo em nível micro e macro, porque o exemplo da água não passa de um exemplo físico considerado por uma análise química e física. Quando Searle (1984) cita o exemplo da água para explicitar como eventos físicos causam eventos mentais, ele se engana, pois a interação entre moléculas, mesmo em nível micro, é um evento físico, assim como a liquidez da água, em nível macro, é um evento físico, isto é, um evento físico em nível micro que causa outro evento físico em nível macro.

Os aspectos da experiência subjetiva, quando numa ciência da mente, ficariam de fora nessa explicação, pois, mesmo a liquidez da água pode ser observada de maneira objetiva, seguindo-se o conceito de objetividade citado neste estudo. Já a experiência subjetiva é algo que não pode ser observado “de fora”, ou em terceira pessoa.

Nagel (2007, p. 33) salienta:

Quando investigamos a composição química da água, por exemplo, estamos lidando com algo que pertence claramente ao mundo físico - algo que podemos ver e tocar. Quando descobrimos que ela é feita de átomos de hidrogênio e oxigênio, estamos apenas decompondo uma substância física externa em partes físicas menores. Uma característica essencial desse tipo de análise é que *não* se trata de uma decomposição química do modo como

vemos, sentimos e saboreamos a água. Essas coisas acontecem na nossa experiência interna, não na água que foi decomposta em átomos [...].

Chalmers (1996) também faz uma objeção ao exemplo de Searle e afirma: “Dados todos os fatos microfísicos acerca de um lote particular de H_2O , é logicamente impossível que estes fatos possam ser válidos sem que a liquidez tenha sido instanciada.” (1996, p. 130). Ou seja, a liquidez já está instanciada, quando há uma quantidade x de moléculas em interação. Por isso, seria contraditório dizer que não há liquidez. A liquidez da água existirá de qualquer maneira, havendo interação entre as moléculas. Já não podemos dizer o mesmo, com relação à consciência. Não podemos garantir que a consciência é logicamente superveniente ao cérebro. Nem sempre interações entre neurônios resultam em consciência, o que não podemos afirmar da interação entre as moléculas H_2O , que sempre causarão a liquidez da água. Nesse sentido, em Chalmers (1996), não podemos afirmar que propriedades mentais são constituídas por propriedades físicas.

Assim como Nagel (2004), Chalmers (1996), em sua perspectiva, “[...] corre na direção oposta a tudo o que os cientistas cognitivos e neurocientistas desejam: reduzir estados conscientes a uma base neurofisiológica ou física.” (TEIXEIRA, 1997, p. 109-128). Segundo o autor, para que uma teoria da mente seja completa, deve incluir a consciência e a experiência subjetiva, e esses aspectos devem ser de fundamental importância para que se tenha uma teoria completa da mente. “A experiência subjetiva e a consciência devem ser ponto de partida e não ponto de chegada.” (TEIXEIRA, 2000, p. 99). Entendemos isso como uma crítica às teorias reducionistas e às teorias fisicalistas, em geral, pois, pelo fato de esses aspectos serem de difícil solução, a perspectiva reducionista restringe os aspectos mentais aos físicos, enquanto outras perspectivas fisicalistas tentam até mesmo eliminar esses aspectos da mente, tratando-os apenas como um conceito. Se quisermos uma teoria da mente que seja completa, devemos começar por esses aspectos e não tratá-los como um ponto final no problema, algo que não podemos avançar em relação a ele.

Se há várias semelhanças entre a perspectiva de Nagel (2004) e a de Chalmers (1996), por que a teoria do aspecto dual não pode ser considerada uma teoria “dualista naturalista”? Chalmers, em sua concepção, tende a um dualismo, enquanto Nagel não propõe uma espécie de dualismo, mas um monismo com aspectos físicos e não físicos. Quanto à concepção de Chalmers, este não preconiza um dualismo ontológico, contudo, opta por uma espécie de “dualismo naturalista”, pois a consciência (propriedade não física do cérebro) supervém

naturalmente das propriedades físicas do cérebro, ou seja, as propriedades físicas causam as propriedades não físicas, todavia, as propriedades não físicas são irredutíveis às propriedades físicas. Isso afasta a concepção de dualismo substancial, porque não propõe um “fantasma na máquina”, como afirma Chalmers: “Abraçar o dualismo não é necessariamente abraçar o mistério” (1996, p. 128, tradução nossa).¹⁵

Em seu livro *The conscious mind*, Chalmers pende para o dualismo, quando assevera:

Eu resisti ao dualismo mente-corpo por um longo tempo, mas cheguei a um ponto onde devo aceitá-lo não apenas como uma única visão que possa ser sustentada, mas como uma visão satisfatória em seu direito próprio. É possível que eu esteja me confundindo, ou que exista uma possibilidade radical que eu tenha negligenciado; mas estou seguro em dizer que o dualismo é muito provavelmente verdadeiro [...]. (1996, p. 357, tradução nossa).¹⁶

E define sua visão dualista:

Para capturar o sentido da visão que defendo, eu chamo de *dualismo naturalista*. É naturalista, porque postula que tudo é consequência de uma rede de propriedades de leis básicas, e porque é compatível com todos os resultados da ciência contemporânea [...], essa visão permite que possamos *explicar* a consciência em termos das leis naturais básicas. Não é necessário nada de transcendental sobre a consciência; ela é apenas um fenômeno natural. (CHALMERS, 1996, p. 128, tradução nossa, grifos do autor).¹⁷

Embora Nagel admita que existam, no mundo, propriedades físicas e não físicas, não pende para uma visão dualista, como Chalmers. Sua perspectiva prefere uma visão do *new mysterianism*. Salienta Cescon: “O *new mysterianism* é a posição filosófica segundo a qual o problema difícil da consciência jamais será explicado.” (2010, p. 322). Ainda que Nagel (2004) não se intitule um dualista, sua posição é frequentemente citada como dualista de propriedade, pois “propriedade” é o termo usado pelo autor para se referir às propriedades físicas e mentais. Talvez esse seja o principal motivo pelo qual o autor é intitulado, por alguns teóricos e leitores, como dualista de propriedades. Essa confusão existe, de fato. O autor não

¹⁵ To embrace dualism is not necessarily to embrace mystery.

¹⁶ I resisted mind-body dualism for a long time, but I have now come to the point where I accept it, not Just as the only tenable view but as a satisfying view in its own right. It is always possible that I am confused, or that there is a new and radical possibility that I have overlooked; but I can comfortably say that I think dualism is very likely true [...].

¹⁷ 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 [...], this view allows that we can *explain* consciousness in terms of basic natural laws. There need be nothing especially transcendental about consciousness; it is Just another natural phenomenon.

se posiciona nem como dualista nem como fisicalista, ao contrário, faz objeções em relação a essas concepções.

O fato de Nagel (2004) admitir a existência de duas propriedades, uma física e outra mental, não o faz um dualista, nessa concepção. Apenas afirma que, no mundo, há eventos físicos e mentais, sem fazer distinção dessa propriedade não física, como algo pertencente a outra “substância”. Para explicitar sua posição sobre essa confusão, assinala Nagel:

Se pontos de vista são características irreduzíveis da realidade, não há nenhuma razão evidente para que não pertençam a coisas que têm peso, ocupam lugar no espaço e são compostas de células e, em última instância, de átomos. Pode-se formular essa visão dizendo que o cérebro tem propriedades não-físicas, mas isso é apenas uma etiqueta para indicar a posição, e deve-se reconhecer que ela, por si só, em nada aumenta nosso conhecimento mais do que a proposição de uma substância não-física. [...].

Nessa passagem, o próprio autor reconhece a dificuldade de descrever o que são as propriedades não físicas do cérebro, sem que haja uma propensão a algum tipo de dualismo. Porém, a visão de um dualismo pende para uma concepção mentalista. Enquanto pensarmos nas propriedades mentais como algo que está “fora” do cérebro, continuamos a imaginar esse “dualismo” mente/corpo.

Podemos, portanto, como pretende Nagel, pensar nas propriedades não físicas como algo que está no cérebro/corpo e não algo está “fora” dele. Algo não físico, que é uma propriedade do cérebro e que não pode existir sem ele. Dessa maneira, podemos encontrar uma “unidade” mente/cérebro e não uma “dualidade”. Essa forma de pensar as propriedades não físicas nos afasta, então, de uma teoria dualista da mente. É incerto afirmar que a proposta nageliana pende para um monismo de duplo aspecto, pois o autor não explicita essa visão. No entanto, ao analisarmos sua proposta, tendemos a conceber a teoria do aspecto dual como uma perspectiva monista e não dualista.

Em suma, o que Nagel (2004) e Chalmers (1996) têm em comum, em suas perspectivas, se deve a compartilharem da ideia de que as abordagens da mente, muitas vezes, têm falhado em suas explicações, por deixarem de fora aspectos como a consciência, que se tornam os *hard problems* em qualquer teoria que procure explicar a mente. “O materialismo é uma visão bonita e convincente do mundo, mas, para dar conta da consciência, devemos ir

além dos recursos que ela nos proporciona.”, diz Chalmers (1996, p. 11, tradução nossa).¹⁸ E confirma Nagel (2004, p. 21-22):

O programa reducionista que predomina no trabalho atual da filosofia da mente está totalmente mal orientado, pois se baseia na suposição infundada de que uma concepção particular de realidade objetiva esgota tudo que existe. [...] Os verdadeiros princípios fundamentais da mente só serão descobertos - se é que virão a sê-los - por meio de uma abordagem mais direta.

Desse modo, a proposta dos autores para superar as concepções existentes está em propor teorias que considerem os aspectos mentais, sem procurar reduzi-los ou identificá-los com os aspectos físicos descritos pelas teorias físicas existentes, todavia, uma concepção que as explique como são de fato. Algo que pertence ao mundo, que existe, mas a que não podemos ter acesso da mesma maneira que temos acesso a uma mesa ou cadeira. Teorias que considerem os aspectos mentais como algo que podemos acessar em primeira pessoa, sem unificar pontos de vista, como pretendem as abordagens fisicalistas. Os seres existentes, nas diversas formas de vida, são diferentes e experienciam o mundo de forma diferente, portanto, não podemos aplicar uma única perspectiva a todos os seres existentes.

Coelho (2015) – em *Filosofia da mente, ciência cognitiva e o pós-humano: para onde vamos?* – apresenta uma abordagem que se assemelha a esse pensamento, que o autor intitula *Mente como cérebro e cérebro como mente: a dupla face da relação mente-cérebro*. Nessa abordagem, o autor denomina a concepção como fisicalista não reducionista, que considera a mente como parte indissociável do cérebro, porém, não redutível a ele. Descreve Coelho (2015, p. 93):

Ver a “mente como cérebro” é considerar não apenas que a existência da mente depende da existência do cérebro, mas também que a forma e o conteúdo das propriedades mentais dependem da estrutura e funcionalidade do cérebro em seus níveis microfísico e microfísico. Ver o “cérebro como mente” é considerar que a propriedade mente, em seus aspectos cognitivo e afetivo, permite ao cérebro um tipo particular de interação com o resto do corpo e com o ambiente externo, físico e sociocultural.

Nesse sentido, indagamos: se a abordagem do aspecto dual não se considera uma abordagem dualista, pode ser ela uma abordagem fisicalista não reducionista? Essa é uma questão de difícil resposta. Em seus textos, na maioria deles, pelo menos, Thomas Nagel,

¹⁸ Materialism is a beautiful and compelling view of the world, but to account for consciousness, we have to go beyond the resources it provides.

autor da teoria do aspecto dual, faz diversas objeções às teorias fisicalistas da mente. Desse modo, seria incoerente afirmar sua concepção como fisicalista, mesmo que seja não reducionista. Nagel também não pretende propor uma teoria fisicalista, pois, o fisicalismo, na proposta de Nagel, não descreveria a mente tal como ela é. Descreveria apenas de forma física e deixaria de fora seus aspectos qualitativos, que na proposta nageliana seria importante para conceituar a mente.

No próximo capítulo, averiguamos o conceito de identidade pessoal, proposto por Thomas Nagel. Nessa abordagem nageliana, avaliamos em que medida a perspectiva do aspecto dual não pode ser considerada, por conseguinte, como uma abordagem fisicalista não reducionista. Na perspectiva nageliana, a teoria da identidade pessoal é um forte argumento em favor da teoria do aspecto dual. Utilizamos, então, aqui, a teoria da identidade pessoal proposta por Nagel apenas como argumento em favor da sua perspectiva. Dessa forma, exporemos de forma breve o conceito de identidade pessoal e de que forma ela é utilizada pelo autor como argumento em favor de sua perspectiva.

Tratamos, também, o problema dos *qualia* e da consciência aos quais as teorias fisicalistas não são capazes de responder de forma satisfatória, segundo autores como Nagel no artigo “what is it like to be a bat?” e Jackson em What Mary didn’t know.

CAPÍTULO III

A IDENTIDADE PESSOAL NO MONISMO DE NAGEL

3.1 Apresentação

Abordamos, neste capítulo, a concepção da identidade e referência pessoal proposta por Nagel (2004), para argumentar em favor do Monismo de Duplo Aspecto. Nessa perspectiva, o autor admite que pontos de vista e experiências subjetivas façam parte do mundo real, mas ainda há o problema da subjetividade. Existe a hipótese de uma perspectiva única contribuir para a formação da noção de “eu”. Essa hipótese, para Nagel (2004), torna-se inconcebível de um ponto de vista fisicalista e se encontra na premissa: “Eu sou o meu cérebro”.

Analizamos, por conseguinte, as dificuldades em explicar a consciência, de acordo com a perspectiva de Nagel. A consciência, nessa perspectiva, não pode ser descrita por teorias fisicalistas. Desse modo, não encontramos uma maneira de descrevê-la em sua totalidade. Utilizamos o artigo intitulado “What is it like to be a bat?” para discorrer sobre a consciência e os *qualia* de modo a explicitar o problema existente ao modo de descrever essas propriedades do cérebro. Segundo Thomas Nagel (1974) a consciência é o que torna o problema mente/corpo intratável. Desse modo, as teorias fisicalistas preferem deixá-la de lado, ou a abordam de modo insatisfatório.

Discorreremos, também, sobre a dificuldade em se explicar os *qualia subjetivos*. Aspectos puramente subjetivos que tornam as experiências únicas e individuais dificultam as explicações da mente de forma puramente física. O que Thomas Nagel (2004) utiliza, também como argumento em favor da teoria do aspecto dual. A existência de uma única substância com aspectos físicos e fenomênicos não físicos reforçam a ideia de que há mais coisas no mundo do que aquilo que podemos descrever de maneira compatível com as ciências físicas.

3.2 Identidade Pessoal

A identidade pessoal, tal como a entendemos, caracteriza-se por ser aquilo que define um indivíduo, ou seja, o conceito pelo qual posso me referir a alguém e a mim. Como posso

referir a mim, se não houver uma identidade da qual eu tenha conhecimento? Se não houver uma identidade pela qual eu me reconheça, é impossível, que eu consiga referir a mim e aos outros, sem também que estes tivessem sua própria identidade. Esse conceito pode ser entendido e mencionado pelo fato de um indivíduo ter consciência e, conseqüentemente, possuir memória. Sem a memória, o reconhecimento e o autorreconhecimento seriam impossíveis.

Quando tratamos da questão da identidade, percebemos que, logicamente, esse conceito deve seguir o que chamamos de *identidade numérica*: “[...] dizer que isto e aquilo são numericamente idênticos é dizer que eles são um e o mesmo: uma coisa ao invés de duas” (SIDER, 2005), ou *mesmidade* (COSTA, 1962). É nesse ponto que explanamos a ideia de identidade pessoal, algo que, ao longo do espaço/tempo, possua a mesma referência.

Todavia, como posso garantir que o sujeito da experiência seja o mesmo, em diversas fases da vida? Se, a cada momento, nossos corpos sofrem mutações, nossa pele envelhece a cada dia, o cabelo e as unhas crescem e biologicamente estamos em constante transformação, o que nos faz afirmar que somos a mesma pessoa, desde o momento em que nascemos? Ou até mesmo antes de nascermos?

Para responder a isso, primeiramente, vamos investigar o conceito de pessoa. Como vimos, no primeiro capítulo desta Dissertação, Descartes caracteriza o ser humano como a união das duas substâncias descritas por ele. Podemos entender esse conceito também pelo conceito de pessoa humana, em Descartes. O que diferencia o conceito de sujeito e de pessoa humana, nesse filósofo, é que o sujeito cartesiano não necessita da substância material para existir. Para Descartes (1999), a identidade pessoal pertence à substância inextensa, sem qualquer relação com o corpo. É nesse sentido que ele descreve o sujeito cartesiano (1999b, p. 262): “Mas o que sou eu então? Uma coisa que pensa”. Nesse sentido, o sujeito cartesiano é o próprio pensamento, isto é, a referência à identidade pessoal é o pensamento enquanto substância.

Em Nagel (2004), procuramos compreender a visão segundo a qual a identidade pessoal é concebida enquanto uma *continuidade psicológica*: é essa visão sugerida por Nagel, para apreendermos o conceito do “eu” enquanto identidade pessoal. Para fundamentar como uma pessoa pode ser a mesma ontem, hoje e amanhã, recorre-se ao papel da memória, que, de acordo com Nagel, é algo pertencente ao cérebro.

Explicita Viana (2010, p. 263-283):

São chamadas de *critérios de continuidade psicológica* todas aquelas propostas segundo as quais as pessoas permanecem as mesmas ao longo do tempo porque existe uma continuidade dos seus aspectos psicológicos, tais como crenças, desejos, gostos, lembranças, caráter, valores, hábitos, inclinações, disposições, etc. Tal como o outro tipo de continuidade, aqui também as características manifestadas não precisam ser exatamente as mesmas ao longo da vida, porém deve haver um vínculo entre todas essas manifestações, unindo as características psicológicas de ontem, de hoje e de amanhã de tal forma que possamos afirmar que elas pertencem à *mesma* pessoa.

Para Nagel (2004), essa identidade referida, a identidade pessoal, está relacionada com conceitos de *continuidades psicológicas*. Mas, como afirma o autor, não ao conceito de uma *continuidade psicológica* da qual a objetividade é dependente. Aqui, o autor defende a identidade pessoal como um conceito psicológico independente, no qual, segundo Nagel (2004, p. 59), “[o] eu é algo subjacente às *continuidades psicológicas*”. O autor, aqui, quer dizer que *o eu existe* independentemente dessas continuidades (desde que exista um cérebro operante), e que essas continuidades fazem parte da experiência do eu, daquilo que o sujeito experimenta. Isso talvez auxilie na formação da identidade pessoal, a despeito de o eu existir mesmo sem nenhuma experiência. Nesse sentido, entendemos que o “eu” deve ser independente, pois o sujeito da experiência tem que ser o mesmo, independentemente da experiência e do momento da experiência, pois, do contrário, não faz sentido asseverar que uma experiência vivida no passado era minha, nem que uma experiência futura também será minha. Independente, nesse sentido, para fundamentar por que o sujeito da experiência permanece o mesmo, de sorte que o sujeito da experiência independe da experiência; as experiências mudam, porém, o sujeito permanece. Salienta Nagel (2004, p. 59): “Estas existem, mas não apresentam nenhuma condição necessária ou suficiente que possa ser especificada em termos dessas continuidades.” Tais continuidades não são condição nem necessária nem suficiente, pois a identidade está no cérebro, em relação à objetividade da identidade pessoal. Não é condição necessária, porque a identidade do “eu” não necessita da experiência, isso em relação à objetividade do “eu”. O eu existe porque existe um cérebro do qual a identidade “eu” é inerente a ele. Porém, não é condição suficiente, já que apenas essas continuidades não constituiriam uma identidade, no sentido numérico, ou seja, uma unidade, pois as experiências do “eu” são dinâmicas e isso não constituiria uma unidade numérica.

Para Thomas Reid (1710-1796), o critério de identidade pessoal também se apoia no conceito de *continuidade*: “Vejo evidentemente que a identidade supõe uma continuidade

ininterrupta da existência. Aquilo que cessou de existir não pode se o mesmo que aquilo que em seguida começou a existir.”¹⁹ (REID, 1975, p. 108, tradução nossa). Assim, o “eu” é sustentado por aquilo que existe agora, existiu no passado e existirá no futuro, como uma continuidade que não pode ser interrompida, no que se refere ao sujeito. Se houvesse interrupção, se o “eu” de agora deixasse de ser o “eu” de amanhã, não seria possível uma identidade, de acordo com o conceito numérico.

A identidade, portanto, em relação ao conceito do “eu”, é uma referência a algo essencialmente subjetivo que pode ser identificado em primeira pessoa, sem observação, de maneira introspectiva e em terceira pessoa, de maneira observacional. O eu é algo permanente dos estados e atividades mentais e ainda, como afirma Nagel (2004, p. 63), “[...] o veículo para transitar por continuidades psicológicas conhecidas quando estas ocorrem.” Porém, isso não quer dizer que minhas experiências não possam ser um componente fundamental para a formação do “eu”.

Além disso, o fato de que eu poderia ter levado uma vida mental completamente diferente, desde o meu nascimento, claramente faz parte da ideia que tenho da minha identidade. É o que teria acontecido, por exemplo, se ao nascer eu tivesse sido adotado e criado na Argentina [...]. (NAGEL, 2004, p. 59-60).

Se minhas experiências podem ser um componente essencial para formação do eu, e se a identidade pessoal se refere ao sujeito que é o mesmo em momentos diferentes, ou pelo menos, se reconhece como tal, como posso saber que, se minhas experiências fossem diferentes, “eu não seria eu”? Essa pergunta nos deixa intrigados, pois não é possível que haja um “eu” para duas experiências diferentes, ou seja, não posso viver em uma vida essas duas experiências. Logo, não posso afirmar que, ao nascer em outra família, em outro país, a minha identidade seria diferente da que tenho agora. No entanto, mesmo com as *continuidades psicológicas* algo deve permanecer, para que possamos ter uma identidade, aquilo que podemos chamar de “eu” e que será, desde o momento do meu nascimento, até o momento da minha morte (se não recorrermos à ideia de uma alma imortal). É nesse sentido que Nagel, defende que as *continuidades psicológicas*, ou melhor, toda a experiência vivida pelo sujeito não deve ser condição necessária nem suficiente, para que o “eu” exista. Dessa forma, apesar de essas continuidades não definirem aquilo que podemos chamar de “eu”, ambas estão

¹⁹ I see evidently that identity supposes an uninterrupted continuance of existence. That which has ceased to exist cannot be the same with that which afterwards begins to exist.

unidas de alguma forma. “Mesmo que tal coisa não possa ser definida em termos de continuidades psicológicas, estará estreitamente vinculada a elas.” (NAGEL, 2004, p. 60).

Se estamos de acordo em relação a esse conceito de “eu”, então, esse “eu” é o que permanece no espaço/tempo ao longo de nossa vida e de nossas experiências. Mesmo com a dinâmica do mundo, entendemos que algo permanece e esse algo é aquilo que chamamos de “eu” e isso caracteriza nossa identidade pessoal. Porém, há a necessidade de explicar como permanece? Como através do espaço/tempo algo pode continuar sendo a mesma coisa diante de tantas alterações, sejam elas físicas ou psicológicas? Isso daria a ideia de que a continuidade é um forte argumento para ideia de identidade, apesar da dificuldade em clarificar essas ideias.

De acordo com Nagel, a teoria do aspecto dual permite conciliar o aspecto interno com o externo, envolvidos na construção de nossa identidade pessoal. Nesse argumento, o autor afirma que, se analisarmos o cérebro do ponto de vista externo, este é garantia de uma continuidade temporal, para que existam experiências subjetivas. É possível reconhecer que, enquanto o cérebro existir, também existirá uma identidade atrelada a ele, a qual garantirá a existência de experiências subjetivas dessa identidade. Do ponto de vista interno, o cérebro sustenta uma referência, mesmo sendo inescrutável, da ideia de um “eu” subjetivo. Assim, a proposição “Eu sou o meu cérebro” faz com que todas minhas experiências subjetivas pertençam a um “eu”. É exatamente nesse ponto que o cérebro entra no papel principal da história: o sujeito que contém as condições para as *continuidades psicológicas* é o cérebro.

Essa afirmação de Nagel em relação ao “eu”, diz respeito ao elemento substancial que contém as experiências do sujeito, bem como permaneceu, de certa forma, inalterado em relação à mesmidade, ao longo de suas experiências em diferentes momentos. Porém, afirmar que “eu sou meu cérebro”, não necessariamente, quer dizer que o “eu” seja apenas o cérebro e que não necessite do resto do corpo. O cérebro é a substância que contém todas as condições para a identidade do “eu”, mas, não seria possível transportar essa identidade a outra pessoa mesmo que houvesse a possibilidade de um transplante de cérebro.

Reconhecemos, por conseguinte, as dificuldades encontradas para se explicar o conceito de identidade pessoal. Kripke (1980), ao descrever a *identidade através dos mundos possíveis*²⁰, relata que há dificuldade para descrever a identidade, mesmo no sentido numérico: “No entanto, os critérios de identidade são muito difíceis, mesmo em casos

²⁰ Ver Kripke (1980). *Naming and necessity*.

promissores – como o numérico – há problemas” [...] (KRIPKE, 1980, p. 12, notas, tradução nossa).²¹ Essa dificuldade existe porque, em qualquer dos mundos possíveis, deve haver uma referência que possa ser identificada como esse algo. Kripke (1980) usa como exemplo o número 9. Se tomarmos a sequência de números, chegaremos ao número 9 como último de uma sequência simples. Reconhecemos isso, pois há, em nosso mundo, algo que pode ser identificado como 9, se, em qualquer caso, tivermos uma quantidade de objetos que seja igual a nove. Porém, se, em outro mundo possível, uma sequência numérica acabar no número 8, não conseguiremos identificar o número 9. Vamos exemplificar: se posso contar num mundo possível 9 planetas, consigo identificar o número 9, porque há algo que tenha uma referência a ele. Mas, se em outro mundo possível, em que eu desconheça o número 9 e não possua nenhuma referência a ele, e se, nesse mundo possível, minha última referência é o número 8, o número de planetas a contar são 8 e não 9. Essa é a dificuldade para referência de algo.

Ademais, há aqui um problema da linguagem, contudo, não iremos explanar essa questão. Indaguemos, então: o que é que permanece, ao longo do espaço-tempo, que nos possibilita reconhecer nossas experiências como “nossas”? Aqui explicitamos o papel da memória, como abordado no começo da seção. “Os estágios de uma pessoa pertencem a ela mesma, se e somente se o mais recente deles puder conter uma experiência que é memória de uma consciência reflexiva contida em um menos recente.” (PERRY, 1975, p. 15). A memória, nesse sentido, é que identifica a pessoa como ela mesma, pois ela garante a consciência de suas experiências enquanto suas. Mas a questão permanece: com efeito, eu sou a minha memória?

Parfit (1984) colabora, com a ideia de que a memória é principal candidato de nossas *continuidades psicológicas*. “Isto porque é a memória que nos faz ciente de nossa própria existência ao longo do tempo [...]”²² (p. 205, tradução nossa). E conclui Nagel (2004, p. 60): “A maior parte das minhas auto-reidentificações, e também das minhas reidentificações pelos outros, refere-se a estágios que a memória, a intenção etc. relacionam direta ou indiretamente ao presente.” Ambos os autores recorrem ao papel da memória para que as *continuidades psicológicas* possam contribuir para a formação da identidade pessoal. E quanto à questão: eu sou a minha memória?

²¹ However, criteria for identity are very difficult. Even in the most promising case – that of numbers – there are problems.

²² This is because it is memory that makes most of us aware of our own continued existence over time.

A ideia que tenho de mim é a ideia de algo com que a memória e a continuidade externamente observável da vida mental têm uma relação baseada na evidência – algo que pode, ao mesmo tempo, reidentificar-se subjetivamente na memória, na expectativa e na intenção, e que os outros, pela observação, podem reidentificar como a pessoa, mas que é algo que existe por si mesmo. (NAGEL, 2004, p. 60).

“Algo que existe por si mesmo” – nesse sentido, no tocante à identidade pessoal, proposta por Nagel (2004), trata-se de um ponto de vista bastante original, baseado na proposição “Eu sou o meu cérebro”. Diferentemente de Parfit e de Perry, apesar de a memória conter todas as informações necessárias para minha reidentificação, algo deve ser o portador da memória, pois ela não pode existir por si só, sem que haja alguma substância envolvida. Dessa forma, para que a teoria do aspecto dual esteja correta, essa identidade pessoal só pode ocorrer no cérebro intacto. O cérebro, segundo o autor, normalmente é encontrado em certos tipos de animais vivos, os quais não podem viver sem o cérebro operante. Aqui o que se oferece é uma hipótese empírica sobre a natureza do conceito de “eu” e não uma análise desse conceito. Acrescenta Nagel (2004, p. 63):

Mas um tipo de identidade subjetiva só pode responder às perguntas sobre a identidade do eu se a coisa em questão for portadora dos estados mentais e, também, a causa de sua continuidade quando há causa. Se meu cérebro preenche essas condições, então o núcleo do eu – o que é essencial à minha existência – é meu cérebro operante.

Conforme o autor, a identidade de alguém está contida no cérebro operante. Este deve preencher as condições necessárias para existência do eu objetivo. Essas condições, às quais o autor se refere, exigem que o cérebro se mantenha intacto, para que a minha identidade permaneça. Essa afirmação, no entanto, parece um tanto exagerada. Entretanto, afirmar que “eu sou o meu cérebro” quer dizer que o cérebro é o algo que permanece, enquanto continuam todas as experiências e as *continuidades psicológicas*.

Essa afirmação de Nagel em relação ao cérebro deixa lacunas quanto às questões relacionadas ao corpo e seu papel, no tocante à identidade pessoal. Qual seria a relação do corpo com nossa identidade? Nagel destaca que posso perder partes do meu corpo, que ainda continuo sendo “eu”. Mas, como explicar essa identidade do “eu”, se, mesmo biologicamente, estamos em constante transformação? O cérebro operante também não sobreviveria por si só. É necessário um conjunto de coisas para a constituição de um ser vivo, e não apenas um cérebro.

Na prática, o restante do meu corpo está integralmente vinculado a ele e também faz parte de mim, de modo que não sou apenas meu cérebro: peso mais que um quilo e meio, meço mais que quinze centímetros, tenho um esqueleto etc. Mas o cérebro é a única parte minha sem a qual não poderia sobreviver, caso fosse destruída. O cérebro, mas não o resto do animal, é essencial ao eu. (NAGEL, 2004, p. 64).

Assim, mesmo admitindo a importância do corpo, na constituição do ser humano, de pessoa, o autor afirma categoricamente que o cérebro é algo que contém todas as características para ser o portador da identidade pessoal. Há aqui um tipo de reducionismo enquanto identidade pessoal, proposto por Thomas Nagel. Dizer que “eu sou meu cérebro” seria o mesmo que dizer que sou a substância material existente. Nesse sentido, a teoria do duplo aspecto torna-se fisicalista. Todavia, aqui, há também o principal argumento da teoria do aspecto dual. Entender a identidade como o próprio cérebro é que causa a dificuldade e, em contraponto, a concepção se torna fisicalista. Vejamos o que diz Nagel (2004, p.63), em relação à premissa “eu sou meu cérebro”, em favor da teoria do aspecto dual:

O conceito do eu obviamente não implica a veracidade dessa teoria. Implica apenas que se, é mesmo uma referência, deve-se referir a algo essencialmente subjetivo, que com frequência pode ser identificado sem nenhuma observação na primeira pessoa e de maneira observacional na terceira pessoa – sendo o *locus* permanente dos estados e atividades mentais e o veículo para transitar por continuidades psicológicas conhecidas quando estas ocorrem.

Nagel (2004, p. 63) conclui:

Mas, se a teoria do aspecto dual está correta, trata-se então, na verdade, do cérebro intacto – normalmente encontrado em certo tipo de animal vivo, mas do qual, em princípio, não pode se separar. Eu poderia perder tudo, menos meu cérebro operante, e ainda assim ser eu, e seria até mesmo possível, por uma monstruosidade da engenharia genética, criar um cérebro que nunca tivesse sido parte de um animal, mas fosse, não obstante, um sujeito individual.

Essa afirmação nageliana, quanto ao cérebro ser o portador da identidade, não pode ser confundida com a questão de ser o próprio cérebro a identidade. Na primeira citação, notamos a descrição do autor no que concerne ao “eu” como algo “subjetivo”, e não como o próprio cérebro. Esse “eu” é algo contido no cérebro, do qual não possa se separar. Se a teoria do aspecto dual se apresenta como uma alternativa às abordagens fisicalistas e dualistas, busquemos entender, por conseguinte, quais aspectos físicos e não físicos caracterizam a proposição “eu sou meu cérebro”. Estamos aludindo à teoria do aspecto dual, portanto, devemos analisar a proposição do ponto de vista dessa concepção. Desse modo, para que não

haja uma confusão com algum tipo de fisicalismo reducionista, devemos voltar à descrição da teoria do aspecto dual: “A concepção de que o cérebro é a sede da consciência, mas seus estados conscientes não são meros estados físicos, é chamada de teoria do aspecto dual.” (NAGEL, 2007, p. 34).

Assim, entendemos que, quanto à identidade pessoal, a identidade não é o cérebro, mas o portador do “eu”, que, por sua vez, é o sujeito das experiências e *continuidades psicológicas*. Ou seja, existe o elemento substancial que é portador de propriedades não físicas. Uma dessas propriedades é o “eu” que é subjetivo e que não mais existirá se o cérebro morrer.

Essa concepção admite que o cérebro possua propriedades não físicas. A identidade pessoal, como algo essencialmente subjetivo, seria uma propriedade do cérebro que não pode ser separada dele, porque se o cérebro deixar de existir, minha identidade também não mais existirá. Nesse sentido, o autor realça a proposição “eu sou o meu cérebro”. Porém, deixa de ser fisicalista, pois afirma a identidade como uma propriedade não física, como algo subjetivo que não pode ser apenas físico.

Nesse ponto, o argumento de Nagel se aproxima, de alguma maneira, da solução cartesiana para a ligação mente-corpo e do dualismo de propriedades de Chalmers. Na perspectiva cartesiana, o ponto de ligação entre a mente e o corpo, qual seja, a glândula pineal, está localizada no cérebro. É através dela que os espíritos animais fazem a ligação da mente com o resto do corpo. Algo semelhante ocorre com a identidade referida por Nagel, que está no cérebro e que, através dele, está ligada ao resto do corpo. Não obstante, para Nagel, posso perder parte do corpo, que minha identidade continua a mesma. Não deixo de ser “Thomas Nagel”, se perder parte do meu corpo, como um braço ou uma perna, por exemplo. Descartes (1999b) declara, igualmente, que, se alguém perder parte do seu corpo, continua sendo a mesma pessoa, porém, a identidade do indivíduo, para Descartes, está na sua alma e é imortal.

Essa aproximação não requer em Nagel (2004) uma redução do mental ao físico, já que embora o cérebro seja o portador da identidade, em Nagel essa propriedade é não física. Em contrapartida, esse argumento também se distancia do dualismo substancial, na medida em que o autor afirma que, se meu cérebro morrer, a minha identidade, aqui, também morre. Isso difere da substância proposta por Descartes, para quem sobreviveria após a morte, dada a imortalidade da alma defendida por ele. Na perspectiva de Nagel, se o cérebro morrer, o “eu”

deixa de existir, pois não há possibilidade que exista em outro cérebro material. É isso que torna a teoria de duplo aspecto não metafísica, embora tampouco seja fisicalista, conforme apontado anteriormente. Ressalta Nagel (2004, p. 72):

E a hipótese de que sou o meu cérebro é possível, uma vez que não é descartada pelo fato de parecer subjetivamente concebível que eu me mude para um cérebro diferente. [...] Se uma teoria do aspecto dual está correta, então não é possível que minha vida mental continue em outro cérebro.

Desse modo, na proposta da teoria do duplo aspecto, há um tipo de dependência do mental ao físico, em relação à identidade pessoal. Nagel, em sua perspectiva, procura de várias formas se distanciar de perspectivas dualistas e fisicalistas, porém, em diversos aspectos, deixa subentendida sua simpatia com as concepções da mente encarnada e situada. Assim, a perspectiva nageliana encontra dificuldades em situar a mente, ou dizer o que ela é, sem recorrer ao seu substrato físico.

Ao sugerir que a mente é uma propriedade do cérebro, mesmo que não redutível a ele, há uma espécie de dependência do mental ao físico, que, de certo modo, a torna uma teoria fisicalista não reducionista. Se a proposta for descrever a mente como algo não físico e sem uma relação de dependência, deve-se admitir uma espécie de substância, tal como proposta por Descartes. A dificuldade em descrever a mente, mesmo sem caracterizações de teorias e perspectivas, nos leva a destacar a teoria do aspecto dual como uma concepção que se aproxima de uma abordagem fisicalista não reducionista, pela questão da dependência do mental ao físico. No entanto, Nagel (2004) não pretende, em sua abordagem, nem um tipo de dualismo, tampouco alguma espécie de fisicalismo. Utilizamos, por conseguinte, o próprio autor para responder a tais indagações sobre uma redução psicofísica da perspectiva do duplo aspecto, defendida por Nagel, em *Visão a partir de lugar nenhum*²³:

A resposta é que a redução psicofísica requer uma ligação necessária mais direta que a vislumbrada aqui. Em primeiro lugar, se os aspectos mentais e físicos de um processo são manifestações de algo mais fundamental, o mental não precisa acarretar o físico, nem o contrário, mesmo que ambos sejam acarretados por esse outro algo. Mais interessante é o caso em que a única base possível de determinado processo mental é algo que também tem propriedades físicas específicas – e vice-versa. Existe, então uma identidade necessária entre o processo entre o processo mental e o físico, mas não é o tipo de identidade certa para fundamentar a tradicional redução psicofísica, pois ela se dá pelo elo intermediário de um termo mais básico – nem mental, nem físico –, do qual não temos nenhuma concepção. (NAGEL, 2004, p. 77-78).

²³ Thomas Nagel (2004, p. 77-78) responde a essa indagação sobre a possibilidade de sua perspectiva ser algum tipo de teoria fisicalista.

Desse modo, o autor assevera que, a despeito de alguns aspectos se assemelharem a outras abordagens, a teoria do aspecto dual possui diferenças dessas abordagens. Vemos na citação acima a sugestão de uma nova concepção para responder às questões direcionadas para o problema da relação mente/corpo, que é conhecida como *Monismo Neutro* (mente e corpo derivam de um termo mais básico, que não seria propriamente nem mental nem físico). Nessa perspectiva, já não há um problema na relação, pois cérebro/mente possuem a mesma ontologia, mas persiste um problema conceitual e epistemológico, relativo ao conhecimento das propriedades não físicas do cérebro. Descrever essas propriedades requer algo além dos instrumentos usados pelas abordagens fisicalistas. Porém, o autor reconhece que há tanta dificuldade em descrever as propriedades não físicas do cérebro quanto há em descrever uma substância não física (NAGEL, 2004).

Em suma, neste capítulo, procuramos expor a teoria do aspecto dual, contrastando-a com outras abordagens que se assemelham a ela e buscamos, de algum modo, diferenciá-la dessas outras abordagens, quando foi possível. Também almejamos expor o problema da identidade pessoal, de forma a explicitar uma argumentação em favor da teoria do aspecto dual, para mostrar em que sentido ela deve ser considerada autêntica. A abordagem da identidade pessoal evidencia que a teoria do aspecto dual se justifica, na medida em que apresenta duas premissas:

P1 - Só existe uma substância – O cérebro. (argumento contra o dualismo substancial)

P2 - O cérebro possui propriedades não físicas que pertencem a ele, porém, não são redutíveis a ele – o *self* (*EU*), a *consciência*, os *qualia* (argumento contra o fisicalismo).

Assim, entendemos que a proposta de Nagel (2004) em relação à identidade pessoal, apresenta-se como argumento em favor da teoria do aspecto dual. O que o autor propõe ao apresentar esse argumento é que existem, no mundo, coisas pelas quais não podemos utilizar apenas as teorias fisicalistas para explicar aquilo que, de fato existe. A identidade pessoal é algo essencialmente subjetiva e, dessa forma, há uma dificuldade em descrevê-la de acordo com as ciências físicas existentes. Porém, não precisamos descrevê-la de forma metafísica para explicá-la. Recorrer ao dualismo substancial não seria uma forma convincente, para Nagel, de explicar a existência do “eu” ou “*self*”. Dessa forma, a perspectiva nageliana de

que haja uma substância capaz de conter propriedades físicas e não físicas, se justifica, de acordo com Nagel (2004).

De acordo com o autor, o que torna o problema mente/corpo de difícil solução é a consciência (NAGEL, 1974). Pelo fato de o problema da consciência ser de extremamente difícil solução, as abordagens fisicalistas preferem deixar a consciência de fora de suas descrições. Assim, na próxima seção abordamos o problema da consciência na perspectiva da teoria do aspecto dual. Utilizamos para descrever sobre a consciência o artigo de Nagel (1974) “What is it like to be a bat” (Como é ser um Morcego) e Chalmers (1996a) para discorrer sobre o assunto.

3.3 O Problema da consciência na Teoria do Aspecto dual

Diversos autores, como Nagel (1974), Chalmers (1996a), Searle (2010), consideram a consciência, de certo modo, como algo privado de cada indivíduo. Searle (2000b, p. 55) define consciência como: “A consciência consiste em estados e processos de sensibilidade ou ciência, internos, qualitativos e subjetivos” ²⁴. Porém, sua explicação para o problema da consciência, ao que nos parece, se torna de mais fácil compreensão, quando comparamos e analisamos as teorias de Nagel (1974) e Chalmers (1996a). Iniciamos com a perspectiva de Nagel e sua análise sobre a consciência.

Enfatizamos, para explicitar o problema, a questão do aspecto subjetivo da consciência e o problema dos *qualia*, na seção seguinte, ao qual daremos maior ênfase para que possamos compreender, ainda que em nível básico, a noção de *qualia*. Utilizamos, para isso, inicialmente, o artigo de Thomas Nagel (1974) “What is it like to be a bat? (Como é ser um morcego?). Dissertamos com outros autores sobre a questão da consciência e também dos *qualia* para tentar esclarecer quais as dificuldades encontradas para tratar sobre esses assuntos.

No artigo intitulado “O que é ser um morcego”, Nagel (1974) apresenta uma defesa da teoria do aspecto dual, tomando como ponto de partida dois elementos fundamentais. O primeiro é a existência de alguns estados mentais que, por suas propriedades, não podem ser descritos por uma linguagem fisicalista, por serem essencialmente subjetivos. O segundo elemento é que nada se assemelha ao ponto de vista subjetivo; além de não poder ser

²⁴Consciousness consists of states and processes of sensibility or science, internal, qualitative and subjective.

reduzido, ele é único. Para fundamentar este ponto, Nagel parte do caráter imediato da experiência consciente. Esta experiência é um fenômeno difundido que ocorreria em muitos níveis da vida animal. Segundo Nagel (1974) o fato de um organismo ter uma experiência consciente significa haver "algo como ser" ("what it is like to be") este organismo. Isto é o que se pode chamar de caráter subjetivo da experiência. Na concepção de Nagel (1974), a consciência é o que é para alguém ser esse alguém.

Ao tentar explicitar o caráter subjetivo da experiência, Nagel (1974), então, utiliza como exemplo o morcego. Segundo Nagel (1974, p. 438): os morcegos “apresentam uma variedade de atividades e um aparato sensorial tão diferente dos nossos que o problema que quero colocar torna-se excepcionalmente vívido (mas ele também poderia ser suscitado por outras espécies)”²⁵. Dessa forma, discorrer sobre a experiência consciente se tornaria, de melhor forma, mais clara. De acordo com Nagel (1974), os morcegos possuem uma maneira peculiar de perceber o mundo. Isso ocorre através do sonar do morcego e é absolutamente diferente de qualquer sentido (quanto à forma de suas operações) que o ser humano possa ter. Assim, segundo Nagel, não encontramos razão para que isso se torne algo que possamos experimentar e nem imaginar. Conforme Nagel (1974, p. 438):

[...] sabemos que a maior parte dos morcegos [...] percebem o mundo externo primariamente por um sonar, localizando-se pelo eco, detectando as reflexões dos seus próprios gritos rápidos, sutilmente modulados e de alta frequência, nos objetos ao seu alcance. Seus cérebros são projetados para correlacionar os impulsos enviados com os ecos subsequentes, e as informações assim adquiridas permitem aos morcegos discriminações precisas acerca da distância, tamanho, forma, movimento e textura, comparáveis a que fazemos pela visão. [...] Isso parece criar dificuldades para a noção de como é ser um morcego²⁶.

Portanto, ser um morcego, na perspectiva de Nagel, é adotar uma forma única de perceber e experimentar o mundo. Para nós, não é possível ter a mesma percepção de mundo do morcego. Nossa constituição fisiológica é muito diferente da constituição fisiológica dele. É isso que determina a este animal um modo específico de perceber o mundo e também um modo específico de vida interior. Sua natureza última não pode ser descrita em termos físicos,

²⁵ nevertheless present a range of activity and a sensory apparatus so different from ours that the problem I want to pose is exceptionally vivid (though it certainly could be raised with other species). (Tradução nossa).

²⁶ Now we know that most bats [...] perceive the external world primarily by sonar, or echolocation, detecting the reflections, from objects within range, of their own rapid, subtly modulated, high-frequency shrieks. The brains are designed to correlate the outgoing impulses with the subsequent echoes, and the information thus acquired enables bats to make precise discriminations of distance, size, shape, motion, and texture comparable to those we make by vision. [...] This appears to create difficulties for the notion of what it is like to be a bat.

dada a sua subjetividade. O máximo que podemos fazer é imaginar como é ser um morcego e descrever, a partir dessa imaginação, a sua vida interior. Isso não significa que abarcamos, de fato, a vida interior do morcego.

Nossa limitação em relação à perspectiva do morcego de experienciar o mundo, nos permite apenas dizer, de forma intuitiva, como os morcegos o experienciam, mas nada nos garante, de fato, *como é ser*. A perspectiva do *como é ser* é, justamente, o caráter subjetivo que não pode ser transportado para outro ser, mesmo os da mesma espécie, e se torna ainda mais difícil de ser descrito quando se trata de outras espécies.

O caráter subjetivo último da experiência é indescritível e intransponível. Ele não se deixa descrever e não pode, em princípio, ser adequado e completamente exportado para o ponto de vista de outras espécies. Cada forma de experienciar o mundo, nesta perspectiva é única. Assim, a ideia de um dualismo de propriedades se justifica na medida em que o vocabulário de uma linguagem fisicalista será sempre incompleto, pois não abarca experiências subjetivas particulares e sim procura unificar pontos de vista e experiências subjetivas. O problema está em como podemos saber o que é experimentar o mundo do ponto de vista de outro ser vivo? Podemos imaginar como é ser um morcego, mas jamais teremos a mesma perspectiva de mundo dele.

Assim, o autor questiona sobre problema da vida consciente no mundo. Não podemos afirmar nada além de uma consciência sobre as nossas experiências. Para Nagel (2007, p. 7) “Se você pensar bem verá que o interior de sua mente é a única coisa da qual pode ter certeza”.

Para Nagel (1974), o que torna o problema mente e corpo intratável é a consciência. Devido à sua dificuldade de compreensão, as abordagens reducionistas a têm deixado de lado. Na postura de Nagel (1974): “Sem a consciência, o problema mente-corpo seria bem menos interessante. Com a consciência, ele parece insolúvel”. Responder a questões como o da relação entre a consciência e o cérebro constitui desafios inclusive para a Teoria de Duplo Aspecto.

O problema que aqui se expõe, então, é que, a consciência está atrelada ao conceito de experiência. A dificuldade está em responder como o cérebro expressa uma experiência particular, visto que essa experiência, causa no cérebro sensações. E vai além, pois, a dificuldade é ainda maior quando entendemos a consciência como algo que é, talvez

impossível, de ser mensurado pelos mesmos instrumentos de análise das perspectivas fisicalistas.

Na postura de Chalmers (1996a), outro dualista, problemas associados à subjetividade ou consciência devem ser tomados como ponto de partida e não como ponto de chegada. Ao sugerir que a consciência seria algo intratável, Nagel faz uma afirmação que, de início, já coloca uma barreira ao problema da consciência. Chalmers refere-se a algo mais “inocente” como afirma Teixeira (2000), pois se trata de um *dualismo naturalista*. É assim denominado, pois, nesta abordagem pode-se dizer que o universo é um conjunto de entidades regidas por leis. Nele podemos criar teorias sobre qualquer coisa, inclusive sobre a consciência e sobre a experiência subjetiva. Chalmers (1996a) apresenta a consciência como fenômenos que podem vir a ser explicados pela ciência. Porém oferece uma abordagem que procura não reduzir os estados conscientes a estados puramente físicos.

Para Chalmers (1996a), a consciência não parece ser um problema intratável. Apenas parece ser algo que devemos tomar certo cuidado em descrever e falar sobre ela. Para o autor, a consciência parece ser misteriosa, pois quando falamos sobre ela, estamos descrevendo uma causalidade do comportamento que está acompanhado de uma vida interior subjetiva. Deste modo une conceitos psicológicos e fenomênicos para explicar a consciência. Para Chalmers (1996a), a consciência pode ser entendida como experiência consciente, sendo esta uma propriedade não física presente no mundo.

Conceitos psicológicos, abordáveis por meio de métodos empíricos (como a análise do comportamento), podem ser com alguma facilidade (é o caso dos "Easy Problems" de Chalmers), relacionados aos estados funcionais do cérebro. Já os conceitos fenomênicos, ou seja, aqueles relativos à experiência consciente, como os qualia, não podem ser reduzidos a estados físicos e apresentam uma dificuldade (aqui se menciona o ""Hard Problem" enunciado por Chalmers) em serem explicados através de mecanismos biológicos. Podemos aqui citar como exemplo, um estado mental que pode ser tanto psicológico como fenomênico: a dor. Por um lado suas características psicológicas estão relacionadas à funcionalidade do cérebro enquanto ocorre a dor. O cérebro pode estar organizado de certa forma, os neurônios se relacionam de certo modo, isto de maneira funcional, enquanto ocorre a dor. Porém, existe aqui algo fenomênico que não pode ser descrito da mesma forma, como por exemplo, a sensação de dor, a intensidade desta sensação. Algo que é puramente subjetivo a esse estado de dor.

Searle (2006) considera a consciência como um fato central da existência humana. Revela que se não existisse consciência, possivelmente, não existiriam a inteligência, a linguagem, os desejos e as crenças. Mas, como explicar esse aspecto do mundo como algo que não podemos mensurar? Pelo menos não da mesma forma que mensuramos o cérebro, por exemplo. Segundo Searle (2006), a consciência é parte do organismo que simplesmente não pode ser observado em nível micro. Para ele, a consciência é biológica, pois, é algo como a digestão é para o estômago. Afirma Searle (2006, p. 133):

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.

Se considerarmos a visão de Searle sobre a consciência e sua teoria denominada Naturalismo Biológico, então, a consciência é parte existente do mundo como qualquer outro fenômeno físico. Um processo biologicamente natural do corpo, diferentemente, do que propõe Nagel (1974) ao apresentar os aspectos subjetivos da experiência e, com isso, algo que é inexplicável, assim como também afirma Chalmers ao apresentar aquilo que ele denomina como *hard problem*.

Dessa forma, Searle (2006) rebate os argumentos utilizados por Nagel (1974) para expressar sua conclusão de que a consciência seria algo intratável. Para Nagel (1974) não temos um aparato conceitual suficiente para conceber uma possível solução para o problema da relação mente/corpo. Isso porque as explicações causais baseadas nas ciências naturais têm um tipo e necessidade causal, como no exemplo do comportamento das moléculas da água em H_2O ²⁷. Dessa forma, o que se entende é que Nagel argumenta que as explicações da ciência implicam na incompatibilidade do oposto. E é aqui que as ciências falham, pois, essa necessidade não é concebível na relação matéria e consciência. Isso quer dizer que, ao explicar o comportamento de neurônios, de uma forma descritiva possível, não seria possível dizer por que, dado aquele comportamento, o indivíduo estaria com dor, por exemplo. Uma descrição física, por mais minuciosa possível, não é suficiente para explicar porque a dor, nesse caso, foi consequência necessária de certos tipos de relações neurais.

Na concepção de Searle (2006) Nagel (1974) estaria equivocado, pois, segundo Searle, nem todas as explanações da ciência requerem necessidade causal. A necessidade de qualquer explicação científica pode ser uma função do fato, desde que essas sejam convincentes. No

²⁷ Problema discutido no cap. II.

exemplo das moléculas da água, não é necessário conceber que elas se movimentem de um modo particular e a H₂O não sendo líquida.

Porém, o naturalismo biológico de Searle (2006)²⁸ também deixa lacunas. Ao propor a consciência como um produto biológico do cérebro, utiliza tanto de elementos naturais como de uma metafísica para explicá-la. Searle (2006) não nos esclarece, de fato, o que é a consciência e apesar de rebater argumentos que nos pareçam dualistas, em nada nos esclarece o que é a consciência, de forma, que possamos deixar de lado tanto um dualismo como um monismo e enfim, ter encontrado uma resposta satisfatória para o problema.

Desse modo, mesmo com ampla discussão sobre o problema da consciência, ainda não temos uma perspectiva que responda satisfatoriamente ao problema. De fato, como afirmam os autores, talvez o problema não seja propriamente ontológico, mas epistemológico. Uma ciência do cérebro poderia resolver essa questão.

O aspecto subjetivo da consciência ainda foge a concepções fisicalistas de descrições da realidade. Nem mesmo a visão dualista de substância em nada nos esclarece os aspectos da consciência, por serem individuais. Mesmo que eu consiga descrever o cheiro de uma rosa, o gosto do sal ou o sabor de uma maçã, isso equivale a dizer como tais coisas se apresentam para mim. Unificar os aspectos subjetivos em uma única perspectiva não nos garantiria o real conhecimento da consciência.

Podemos falar de coisas existentes no mundo, partindo da ontologia de uma substância física que pode ter propriedades não físicas sem que estas sejam qualquer outra coisa, ou outra substância. Apenas por serem não físicas não quer dizer que façam parte de algo que não podemos ter nenhum conhecimento sobre, apenas devemos tratá-las a partir dos conceitos fenomênicos.

Desse modo, na seção seguinte, abordamos características da consciência que caracterizam uma dificuldade filosófica e neurobiológica: os *qualia* como propriedades não físicas da *experiência consciente* de um organismo. Utilizamos, aqui também os artigos de Nagel (1974) “what it is like to be a bat” e Jackson (1982) What Mary didn’t know (O que Mary não sabia). Iniciamos, então com uma breve descrição sobre o conceito de *qualia*, de acordo com Teixeira.

²⁸Ver Searle: O mistério da consciência

3.4 O Problema dos *Qualia*

Nessa seção, abordamos o problema dos *qualia*. Aqui, assim como na identidade pessoal, o autor utiliza do problema que há em se explicar os *qualia* como argumento para afirmar sua perspectiva como verdadeira. Utiliza a analogia do morcego, para explicitar a experiência subjetiva, como algo que não pode ser captado do ponto de vista de outra pessoa, outro ser, mesmo que esses compartilhem uma mesma linguagem.

Nesse sentido, quando falamos da experiência subjetiva, tratamos de um problema ao qual, ao que nos parece, deve haver algo que não se encaixa dentro de nossa descrição física do mundo. Descrição essa, que não é passível de conhecimento através de uma visão científica, por ser absolutamente introspectiva. Certas particularidades do organismo vivo, que não se podem transportar de um a outro, mesmo que esses organismos compartilhem das mesmas experiências.

Por não poder ser descrita nem transportada para outra pessoa, à experiência subjetiva de um organismo também aponta para a existência de elementos que são inescrutáveis. Aqui, abordaremos a ideia de *qualia* como as características intrínsecas das nossas sensações, que obtemos introspectivamente. Esses elementos são designados pelo termo *qualia*. Segundo Teixeira (2000, p.95):

[...] a definição do termo *qualia* origina-se da idéia de que os objetos que percebemos teriam qualidades primárias (forma, tamanho, solidez, etc.) e qualidades secundárias (cores, aroma, etc.). *Qualia* designa as qualidades secundárias e a ideia de que estas só existem em nossas mentes.

Tais qualidades, como a sensação de uma cor ou de um aroma, não podem ser comunicáveis entre seres que partilham de uma mesma experiência. Nem mesmo o podem ser entre seres que possuem uma mesma linguagem, o que torna as experiências únicas e particulares, sem que possam ser captadas por todos os seres da mesma forma. Segundo Teixeira (2000, p. 95): “Os *qualia* são inescrutáveis, pois, indicam a existência de elementos da experiência que são incomunicáveis mesmo entre seres humanos que dividem uma mesma linguagem e uma mesma perspectiva do mundo”.

Por não ser possível a comparação da impressão que duas pessoas captam, ao observar um mesmo objeto, os *qualia* são, justamente, aquilo que só pode ser obtido por aquele que o experencia. Quando Nagel (1974) cita o exemplo do morcego, relaciona a experiência

subjetiva a esse aspecto da consciência. Algo que não pode ser acessado por nenhum outro organismo, a não ser aquele que experencia. Isso significa a experiência do mundo como acesso privado de nossas sensações qualitativas.

O autor também admite a dificuldade em explicar a consciência e em conseguirmos distinguir organismos conscientes de organismos inanimados, devido às diferenças fisiológicas existentes entre os organismos. Porém, podemos encontrar indícios da presença da consciência mesmo nos mais simples organismos, já que esta é bastante difundida no reino animal. Diz Nagel (1974, p. 436): “Mas quaisquer que sejam as variações quanto à forma, o fato de um organismo ter, *seja lá como for*, uma experiência consciente significa, basicamente, que há algo que seja *ser* como aquele organismo”²⁹.

A afirmação de que há elementos inescrutáveis que não podem ser compartilhados, é um dos principais argumentos de Nagel contra o fisicalismo, pois, invalida qualquer tipo de redução que já tenha sido elaborada anteriormente. Se não podemos conhecer a forma como outro ser experencia o mundo, já que essa é absolutamente introspectiva, não é possível elaborar uma teoria que se possa incluí-la, ou melhor, uma concepção unificada do mundo, deixa de fora as particularidades existentes nele.

Existe a evidência que o autor pode estar enganado em relação à sua crença de que outros organismos possuam consciência. Em especial, o morcego, pois, o mesmo não explica de forma satisfatória como chegou à conclusão de que morcegos tenham consciência. Porém, entende-se que o autor utiliza como exemplo o morcego, como uma analogia a seres conscientes, pois como afirma Nagel (1974, p. 438): “Assumirei que todos nós acreditamos que morcegos têm experiência”³⁰. Para construir sua argumentação, Nagel (1974) supõe então que morcegos tem experiência, assim como qualquer outro organismo que utilizasse em questão, seria apenas uma suspeita quanto à experiência consciente desse organismo. De acordo com o que ele mesmo propõe qualquer tentativa de demonstrar satisfatoriamente a experiência consciente de um organismo, isso seria impossível, pois essas experiências são plenamente subjetivas. Conforme Nagel (1974, p. 441):

A reflexão sobre como é ser um morcego parece nos conduzir, então, à conclusão de que há fatos que não consistem na verdade de proposições que possam ser expressas numa linguagem humana. Nós podemos ser

²⁹ But no matter how the form may vary, the fact that na organism has conscious experience *at all* means, basically, that there is something it is like to *be* that organism.

³⁰ I assume we all believe that bats have experience .

compelidos a reconhecer a existência de tais fatos, sem estarmos aptos a formulá-los ou compreendê-los³¹.

E reforça a ideia de uma *reflexão* a respeito da ideia de experiência consciente. Nagel (1974, p. 441): [...] Qualquer que possa ser o *status* de fatos a respeito de como é ser um humano, ou um morcego, ou um marciano, estes parecem ser fatos que incorporam um ponto de vista particular³².

A respeito do caráter último da experiência subjetiva e seus aspectos qualitativos, Jackson (1986) postula um argumento que reforça a ideia de que existam elementos tão particulares da experiência que, desse modo, tornam-se uma barreira para a linguagem humana. Desse modo, sua perspectiva, também, procura argumentar que as teorias fisicalistas são falhas. A esse argumento Jackson nomeia como “argumento do conhecimento”. Essa é uma situação hipotética em que se imagina uma pessoa, a qual dará o nome de Mary, que desde criança, fosse privada de conhecer cores. O contato dessa criança com o mundo ocorreu apenas através de um televisor em preto e branco. Logo, essa criança cresceu apenas conhecendo essas duas cores. Descreve Jackson (1982, p. 130):

Mary é uma brilhante cientista que é, por um motivo qualquer, forçada a investigar o mundo de um quarto em preto e branco e através de um monitor de televisão em preto e branco. Ela é especialista em neurofisiologia da visão e adquire, suponhamos, toda a informação física que existe para saber o que se passa quando vejo tomates maduros, ou o céu, e uso termos como “vermelho”, “azul” e assim por diante. Ela descobre, por exemplo, quais as combinações de ondas do céu para estimular a retina, e exatamente como isso produz no sistema nervoso central a contração das cordas vocais e expulsão de ar a partir dos pulmões que resulta no proferimento da frase “O céu é azul³³[...].

Mary conhecia tudo sobre cores, supostamente, apesar de nunca ter tido a sensação de visualizá-las. Ela sabe que o céu é azul, que folhas são verdes, enfim, é uma competente?

³¹ Reflection on what is it like to be a bat seems to lead us, therefore, to the conclusion that there are facts there do not consist in the truth of propositions expressible in a human language. We can be compelled to recognize the existence of such facts without being able to state or comprehend them.

³² Whatever may be the *status* of facts about what it is like to be a human being, or a bat, or a Martian, these appear to be facts that embody a particular point of view.

³³ Mary is a brilliant scientist who is, for whatever reason, forced to investigate the world from a black and white room via a black and white television monitor. She specialises in the neurophysiology of vision and acquires, let us suppose, all the physical information there is to obtain about what goes on when we see ripe tomatoes, or the sky, and use terms like 'red', 'blue', and so on. She discovers, for example, just which wave-length combinations from the sky stimulate the retina, and exactly how this produces via the central nervous system the contraction of the vocal chords and expulsion of air from the lungs that results in the uttering of the sentence 'The sky is blue'. [...]

neurofisiológica que se especializou nos efeitos que as cores exercem no cérebro das pessoas. A questão a ser abordada é a seguinte: Se imaginarmos que Mary, um dia, conseguisse sair desse quarto ou ter acesso a um monitor de televisão colorido, será que ela conseguiria obter informações que antes, não tinha? A experiência de visualizar cores, e não apenas saber sobre elas, daria a Mary um conhecimento sobre as cores que antes ela não possuía?

Se imaginarmos que Mary obterá novos conhecimentos, que antes não era possível, apenas por descrição e estudos aprofundados sobre cores, então, Jackson (1982) estava correto sobre a existência dos *qualia* e o fisicalismo é falso. Por outro lado, se não há possibilidade de que Mary, através da experiência de visualizar cores, obtenha novos conhecimentos sobre as cores, então os *qualia* são apenas ilusórios. Porém, vejamos o que afirma Jackson (1982, p. 130):

Parece óbvio que ela vai aprender algo sobre o mundo e nossa experiência visual dele. Mas é inevitável que seu conhecimento prévio estivesse incompleto. Mas ela tinha toda informação física. É mais do que isso, o fisicalismo é falso³⁴.

Notoriamente, Jackson considera a ideia da existência dos *qualia*. Aspectos qualitativos incapazes de serem descritos através de uma abordagem fisicalista. Assim como Nagel (2004) deduz a existência dos mesmos. A argumentação relatada acima pelos autores nos induz a pensar que, experiências subjetivas não podem ser descritas nem transportadas para outras pessoas, nem tampouco para outros organismos cuja fisiologia difere da fisiologia humana. Porém, em Nagel (2004) nota-se a necessidade de argumentar que uma teoria unificada do mundo, distancia-se de uma natureza real do fenômeno por não considerar a experiência subjetiva de quem experencia, que de acordo com o autor, é única. Afirma nagel (1974, p. 444-445):

[...]Se o caráter subjetivo da experiência é completamente compreensível somente de um ponto de vista, então qualquer deslocamento em direção a uma objetividade maior-isto é, menos vinculada a um ponto de vista específico-não nos leva mais próximo da natureza real do fenômeno: leva-nos para mais longe dela³⁵.

³⁴ [...] It seems just obvious that she will learn something about the world and our visual experience of it. But then it is inescapable that her previous knowledge was incomplete. But she had all the physical information. Ergo there is more to have than that, and Physicalism is false.

³⁵ [...] If the subjective character of experience is fully comprehensible only from one point of view, then any shift to greater objectivity-that is, less attachment to a specific viewpoint-does not take us nearer to the real nature of the phenomenon: it takes us farther away from it.

A possível existência dos *qualia* e de elementos não descritíveis pelas ciências redutivistas, como a consciência, por exemplo, é que tornam os problemas cada vez mais difíceis de serem solucionados. Através do argumento dos *qualia*, Nagel (2007) aborda o problema das outras mentes ³⁶ e relata que as experiências subjetivas são intransponíveis, na medida em que não podem ser transportadas de uma pessoa para outra. O que podemos afirmar é que as outras pessoas experimentam sensações, mas não conseguimos ter ideia precisa das sensações que elas experimentam. Isso acontece porque nada nos dá acesso direto às experiências, pensamentos e sentimentos das outras pessoas. A única experiência que se pode conhecer é apenas a experiência individual. O que se pode dizer das outras pessoas está baseado apenas na observação do comportamento e da constituição física delas.

Se Jackson e Nagel estiverem corretos e elementos indescritíveis que façam parte do cérebro existirem, e se, experiências não podem ser descritas do ponto de vista de outra pessoa, é possível que um cientista ao descrevê-la, esteja apenas descrevendo o seu ponto de vista particular. Ou seja, o gosto do sal, por exemplo, só será descrito, verdadeiramente, por alguém que já o experimentou. Dizer que o sal é salgado, pode ser dito por pessoas que já ouviram isso. Porém, a compreensão de que o sal é salgado só é possível para quem experimentou o sal.

Porém, Jackson (1982) relata que o argumento de Nagel (1974) torna-se complicado, pois, Nagel sugere para a compreensão dos aspectos subjetivos, organismos que fisiologicamente são completamente distintos um do outro, no caso, a saber, morcegos e humanos. Sua perspectiva difere, pois, trata particularmente de experiências subjetivas humanas, isto é, como é para um humano ter a experiência de cores. Assim, afirma Jackson (1982, p. 132): “Nagel argumenta que o problema com morcegos, é que eles são muito diferentes de nós” ³⁷. Dessa forma, Jackson critica a postura de Nagel em relação, a dizer, que esta pode ser uma objeção ao fisicalismo, como reforça a seguir : “É difícil ver uma objeção ao fisicalismo aqui. O fisicalismo não faz afirmações especiais sobre os poderes imaginativos ou extrapolativos dos seres humanos, e é difícil entender por que precisa fazer assim”³⁸ (JACKSON, 1982, p. 132).

³⁶ O conceito e discussões sobre o problema das outras mentes não será abordado. Apenas citado para justificar o problema dos *qualia*.

³⁷ Nagel argues that the trouble with bats et al. is that they are too unlike us.

³⁸ It is hard to see an objection to Physicalism here. Physicalism makes no special claims about the imaginative or extrapolative powers of human beings, and it is hard to see why it need do so.

Compreende-se, então, que a partir das análises feitas em relação aos argumentos apresentados, mesmo com relação aos aspectos subjetivos qualitativos, a se dizer, os *qualia*, notamos a grande dificuldade de esclarecer pontos fundamentais para a compreensão dos mesmos. Nagel ao propor a análise sobre *como é ser*, utiliza o morcego para descrever sua perspectiva como válida. Ao fazer isso, distancia-se do ponto que pretende analisar, de fato. Porém, pode-se dizer que talvez, em sua análise, não esteja preocupado em diferenciar os aspectos subjetivos da experiência de organismos com a mesma constituição fisiológica, pois, se aqui, explicar a experiência individual, de certo modo se torna incompreensível, como no experimento de Mary, isso se tornará ainda mais complicado se tentarmos descrever a experiência consciente de outros organismos. E quanto mais a constituição fisiológica do organismo for diferente do humano, mais complexa será a descrição.

Assim, como unificar em uma teoria todas as visões de mundo existentes? Seria necessária a compreensão de todos os organismos capazes de experienciar o mundo, de forma consciente, para que uma teoria da consciência pudesse ser elaborada. Dizer o que a consciência é, de fato, ainda continua a ser algo que deve ser investigado para que, enfim, possamos desvendar as particularidades que nos impossibilitam o conhecimento da consciência.

Considerações Finais

Nesta dissertação, propusemos realizar um estudo da mente, sob o enfoque do monismo de duplo aspecto. A proposta de uma filosofia alternativa tanto ao dualismo substancial quanto ao reducionismo fisicalista chama a atenção, por incluir aspectos que muitas vezes ficam esquecidos. Aspectos que fazem parte da realidade como a subjetividade e a consciência. Nesse sentido, a discussão apresentada com relação ao problema mente/corpo, seja pelo viés do fisicalismo, seja do dualismo, se tornam necessárias para que possamos incluir em nossos conhecimentos outra(s) perspectiva(s) sobre o assunto. Responder satisfatoriamente aos problemas ligados à mente, dizer o que ela é, de fato, continua a ser investigado; por isso, pode ser que, num futuro próximo, uma nova perspectiva se apresente.

Uma das principais dificuldades está relacionada a uma questão linguística quanto aos conceitos utilizados. Quando dizemos mente/corpo, ou mente e corpo, há certa ambiguidade dos termos. Supor que há mente e há corpo já remete a dois referentes dos termos. Se há propriedades físicas e propriedades não físicas, o mesmo se aplica. Estamos tratando de conhecimentos diferentes. Portanto, como podemos unificar os conceitos, se são coisas distintas? Será que Ryle tinha razão e esse é um problema conceitual? Apenas criamos um conceito para definir a mente, mas ela não deveria ter um conceito diferente do conceito de corpo? Essa questão se torna problemática. Se a proposta for unificar o conceito, pendemos para algum tipo de fisicalismo. Se a proposta for distinguir o conceito – isso realmente se torna problemático, porque, de fato, estamos tratando de duas coisas. O dualismo, então, é verdadeiro?

Em contrapartida ao dualismo substancial e ao fisicalismo em geral, Nagel propõe a teoria do monismo de duplo aspecto, na qual afirma que um mesmo ser (uma pessoa e seu cérebro) possui aspectos descritos como físicos e não físicos. Uma possível resposta, tomando como ponto de partida a teoria do duplo aspecto, seria que o dualismo não é verdadeiro, porque o problema não é ontológico, mas epistemológico. Não temos problema em experienciar nossa mente e nosso corpo como sendo uma única realidade; contudo, temos dificuldades em conceituar a experiência consciente e explicá-la cientificamente. Aqui se justifica o duplo aspecto da teoria. Há uma única realidade (uma única "substância"), capaz de portar propriedades físicas e não físicas. Porém, essa concepção ontológica do mental é de

caráter fenomenológico, experiencial ou vivencial, que não constitui em si mesma uma teoria científica ou filosófica da consciência, isto é, um problema epistemológico persiste no monismo de duplo aspecto. Este pode se contrapor ao dualismo substancial, no entanto, isso não nos permite uma descrição ou explicação da mente consciente.

Fazendo um sumário da discussão aqui realizada, pode-se formular uma questão sobre a relação entre mente consciente e cérebro; por exemplo, quando penso em estrelas coloridas, qual seria o estatuto desta experiência? Se optarmos por acreditar que a mente não é nada além de processos físicos do cérebro, como acreditam os fisicalistas reducionistas, a resposta a essa questão seria que, na verdade, quando penso, independentemente do tipo de pensamento, há uma sinapse entre neurônios e nada, além disso. O que acontece no meu cérebro é uma interação entre neurônios. É como no exemplo da água em nível micro e macro. Todavia, e se optarmos em responder à indagação de forma a fazer outra indagação, do tipo: onde está no meu cérebro a imagem de estrelas coloridas? Em qual parte, neurônio ou músculo cerebral? Como posso acessar essa imagem de forma imediata, sem interferência, isto é, sem que eu esteja olhando para o referencial? Neste caso, podemos tender para uma visão dualista da mente e sustentar que realmente há algo além do corpo físico. Porém, será que existe alguma maneira conceber a mente, de sorte que não seja nem fisicalista, nem dualista? A proposta do monismo de duplo aspecto é que há uma possibilidade de encaixarmos os aspectos mentais conscientes no mundo habitado pelo corpo vivo, ou seja, no organismo vivo. Para tal é necessário que se proponha uma nova visão da realidade, a qual envolva as propriedades físicas do cérebro, sem deixar de lado as propriedades não físicas. O primeiro passo é admitir que existem mais coisas no mundo do que aquilo que as teorias fisicalistas são capazes de descrever. Pode-se combinar o monismo de duplo aspecto com o monismo neutro, como meio de se entender a gênese de diferentes aspectos do ser em uma realidade integrada. A descrição e explicação da consciência seria o maior desafio para essa nova teoria, desafio que ainda não foi plenamente enfrentado.

Referências

ALVES, M. A. OLIVEIRA, J. G. O controle das paixões e ações mediante o hábito segundo Descartes. *Kínesis*, v. VIII, n. 17, p.171-191, jul. 2016.

CHALMERS, D. J. *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press, 1996.

_____. Facing up to the Problem of Consciousness. In: SHEAR, J. (Ed.). *Explaining Consciousness – the “Hard Problem”*. Cambridge MA: The MIT Press, 1997.

CHURCHLAND, P. M. *Matéria e Consciência*. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

COELHO, J. G. Bergson: identidade pessoal e memória. In: BROENS, M. C.; MILIDONI, C. B. (Org.). *Sujeito e Identidade Pessoal: estudos de Filosofia da Mente*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 33-42.

COTTINGHAM, J. *Descartes: a filosofia da mente de Descartes*. Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

COSTA, N. C. da. *Introdução aos fundamentos da matemática*. [S.l.]: Of. Gráficas da Livraria do Globo, 1962.

DENNETT, D. C. *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT Press, 1989.

_____. *Tipos de mente: rumo a uma compreensão da consciência*. Rio de Janeiro-RJ: Ciência Atual, Rocco, 1997.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo-SP: Nova Cultural, 1999a (Os pensadores).

_____. *Meditações*. São Paulo-SP: Nova Cultural, 1999b. (Os pensadores).

_____. *Paixões da Alma*. São Paulo-SP: Nova Cultural, 1999c. (Os pensadores).

FREGE, Gottlob. *Lógica e filosofia da linguagem*. Paulo Alcoforado (Org. e trad.) São Paulo: Cultrix, 1978.

[GONZALEZ, M. E. Q.](#); HASELAGER, W. F. G. A identidade pessoal e a teoria da cognição incorporada e situada. In: BROENS, M. C.; MILIDONI, C. B. (Org.). *Sujeito e Identidade Pessoal: Estudos de Filosofia da Mente*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 95-111.

JACKSON, F. Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, v. 32, p.127- 136, 1982.

_____. What Mary didn't know. *Journal of philosophy*, v. 83, p. 291-295, 1986.

_____. Qualia Epifenomênicos. Disponível em:
<http://mlag.up.pt/wpcontent/uploads/2011/05/JACKSON.pdf>. Acesso em: 10 out. 2012.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. 1ª ed. (A) 1781; 2. ed. (B) 1787.

_____. *Fundamentos da metafísica dos costumes*, 1785; Ed. da Academia Prussiana, v. IV.

_____. *Crítica da razão prática*, 1788; Ed. da Academia Prussiana, v. V.

KRIPKE, S. Naming and necessity. In: DAVISON, D.; HARMAN, G. (Org.). *Semantics of natural language*. Dordrecht: Reidel, 1972; reimp. como *Naming and necessity*. Harvard University Press, 1980.

KIM, J. Epiphenomenal and Supervenient Causation. *Midwest Studies in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, v. 9, p.257-70, 1984.

KIM, J. *Physicalism*. In: WILSON, R. A.; KEIL, F. C. (Ed.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Cambridge: The MIT Press, 1999. p. 645-647.

_____. Physicalism, in: WILSON, R. A. (Org.). *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Massachusetts: MIT Press, 2001. p. 645-646, Disponível em: http://criticanarede.com/men_fisicalismo.html., 2006. Acesso em: 12 ago. 2007.

LEVINE, J. Materialism and Qualia: the Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 64, p. 354-361, 1983.

MASLIN, K. T. *Introdução à Filosofia da Mente*. Tradução de Fernando José R. da Rocha. Porto Alegre: Artmed, 2009.

NAGEL, T. Brain Bisection and the Unity of Consciousness. *Synthese*, 1971.

_____. *The possibility of altruism*. Oxford University Press, 1970; reimp. Princeton University Press, 1978.

_____. "What is it like to be a Bat?" In: *The Philosophical Review*. Duke University Press v. 83, n. 4 (Oct. 1974), p. 435-450.

_____. "What is it like to be a Bat?" In: BLOCK, N. (Org.). *Readings in philosophy of psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. p. 159-168. v. 1.

_____. The limits of objectivity. In: MCMURRIN, S. (Org.). *The Tanner Lectures on Human Values*, v. I. University of Utah Press, 1980.

_____. The objective Self. In: GINER, C.; SHOEMAKER, S. (Org.). *Mind and Knowledge*.: Oxford University Press, 1983.

_____. *Visão a partir de lugar nenhum*. Tradução de Silvana Vieira; revisão técnica de Eduardo Giannetti da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Uma breve Introdução à filosofia*. Tradução de Silvana Vieira; revisão da tradução de Luzia Aparecida dos Santos. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. 2012a

PARFIT, D. *Reasons and Persons*. Oxford University Press, 1984.

PERRY, J. The problem of personal identity. In: PERRY, J. (Org.). *Personal Identity*. London: University of California Press, 1975. p. 3-30.

PINTO, A. C. A. *A consciência fenomênica teria uma função adaptativa? Um ensaio em filosofia da mente*. 2008. Dissertação (Mestrado) – UNESP, 2008.

POPPER K.; ECCLES, J. *The self and its brain*. Berlim: Springer International, 1977 (edição brasileira: *O eu e seu cérebro*. Campinas: Papirus, 1977).

REID, T. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1969.

_____. Of Identity. In: PERRY, J. (Org.). *Personal Identity*. London: University of California Press, 1975. p. 107-112. (Primeira publicação em REID, T. *Essays on the intellectual powers of man*, “Of memory”, cap. 4, 1785).

ROBINSON, H. (Ed.). *Objections to physicalism*. Oxford: Clarendon, 1993.

ROBINSON, W. Epiphenomenalism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2007. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>. Acesso em: 25 out. 2012.

RYLE, G. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

SEARLE, J. R. *Mentes, cérebros e ciência*. Tradução de Cléa Regina de Oliveira Ribeiro. 2006. Disponível em: www.filosofiadamente.org. Acesso em: 02/01/2017.

_____. SEARLE, J.R. *A redescoberta da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Trabalho original publicado em 1992).

_____. *A Redescoberta da Mente*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *O Mistério da Consciência*. Tradução de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

_____. SEARLE, J. R. Consciousness. *Annual Review of Neuroscience*, 23, p.557-578, 2000b.

SHANNON, C. E. A Mathematical Theory of Communication. *The Bell System Technical Journal*, v. 2, p. 379-423, 1948.

SIDER, T.; CONEE, E. *Riddles of existence: A guided tour of metaphysics*. 2005.

SMART, J. J. C. Sensations and Brain Processes. *Philosophical Review*, Princeton, v. 68, p. 141-156, 1959.

SMITH, P. J. *Do começo da filosofia e outros ensaios*. São Paulo: Discurso, 2005.

STROUD, B. *The physical world. Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, v. 87, p. 263-277, 1987.

TEIXEIRA, J. F. Teorias cognitivistas da consciência. In: CARVALHO, M. C. M. (Org.). *Filosofia analítica no Brasil*. Campinas: Papirus, 1995.

_____. A teoria da consciência de David Chalmers. *Psicologia-USP*, v. 8, n. 2, p. 109-128, 1997.

_____. *Mente, cérebro e cognição*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. *Como ler Filosofia da Mente*. São Paulo-SP: Paulus, 2009.

VELMANS, M. *Como a experiência consciente pode afetar o cérebro?* Tradução de Pedro Rocha de Oliveira, 2002. Disponível em: www.filosofiadamente.org. Acesso em: 01/01/2017.

VIANA, C. A. Identidade pessoal e continuidade. *Kínesis*, v. II, n. 3, p. 266-283, abr. 2010.

VICENTINI, M. R. *Como percebemos o mundo que nos cerca*. Bauru: EDUSC, 1999.

WILLIAMS, B. *Descartes: the Project of pure Inquiry*. Harmonds-worth: Penguin, 1978.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Tradução de Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 1996.