



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**CONSCIÊNCIA IRREDUTÍVEL:  
CONSIDERAÇÕES ACERCA DA SUBJETIVIDADE  
ANTE O PARADIGMA NATURALISTA.**

DIEGO FELIPE MORAES DE SOUZA

BRASÍLIA  
2018



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**CONSCIÊNCIA IRREDUTÍVEL:  
CONSIDERAÇÕES ACERCA DA SUBJETIVIDADE  
ANTE O PARADIGMA NATURALISTA.**

DIEGO FELIPE MORAES DE SOUZA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Filosofia da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários à conclusão do curso de Mestrado Acadêmico na linha de pesquisa *Linguagem, Lógica e Filosofia da Mente*.

Orientador: Prof. Dr. André Leclerc

BRASÍLIA  
2018

DIEGO FELIPE MORAES DE SOUZA

**CONSCIÊNCIA IRREDUTÍVEL: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA  
SUBJETIVIDADE ANTE O PARADIGMA NATURALISTA.**

Dissertação aprovada pelo Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Filosofia da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários à conclusão do curso de Mestrado Acadêmico na linha de pesquisa *Linguagem, Lógica e Filosofia da Mente*, conforme apreciação por banca examinadora constituída por:

---

Dr. André Leclerc (Orientador)  
Universidade de Brasília - UnB

---

Dr. Alexandre Fernandes Batista Costa Leite  
Universidade de Brasília - UnB

---

Dr. Filipe Lazzeri Vieira  
Universidade Federal de Goiás - UFG

---

Dr. Rodrigo de Alvarenga Freire (Suplente)  
Universidade de Brasília - UnB

Brasília, 25 de junho de 2018

À minha mãe, Gilda,  
por seu incentivo à maneira menos ortodoxa possível.

E à memória fugidia de Luiza,  
cuja importância ainda perdura de algum modo nestas linhas.

## **AGRADECIMENTOS**

É com muito apreço que agradeço, primeiramente, ao professor André Leclerc sobretudo pelo incentivo com paciência e compreensão durante o último ano da redação deste trabalho. Além disso, gostaria de agradecer ao professor Felipe Amaral pela atenção e pelas discussões produtivas acerca da Filosofia da Linguagem. Ao professor Paulo Abrantes, pelas incontáveis contribuições para a composição da primeira metade desta dissertação. Aos professores Alexandre Costa-Leite e Rodrigo Freire, pelos comentários e observações realizados na ocasião da etapa de qualificação deste texto. Ao professor Filipe Lazzeri pelos apontamentos e sugestões cuidadosos tecidos à dissertação. Agradeço ainda pelas contribuições indiretas, por assim dizer, ao professor Alexandre Hahn para a existência deste trabalho e à professora Maria Cecília Almeida para a sua conclusão. E, por fim, ao professor Herivelto Souza pelas inestimáveis conversas filosóficas que influíram no meu despertar do sono dogmático cientificista.

*One limit encountered by the pursuit of objectivity  
appears when it turns back on the self and tries  
to encompass subjectivity in its conception of the real.*

***Thomas Nagel***

## RESUMO

A busca por um modelo teórico naturalista capaz de fornecer respostas para o fenômeno da consciência tem norteado as perspectivas em filosofia da mente no último século. Sobretudo com o advento recente do conhecimento científico na era informacional, a procura de um entendimento acerca da relação entre os estados mentais e seus respectivos substratos físicos que seja conciliável com a abordagem de pesquisa objetivista se fez pauta. Doravante, perspectivas reducionistas da consciência se tornaram uma espécie paradigmática oferecendo visões que postulam desde a identidade plena entre ocorrências mentais e cerebrais até a negação da experiência consciente conforme percebida em primeira pessoa. Posto isso, a presente dissertação se propõe, em um primeiro momento, a apreciar alguns dos principais eixos teóricos que sustentam as vertentes materialistas, expondo objeções mais e menos técnicas a cada um deles. Em outro momento, o trabalho em questão pretende argumentar em defesa da consciência enquanto propriedade irreduzível partindo, com destaque, das concepções emergentistas de Chalmers e Searle. Por fim, é chegada a conclusão de que não obstante o poder explicativo das interpretações teórico-metodológicas indiretas, no que concerne especificamente à consciência, qualquer proposta elucidativa que se furte em abarcar em seu bojo a subjetividade da experiência qualitativa parece fadada à incompletude.

**Palavras-chave:** Consciência; Experiência; Qualia; Reduccionismo; Superveniência.

## ABSTRACT

The search for a naturalistic theoretical model capable of providing answers to the phenomenon of consciousness has guided the perspectives in philosophy of mind in the last century. Especially with the recent advent of scientific knowledge in the information age, the search for an understanding of the relationship between mental states and their respective physical substrates that is reconcilable with the objectivist approach to research has become the norm. Henceforth, reductionist perspectives of consciousness have become a paradigmatic species offering views that postulate from the full identity between mental and brain events to the denial of conscious experience as perceived in the first person. Given this, the present dissertation proposes, at first, to appreciate some of the main theoretical axes that sustain the materialist strands, exposing more and less technical objections to each of them. In another moment, the work in question intends to argue in defense of the consciousness as irreducible property starting, with prominence, of the emergentist conceptions of Chalmers and Searle. Finally, it comes to the conclusion that despite the explanatory power of indirect theoretical-methodological interpretations, as far as consciousness is concerned, any suggestion that fails to encompass the subjectivity of qualitative experience seems bound to be incomplete.

**Keywords:** Consciousness. Experience. Qualia. Reductionism. Supervenience.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>9</b>
<b>1 APRESENTANDO A ORIGEM DO PROBLEMA E ALGUMAS POSSÍVEIS ABORDAGENS FISCALISTAS</b>	<b>17</b>
<b>1.1 Situando historicamente a fonte do problema</b>	<b>17</b>
1.1.1 A Alma Aristotélica	17
1.1.2 O Dualismo Cartesiano e a Cisão Ontológica entre o Mental e o Corpóreo	20
<b>1.2 Naturalismo, Fisicalismo e Filosofia da Mente</b>	<b>23</b>
1.2.1 Ryle e o erro categorial	23
1.2.2 O Behaviorismo Filosófico	26
1.2.3 Teorias da Identidade	29
1.2.4 O Funcionalismo	37
1.2.5 O Materialismo Eliminativo ou Eliminacionista	45
<b>2 ACERCA DA IRREDUTIBILIDADE DA CONSCIÊNCIA</b>	<b>54</b>
<b>2.1 Consciência, Experiência e Subjetividade</b>	<b>54</b>
2.1.1 O Objetivo e o Subjetivo	55
2.1.2 A Questão Metodológica: Primeira Pessoa e Terceira pessoa	58
2.1.3 Os Problemas Fáceis e o Problema Difícil	64
2.1.4 A Parte Difícil do “Hard Problem”	68
<b>2.2 Ontologia, Reduccionismo e Irredutibilidade</b>	<b>74</b>
2.2.1 A Consciência Fenomênica e os Qualia	74
2.2.2 O Problema Ontológico e a Irredutibilidade da Experiência	79
2.2.3 Superveniência, Neurocientistas Enclausurados e Duplicatas Zumbis	86
2.2.4 O Problema da Causação, o Fantasma Epifenomenalista e Algumas Observações	97
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>105</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>115</b>

## INTRODUÇÃO

No contexto filosófico atual, uma expressiva parcela dos pensadores no campo da filosofia da mente tende a defender a ideia de que a pesquisa filosófica deve manter uma certa proximidade com o campo científico, no sentido de garantir uma produção que, ainda que especulativa, não se desenvolva na contramão daquilo que o conhecimento científico em voga considera empírica e teoricamente bem estabelecido. Na direção deste fluxo, no que concerne especificamente aos teóricos interessados na natureza dos aspectos fenomênicos e sua relação com o corpóreo, encontram-se vertentes que se enquadram mais satisfatoriamente ao visar da perspectiva científica, tais como as de caráter fisicalista, materialista e naturalista<sup>1</sup>.

Muito do interesse nesta relação de certa subordinação, sobretudo às ciências naturais, se deve ao seu sucesso teórico incontestado no último século e, talvez principalmente, às avançadas contribuições tecnológicas nas décadas mais recentes. Desenvolvimento que trouxe ao saber científico o status de um conhecimento bem consolidado e que o impeliu a uma espécie de posição que tem servido de referência às demais pretensões do saber humano.

---

<sup>1</sup> As três possibilidades de classificação mencionadas, relativas às abordagens tidas como fisicalismo, materialismo e naturalismo respectivamente, costumam ser tomadas como equivalentes em certos contextos, sobretudo, quanto ao que concerne às posturas fisicalistas e materialistas. Entretanto, de antemão, convém distingui-las a fim de elucidar seu uso no decorrer deste texto. Embora não seja assunto pacificado, a noção de naturalismo envolve a ideia de que tudo o que há é estritamente natural, no sentido de que a compreensão dos fenômenos entendidos como naturais dispensa explicações que recorram a entidades extrínsecas à própria natureza. Por conseguinte, aceitar o fisicalismo representa a assunção em sentido lato de que tudo aquilo que há pode ser compreendido exclusivamente em termos físicos, ou seja, de que tudo, em determinado sentido, é físico. Por fim, a noção mesma de materialismo, não obstante ser frequentemente associada de maneira indistinta àquela de fisicalismo, tem seu uso no presente texto pressupondo, salvas as exceções em que é explicitamente discriminado o oposto ou exposto complemento – ex.: *materialismo-não-redutivo*, *materialismo eliminacionista*, etc. –, uma postura redutivista, grosso modo, de que estados mentais são plenamente explicáveis objetivamente de forma satisfatória a partir de seu substrato material. Assim sendo, abordagens fisicalistas e materialistas consistem, salvas excentricidades, em abordagens naturalistas, embora seja possível, como é o caso da defesa exposta neste trabalho, a concepção de vertentes naturalistas não-redutivistas.

Nesse intento, a filosofia da mente, especialmente a de tradição analítica inglesa e norte-americana, tem procurado soluções aos mais intrigantes problemas acerca da natureza da consciência, das experiências fenomênicas, da percepção, dos *qualia* e de como estes fenômenos se relacionam com o mundo físico e material<sup>2</sup>. Parte considerável dos problemas formulados no intuito de explicar o fenômeno da consciência de modo geral, contudo, se depara com a difícil questão de como se estabelece a relação entre os estados mentais e os estados cerebrais, já bem conhecida no âmbito das discussões contemporâneas como o problema mente-corpo.

No entanto, o conhecimento científico tem como uma de suas premissas e razões do avançado desenvolvimento, a pretensão de um saber objetivo que permeia qualquer campo de pesquisa que se considere atualmente como ciência. A noção de objetividade, entretanto, refere-se a um tipo de conhecimento intrínseco ao objeto (ao menos teoricamente), no sentido de que uma determinada proposição declarada a respeito deste seja passível de verificação e constatação por qualquer sujeito que disponha dos mesmos meios e se encontre em semelhantes circunstâncias às daquele que o observou e a declarou. Quanto ao que se passa precisamente no âmbito das pesquisas acerca do cérebro e do mental, áreas como a das neurociências, a biologia, a bioquímica e mesmo a física tem contribuído significativamente, a partir de suas mais recentes pesquisas, para a construção de modelos filosóficos de compreensão do problema mente-corpo que se

---

<sup>2</sup> Aqui também se faz útil esclarecer que, embora em certas passagens do texto os termos ‘consciência’, ‘experiência’, ‘percepção’ e ‘*qualia*’ possam parecer aplicados de forma indistinta, não devem ser interpretados equivocadamente como sinônimos. A sua utilização se dará doravante de forma bastante similar à feita por Chalmers (1995, 1996, 2010), de modo que tais noções deverão ser consideradas conforme o contexto. A ideia de ‘consciência’ visto que é, por si só, bastante ampla, pode englobar desde processos inconscientes até a concepção de autoconsciência, abarcando também variedades psicológicas como atenção, controle voluntário, etc. De certa forma, o conceito de consciência, quando não especificado, compreende todos os demais elencados acima. Em contrapartida, a noção de ‘experiência’ deve ser entendida como bem mais específica, sendo, frequentemente, relacionada à consciência fenomênica e será melhor esclarecida durante a segunda seção desta dissertação. Por ‘percepção’ – e suas possíveis variações – será compreendido tanto o ato perceptivo de objetos externos quanto a experiência consciente de estados internos, localizáveis espacialmente ou não, como a de introspecção, memórias, sensações e emoções. Por fim, a noção de *qualia* ou *quale*, está bastante próxima à de percepção, nesse sentido, e à de experiência, mas é ainda mais específica ao ter seu uso como uma espécie de tentativa de individualização do conteúdo fenomênico de determinada experiência subjetiva.

pautam nas mesmas pretensões de objetividade em relação ao domínio dos aspectos mentais que as ciências naturais sustentam em sua postura com relação ao conhecimento dos fenômenos da natureza e da compreensão nomológica de suas causas.

Entretanto, embora a perspectiva pretendida, descrita acima, tem sido de indiscutível importância para contribuir com o alargamento do entendimento humano sobre o mundo material inanimado e inorgânico, inúmeros filósofos advogam que ela encontra em seu caminho sérias objeções quanto às suas possíveis explicações a respeito do fenômeno da consciência. Isso se dá, com destaque, em virtude das limitações de cunho epistêmico inerentes ao desafio de conhecer o caráter ou mesmo a existência de estados mentais de terceiros de forma garantida (que incorre no problema de “outras mentes”), o que dificulta significativamente, ou mesmo impossibilita, estudos pautados em dados imediatos sobre o mental.

Em contrapartida, o conhecimento aprofundado acerca dos fenômenos cerebrais tem se mostrado, não apenas possível, mas promissor em vários aspectos por intermédio de aparatos tecnológicos especializados, como se dá com o estudo por meio de equipamentos de ressonância magnética, por exemplo. No entanto, especificamente quanto à consciência, tal modalidade de compreensão das relações entre o fenomênico e o corpóreo se restringem ao acesso por um determinado observador a reações e estímulos físicos cerebrais, comportamentais ou relatos do sujeito analisado que consistem em tentativas de descrição de seus próprios estados mentais, ou seja, limitada invariavelmente a um ponto de vista tido como de terceira pessoa.

Dentre os pensadores mais proeminentes do campo de pesquisa em pauta que se colocam em defesa dessa abordagem, por assim dizer, indireta de estudo da consciência e dos estados mentais, está Daniel Dennett. De acordo com Dennett (1991), um método baseado em critérios que se assemelhem àqueles adotados pelas ciências naturais não é apenas desejado, mas a melhor opção viável em um horizonte próximo, senão para a explicação dos processos mentais, ao menos para nos aproximarmos de uma teoria realmente confiável da consciência.

Autores como Churchland (2004), considerados eliminativistas, vão ainda além ao afirmarem categoricamente que a psicologia de senso-comum tem seus dias contados e seu fim já decretado pelas neurociências. Para Churchland, a questão da consciência enquanto um ente dotado de caráter ontológico não deveria sequer ser posta, visto que qualquer entendimento que dialogue com esta concepção do fenômeno mental conforme proposta atualmente só é possível graças a um completo desentendimento acerca do tema gerado sobretudo por conceitos, categorias e explicações insatisfatórias típicas do discurso do senso-comum. Desse modo, caberia ao estudo fenomenológico apenas o esquecimento dando lugar às ciências cognitivas, neurobiológicas e afins, as únicas aptas a propor as questões corretas ao problema, substituindo o vocabulário popular destinado aos estados mentais e trazendo luz à questão da consciência.

Contudo, como é amplamente defendido entre autores que simpatizam com o realismo mental, *i.e.*, que advogam em favor da existência da consciência em sentido *lato* - seja enquanto instância superveniente de segunda ordem, propriedade emergente, detentora de uma ontologia própria, etc.-, uma postura restrita ao acesso indireto, ainda que endossemos a consciência enquanto entidade instanciada por propriedades físicas de uma ordem inferior e detentoras de poder causal irrestrito nesta relação, mostra sinais de incapacidade para abarcar integralmente o que se dá no âmbito do fenomênico. Basicamente, aceitar uma postura exclusivamente objetivista de pretensão de conhecimento das estruturas da mente, independentemente de um esboço coerente dos pormenores teóricos que podem vir a elucidar uma possível relação mente-corpo, parece equivaler a pôr em segundo plano um dos lados da relação: a própria mente. Uma vez que parte significativa do estabelecimento da fronteira entre o fenomênico e o físico se fundamenta na distinção entre a perspectiva supracitada de terceira pessoa e uma outra, a do próprio sujeito detentor daqueles estados de consciência a serem compreendidos, de primeira pessoa.

Nesse sentido, uma objeção bastante representativa assinalada por filósofos afeiçoados à irreducibilidade do mental ao físico, portanto, não-reducionistas, se sustenta

sobretudo em uma possível irreducibilidade dos *qualia*. Embora existam diversas concepções divergentes acerca do quanto, no que se refere ao domínio da mentalidade (sensações, conceitos, crenças, desejos...), a ideia de *quale* é capaz de abranger, certo consenso há quanto à existência de uma fronteira entre conhecer as causas de uma determinada sensação e senti-la. Uma espécie de abismo epistêmico, à princípio, entre ter ciência dos fenômenos por trás de uma experiência específica, de saber, por exemplo as causas pelas quais ‘João, ao olhar o céu, o vê azul’ e ter a aptidão de conceber em que consiste tal experiência, no caso, de ter a sensação visual de ‘azulidão’, de ‘ver azul’ ou de ‘perceber o azul’ ao olhar o céu como aquela que João alega sentir.

John Searle (1997), embora opte por não se ancorar ao conceito propriamente de *qualia*, destaca a sua preocupação a respeito da impossibilidade de redução da complexidade inerente aos estados mentais à sua apreciação exclusivamente em terceira pessoa. Conforme sugere o autor, uma dor apenas pode ser compreendida enquanto tal se há um sujeito para senti-la. Do contrário, existiriam estímulos nervosos, contrações musculares, impulsos sinápticos, exceto dor. De modo que far-se-ia necessária a aceitação de um certo carácter ontológico dos estados mentais a partir da qual seria possível assumir que uma ‘dor’ só será, de fato, ‘dor’ se for ‘a dor de alguém’. Nesse sentido, cabe dizer que um estado mental como a dor apenas encontraria coerência em nossa percepção usual do que vem a ser uma dor sendo irreduzível, portanto, à estimulação neuronal do sujeito ou à excitação de determinadas fibras nervosas.

David Chalmers (1996), a partir de *The Conscious Mind*, sustentará que por trás da irreducibilidade dos *qualia* se oculte talvez a evidência de que a consciência, embora não seja uma substância de natureza outra que não a corpórea, como fora concluído por Descartes, consista em uma espécie de propriedade fundamental da natureza. Segundo Chalmers, já foram identificadas pistas suficientes, dentre elas os *qualia*, para a concepção de um conjunto de leis psicofísicas, inerentes estritamente aos fenômenos mentais, que normatizem o âmbito da experiência subjetiva de forma similar ao que se dá com as leis físicas postuladas pelas ciências naturais de base.

Em verdade, não faltam à bibliografia filosófica narrativas similares de experimentos que visam explicitar as sutilezas do problema desses aspectos qualitativos simplificando-os, quase sempre, a situações em que a percepção sensória parece incompreensível do ponto de vista de quem anseia conhecê-la indiretamente. Esses casos parecem conter evidências de que, ainda que as causas daquela percepção sejam conhecidas de forma minuciosa, a sensação mesma, a vivência do sujeito enquanto protagonista da experiência, não parece encontrar espaço para integrar-se àquela observação em terceira pessoa. Evidências, portanto, de que conhecer as causas de uma percepção em nível fundamental do processo, ou seja, de como os estímulos luminosos se relacionam com as células fotossensíveis e alteram fisicamente o cérebro de um estado para outro não implica em um conhecimento capaz de abarcar a sensação de ver a própria cor azul.

Além dessa, diversas outras exposições similares são responsáveis por fomentar teses que posicionam o conteúdo fenomênico e, conseqüentemente, a consciência em sua integralidade, como algo irreduzível ao âmbito do físico em oposição às vertentes fisicalistas/materialistas redutivistas e eliminativistas. Nesse contexto, diversas propostas surgem objetivando uma conciliação entre uma perspectiva que esteja alinhada à premissa científicista e que, simultaneamente, proporcione um arcabouço teórico-conceitual abrangente suficiente para compreender a idiosincrasia da experiência subjetiva qualitativa.

Considerando o problema exposto, o presente trabalho tem por intuito, em primeiro lugar, desenvolver uma análise acerca da natureza do fenômeno da consciência, buscando, a partir de estudos das teses em proeminência no campo filosófico, verificar a coerência da irreduzibilidade dos aspectos fenomênicos a propriedades de ordem fundamental e compreender como uma relação nesses moldes seria possível. Em segundo, abordar a questão concernente à plausibilidade da compatibilização entre as posturas fisicalistas/materialistas e um possível modelo natural-não-redutivista. Em outros termos, averiguar se ainda há espaço, no debate atual, para a concepção de um

fisicalismo/materialismo-não-reducionista. Por fim, pretende-se averiguar as possíveis implicações desse eventual modelo no entendimento filosófico-científico no que diz respeito ao estudo da mente, considerando a amplitude das repercussões possíveis de serem geradas pela incorporação do domínio da subjetividade pelo paradigma atual.

Uma vez explicitado o que está posto em causa bem como os objetivos deste estudo, convém explicar a estrutura da dissertação em questão que será exposta em duas partes. A primeira tem por foco uma breve contextualização histórica do problema mente-corpo, seguida da evolução teórica ocorrida no último século em busca de uma resposta para o antológico problema da consciência.

Este primeiro momento está subdividido, por sua vez, em dois tópicos. Inicialmente, será buscado no berço do pensamento ocidental, na concepção aristotélica de alma, o início da problematização daquilo que se poderia chamar do conceito de consciência mais remoto com alguma proximidade semântica daquele que conhecemos hoje. Já em um segundo tópico, ainda nesta primeira parte, reside um dos pontos mais centrais do texto onde será desenvolvido um percurso pelas mais relevantes tradições da vertente materialista. Instante este em que serão expostos os argumentos nevrálgicos e principais motivações filosóficas de perspectivas como o behaviorismo filosófico, as teorias da identidade, o funcionalismo e o eliminativismo. Aqui serão levantadas objeções tanto clássicas quanto correntes a cada uma delas.

Na segunda parte do texto, buscar-se-á a realização de uma exposição reflexiva das questões envolvidas em fornecer um melhor arcabouço teórico à compreensão do problema proposto, dando enfoque, sobretudo, àquelas inerentes às perspectivas que se propõem a conciliar a tese do realismo mental com a ideia de um universo monista essencialmente físico. Aqui serão discutidos argumentos possíveis em favor da irreduzibilidade do fenômeno da consciência e da experiência subjetiva, como também abordadas eventuais objeções cabíveis a alguns deles.

Este segundo momento, por sua vez, está também subdividido em dois subtópicos. Inicialmente, serão propostos alguns esclarecimentos acerca da natureza da

consciência e desenvolvida uma discussão pautada por questões a respeito da subjetividade e das implicações de sua consideração em um programa de pesquisa naturalista, tomando por base a princípio as visões de autores como Searle e Chalmers em contraponto com o sugerido por Dennett. Para tal, pretendeu-se, a partir de um exame da distinção entre as noções de objetividade e de subjetividade aplicada a questões epistêmicas e ontológicas, uma melhor compreensão das limitações concernentes às abordagens metodológicas objetivistas da consciência.

Posteriormente, procurou-se um maior aprofundamento no entendimento acerca do *hard problem* submetendo a relevância da experiência subjetiva à análise e expor, de modo mais técnico, as formas pelas quais seria possível elucidar a relação de instanciação entre estados mentais em geral e seus respectivos substratos físicos cerebrais. Com esse intuito, optou-se por tomar como suporte argumentativo os estudos de Chalmers (1996) a respeito da superveniência em conjunto com as concepções emergentistas da consciência propostas por Searle (1997) e Humphreys (1997).

Por conseguinte, foram dedicados esforços em busca de um melhor detalhamento da problemática do reducionismo aplicado à pesquisa científica e, sobretudo, àquilo que concerne à compreensão do fenômeno da consciência. A essa altura, propôs-se um exame da relação entre superveniência e redutibilidade objetivando demonstrar como a adequação da experiência qualitativa a esse molde relacional, em contraste ao que se observa com os fenômenos naturais em geral, apresenta dificuldades peculiares. Nesse ponto, serão abordadas também algumas implicações da incorporação da subjetividade aos estudos cognitivos e sua consequência, como sugere o problema da causação descendente encontrado por Kim (1999), para a defesa de eventuais teorias voltadas a um naturalismo não-reducionista.

# 1 APRESENTANDO A ORIGEM DO PROBLEMA E ALGUMAS POSSÍVEIS ABORDAGENS FISCALISTAS

## 1.1 Situando historicamente a fonte do problema

Embora a noção de consciência tal como entendida nas discussões contemporâneas seja relativamente recente, há muito a filosofia vem buscando dar conta de compreender questões diversas relativas à mente humana e ao pensar, ao aparente arbítrio no que concerne às suas ações perante à natureza e aos outros e, conseqüentemente, à moral e à ética. É, provavelmente, com o surgimento do pensamento filosófico na Grécia antiga que se originam as primeiras indagações mais aprofundadas acerca do espírito e das ideias.

Apesar de a filosofia da mente atual, assim como a psicologia e a neurociência em geral, trabalharem sob a assunção de que cérebro e consciência, ou, mente e corpo dizem respeito a instâncias pertencentes ao fim e ao cabo à mesma ordem de coisas, consistindo, portanto, em uma espécie de entendimento monista lato bastante presente nas abordagens de pesquisa naturalistas, durante muito tempo essa dualidade foi pensada como sendo substancial ou situando corpóreo e espiritual em duas categorias de naturezas completamente distintas. Como pontua Matthews (2007, p.11), o termo normalmente encontrado nos escritos antigos ao qual as traduções atuais em inglês fazem referência ao se utilizarem do vocábulo *soul* é *psique*, no caso do grego clássico, origem do radical de palavras atuais como psicologia, psiquiatria e psicose. Já nos textos de origem latina, constantemente se traduz por alma ou mente aquilo que em verdade aparece frequentemente como a *anima*, fonte de palavras como animado e animismo.

### 1.1.1 A Alma Aristotélica

De todo modo, convém esclarecer que essa noção original de alma, por assim dizer, excede aquilo que atualmente se entende por mente como também se diferencia da

noção religiosa ocidental e do senso comum. Conforme podemos encontrar nos escritos aristotélicos conhecidos pelo título latino *De Anima*<sup>3</sup>, a alma seria algo que estaria presente em tudo aquilo que é vivo de modo que mesmo os animais e plantas seriam detentores de almas ou, em certo sentido, constituídos por almas cujas características seriam específicas à classe ou espécie de ser vivo ao qual pertencem ou do qual são parte (ARISTÓTELES, 2010, 413b). A alma, segundo o Estagirita, seria nesse sentido parte constituinte indiscernível do ser e deveria ser compreendida em conjunto com a noção de matéria, a qual, trazendo para um contexto moderno, poderia ser entendida como o corpo. Ambos, alma e corpo, comporiam, por fim, o ente vivo mesmo, o animal ou planta, ou ainda, em respeito ao enfoque do presente trabalho, o homem.

Contudo, a fim de que se evidencie a relevância do posicionamento de Aristóteles, faz-se necessário situar-nos, ainda que brevemente, ante a sua concepção do real. Conforme lembrado por Matthews (2007, p.12), um dos exemplos citados por Aristóteles pode ser conveniente para esclarecer seu posicionamento. Consideremos, portanto, um objeto como um machado. Evidentemente, existe algo que o compõe, um material do qual ele se constitui. Supondo que este machado fictício tenha sido construído de madeira e ferro, podemos concluir que a sua matéria, nesse caso, seria obviamente madeira e metal. Porém, nem toda organização dessas duas matérias, ferro e madeira, podem ser consideradas um machado de fato, ainda que possam ser tomadas como um machado em potencial. Sendo assim, a organização desses elementos constituintes, que combinados produzem o objeto ao qual atribuímos o nome “machado”, é de fundamental importância na constituição daquele objeto e no posterior exercício de sua função. Enquanto aos elementos constituintes físicos se atribui, então, a classificação de *matéria*, ao modo com que estes elementos se combinam e se moldam, o autor tomará por *forma* (ARISTÓTELES, 2010, 412a).

---

<sup>3</sup> ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. In: Obras Completas de Aristóteles [Col. Biblioteca de Autores Clássicos]. Tradução: Ana Maria Lóio. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

A união de ambos, forma e matéria, consistiria para Aristóteles em uma relação indispensável na constituição de qualquer ser existente em particular, de qualquer ente real individual. Entendida a importância dessa dicotomia para a compreensão do ser segundo o autor, temos que, no que diz respeito ao homem e aos seres vivos em geral, se daria algo equivalente em relação ao corpo e à alma. Assim como exposto no exemplo do machado, o ser vivo teria como necessárias à sua constituição também matéria e forma, de modo que a alma consistiria justamente na forma pertencente a um corpo natural, matéria, potencialmente vivo.

No entanto, a noção de alma aristotélica, como se pode imaginar, não deve ser equiparada diretamente à de mente tal como é concebida pelos campos da filosofia, psicologia ou neurociência. Segundo o autor, a alma se apresenta como um ato em contraposição à característica potencial da matéria corpórea. Em termos mais concretos, nesse sentido, enquanto o olho, que é matéria, é tido como potência, o ato de ver, a visão, é aquilo que deveríamos entender, no caso, como referente à ação. Assim sendo, de algum modo, a alma poderia ser compreendida como o ato, a capacidade, do corpóreo (ARISTÓTELES, 2010, 413a). Essa capacidade do corpo vivo, a alma, apresentaria ainda certas funções que, de acordo com Matthews, a definiriam, a saber, funções nutritivas, perceptivas, intelectuais e de movimento. Dito isso, estas funções da alma estariam presentes ou não em um determinado ser vivo a depender de suas características. No caso dos homens e dos animais, temos que ambos possuiriam almas com funções nutritivas, de percepção e de movimento, enquanto, em relação às plantas, compartilharíamos apenas a primeira funcionalidade, referente à nutrição. Presente nessa categorização encontraríamos uma espécie de disposição hierárquica cujo lugar ao topo caberia à função intelectual, inerente com exclusividade às almas humanas e responsável pelo pensamento e pela racionalidade, sendo determinante na constituição da nossa humanidade e hábil na coerção e controle dos impulsos passionais. Esta última, conforme relaciona Matthews (2007, p.12), estaria mais próxima à concepção de mente comum às áreas filosóficas e se mostra, com suas peculiaridades, como uma perspectiva precursora ao entendimento atual

do que vem a ser o mental.

À título de complemento, talvez não coincidentemente, segundo alguns comentadores, o pensamento aristotélico teria sido um dos primeiros dos quais se tem registro a sustentar uma posição compatível com que atualmente se entende por emergentismo apesar da impossibilidade de se afirmar seguramente que Aristóteles teria sido de fato um adepto desse posicionamento (BRAUN, 2014). Contudo, é exposto em sua filosofia o princípio de que a unidade composta pelo todo possui propriedades distintas e, de certo modo, excedentes à soma das partes que o compõe (GOLDSTEIN *apud* BRAUN, 2014). Sendo assim, a propriedade inerente ao todo poderia ser, em termos atuais, como sendo irreduzível aos processos relativos individualmente às suas partes constituintes. Além disso, como dito anteriormente, a noção mesma de alma em Aristóteles abarca em seu interior uma função intelectual, ou psicológica, que difere significativamente da natureza do corpóreo embora apenas da unidade de ambos, corpo e alma, seja possível a existência do homem.

### 1.1.2 O Dualismo Cartesiano e a Cisão Ontológica entre o Mental e o Corpóreo

No pensamento do filósofo de Estagira, matéria e forma, corpo e alma, representaram dualidades que, somente quando integradas uma a outra em um só todo, caracterizavam o ser humano como uma única substância, o homem. No entanto, muitos séculos mais tarde, mais precisamente, com a popularização das concepções de Descartes em meados do século XVII, se consolidaria uma divisão substancial entre o mental e o corpóreo, ou entre espiritual e físico, que se descortinaria como uma das maiores cisões dualistas no campo filosófico cuja influência perduraria até hoje nas discussões acerca da consciência. Buscando estabelecer um fundamento a partir do qual pudesse empreender a construção de uma metafísica que fornecesse conhecimentos claros e distintos tão confiáveis quanto as ciências matemáticas, um ponto arquimédico, Descartes (1973) toma por método a própria dúvida ao desconsiderar sistematicamente quaisquer conhecimentos

prévios que tinha por certo, colocando em suspensão tudo o que pudesse ser passível de questionamento e de engano. Aos poucos, desfaz-se de seu saber, dos objetos perceptíveis e dos membros de seu próprio corpo, restando por fim algo último do qual não podia duvidar: de si mesmo, da existência de um ser pensante capaz de duvidar. Muito brevemente, a famosa máxima '*cogito ergo sum*' termina por moldar uma nova percepção de sujeito que, enquanto agente cognitivo, pressupõe logicamente a matéria que o constitui e que é, além disso, ontologicamente independente desta, fundando uma dicotomia substancial ímpar entre o corpóreo e o mental. Ao considerarmos que enquanto o primeiro tem como propriedade determinante a extensão, característica aos objetos físicos que ocupam lugar no espaço, e que o segundo, em contrapartida, consistiria em uma substância inextensa e pensante impossível de ser localizada espacialmente, a questão que se coloca fatalmente diz respeito a como seria explanável, portanto, a interação supostamente reivindicada entre estas duas instâncias substanciais de naturezas completamente diversas. Em outros termos, como um corpo extenso é capaz de afetar e ser afetado por um ente não-corpóreo? Desse modo, faz-se evidente que a posição conhecida nos dias atuais como *dualismo cartesiano* trouxe consigo elementos basilares para a edificação do problema tido na filosofia como *mente-corpo* ao colocar em destaque a causalidade entre o físico e o espiritual.

A concepção dualista cartesiana, ao propor a irredutibilidade do mental ao corpóreo sob a justificativa de que ambos consistem em substâncias radicalmente distintas e ao sustentar, além disso, a completa independência ontológica da *res cogitans* em relação à *res extensa*, possibilita pensar, por exemplo, a permanência da consciência à morte do corpo, e entender a alma como uma espécie de fantasma cognitivo que habita o maquinário corpóreo biológico, mas que não se subordina a este (CHURCHLAND, 2004, p. 29). Embora a compreensão de um *eu* que não se identifica integralmente com seu corpo, ou seja, o entendimento do sujeito enquanto unidade que transcende a nomologia física, tenha seu peso popular, não existem indícios científicos minimamente válidos que corroborem com sua aceitação. Apesar da presença insistente de concepções amistosas à

dualista em crenças religiosas e de suas influências em tradições culturais, visões que substanciam o mental tal como ocorre com as oriundas do cartesianismo são tidas como um engano por parte significativa dos filósofos contemporâneos como se mostrará evidente ao longo das abordagens a serem examinadas à frente.

Apesar disso, tal apresentação sucinta do dualismo de Descartes deve menos a sua exposição ao anseio de adentrarmos em pormenores acerca de seus fundamentos e processos do que à sua relevância enquanto arcabouço teórico para a compreensão das propostas filosóficas mais recentes como também das críticas dirigidas a essas propostas. Searle (1997), por exemplo, atribui ao cartesianismo a responsabilidade de ter influenciado negativamente as teorias que tinham como pretensão fornecer uma compreensão filosófica do mental ao estabelecerem a subjetividade completamente apartada do mundo físico objetivo e dos estados de coisas. Sua acusação à herança deixada por Descartes recai sobretudo sobre dois aspectos. O primeiro refere-se ao fato de que após a proposta de um dualismo de substâncias perder força enquanto teoria explicativa no âmbito acadêmico, cedendo lugar às explicações monistas que tinham os fenômenos e eventos físicos como único substrato, houve como que uma aversão dos filósofos em recepcionar quaisquer propostas que apresentassem uma abordagem voltada para a consciência fenomênica ou que fosse compatível com alguma forma de realismo mental. Tais propostas passaram a ser vistas com certa desconfiança por remeterem, segundo acusadores, ao antigo cartesianismo (SEARLE, 1997, p.23). Já o segundo aspecto, tem a ver com a carga semântica e categorial presente nos conceitos atuais, que teria sido fortemente influenciada pela visão cartesiana. Conforme explica Searle, o vocabulário cartesiano teria trazido consigo uma incontornável noção de oposição conceitual como a presente nos termos corpo e espírito, mente e cérebro, materialismo e mentalismo que acarretam dificuldades mesmo para as abordagens contemporâneas.

Dito isso, aceitar a proposta cartesiana implica em admitir o agente cognitivo como espectador daquilo que se passa diante dele, no mundo propriamente, tal como diante de um palco onde as cenas se sucedem. No entanto, o entendimento do sujeito

enquanto um espectador consciente que experiencia os atos da sua vida como que diante de si acaba por situar o agente cognoscente, de certo modo, em um campo externo ao âmbito daquilo que é natural e verificável empiricamente, de forma que, se para o sujeito cartesiano não há ideia mais clara e distinta do que a de si, poucas ideias poderiam ser mais obscuras do que a ideia de si mesmo daquele sujeito a partir da perspectiva de um outro. Destarte, aceitar o sujeito como uma entidade ontológica que encontra no corpo físico pouco mais do que um meio a partir do qual recebe e fornece estímulos sensoriais, tem como consequência a admissão de que estas substâncias essencialmente distintas se submetem a leis radicalmente distintas. Conceber por si só um outro modo de existência que se configura de acordo com uma nomologia própria, cujo funcionamento não se submete à física, em um contexto investigativo em que as explicações dos fenômenos consistem em explicações físicas parece, de fato, estabelecer um abismo epistêmico em relação à essência do mental e seu *modus operandi*.

## 1.2 Naturalismo, Fisicalismo e Filosofia da Mente

### 1.2.1 Ryle e o erro categorial

Uma das mais influentes críticas ao dualismo substancial de origem cartesiana foi a dirigida por Ryle (2009) em seu livro, *The Concept of Mind*, o qual o autor inicia com seu posicionamento acerca daquilo que considera ser o Mito de Descartes<sup>4</sup>. Como dito anteriormente, a dualidade concebida por Descartes se sustenta na existência de duas substâncias diversas, com propriedades completamente distintas: a substância corpórea, que é extensa, e a mental, inextensa. Vimos, também, que ambas as substâncias se relacionam causalmente, de modo que a percepção sensorial de natureza corporal é capaz de gerar alterações nos estados mentais, assim como o espírito possui a capacidade de

---

<sup>4</sup> *The Descartes' Myth*. Cf. RYLE, G. **The Concept of Mind**. New York: Routledge – Taylor & Francis Group, 2009, p.1.

causar reações no corpo. Considerando isso e que, segundo a concepção cartesiana, o corpóreo possui natureza mecânica e é regido por leis mecânicas inerentes ao físico (RYLE, 2009, p.9), o corpo humano pode ser compreendido, nesse sentido, também como uma espécie de máquina biológica. Dessa forma, a alma, aos moldes da doutrina de Descartes seria como uma espécie de fantasma por trás da condução desse maquinário físico, razão pela qual Ryle refere-se à coisa pensante cartesiana como o fantasma na máquina<sup>5</sup>.

A opção do autor pelo termo ‘fantasma’ [*Ghost*] não é, de modo algum, uma escolha arbitrária, sendo condizente com seu posicionamento de que, visto não haver quaisquer fundamentos satisfatórios para embasar e responder aos problemas gerados pela distinção ontológica-substancial entre extenso e inextenso, tal distinção caracterizaria um dogma. A falta de fundamentação apontada por Ryle (2009, p.5-8), seria, justamente, um dos principais motivos pelos quais viria a considerar a Doutrina Oficial como uma ‘teoria absurda’. No entanto, a despeito do peso da expressão, a absurdidade atribuída pelo autor não diz respeito à construção argumentativa de Descartes, tampouco tem a ver com alguma contradição lógica em seu discurso capaz de invalidá-lo, mas refere-se a um equívoco que residiria nos fundamentos mesmos daquela doutrina. Para Ryle, o engano inerente ao argumento cartesiano, que comprometeria o dualismo, não seria um erro argumentativo, mas categorial. E, por acreditar que, precisamente, se trataria de um equívoco de princípio é que o filósofo constrói seu argumento orientado a ruir os princípios basilares da proposta dualista em vez de buscar refutar um a um os argumentos expostos por Descartes.

Mas, afinal, em que propriamente consistiria esse erro categorial? Afim de respondermos a pergunta posta, convém nos remetermos a um exemplo sugerido por Ryle e bastante citado desde então. Suponhamos que um estrangeiro ao visitar, pela primeira vez, a universidade de Oxford ou de Cambridge, passeie pelo campus e conheça alguns

---

<sup>5</sup> “ *The dogma of ‘The Ghost in the Machine’*” em *ibid*, p.5.

departamentos acadêmicos, laboratórios, museus e livrarias. Que, durante a visita, seja apresentado também aos escritórios administrativos, quadras esportivas, pessoas, monumentos e edifícios. Ao final do passeio, alguém o pergunta o que ele achou da universidade e o sujeito o responde dizendo que não pode opinar, porque ainda não conheceu a universidade. Apesar de ter conhecido os ambientes todos e algumas pessoas, o visitante fictício devolve a pergunta, questionando: conheci certas pessoas e o local onde algumas delas trabalham, “mas onde está a universidade?” (RYLE, 2009, p.6).

A inocência da indagação feita pelo visitante é referente à uma não associação entre aquilo que foi efetivamente visto, a estrutura física da universidade e de seus membros, e a expectativa prévia de algo que se identifique com o conceito mesmo de universidade. Conforme sugere a exposição de Ryle, a causa geradora do problema da não-identidade entre o ‘corpo universitário’ observado e a ‘universidade’ vivido pelo estrangeiro consiste em uma falha na categorização da noção de universidade em relação ao que fora conhecido. O que ocorreria é que tanto o conceito de universidade quanto o local em que o visitante esteve foram incorporados indevidamente à mesma categoria lógica. O erro foi motivado pelo não reconhecimento de que cadeiras, pessoas, pátios, escritórios e prédios não pertencem à mesma ordem categorial de universidade. Mais precisamente, por tentar alocar o conceito de universidade na mesma categoria dos conceitos de quadras esportivas e edifícios, quando a ideia de universidade está relacionada, propriamente, à organização funcional daqueles departamentos, prédios, laboratórios e demais estruturas visitadas.

Posto isso, a situação acima seria análoga ao equívoco provocado pela tentativa de compreensão do problema mente-corpo a partir das mesmas premissas, ou seja, insistindo na adequação da ontologia dos estados privados mentais à mesma ordem categorial que abrange o corpóreo e seu caráter público. Ao fazê-lo, segundo Ryle, o pensamento doutrinário terminaria por buscar a ‘substancialização’ do mental como referente a uma outra classe de substâncias em relação ao corporal, regidas por suas próprias leis, mas à imagem do que se observava no âmbito dos objetos físicos. A esta

dualidade entre um complexo de estados do intelecto que são restritos ao sujeito e o mundo dos objetos acessíveis ao conhecimento objetivo, Ryle se refere como a teoria da vida-dupla<sup>6</sup>. Dito isso, podemos resumir que a hipótese de Ryle tem como intento inicial demonstrar que a teoria dupla, de base cartesiana, tem como fonte originária e mantenedora um conjunto de enganos lógico-filosóficos.

### 1.2.2 O Behaviorismo Filosófico<sup>7</sup>

A aceitação da proposta ryleana, no entanto, implicaria não na redução de ambas as substâncias em uma, mas na suspensão da contraposição entre elas. Pois, nos orientarmos na procura pela incorporação de uma classe pela outra, ou de uma substância pela outra, já implicaria no erro lógico de pressupormos as duas, mental e corpóreo, como coisas substancialmente distintas. Em contrapartida, diante da aceitação do erro apontado por Ryle, a dualidade seria, não resolvida, mas diluída, incorrendo no desfazimento do dualismo de Descartes.

Contudo, uma vez desmistificado o dogma, resta ainda buscar um modo de compreender a relação entre mente e corpo sem, para isso, conjurar o fantasma novamente no interior da máquina. Ao dissolver a delimitação substancial que justificava o dualismo, Ryle sugere que o problema merece ser reformulado: em vez de pressupormos duas classes de coisas e procurarmos adequá-las à mesma categoria lógica, deveríamos procurar entender a questão nos concentrando “não em ‘mentes’ e ‘corpos’, mas em *seres humanos* como sendo criaturas que pensam, sentem, leem, conversam umas com as

---

<sup>6</sup> “*Double-life theory*”. Cf. *Ibid*, p.8.

<sup>7</sup> Convém lembrar que o *behaviorismo filosófico* não deve ser confundido de modo algum com o *behaviorismo metodológico* de grande influência no campo da psicologia. Diferentemente daquele, que será aqui abordado, esse último consiste na estratégia científica, inerente às ciências psicológicas e comportamentais, de compreender o comportamento humano a partir das relações operacionais entre estímulos [*inputs*] e respostas [*outputs*]. Cf. WATSON, J. **Behaviorism**. New York: W.W. Norton & Company, 1970.

outras, caminham [...] e assim por diante”. Em vez de nos questionarmos com a dúvida metafísica ‘quantos tipos de substancias existem?’ ou ‘em que consiste a existência da substância não-material?’, Ryle propõe a pergunta: “Que tipo de características nos seres humanos nos levam a dizer que ‘possuem mentes’ e o que existe sobre estas características que estamos escolhendo para dizer isso?” (MATTHEWS, 2007, p.72, 73). Diferentemente dos questionamentos anteriores, este último levanta indagações que parecem se comprometer menos com uma possível ontologia do mental do que com o comportamento observável. Para Ryle (2009), ao realizarmos a descrição do funcionamento mental de alguém, estamos descrevendo a forma pela qual parte de suas ações são realizadas.

Um modo breve de tentar esclarecer a proposta do autor é expondo o seu conceito de disposição. Ao analisarmos, por exemplo, a declaração de uma pessoa qualquer de que alguém em específico joga uma partida de tênis de forma inteligente. Caso a afirmação seja apreciada pela ótica dualista, seria possível entender que há um sujeito inteligente, que calcula inteligentemente as jogadas mentalmente e que as executa após deliberar entre as jogadas mais efetivas. No entanto, Ryle argumenta que tal entendimento regressivo do ato de agir inteligentemente incorreria em um regresso infinito. Pois, para jogar, seria necessário deliberar antes sobre as jogadas possíveis mentalmente; para pensar em jogar sobre as possíveis jogadas, seria necessário pensar em jogar; pensar em jogar, necessitaria pensar em pensar em jogar... e assim por diante. Em resumo, para que um ato comportamental que denote inteligência seja manifesto, necessitaria de um processo mental anterior cuja lógica pode retroceder infinitamente, demandando, portanto, infinitas ações mentais prévias. Ao contrário, como proposto pelo autor, julgamos que alguém joga uma partida inteligentemente, não porque notamos previamente certas ações mentais, mas porque observamos que suas jogadas são de uma determinada maneira, que elas demonstram uma certa habilidade por parte de quem as executa e que tendem a ser efetivas. Uma ação inteligente não consiste propriamente em duas ações, uma interna e outra externa, mas apenas em uma ação que se dá de certa maneira. Agir inteligentemente, nesse sentido, tem a ver, portanto, com a disposição para agir de uma certa maneira, no

caso, com a disposição para agir inteligentemente (RYLE, 2009, cap. I, II e V; MATTHEWS, 2007, p.66, 67). Assim sendo, a explicação adequada para o fato de um vidro ter-se quebrado com o impacto de uma pedra, por exemplo, não deveria ser “o vidro quebrou porque a pedra o atingiu”, mas “o vidro quebrou quando a pedra o atingiu porque ele é quebrável”. Em que ‘ser quebrável’, ou a ‘quebrabilidade’, caracteriza a sua disposição de se quebrar que se manifesta quando determinadas condições são atendidas, no caso, ser atingido por uma pedra (RYLE, 2009, p.38).

Dito isso, um determinado comportamento não implica necessariamente em uma entidade oculta, nem é evidência determinante para hipostasiarmos um estado espiritual interno, um processo de outra natureza ocorrendo por detrás dos bastidores. A linguagem disposicional, por meio da qual Ryle busca compreender a questão do mental, se pauta na concepção de que estados mentais, como emoções e sensações, são “modos abreviados” de falarmos “sobre padrões de *comportamento*, potenciais ou reais” (CHURCHLAND, 2004, p.49)<sup>8</sup>. Embora ele mesmo não tenha se considerado um behaviorista, a proposta de Ryle baseada nos conteúdos disposicionais de comportamento o rendeu a categorização ao lado de filósofos como Carnap e Hempel, embora isso não represente um consenso (*eg.*, SEARLE, 1997; CHURCHLAND, 2004).

Entretanto, a posição behaviorista, de um modo geral, se tornou alvo de inúmeras críticas, tanto técnicas quanto de senso comum. Quanto às objeções mais técnicas, para citar brevemente, Searle (1997, p.53, 54) ressalta três cujo impacto teria sido mais significativo. (1) A primeira se refere ao certo obscurantismo envolvido na noção de “disposição”, visto que, apesar do exposto por Ryle, ninguém foi capaz de explicar satisfatoriamente o que deveria existir antecedendo as afirmações hipotéticas afim de permitir uma análise disposicional do mental a partir do comportamento objetivo

---

<sup>8</sup> A noção de que os estados mentais ou internos - aos quais os conceitos psicológicos como crenças, desejos, sentimentos fazem referência - consistem em abreviações de padrões comportamentais ou a ideia de que tais estados são traduzíveis em termos de comportamento observável consiste em uma das teses mais representativas do *behaviorismo filosófico* (*eg.*, SEARLE, 1997; CHURCHLAND, 2004; MATTHEWS, 2007; HEMPEL, 1980).

observável. (2) A segunda acusa haver uma circularidade na proposta analítica das disposições: para que seja possível a análise de uma crença em termos comportamentais, parece ser necessária uma referência ao desejo, enquanto a análise de um desejo a partir do comportamento parece ter como condição de possibilidade a referência à crença. Por exemplo, se queremos analisar se John acredita que vai ou não chover puramente a partir de termos comportamentais, poderíamos levantar a hipótese de que, em caso positivo, ele fecharia as janelas. No entanto, este comportamento só se sustentaria se recorrêssemos a hipóteses adicionais referentes ao desejo de John, como a de que ele não quer que a água entre pela sua janela. (3) A terceira objeção é a de que o behaviorismo, ao identificar o estado psicológico com a disposição comportamental, impossibilita a relação de causalidade entre os aspectos mentais e o comportamento. Se o sofrimento consiste simplesmente em uma disposição para o comportamento de sofrer que se efetiva quando determinadas condições são satisfeitas, não é mais possível afirmar que o sofrimento é a causa daquele determinado comportamento<sup>9</sup>.

### 1.2.3 Teorias da Identidade

Após demonstradas as dificuldades técnicas enfrentadas pelos behavioristas lógicos, concomitantemente com a evolução dos estudos em neurociência por volta da década de 50, a teoria da análise lógica dos estados mentais em termos comportamentais cederia lugar às teorias centralistas da mente<sup>10</sup>. A partir de então, o materialismo - ou o fisicalismo, como é mais utilizado atualmente – se tornaria cada vez mais influente nas

---

<sup>9</sup> As teses elencadas foram originalmente propostas respectivamente em: (1) HAMPSHIRE, S. **Critical Notice of Ryle, The Concept of Mind**. Mind LIX, 234, 1950, 237-255. (2) CHISHOLM, R. **Perceiving: A Philosophical Study**. Ithaca: Cornell University Press, 1957. (3) LEWIS, D. **An Argument for the Identity Theory**. Journal of Philosophy 63, 1, 1966, 17-25.

<sup>10</sup> Por centralista, pretendo me referir às teorias que buscam a compreensão dos aspectos mentais do sujeito enquanto algo interno e inerente ao corpo, e, nesse sentido, centralizados fisicamente no indivíduo. Nesse caso, as teorias centralistas da mente se colocam em contrapartida às perspectivas comentadas anteriormente que concebiam o agente cognoscente como entidade independente, o que se dá com o *dualismo cartesiano*, ou a partir do comportamento externalizado, a exemplo das abordagens behavioristas.

tentativas de explicação do problema mente-corpo. Como visto há pouco, o behaviorismo, ao priorizar o comportamento observável, terminava por relegar a segundo plano a interioridade dos estados de consciência, questionando a coerência de suportarmos, ainda que teoricamente, a existência de uma vida interior. Diferentemente, as teorias da identidade procuram sustentar que os estados mentais são numericamente idênticos aos estados físicos cerebrais (SMART, 1959/2002). Isso equivale a dizer, precisamente, que cada tipo de processo ou estado inerente ao âmbito do mental consiste, exatamente, em algum tipo de estado ou processo químico-físico inerente ao cérebro e ao sistema nervoso central (CHURCHLAND, 2004, p.53).

A noção de identidade entre mental e físico, entre os estados psicológicos e os neuronais, costumou ser pensada como equivalente à relação entre a água e as moléculas de hidrogênio e oxigênio que a compõem. Para os teóricos da identidade, falar de experiências fenomênicas é, basicamente, falar dos estados físicos com os quais aquelas experiências se identificam, do mesmo modo que falar de água é referir-se à  $H_2O$  se utilizando, para isso, de outros termos (FEIGL, 1958).

Place (1956), um dos maiores defensores históricos dessa tese, sustenta que a relação de identidade entre mente e cérebro seria análoga à atribuída entre o fenômeno de um relâmpago e a ocorrência de descargas elétricas intensas. Ao observarmos um evento como um raio luminoso, nossa percepção capta esse acontecimento como uma rajada de luzes no céu. No entanto, munidos dos instrumentos adequados de verificação e do método científico, tornou-se comum o entendimento de que atribuíamos o nome 'relâmpago' àquilo que, atualmente, a ciência compreende como um desencadeamento de descargas elétricas. Nesse sentido, o mesmo se daria, segundo Place, com os fenômenos considerados mentais: aquilo que entendemos hoje como estados de consciência - como sensações, desejos e crenças - seriam perfeitamente identificáveis com determinados arranjos de manifestação neuronal. Assim como o conhecimento científico possibilitou um novo modo de compreensão acerca daquele fenômeno, os avanços teórico e tecnológico terminariam por evidenciar a identidade no que concerne ao mental e ao corpóreo.

A impossibilidade de relacionarmos intuitivamente as duas facetas do fenômeno, o raio luminoso no céu nublado e as descargas intensas de eletricidade, não representaria qualquer impeditivo técnico para compreendermos ambas como ocorrências ontologicamente idênticas, *i.e.*, como percepções epistemologicamente diferentes acerca do mesmo fenômeno. Apesar disso, convém esclarecer que, para Place (1956), no caso da mente, a identificação se daria também de maneira empírica, mas contingente. Segundo o autor, existiria um equívoco em acreditar que a relação de identidade do mental com o corpóreo deve se apresentar unicamente como lógica, necessária e *a priori*. De acordo com Place, isso poderia ser esclarecido a partir de uma análise da própria associação identitária, que revelaria, ao menos, duas formas diversas em que essas asserções se apresentariam, a saber: de definição e de composição.

A relação identitária entre duas coisas pode ser transcrita em termos de uma relação entre sujeito e predicado mantida pelo verbo de ligação “é”. Ao estabelecermos a identidade entre o raio e as descargas elétricas, por exemplo, dizemos que ‘o raio [sujeito] é o desencadeamento de descargas elétricas [predicado]’. Consideremos agora a asserção “o quadrado é um retângulo equilátero”. Novamente, temos que o sujeito ‘o quadrado’ é posto na declaração como idêntico a ‘um retângulo equilátero’ a partir da mediação do verbo “é”. Contudo, tomemos então a proposição “a mesa é uma caixa velha”. Sob análise, evidencia-se, mais uma vez, uma relação identitária possibilitada pelo verbo “é”. Entretanto, Place argumenta que existe uma diferença a ser levada em conta entre as relações estabelecidas nos dois exemplos. Se, no primeiro caso, nos deparamos com uma relação entre o sujeito e a predicação que consiste na *definição* de um a partir do outro, de modo que a noção de ‘quadrado’ é definida como ‘um retângulo equilátero’, no segundo, não ocorre que a definição de ‘mesa’ seja definida por ‘uma caixa velha’. Nem toda mesa é uma caixa, como nem toda caixa é uma mesa. Nessa última situação, portanto, o autor esclarece que o “é” se manifesta como realizador de uma identificação por *composição* (PLACE, 1956, p.45). Com isso, Place pretende argumentar que, embora não haja qualquer relação *a priori* estabelecida entre “ser uma mesa” e “ser uma caixa”, esta

independência entre as duas entidades não oferece nenhuma contradição no estabelecimento de uma identidade verificada empiricamente entre elas *a posteriori*.

Sendo assim, ainda que não existissem razões determinantes para acatarmos a tese da identidade, inexistiriam também limitações lógicas para não fazê-lo. Desse modo, a defesa da identificação entre mente e cérebro como de natureza empírica e contingente - em vez de necessária - por ser possível e coerente com os avanços científicos, seria bastante razoável, sobretudo se comparada à quase dogmática perspectiva cartesiana.

Nesse sentido, Churchland (2004, p.55-57) aponta, pelo menos, quatro razões em virtude das quais se poderia concluir que “a correta explicação do comportamento humano-e-suas-causas” deverá ser fornecida pelas neurociências. (1) A primeira tem a ver com a “constituição ostensivamente física de todo o seu humano”. Até onde compreendemos, a ciência demonstra que o corpo humano se origina por um processo exclusivamente físico que tem início com uma organização molecular, programada geneticamente, e se desenvolve em aglomerados de células até constituir o corpo. (2) A segunda, relaciona-se à anterior, e se baseia no que o autor se refere como o *argumento da história da evolução*. Conforme expõe, não apenas os humanos, mas todas as espécies de animais conhecidos aparentam ter origem e composição de natureza completamente física. No decorrer da história evolutiva desses organismos, evidenciam-se dois mecanismos pelos quais tal processo teria ocorrido: variação genética cega e seleção natural em virtude de vantagens adaptativas que permitiriam maior sucesso de reprodução. Sendo assim, a apresentação de maior capacidade de controle do comportamento e, conseqüentemente, de maior complexidade do sistema nervoso central se justificariam como vantagens de adaptação em relação a organismos menos autônomos. (3) Além disso, há de se considerar também a evidência de que os fenômenos mentais e os processos neurais subsistem em uma relação de dependência. Quando ingerimos uma substância com potencial alucinógeno, como o álcool, as reações químico-físicas causadas pelo contato desse composto com o nosso organismo são capazes de causar alterações momentâneas em nossa percepção, por exemplo. Também, em casos de acidentes vasculares, não raramente,

um dano cerebral é objetivamente verificável como causa de transtornos observados no comportamento da vítima. Casos como esses, entre outros, no mínimo, sugerem haver uma subordinação dos aspectos fenomênicos à base física neuronal<sup>11</sup>. (4) Por fim, um último argumento se pauta no sucesso obtido desde então pelas neurociências na explicação tanto de deficiências quanto de capacidades de certas criaturas, a partir do descobrimento e compreensão de suas estruturas sistêmicas nervosas. Sendo, tais criaturas, constituídas por estruturas apenas mais simples do que a dos seres humanos, não se revelaria mais do que uma questão de tempo até que a neurociência desvendasse completamente os fenômenos mentais a partir do estudo dessas estruturas.

Contudo, não é preciso nos aprofundarmos em cada um desses argumentos para notar que, embora indiquem razões para considerarmos seriamente que a consciência seja de natureza física, não representam nenhuma prova cabal em favor dos teóricos da identidade<sup>12</sup>. Pois, como já fora comentado, a teoria da identidade não defende meramente a base física dos fenômenos mentais, mas que cada estado de consciência se identifica numericamente com um estado físico (eg., PLACE, 1956; SMART, 1959/2002; SEARLE, 1997; CHURCHLAND, 2004).

Além das razões expostas em favor da identificação discutida não serem suficientes para a sua aceitação decisiva, muito ainda pode ser objetado em contrariedade à perspectiva sustentada por Place. Dentre algumas dessas objeções, analisemos, brevemente, quatro que representem, talvez, um dano mais expressivo aos alicerces dessa

---

<sup>11</sup> Churchland se refere ao argumento em questão como “*o argumento da dependência neural*”, exposto mais detalhadamente por ele como uma das fortes evidências contrárias à tese dualista de origem cartesiana. A existência de indícios de uma subordinação do mental em relação ao corpóreo, tal como é o caso, implicaria na dificuldade direta em sustentar o mental enquanto substância diversa da qual o sujeito - uma entidade que sente, percebe, se emociona - se constitui. Pois, se esta entidade dependesse do corpo apenas para captação dos dados dos sentidos e manifestação externa de sua vontade, conforme sugerido por Descartes, não seria de se esperar que danos causados no tecido cerebral ou manipulações diretas resultassem em quaisquer alterações nos aspectos de natureza mental, como as afecções das emoções e dos estados de consciência. Ver CHURCHLAND, Paul M. **Matéria e Consciência: Uma Introdução contemporânea à Filosofia da Mente**. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p.46.

<sup>12</sup> Mesmo o próprio Churchland, um dos mais conceituados defensores do materialismo da atualidade, reconhece que os argumentos supracitados, embora sejam coerentes, não são decisivos. Cf. *ibid*, p.57.

teoria (SEARLE, 1997, p.56-61): (1) A primeira, posta por Stevenson (1960), refere-se a uma consequência implicada nos eventos, quando analisados a partir de uma relação identitária. Se considerarmos, conforme defendem os teóricos pró-identidade, que um evento de dor se identifica plenamente com a ocorrência de um evento neural físico, podemos expor esta relação na forma “ o evento de dor  $x$  é idêntico ao evento neurofisiológico  $y$ ” (SEARLE, 1997, p.56). Considerar ainda a sugestão de Place, de que a relação entre os dois eventos pode ser do tipo sintética – empírica -, como visto, implica em aceitar, portanto, a independência lógica das características desses dois lados envolvidos. Sendo assim, a compreensão que temos acerca da identificação entre os eventos ‘de dor  $x$ ’ e ‘neurofisiológico  $y$ ’ consiste, ontologicamente, na compreensão de um mesmo evento identificado em virtude de duas propriedades diversas: da propriedade de dor e da propriedade neurofisiológica. Isso aponta invariavelmente para duas possibilidades: (a) aceitar a independência lógica dos estados mentais em relação ao fisiológico e sua existência enquanto propriedade subjetiva ou (b) considerar a dor como se não designasse uma característica mental daquele evento físico. Contudo, se aceitamos “b”, o significado de dor se desvanece por essa escolha representar, propriamente, a destituição da experiência subjetiva e, por outro lado, se acatamos “a”, nos deparamos ainda com uma forma de dualismo, não de propriedades, mas de substância.

Uma segunda e impactante objeção (2), tem a ver com a improbabilidade da função associativa de um para um no que concerne ao fisiológico e ao fenomênico. Em outros termos, que para cada tipo específico de estado mental exista um, e somente um, estado neuronal relacionado. O que equivaleria dizer que a crença de John acerca de que choverá é idêntica a um estado determinado neural fisiológico e que toda pessoa que compartilha dessa mesma crença tem em comum, exatamente, esse mesmo estado físico cerebral específico. Contudo, parece pouco plausível que cada indivíduo que compartilhe a crença de que “Denver é a capital do Colorado” possua uma mesma configuração neural referente a isso (SEARLE, 1997, p.58; *eg.*, BLOCK & FODOR, 1972; PUTNAM, 1967/1975). Se fosse esse o caso e a teoria da identidade fosse válida, seria difícil, ou

mesmo inviável, conceber que espécies com constituição física ou estruturação neural diferente da nossa pudessem ter experiências semelhantes as que temos.

(3) Uma outra objeção origina-se da chamada Lei de Leibniz<sup>13</sup>, que postula que a identidade numérica entre dois eventos logicamente distintos só pode ser estabelecida se, e somente se, ambos possuírem, precisamente, as mesmas propriedades (CHURCHLAND, 2004, p.58, 60; SEARLE, 1997, p.59; SMART, 1959/2002). Assim, se considerarmos  $x$  e  $y$  como dois eventos e  $F$  como uma propriedade determinada, segue daí que  *$x$  é idêntico à  $y$ , se e somente se,  $Fx$  e  $Fy$  se apresentam, exclusivamente, como condicionantes irrestritos um do outro [em uma relação bi-condicional]*. Contudo, trazendo novamente para o problema em pauta, parte do que sustenta a distinção entre o âmbito do fenomênico e do físico tem a ver, justamente, com as diferenças das propriedades de ambos. Se um indivíduo é acometido por uma sensação repentina de dor, parece, a princípio, que existe algo como a experiência da dor para este determinado sujeito, simultaneamente a um processo fisiológico neural que “acompanha” essa experiência. Assim sendo, a constatação dessas duas distintas propriedades, a da experiência dolorosa introspectiva e a configuração neurofisiológica objetiva, por exemplo, inviabilizaria concluir que a sensação de dor é idêntica a um estado físico do cérebro.

(4) A última objeção à teoria da identidade que será abordada, diz respeito ao argumento modal, exposto por Kripke (1972/2012), o qual permite a conclusão de que a

---

<sup>13</sup> Searle não expõe de forma detalhada como se daria a derivação da Lei de Leibniz, apenas menciona o uso de sua derivação por Smart e Shaffer. Contudo, sabe-se que a dita Lei de Leibniz pode ser formalizada em pelo menos duas versões:

(1) A conhecida como a *identidade dos indiscerníveis*:  $(x)(y) [(F)(Fx \equiv Fy) \rightarrow (x=y)]$ ;

(2) E a entendida como a *indiscernibilidade dos idênticos*:  $(x)(y) [(x=y) \rightarrow (F)(Fx \equiv Fy)]$ ;

Churchland, no entanto, faz menção à referida lei como se a derivação que favorece o argumento contra a identidade fosse possibilitada a partir da conjunção entre as duas versões mostradas acima, similar ao modo referido também por Tarski, a saber:

(3)  $(x)(y) [(x=y) \equiv (F)(Fx \equiv Fy)]$ .

identidade entre os aspectos mentais e seus correspondentes físicos detém exclusivo caráter de necessidade. Como fora explanado, Place alegara que a identificação proposta seria do tipo contingente, sintática e estabelecida empiricamente após a constatação científica. Em contrapartida, Kripke dirá que, se de fato houvesse alguma espécie de identidade plena entre a experiência da dor, por exemplo, e a estimulação das fibras nervosas do tipo C - seu correspondente fisiológico -, esta relação deveria ser obrigatoriamente necessária. Conforme argumenta, isso se daria em virtude do fato de que tanto o objeto de análise “dor” quanto o objeto “excitação das fibras C” são o que são, individualmente, em razão de serem referenciados em termos de suas propriedades essenciais. Consideremos, à título de elucidação, as proposições (a) ‘Kripke é o filósofo que propôs o argumento modal’ e (b) ‘Kripke é o autor de Romeu e Julieta’: temos, obviamente, que ‘a’ é verdadeira enquanto ‘b’ se mostra falsa. Entretanto, um nome próprio aplicado faz referência ao mesmo objeto nos dois casos, ou seja, ainda que o que se diga a respeito de Kripke em ‘b’ seja falso, ‘Kripke’ se apresentará como referente a Kripke, o filósofo, tanto em ‘a’ quanto em ‘b’ e assim deverá suceder em todos os mundos possíveis. Aos nomes com essa característica, o autor se refere como *designadores rígidos*. Contudo, diferentemente do que ocorre na correspondência entre os eventos “quadrado” e “retângulo equilátero” ou, ainda, “calor” e “agitação molecular” em que a propriedade *verdade* de uma proposição implica necessariamente na da outra, é possível conceber seres de outra espécie com a mesma constituição neural e estado cerebral de alguém com intensa sensação de dor e que, apesar disso, não experienciem tal sofrimento.

Conforme pode ser notado, não são poucos os desafios postos às teorias que se apresentam em defesa da identidade entre o cérebro e a mente. Alguns dos problemas que ganharam forma durante a discussão acerca dessa relação serão abordados, mais detalhadamente, nesse trabalho em momento oportuno. Entre eles, estão sobretudo as objeções ‘1’ e ‘2’, cuja análise permitirá compreendermos melhor a base das teorias conhecidas como *dualismos de propriedades* e *funcionalistas* respectivamente. No entanto, considerando que o exame, nesta primeira etapa, se destina à apreciação

panorâmica das perspectivas históricas de carácter essencialmente materialista, analisemos, portanto, esta que se popularizou por volta da década de 80 e teve início, provavelmente, com as críticas de Putman (1967/1975) às teorias da identidade: o dito *funcionalismo*.

#### 1.2.4 O Funcionalismo

A rigidez das teorias da identidade em geral, sobretudo daquelas categorizadas como de *tipo*, revelou-se um entrave para a sua consolidação e fomentou diversos questionamentos e objeções como discutido. A concepção de identificação plena, um a um, entre os estados cerebrais e mentais mostrou-se assaz problemática, ainda que estivesse mais alinhada aos preceitos científicos. Por outro lado, uma variação desta perspectiva identitária surgiu com a pretensão de manter a tese materialista acerca dos fenômenos mentais sem, contudo, confrontar-se com as mesmas objeções dirigidas à identidade de tipo numérica. Em vez de insistirem na tese de que haveria um estado fisiológico-neuronal correspondente, único e específico, a cada estado atribuído à mente – emoções, crenças, sensações, percepções, etc., - as teorias ocorrência-ocorrência, como ficaram conhecidas, defendem uma noção mais branda de identidade. Essa nova visão, a “de que, para cada exemplo ocorrência de um estado mental, haverá algum evento neurofisiológico ocorrência ao qual esse exemplo seja idêntico”, parecia se apresentar como uma resposta plausível ao argumento modal de Kripke ‘4’ (SEARLE, 1997, p.61) ao tempo em que atendia também à objeção ‘2’. Uma teoria da identidade entre ocorrências era capaz de justificar de um modo mais admissível, portanto, como uma mesma crença pode ser compartilhada por duas mentes distintas sem que, para isso, postule que ambas compartilhem precisamente da mesma e exata configuração neural.

Assim sendo, uma teoria ocorrência-ocorrência estaria apta a abarcar, por exemplo, a crença de John acerca de que irá chover compreendendo-a em termos de um constructo mental, um evento, que, por sua vez, é idêntico a um determinado estado físico.

Desse modo, para que a minha crença, e não a de John, a respeito da chuva vindoura ocorra, ela pode ser identificada com um estado fisiológico não necessariamente igual ao de John ao ter esta mesma crença. No entanto, ao aceitarmos que configurações físicas diferentes poderiam instanciar, simultaneamente, um mesmo estado mental, impõe-se a questão sobre as razões pelas quais isso ocorreria. Em outras palavras, restaria ainda compreender o que tornaria duas configurações fisiológicas objetivamente distintas uma mesma espécie de estado mental. Questão essa que viria a ser amparada pelas teorias conhecidas como funcionalistas.

Para um teórico do funcionalismo, a resposta ao questionamento cabível aos defensores da tese da identidade seria a de que aquilo que torna possível que múltiplos estados neurofisiológicos correspondam a uma mesma ocorrência psicológica é, basicamente, a função desempenhada por esse estado mental ou configuração psicológica no sistema orgânico como um todo (FODOR, 1981/2004; LEWIS, 1972; PUTNAM, 1967/1991; *eg.* MATTHEWS, 2007; SEARLE, 1997; CHURCHLAND, 2004). Nesse sentido, afirmar que uma determinada teoria é essencialmente funcionalista, consiste em dizer que ela busca o entendimento acerca dos pensamentos e percepções, não como aspectos de uma substância outra de natureza incorpórea ou em termos meramente comportamentais, mas a partir do papel causal desses estados no organismo. Em outras palavras, o funcionalismo, de um modo geral, pretende empreender a definição de termos mentalistas - tais como os que se referem subjetivamente a estados psicológicos como, sensações, emoções, crenças, etc. - tanto em virtude dos eventos ambientais que produzem esses estados mentais, quanto dos efeitos verificáveis, dos quais aqueles estados internos são a causa (FODOR, 1981/2004).

Em conformidade com o sustentado pelos defensores da tese funcionalista (LEWIS, 1972; ARMSTRONG, 1991), a essência da proposta em pauta poderia ser exposta, visando uma clareza esquemática, do seguinte modo: considerando que os processos internos passam a ser concebidos propriamente em razão de suas relações causais, todo o processo causal, por conseguinte, é passível de compreensão a partir de

três instâncias que têm como centro mediador os estados mentais internos.

Resumidamente e a despeito das peculiaridades teóricas de cada versão funcionalista, o modelo consiste, basicamente, em:

(1) *inputs* → (2) estado mental/ processo mental/ funcionamento interno → (3) *outputs*

Explicitando melhor a relação esboçada acima: primeiramente, o âmbito em que se dariam os processos mentais é estimulado [*input*]; o estímulo, que é de natureza externa, se apresenta como evento causador de um determinado estado mental subjetivo diretamente inverificável; o estado mental, provocado por aquele estímulo inicial, se mostra como a causa de um determinado comportamento que é, por sua vez, verificável [*output*]. Conforme pode ser evidenciado por essa breve exposição, o modelo base da teoria funcionalista caracteriza-se a partir de uma relação de causa e efeito que tem como centro os estados mentais internos, cuja designação se determina em função de seu papel causal. Pelas razões expostas, este modelo funcionalista defendido, sobretudo, por Lewis, Armstrong e Fodor passaria a ser conhecido por *funcionalismo causal*<sup>14</sup>.

Agora, sob a perspectiva funcionalista, consideremos mais uma vez o exemplo de John a respeito de sua crença de que irá chover. Amparado por este novo modelo, é possível compreender a convicção de John a partir da causalidade entre um fenômeno específico observado, o estímulo, sua crença e, por conseguinte, a ação em resposta àquele fenômeno percebido. Se o *input* for entendido como um conglomerado de *cumulus-nimbus* em formação no céu percebido por John, temos que, conseqüentemente, esta percepção será causa de um estado mental específico, no caso, de sua crença de que deverá chover. Por conseguinte, a sua crença, associada ao desejo de John de não permitir

---

<sup>14</sup> Searle (1997, p.62) se refere a essa espécie de teoria funcionalista como *funcionalismo caixa-preta* em analogia ao instrumento de registro universalmente utilizado em veículos aéreos. O nome em questão se atribui em virtude do modo inacessível com que são concebidos os estados mentais, visto que seriam meramente identificáveis em função de seu papel mediador entre os *inputs* e os *outputs* retornados.

que a chuva adentre a janela e molhe os móveis, é suficiente para causar, posteriormente, a sua ação de levantar-se do sofá e fechar as janelas.

Contudo, podemos ainda reduzir a situação descrita a expressões mais abstratas, o que ficaria como se segue: “John tem a crença de que  $p$ , e que esta é causada por sua percepção de que  $p$ ; e, juntamente com seu desejo de que  $q$ , a crença de que  $p$  causa a sua ação  $a$ ” (LEWIS, 1972 *apud* SEARLE, 1997, p.64). A colocação das sentenças nesses termos permite mais facilmente a visualização das relações causais envolvidas no processo de entradas e saídas. No entanto, possibilita, sobretudo, fazer referência ao termo ‘crença’ sem propriamente implicar o comprometimento com a subjetividade desse dispositivo proposicional. Nesse sentido, não haveria impedimento aparente em fazer a substituição do vocábulo ‘crença’ por uma variável qualquer -  $x$ , por exemplo -, ao entendê-la como ‘um algo’ possuído por John que exerce aquele papel específico nas relações causais já explicitadas. Por meio desse artifício, proposições como a mencionada acerca da crença de John poderiam ser reconsideradas a partir da substituição de termos mentalistas e psicológicos por expressões neutras cuja aplicabilidade estaria sujeita exclusivamente ao seu caráter funcional<sup>15</sup>. A demonstração da plausibilidade de se traduzir expressões complexas em termos meramente funcionais foi posta, portanto, como argumento em favor da compreensão de que os estados mentais internos seriam plenamente explicáveis em razão de sua função causal na economia do sistema como um todo.

Assim sendo, o entendimento da relação entre os estados da mente e seu substrato físico a partir da perspectiva funcionalista fornece uma resposta coerente ao problema objetado às teorias de identidade ocorrência: ao especificar o que caracterizaria um determinado estado mental – seu papel funcional – se apresentaria também como

---

<sup>15</sup> A estratégia descrita ficaria conhecida como Sentenças de Ramsey.

compatível com a tese da *múltipla instanciação*<sup>16</sup>. Considerando que o que determina um estado da mente específico é sua atribuição causal, não haveriam impedimentos lógicos para aceitar que um mesmo estado mental pudesse ser ocasionado por processos diferentes, contanto que a função exercida por essa descrição psicológica atribuída aos processos internos físicos diversos fosse equivalente em relação à cadeia causal de um modo geral.

A primeira observação acerca dessa vantagem explicativa em comparação às teorias identitárias que se tem notícia foi posta por Putnam (1975, 1991) e inspirada, principalmente, pelo surgimento daquela que viria a ser considerada posteriormente, em certo sentido, como a precursora dos computadores atuais: *A Máquina de Turing*. O maquinário concebido por Turing (1950) tinha por base um sistema composto por três mecanismos principais cujo funcionamento em conjunto possibilitava a instanciação de um número, teoricamente, indefinível de processos: uma fita com estados limitados, mas de extensão potencialmente infinita; um cabeçote responsável pela leitura e registro das informações naquela fita de tamanho ilimitado como também pelo seu movimento; e de um sistema capaz de processar as informações que, associado a uma tabela de ações, determina a atividade do cabeçote. Desse modo a máquina concebida por Turing seria capaz de sustentar uma configuração – inserida na tabela de instruções – que a permitiria ‘recordar’ ou identificar um determinado símbolo na fita e, a partir dele e das informações configuradas, especificar o estado seguinte a ser definido em virtude da identificação daquele símbolo em um estado anterior. A partir desse sistema, seria possível a instanciação de uma quantidade ilimitada de estados a partir da programação algorítmica baseada em um número finito de símbolos aplicáveis.

Traçando uma analogia direta com o modelo funcionalista exposto anteriormente, a máquina de Turing possui características muito similares ao funcionamento da mente

---

<sup>16</sup> Comentada brevemente na objeção ‘2’ às teorias da identidade apresentada no tópico anterior. O argumento da múltipla instanciação do mental será abordado mais detalhadamente adiante neste trabalho.

proposto por Putnam por trabalhar a partir de entradas e saídas cuja determinação causal entre ambas é mediada por um sistema interno de processamento. Nesse intuito, seria plausível afirmar ainda que os *inputs* de leitura e *outputs* de dados registrados relativos ao maquinário em questão estariam para os estímulos ambientais e respostas comportamentais verificados no agente humano. Além disso a compreensão, mesmo que superficial, do funcionamento do mecanismo de Turing permite vislumbrar como a concepção de Putnam, conhecida como *funcionalismo de máquina*, se encaixa na discussão teórica acerca da mente enquanto proposta funcionalista ao proporcionar um modo de conciliar a proposta fisicalista das teorias da identidade com a objetividade behaviorista, sem, no entanto, negar propriamente a existência de processos internos mentais.

O que se apresentou, portanto, como um dos princípios basilares do funcionalismo de máquina consistiu justamente na teorização de um processo que fosse capaz de abarcar o argumento da múltipla instanciação, outrora objetado à identidade. A concepção de um instrumento composto de partes limitadas – com exceção da fita que pode ser infinitamente extensível – capaz de instanciar quaisquer processos a partir de algoritmos programáveis contribuiu significativamente para o entendimento de que talvez fosse possível que um mesmo estado mental pudesse ser instanciado por diferentes substratos físicos conforme a sua configuração (PUTNAM, 1967/1991). Um outro princípio que permanece aqui em causa, já exposto, presente nas teorias funcionalistas de modo geral e evidente também no funcionalismo causal de Lewis (1972) e Armstrong (1991) refere-se à compreensão dos aspectos mentais em virtude de sua função. Ambos, múltipla instanciação dos estados mentais e entendimento do mental em termos funcionais, representam os pilares por trás da proposta funcionalista, fomentada inicialmente por Putnam, que viria, posteriormente, a suprir os elementos fundamentais para a concepção da relação entre mental e físico como análoga à entre *software* e *hardware* conhecida atualmente por *Funcionalismo de Computador* ou *Inteligência Artificial Forte* (e.g. SEARLE, 1997; MATTHEWS, 2007; CHURCHLAND, 2004).

Entretanto, a despeito das vantagens oferecidas pelo funcionalismo quando em contraponto às vertentes discutidas anteriormente, as concepções amparadas em modelos funcionais da mente não estão isentas de objeções graves. Diversas dessas objeções serão ainda bastante discutidas na segunda parte deste trabalho, no entanto, por ora, cabe expor brevemente algumas delas.

Um dos principais problemas postos ao funcionalismo em geral pode ser evidenciado pelo experimento seguinte, proposto por Block e Fodor (1972): Segundo defendem os autores, é possível desenvolver a suposição de que a população em geral possa ser particionada em dois grandes grupos. Suponhamos então que as pessoas que pertencem a um desses grupos tenham as suas habilidades perceptivas visuais normais, de modo que, ao se depararem com um objeto que emita luz em frequência capaz de produzir, em sujeitos normais em condições normais de observação, a experiência sensorial visual de ver um objeto vermelho elas venham a ter essa tal experiência. Quanto aos sujeitos do outro grupo, imaginemos que o seu aparato perceptivo sofra de uma espécie de disfunção fisiológica que provoque uma alteração na percepção do espectro cromático: que os objetos experienciados pelos sujeitos normais como vermelhos, sejam percebidos visualmente por estes, do segundo grupo, como verdes e que aqueles objetos experienciados pelos indivíduos normais como verdes, sejam, ao contrário, percebidos por aqueles últimos como de cor vermelha. Nesse caso, sustentam os proponentes, é perfeitamente possível supor que a inversão do espectro de cores vermelho-verde seja completamente indetectável por quaisquer métodos convencionais. Pois, ao serem provocados a separar de um conjunto de objetos, como um monte de lápis, os vermelhos em uma pilha e os verdes em outra, os indivíduos de ambos os grupos os agrupariam da mesma maneira. A situação imaginada, portanto, sugere que embora os sujeitos externem comportamento equivalente quando exposto às mesmas circunstâncias ambientais, é claramente possível que não experienciem a mesma percepção qualitativa ainda que isso não seja identificável apenas por suas ações. A plausibilidade de uma situação tal qual a que o experimento mental do *espectro invertido* sugere, denota um indício de que é

possível que a descrição neutra e exclusivamente funcional dos fenômenos mentais não abarque algo deveras relevante para a experiência subjetiva: a sensação qualitativa. (SEARLE, 1997, p.65-66; CHURCHLAND, 2004).

Com um apelo similar à anterior, outra objeção ao funcionalismo pode ser exposta a partir de mais um experimento de pensamento. Considerar como premissa que a mente e os conceitos atribuídos aos estados mentais têm em comum a sua razão de ser pelo aspecto funcional, implica na possibilidade de conceber um sistema qualquer cuja organização funcional seja análoga à organização sistêmica de um cérebro apto a sustentar experiências conscientes. Isso aceito, é plausível supor que, se este sistema qualquer com organização funcional inspirada no cérebro humano manifesta as mesmas respostas quando exposto aos mesmo estímulos que seu correlato biológico, apresenta em seu interior as mesmas relações causais funcionais que este. No entanto, sendo assim, é concebível por extensão que os elementos físicos, ou o substrato que permite a existência e a configuração organizacional do sistema, são irrelevantes, respeitados os atributos funcionais e relações de causa e efeito no processo que compreende do estímulo à resposta desse sistema. Desse modo, é possível sustentar que a população da China possa ser organizada de modo funcional espelhado no cérebro sujeito à consciência, de maneira a exibir comportamento equiparável a este no sentido de responder à equivalência quando submetida aos mesmos estímulos. Entretanto, ainda que seja possível organizar de tal modo a população chinesa, não soa natural a expectativa de que o sistema chinês viesse a perceber ou a sentir dor quando exposto aos estímulos externos capazes de provocar a percepção de dor em um sujeito consciente<sup>17</sup> (BLOCK, 1978; *eg.* SEARLE, 1997, p.66; CHALMERS, 1996, p.97; CHURCHLAND, 2004).

---

<sup>17</sup> Às objeções representadas em ambos os exemplos, Churchland se refere como experimentos de “qualia invertidos” e de “qualia ausentes” respectivamente. Ver CHURCHLAND, Paul M. **Matéria... Op. Cit.** 2004.

Embora Chalmers faça menção a esse exemplo em um primeiro momento (CHALMERS, 1996, p.97), posteriormente o autor defende a possibilidade de que, uma vez que a organização dessa população venha a reproduzir perfeitamente todas as relações funcionais, causais, etc. este corpo organizado possa exibir comportamento equivalente ao de um sistema biológico consciente (CHALMERS, 1996, p.247-276).

Convém frisar que, assim como a primeira objeção, esta última tem como objetivo central apontar para relevância do caráter subjetivo da experiência que persiste nas tentativas de explicação dos fenômenos mentais baseadas na neutralidade causal de relações exclusivamente funcionais. Ambos os experimentos descritos aparentam expor as falhas implicadas nas descrições materialistas encontradas em modelos funcionalistas. Além dessas, muitas objeções similares, ou mesmo de natureza mais técnica, foram dirigidas à proposta funcionalista, dentre as quais algumas serão abordadas mais detalhadamente neste estudo.

#### 1.2.5 O Materialismo Eliminativo ou Eliminacionista

Por fim, uma última abordagem de cunho fisicalista que será considerada nessa primeira parte do estudo consiste em uma espécie de ataque direto aos conceitos e noções atribuídas aos estados mentais pelo dito senso comum. No caso da teoria da identidade, fez-se presente a dúvida acerca da identidade plena entre os conceitos físicos teóricos e os da psicologia de senso comum em virtude da variedade de sistemas materiais capazes de instanciar uma mesma funcionalidade. Embora influenciado por outras razões, o materialismo eliminativo mantém ainda o ceticismo em torno da redução teórica dos conceitos característicos da psicologia popular aos da neurociência. Contudo, a descrença nesse caso se embasa na convicção de que tal equivalência é impossível, visto que as teorias relativas ao senso comum não seriam simplesmente projetos teóricos incompletos em um estágio inicial de evolução, mas representações inteiramente desfiguradas dos estados internos da mente (CHURCHLAND, 2004, p.78-82).

Pelo prisma do materialismo eliminativo, como expõe Searle (1997, p.70), quaisquer crenças oriundas do arcabouço conceitual externo ao âmbito científico, ou seja, quaisquer crenças populares a respeito da mente, suas características, estados e disposições equivalem a uma teoria rudimentar da mente, um complexo de noções

primitivas equivocadas, uma “psicologia popular<sup>18</sup>”. Tendo isso em consideração, uma expectativa plausível para um materialista eliminacionista é a de que no futuro, onde a ciência cognitiva atingirá um estágio de desenvolvimento mais avançado, será demonstrado que não há justificativa consistente para a maior parte das crenças do senso comum acerca dos estados mentais, de modo que a psicologia popular se revelará como falsa em algum momento.

Assim sendo, isso é, uma vez concluído que os conceitos e entidades mentais, tais como são tidos e utilizados pelas pessoas em geral, consistiriam em recursos explicativos distorcidos e inadequados, seguiria daí que a atribuição de uma ontologia à mente pautada em descrições que fazem referência a tais entidades e conceitos seria destituída de qualquer sentido. Dessa forma, segundo a vertente eliminativista, estaria justificada a eliminação da mente enquanto ente apreensível pelo repertório teórico popular.

No intuito de explanar o radicalismo de tal proposta, convém expor alguns argumentos a partir dos quais costuma se construir a defesa dessa espécie de materialismo. Em um primeiro ponto, procura-se justificar a exclusão irremediável da psicologia folclórica em razão de sua suposta pobreza explicativa. Mais especificamente, Churchland (2004, p.83-85) dirá que a psicologia popular representa um “completo fracasso em termos de explicação, previsão e manipulação”. Segundo o autor, esta conclusão se tornaria evidente se fosse considerado que as questões mais fundamentalmente relevantes acerca do homem não são passíveis de serem respondidas pela psicologia de senso comum. Alguns exemplos são utilizados por ele para clarificar este argumento. Consideremos o caso do sono, considerado algo ainda pouco compreendido pelo autor: a psicologia popular atribui ao sono uma função de descanso no organismo, como se sentíssemos sono para descansarmos. Entretanto, não existiria de fato uma resposta para as perguntas “o que é o sono?” ou “por que, precisamente, sentimos sono?” visto que,

---

<sup>18</sup> As expressões “psicologia popular”, “psicologia de senso comum” e “psicologia folclórica” serão usados a partir de então no decorrer do texto como correlatas, posto que dizem respeito, direta ou indiretamente, àquilo que Churchland irá se referir por *Folk Psychology*.

como as pesquisas científicas mais recentes têm sugerido, o sono teria funções mais profundas e complexas incapazes de serem abarcadas pelo termo “descanso”. Além do conceito equivocado, ou mal compreendido de sono, o entendimento de mecanismos essenciais para a compreensão plena da mente humana, como o aprendizado e a memória, teria se mostrado deveras obscuro senão impossível de alcance a partir dessa espécie de psicologia rudimentar, de acordo com o posicionamento de Churchland.

Um segundo argumento a favor do eliminativismo se relaciona com aquilo que o autor expõe como uma “lição indutiva da história dos conceitos” (CHURCHLAND, 2004, p.84)<sup>19</sup>. Durante o desenvolvimento das ciências no decorrer da história do conhecimento, inúmeras teorias populares e modelos explicativos de senso comum foram se revelando como insatisfatórios, equivocados ou com pouco poder de previsão dos fenômenos a que se prestavam explicar. Nesse processo de reconhecimento das limitações dessas teorias, entendidas pelo autor como primitivas, vagarosamente, certas formas de compreensão do mundo e da natureza humana foram dando lugar a teorias mais complexas e com maior capacidade de explicação e previsão. Nesse sentido, não são raras as concepções formuladas por civilizações anteriores com a pretensão de facilitar o entendimento de determinados fenômenos e que foram, posteriormente, refutadas. Consideremos o caso do flogisto (SEARLE, 1997, p.70), por exemplo, que, antes do entendimento atual de como se dá o processo de combustão do oxigênio, era tido como a substância responsável pela manutenção do fogo na queima dos elementos. Para aqueles que criam nesta teoria, o final da queima de qualquer material ocorria quando todo o flogisto escapava por completo do objeto queimado.

Uma outra situação que pode ser mencionada a fim exemplificar o ponto desse argumento, é a que se deu em muitas culturas como a divinização de astros e estrelas, em

---

<sup>19</sup> Churchland é um dos filósofos contemporâneos de relevância no debate entre aqueles adeptos à postura reducionista. Para o autor, a redução não apenas ontológica, mas também lógica e conceitual são alterações necessárias e inevitáveis à abordagem científica da consciência considerando o direcionamento dos avanços biológicos, neurológicos e físicos atuais. Ver CHURCHLAND. P. **Matéria e Consciência...** *Op. Cit.*, 2004.

especial, a compreensão da Lua e do Sol como entidades bem como também das estações e alterações climáticas em geral. Antigamente era comum atribuir personalidade a seres inanimados e a acontecimentos os quais o intelecto e os recursos teóricos eram pouco capazes de esclarecer. Contudo, mais uma vez, tais costumes e crenças aos poucos cederam espaço à ciência da astronomia.

Atualmente, tanto a natureza dos astros quanto a do fogo, dificilmente são questionadas quando expostas à luz do conhecimento científico e do desenvolvimento tecnológico. Entretanto, a psicologia de senso comum persiste até hoje e ainda é largamente utilizada na compreensão e na expectativa de previsão das ações humanas por não especialistas em comportamento como também oferece conceitos que servem de base para boa parte das ciências humanas cujo objeto de estudo se relaciona com questões psicológicas e comportamentais. A explicação de Churchland (2004, p.84-85) para isso, estaria no fato de que, mesmo que a psicologia folclórica não esteja apta a oferecer descrições corretas da realidade, qualquer que seja a sua utilidade, diante da complexidade ímpar dos objetos e temas os quais se propõe a abordar, justificaria a sua existência. Pois esta lidaria com questões tão “terrivelmente difíceis” que a sua abordagem, mesmo deficiente, resistiria ao desuso.

Por fim, um terceiro argumento para os que creditam expectativas no eliminativismo se fundamenta, por assim dizer, na inviabilidade de uma conciliação entre os conceitos teóricos oriundos da psicologia de senso comum e as teorias científicas materialistas, sobretudo, as neurociências. Segundo defendem, as discrepâncias entre estas duas perspectivas de explicação dos fenômenos mentais e comportamentais não podem sequer ser compreendidas como de nível ou de alcance, mas devem ser entendidas como produto do comparativo entre abordagens de caráter radicalmente distinto. Assim sendo, não haveria razão para insistir na correlação ou no estabelecimento identitário entre os conceitos relativos à psicologia popular e aqueles que descrevem os processos mentais à maneira dos neurocientistas, diferentemente do que sugerem o funcionalismo e a teoria da identidade.

Tendo em vista, portanto, que uma tentativa de redução interteórica da teoria psicológica popular às neurociências, por exemplo, deveria ser rigorosa o suficiente para explicar de modo claro e satisfatório toda a gama de conceitos característicos do senso comum, não existiriam razões suficientes para acreditar que algo assim fosse viável. Até porque, conforme expõe Churchland (2004, p.85-88), considerando que devam existir muito mais formas de se conceber que, quando amadurecida, a neurociência se torne apta a fornecer explicações mais convincentes aos fenômenos que se propõe do que a psicologia de senso comum, é coerente supor que, nessas diversas possibilidades, haverá mais modelos em que ela não abarque os termos psicológicos populares propostos do que o contrário. Com isso, seria plausível concluir que a probabilidade de que uma teoria proposta por uma neurociência avançada que não considere a psicologia popular venha a ser bem-sucedida é maior do que a de uma neurociência que seja capaz de manter a integridade e agregar o seu arcabouço conceitual. Isso, segundo o autor, representaria uma vantagem *a priori* do materialismo eliminacionista em relação tanto à própria psicologia de senso comum quanto ao funcionalismo e às teorias de identidade, visto que estas duas últimas perspectivas ainda buscam manter alguma relação, seja de identidade plena, tipo-tipo, *token* ou funcional, com os modelos psicológicos (SEARLE, 1997, p.70-72; CHURCHLAND, 2004, p.78-85).

Contudo, assim como o funcionalismo e a identidade, o eliminacionismo não está menos suscetível a críticas severas ou, ao menos, a objeções bastante substanciais. O sucesso indiscutível da ciência atual não implica necessariamente que, em um futuro qualquer, a neurociência se mostre apta o suficiente para eliminar a aplicação dos conceitos psicológicos, tampouco garantir que crenças, emoções, percepções e sentimentos da forma que conhecemos, na realidade, não existem. Searle (1997, p.72) expõe um exercício de pensamento que evidencia a fragilidade da proposta radical desta espécie de materialismo tomando como base as conclusões sugeridas pelo terceiro argumento exibido anteriormente.

Consideremos que exista uma ciência da natureza completamente amadurecida

com poder explicativo incomparavelmente superior ao da psicologia popular. Consideremos ainda que essa neurociência perfeita seja incompatível com os termos, conceitos e modelos explicativos daquela psicologia de modo que não seja possível a redução teórica de fenômenos como “crenças” e “desejos” ao novo arcabouço teórico. Vislumbrado esse contexto, temos que a conclusão eliminacionista é a de que a inexistência de entidades mentais, tais como “desejos” e “crenças”, é, se não certa, altamente provável.

Entretanto, Searle sugere que as duas propostas teóricas não são propriamente rivais ou incompatíveis, mas caracterizam apenas modos distintos de classificar a realidade. Seguindo uma estrutura similar à do argumento acima, é possível afirmar que a física clássica atual é uma ciência amadurecida em vários aspectos, capaz de prever e explicar inúmeros fenômenos naturais com antecedência e precisão. É aceito que o campo da física é extremamente amplo e abarca o mesmo campo a que se referem conceitos como “ ‘taco de golfe’, ‘raquete de tênis’, ‘caminhonete Chevrolet’ e ‘casa de campo de vários pisos’ ”, sem, contudo, serem perfeitamente identificáveis ou mesmo compatíveis com tais termos oriundos da física ordinária de senso comum por assim dizer. Se obedecida a mesma lógica argumentativa por trás do exemplo referente à relação entre neurociência e psicologia popular, a conclusão a que se deveria chegar é a de que os objetos a que se referem os conceitos de ‘taco de golfe’, ‘raquete de tênis’, etc. não existem de fato. Basicamente, isso implica que em toda a redução proposta entre uma teoria qualquer e outra da ciência básica, uma vez alcançada a incompatibilidade entre ambas, seria coerente supor a inexistência das entidades propostas pela teoria mais alta ou com menor poder explicativo, o que sugere a falsidade do argumento eliminacionista (SEARLE, 1997, p.71-72).

A capacidade da física teórica de abarcar o que o senso comum conceitua como ‘taco de golfe’ em termos de relações entre forças e subpartículas não implica, obviamente, em uma ameaça à ontologia dos tacos de golfe ou sequer da eliminação de tal conceito. Um dos problemas é que a aceitação dessa coexistência conceitual, ainda que

em virtude meramente de seu caráter pragmático, já demonstra por si só que a eliminação de qualquer modelo conceitual que apresente utilidade, pode ser entendida como descabida. Além disso, sugere que a exclusão de entidades conceituais, por não serem passíveis de redução, consiste quase em uma arbitrariedade. De todo modo, o que Searle pretende frisar é que, ainda que a neurobiologia perfeita de Churchland seja concebida, não será suficiente para justificar a destituição ontológica das entidades e estados mentais tais como propostos pela psicologia de senso comum.

Isso exposto, a crítica de Searle está diretamente ligada a uma das principais objeções técnicas ao materialismo eliminativista que alega, justamente, que a relação entre a psicologia folclórica e as ciências, como a neurobiologia e a neurofisiologia, não é de oposição nem constitui um embate em que as perspectivas da ciência e do senso comum representam, cada uma, um extremo. Um equívoco determinante cometido pelos defensores desta vertente materialista seria o de considerar os modelos teóricos explicativos sustentados pela psicologia popular na mesma categoria em que são compreendidas as teorias científicas, ou seja, tomar a *Folk Psychology* como um projeto de pesquisa (SEARLE, 1997, p.73; CHURCHLAND, 2004, p.82-85). Ao fazê-lo parece surgir a impressão de que, em caso de conflito, faz-se necessária também a exclusão de uma das propostas a fim de que o projeto mais promissor permaneça mantendo o campo de estudo. Entretanto, ao se considerar que muitos modelos oriundos da psicologia popular são capazes de fornecer explicações suficientemente razoáveis e que se prestam ao que se propõem - como ocorre em qualquer comunicação informal entre sujeitos conscientes acerca de seus estados mentais e das justificativas desses estados - não deveriam ser tidos prontamente como ruins, sequer como falsos.

Por fim, outra objeção bastante similar a outras direcionadas ao funcionalismo e às teorias da identidade abordadas, diz respeito ao caráter contra-intuitivo e extremista do posicionamento defendido por Churchland. Enquanto as concepções materialistas anteriormente discutidas buscavam uma relação de identificação ou correspondência entre fenômenos mentais e estados cerebrais, esta última sugere a inexistência de tais

fenômenos em razão da não identidade entre os conceitos atualmente atribuídos aos fenômenos mentais e os estados físicos neuronais. Posto de outro modo, o eliminativismo “nem deixa a mente de lado; ele nega, de início, a existência de qualquer coisa que se possa deixar de lado” (SEARLE, 1997, p.73). Isso equivale, conseqüentemente, a assumir a inexistência *a priori* daquilo que é apreensível pelo arcabouço conceitual de senso comum, do que está ao alcance dos termos usados para fazer referência a estados mentais e à própria concepção de entidade mental, de sujeito consciente, como entendidos popularmente. Entretanto, parece absurdo assumir que dores, desejos, crenças, etc. não existem de fato por não serem compatíveis com uma matriz teórica científica de nível mais básico enquanto tais conceitos permanecem pertinentes e úteis à expressão e referenciação das mesmas crenças, sensações e demais estados referenciados. Em outras palavras, a descrição da experiência de dor como ‘a estimulação das fibras C’ não implica na inexistência da experiência de dor do sujeito detentor do membro que teve as fibras estimuladas. Ou seja, a apresentação de um modelo teórico explicativo a partir de um nível inferior não é suficiente, nem determinante, para o abandono de conceitos já bem arraigados apenas porque a sua descrição pode ser elaborada de um outro modo (CHURCHLAND, 2004, p.84; SEARLE, 1997, p.73-74).

Concluindo, após percorrermos os principais eixos teóricos materialistas, observamos que as correntes filosóficas apresentadas - *behaviorismo*, *teorias da identidade*, *funcionalismo* e *eliminacionismo* - se furtam, cada uma a seu modo, a abordar o fenômeno da consciência em sua completude. A perspectiva comportamental, embora ofereça uma proposta interessante do ponto de vista científico por conta de sua simplicidade e de sua objetividade metodológica, sequer é capaz de tocar o problema da experiência consciente. As teorias da identidade, ao buscarem manter as conquistas behavioristas enquanto respondem as objeções endereçadas a essa abordagem, não nos fornecem algo que possibilite a construção de uma teoria da consciência nem que favoreça a compreensão de como um mesmo objeto físico, no caso, o substrato cerebral, é capaz de se manifestar apresentando propriedades completamente distintas conforme a metodologia

utilizada, tal como se nota quando a perspectiva objetiva é contrastada com a subjetiva na análise de eventos que envolvem experiências fenomênicas. Já o eliminativismo, sobretudo por se recusar a sustentar quaisquer noções teóricas devedoras do arcabouço conceitual da psicologia de senso comum, termina por negar a existência da própria consciência. Por último, temos que, dentre as abordagens materialistas apresentadas até então, aquelas fundamentadas em alguma vertente de base funcionalista tendem a oferecer as propostas que melhor lidam com as objeções levantadas. Entretanto, o funcionalismo tende também a considerar a experiência subjetiva como um fenômeno de caráter secundário em certo sentido e, tal como as demais visões apreciadas, resta ainda insuficiente quando aquilo que está em causa é o alcance de um entendimento satisfatório a respeito da consciência conforme mostrado.

## 2 ACERCA DA IRREDUTIBILIDADE DA CONSCIÊNCIA

### 2.1 Consciência, Experiência e Subjetividade

Durante a exposição de algumas possíveis abordagens fisicalistas para a compreensão do problema da consciência no Capítulo 1, foram realizadas objeções que tinham como base comum a alegação de que a mente é “deixada de lado” em diversos modelos explicativos ou mesmo excluída, no caso específico do materialismo eliminacionista. A busca pela resolução do problema mente-corpo, ou da compreensão de como se daria a relação entre o estritamente físico e os fenômenos mentais implica em uma espécie de pressuposição *a priori* de que existem duas classes de elementos distintas cuja unificação seria necessária. As propostas centralistas abordadas anteriormente – teorias da identidade e funcionalismo – pareciam buscar um modo epistemologicamente indireto de conciliar ambos os lados, estabelecendo uma relação entre os estados cerebrais e aspectos comportamentais observáveis e as autodescrições de sensações, emoções, desejos e percepções sensoriais. Mesmo os eliminacionistas, tomam como ponto de partida uma delimitação inicial entre aquilo que é observável diretamente, no caso, os padrões de ativação de redes neurais e manifestações verificáveis do sistema nervoso central e o que é uma descrição verbal de estados mentais de caráter subjetivo. Nos dois primeiros casos a relação é estabelecida, embora, como visto, sujeita a problemas significativos. No último, entretanto, em virtude da alegada discrepância entre os conceitos psicológicos usuais e o conhecimento atual dos processos cerebrais, não é possível sustentar uma relação mesmo conflituosa entre mental e físico, pressionando o teórico eliminacionista a optar pelo discurso científico em detrimento do senso comum.

De todo modo, o que se evidencia em todos os casos é como que uma relação de oposição entre a objetividade característica do âmbito científico e a subjetividade atribuída ao discurso psicológico enquanto expressões públicas da vida mental do sujeito consciente. Sendo assim, uma distinção que se faz essencial antes de nos aprofundarmos

nas questões relativas à subjetividade da consciência é aquela firmada entre o objetivo e o subjetivo.

### 2.1.1 O Objetivo e o Subjetivo

Normalmente, a ideia de objetividade está atrelada a algo passível de verificação por quaisquer observadores submetidos às mesmas condições de observação, de modo que o juízo acerca do objeto observado se mantém independentemente de características particulares daqueles observadores. Em contrapartida, os adjetivos que carregam a ideia de subjetividade são atribuídos frequentemente com o intuito de expor uma característica oposta àquilo que é objetivo (SEARLE, 1997, p.140). Temos assim que a objetividade é aplicada a elementos, juízos e proposições considerados como questões de fato, ou seja, cuja realidade, veracidade ou conclusão independem de quaisquer aspectos idiossincráticos do sujeito como gostos pessoais, juízos de valor ou estado emocional. Por outro lado, um juízo subjetivo tende a ser compreendido como tendo a sua veracidade ou falsidade inextricavelmente ligada a questões que dizem respeito estritamente ao sujeito, como opiniões particulares, crenças ideológicas e pontos de vista.

Consideremos, como exemplo, essa distinção aplicada especificamente a juízos. Na proposição (1) “van Gogh morreu na França” é possível identificar a existência de um sujeito, no caso, van Gogh, e que este faleceu em um delimitado território conhecido como França. Conhecidos os objetos a que se referem os termos utilizados e possuindo o mínimo conteúdo necessário para assimilar os conceitos empregados na proposição acima, se alcançará sempre a mesma conclusão acerca da verdade do enunciado. Visto que, de fato, houve um sujeito com tal nome que faleceu em um determinado momento no território francês, independentemente de quaisquer opiniões pessoais acerca do seu estilo de pintura ou da estética das paisagens de Auvers-sur-Oise, o juízo sobre a veracidade da proposição permanece o mesmo. Contudo, observemos agora a expressão (2) “van Gogh é melhor Pintor que Gauguin”. Nesta última, é evidente que o juízo sobre as aptidões de van

Gogh em relação a Gauguin está subordinado a uma série de questões ligadas ao gosto pessoal de quem o emite. Se uma terceira pessoa, portanto, que tenha um apreço particular pelo estilo artístico de Gauguin, seja incitada a se manifestar acerca da veracidade daquele juízo, é razoável esperar que tenderá a assumir a declaração como falsa (SEARLE, 2015, p.46).

Contrastando os dois casos sugeridos acima, pode-se dizer que a proposição (1) representa um juízo objetivo, visto que se refere a uma questão de fato universalmente verificável por observadores sob as mesmas circunstâncias, enquanto o caso (2) representa um juízo variável, fruto de opiniões subjetivas. Embora esta distinção seja amplamente aceita, Searle sustenta que ela não é suficiente para abranger uma propriedade especial característica dos estados mentais e da experiência consciente: o carácter qualitativo e subjetivo da consciência. Para o autor, a distinção entre objetividade e subjetividade pensada a partir da diferenciação entre juízos vulneráveis à perspectiva do observador e imunes a esta, apenas se dá no sentido epistemológico, de modo que quando são aplicados os termos ‘subjetivo’ e ‘objetivo’ a tais proposições estes significam simplesmente que aquelas proposições são subjetivas ou objetivas epistemologicamente (SEARLE, 1997, p.138-139; 2015, p.46-47).

A relevância desta observação, de que tal distinção diz respeito tão somente à natureza do acesso ao conhecimento consolidado naquele juízo, é ímpar para o estabelecimento do método científico. A ciência empírica, quando busca verificar uma determinada hipótese, o faz a partir de uma multiplicidade de observações que partem do pressuposto comum de que o objeto observado é o mesmo para todos. Independentemente de quaisquer divergências nos resultados obtidos em um experimento específico que vise confirmar, por exemplo, a que velocidade a luz se desloca de um ponto a outro, dificilmente a velocidade do deslocamento dos fótons será posta em dúvida sem antes supor que falhas nos instrumentos de medição, cálculos equivocados e interferências prejudiciais possam ter ocorrido. Em outras palavras, (1) o método científico é pautado pela noção de objetividade, sobretudo, porque pressupõe que (2) a própria realidade é, ela

mesma, objetiva (SEARLE, 1997, p.20).

Sendo assim, parece não haver espaço no discurso cientificista para o pluralismo de juízos possíveis acerca de um mesmo objeto, seja essa pluralidade produzida por aspectos subjetivos inerentes aos agentes cognoscentes ou por elementos intermediários entre observador e objeto necessários à observação. Assumidas ambas as premissas (1) e (2) é praticamente inevitável a conclusão de que a objetividade do método não representa uma alternativa vantajosa à compreensão da realidade, mas a única alternativa. Entretanto, o que cabe investigar, em certo sentido, é se existem, de fato, tantos motivos filosóficos para a adoção do pressuposto acerca da objetividade do real (2) quanto existem motivações pragmáticas para aceitar a exclusiva objetividade do método científico (1). Pois, se em parte considerável dos campos do conhecimento humano o discurso pautado pela perspectiva objetivista não demonstra sinais de desgaste, quando aplicado ao âmbito do estudo do mental, da consciência e do comportamento sugere uma insuficiência da metodologia científica atual em lidar com a complexidade aparentemente insustentável do subjetivo.

Quando o mental é inserido nas ambições científicas, ou seja, quando o desenvolvimento de uma teoria dos eventos mentais, que englobe a experiência consciente, é lançado como desafio, a subjetividade já não é passível de descarte (DENNETT, 1991, p.71-72). Considere que uma pessoa tenha perdido o braço após sofrer um acidente com um equipamento de marcenaria. Essa pessoa, contudo, é contemplada com um transplante de um membro novo. Passada a operação e o período adaptativo, o médico, a fim de verificar o sucesso do procedimento espeta uma agulha na nova mão, sem que ele possa ver, e pergunta ao sujeito se pode sentir algo. De que outro modo seria possível realizar tal verificação? Análise das ativações cerebrais? Observação do comportamento do sujeito quando inserida a agulha sob a pele? Ainda que o sujeito não reagisse fisicamente e não apresentasse padrões de sinais cerebrais atribuídos a dor, mas dissesse que sentiu dolorosamente quando a agulha tocou sua pele, para quaisquer efeitos, seria um indicativo de sucesso do procedimento.

Não estou propondo com tal experimento que haja, de fato, a possibilidade de vivenciar a sensação de dor sem que seja possível observar seus efeitos objetivamente, o que ponho em causa é que (1) não é possível saber se não há essa possibilidade até que todas as formas de ocorrências de dor sejam plenamente conhecidas e que, (2) havendo ou não tal possibilidade, o relato subjetivo se faz imprescindível e prevalece em relação ao observado em determinadas situações que dizem respeito ao próprio sujeito. Supondo que ocorresse o contrário, que o sujeito ao ter a agulha na pele tenha puxado o braço por reflexo e apresentado sinais neurais compatíveis com padrões de dor, mas dissesse que não sentiu absolutamente nada além de uma vontade repentina de puxar o braço, concluiriam que algo não foi bem sucedido no procedimento ou no experimento.

Diferentemente do que ocorre no exemplo dos juízos objetivo e subjetivo citado anteriormente ou com fenômenos físicos não relativos diretamente ao sujeito, a questão de como estabelecer uma abordagem científica apta a lidar com o problema da consciência e dos estados mentais deve considerar a subjetividade de algum modo. Essa dualidade, portanto, entre o objetivo e o subjetivo no âmbito do estudo da mente, dará vazão a duas perspectivas metodológicas de pesquisa: a de primeira pessoa e a de terceira pessoa.

### 2.1.2 A Questão Metodológica: Primeira Pessoa e Terceira pessoa

Na primeira seção desse trabalho, foi traçado um breve percurso pela evolução histórica da tradição recente materialista, onde foram discutidas as mais diversas motivações para sua aceitação assim como as objeções mais graves cabíveis a cada uma das posições abordadas. Cada teoria ou corrente analisada até então, como notamos, possui a sua singularidade própria, no sentido de responder àquilo a que se propõe levantando, em contrapartida, novos problemas tão ou mais impactantes para a consolidação de uma teoria da consciência quanto aqueles os quais pretendiam sanar.

Apesar disso, há algo que todas elas - behaviorismo, teorias da identidade, funcionalismo, eliminativismo - têm em comum, a saber: uma perspectiva metodológica

voltada à análise de terceira pessoa. Não coincidentemente, a mesma pressuposta como a mais adequada, senão a única, aos propósitos científicos de construir conhecimento objetivo.

Conforme colocado por Dennett (1991, p.70), um dos fatores que elevaram a popularização de perspectivas tidas como indiretas no campo de estudo da mente teria sido o reconhecimento de problemas incontornáveis característicos de uma metodologia fenomenológica aplicada por empiristas ingleses como Locke, Berkeley e Hume e iniciada com Descartes em suas *Meditações*. Para Dennett, o processo introspectivo desenvolvido por Descartes, por meio do qual foi possível concluir a existência do *cogito*, foi assimilado tradicionalmente dando origem ao que chamou de fenomenologia de *primeira pessoa plural*<sup>20</sup>.

Descartes (1973) acreditava piamente que temos a capacidade de extrair conclusões indubitáveis acerca de nossas próprias mentes, à exemplo do *cogito* cartesiano, contanto que o façamos a partir de um método cético de introspecção. Para o autor, o acesso aos estados mentais concedido ao próprio sujeito detentor desses estados, consiste em um de espécie direta e privilegiada. Em contraste, entende-se que o acesso aos estados daquele mesmo sujeito por um terceiro qualquer - seja a partir de relatos do próprio sujeito, observações comportamentais, ou por mapeamento cerebral via EEG<sup>21</sup> - seria um acesso indireto e, portanto, menos confiável do que o acesso ao conteúdo mental possuído por aquele sujeito.

Desse modo, conforme posto por Dennett (1991, p.66-67), Descartes, ao descrever o seu processo introspectivo, o faz confiando na possibilidade de que qualquer leitor que seguisse em sua mente os mesmos passos narrados seria capaz de obter

---

<sup>20</sup> O termo utilizado originalmente por Dennett (1991, p.66) para se referir essa metodologia é precisamente *first person plural*.

<sup>21</sup> Eletroencefalograma. Técnica geralmente não invasiva de registro da atividade elétrica cerebral espontânea a partir de eletrodos alocados sobre o couro cabeludo, largamente utilizada na área médica para a detecção de disfunções neurológicas.

precisamente os mesmos resultados. Nisso, nesta intersubjetividade apta a avaliar os experimentos e estabelecer sua validade, é que residiria a confiabilidade do método fenomenológico registrado por Descartes e largamente utilizado posteriormente pelos filósofos ingleses. Por conta desta pluralidade garantidora da valoração metodológica desta sorte de fenomenologia, Dennett se utiliza do termo “plural” para especificar o caráter deste método em primeira pessoa.

Entretanto, para o filósofo americano existiriam razões satisfatórias o bastante para pôr em dúvida a seguridade desse método. Uma delas estaria justamente na crença cartesiana de que as capacidades subjetivas de autoconhecimento são epistemicamente, em certo sentido, imunes a erro (DENNETT, 1991, p.67-69). No intento de demonstrar a fragilidade de tal crença, são expostos diversos exemplos e relatos sobre experimentos que evidenciam a facilidade com que indivíduos estão sujeitos a cometerem falsos julgamentos acerca de objetos, imagens, sons, suas próprias memórias e sentimentos, quando motivados por percepções enganosas. Parte significativa desses experimentos consiste basicamente em construções de condições propícias para que o indivíduo tenha percepções que não sejam compatíveis com aquilo que de fato está sendo causador da experiência, como ilusões de ótica, auditivas e de propriocepção.

Outra questão, tanto quanto ou mais relevante, diz respeito à concepção tomada desde o “*cogito ergo sum*” cartesiano de um sujeito cognoscente que experiencia o fenômeno de modo similar a um observador interno que assiste aquilo que está sendo percebido pelos dados sensoriais captados do mundo externo a ele. Esta visão, segundo Dennett, seria análoga a de um expectador que vivencia os fatos de sua própria vida como quem assiste a tudo através de uma tela, em um cenário onde o expectador estaria para a consciência subjetivada do indivíduo enquanto as imagens projetadas na tela seriam as informações dos objetos corpóreos externos em relação a seu próprio corpo.

Diferentemente do que era fundamentado pela visão cartesiana do *cogito* e que parece ainda influenciar uma singularidade do eu nas abordagens atuais, Dennett (1991, p.101-138) não entende a consciência como uma substância indivisível, em

contrariedade à infinita divisibilidade da matéria, mas como um conjunto de vozes simultâneas na mente em uma disputa incessante cuja vitória garante o prêmio de ser percebida conscientemente pelo sujeito como uma espécie de "viveiro de histórias fragmentadas" cuja narrativa seja proporcionada pela capacidade de inteligência de tornar coerente e compreensível, o que, sem um eixo interpretativo, não seria. Sua suspeita é de que talvez a consciência não seja mais do que uma construção teórica de autoria do agente cognitivo, atribuída a outros organismos e a si próprio. Em outras palavras, a mente comentaria a si mesma fabricando narrativas.

De acordo com sua hipótese, não haveria razões suficientes para aceitação do sujeito como um grande controlador, tampouco seria necessário determinar a localização espacial desta entidade singular na estrutura física do cérebro. Para o autor, a experiência consciente não se daria tal como ocorre com a suposição do "teatro cartesiano", mas se resumiria simplesmente à coleção de uma multiplicidade de experiências, configurando, assim, um modelo descentralizado da consciência. Desse modo, a mente seria uma reconstrução racional da observação das sequências de comportamento de um organismo ou dispositivo e, neste sentido, um conceito operacional, uma construção teórica útil que teria como função a capacidade de antecipação da experiência futura, de realizar previsões do comportamento de outros seres inteligentes e animais (DENNETT, 1991; TEIXEIRA, 2008, p.32 *et seq*).

Na visão do autor, embora não negue o acesso privilegiado do sujeito consciente à sua própria consciência, posturas que enalteçam a perspectiva em primeira pessoa nos estudos dos fenômenos mentais como as adotadas por Searle e Chalmers, que veremos mais adiante, estariam fadadas à confusão e ao obscurantismo e, portanto, deveriam ser desconsideradas na busca por um entendimento dos processos cognitivos. Dennett, evidentemente, crê que a realidade é objetiva e que, o que quer que sejam, os fenômenos mentais devem ser explicados por uma teoria construída exclusivamente sob uma perspectiva de terceira pessoa, tal como se edifica a própria ciência.

Para Dennett (1991, p.70), afirmar que uma determinada teoria foi desenvolvida

em terceira pessoa equivale a dizer que aquilo que foi teorizado teve por base dados obtidos exclusivamente “de fora”. Contudo é imprescindível destacar que, embora abertamente defenda a adoção de uma metodologia indireta, o autor estabelece uma distinção entre o que julga como um método mais radical em terceira pessoa, similar à proposta originária behaviorista que pauta sua experimentação exclusivamente em uma observação “externa”, e o método de pesquisa por ele sugerido, a saber, a heterofenomenologia<sup>22</sup> (DENNETT, 1978; 1982; 1991, p.72-85, 2003, 2007).

Em resumo, a heterofenomenologia não é nada nova; não é nada além do que o método que já vem sendo utilizado por psicofísicos, psicólogos cognitivos, neuropsicólogos clínicos e por praticamente todos que já se propuseram a estudar a consciência humana de forma séria e científica (DENNETT, 2003)<sup>23</sup>.

Ao considerarmos a aplicação de um método que seja radicalmente indireto, objetivo e que fundamente seus experimentos em dados “de fora” – *ie.*, que desconsidere a experiência consciente do próprio indivíduo que participa do experimento – em estudos que tem por objetivo explicar a consciência, não se segue o mesmo que observamos com o estudo empírico das ciências naturais. Enquanto na física, por exemplo, parece não haver a princípio nenhuma objeção óbvia em tentar compreender a relação entre os átomos das moléculas de água e a propriedade de liquidez obtida pela observação de seu comportamento em nível macroscópico a partir de experimentos puramente objetivos, compreender a ocorrência de determinada experiência subjetiva vivida por um terceiro a partir de uma perspectiva externa se mostra, no mínimo, problemática. Isso se dá, sobretudo, pelo fato de que, independentemente dos detalhes obtidos indiretamente que se

---

<sup>22</sup> O termo utilizado por Dennett originalmente é *Method of Heterophenomenology* em clara referência ao método fenomenológico em primeira pessoa. Cf. **Two Approaches to Mental Images**. In. Capítulo 10, DENNETT, 1978, p.174-189.

<sup>23</sup> “In short, heterophenomenology is nothing new; it is nothing other than the method that has been used by psychophysicists, cognitive psychologists, clinical neuropsychologists, and just about everybody who has ever purported to study human consciousness in a serious, scientific way”. Em DENNETT, D. **Who’s on first? Heterophenomenology explained**. *Journal of Consciousness Studies*, 10(9–10), 19–30 (reimpresso em A. Jack e A. Roepstorff (Eds.), *Trusting the subject? Volume 1*. (19–30). Exeter: Imprint Academic) 2003.

consiga acerca do cérebro do sujeito, seja a partir de radiografias, MRI<sup>24</sup>, ou abrindo o seu crânio, não é possível vislumbrar com precisão alguma o que se passa na sua consciência no que se refere à experiência vivenciada durante o experimento. Se a experimentação consiste em estudar os efeitos causados no indivíduo da estimulação de áreas cerebrais específicas, como é de praxe atualmente, não é coerente supor que seja possível alcançar resultados relevantes de outro modo que não seja considerando, além de quaisquer observações externas, um relato do participante daquele experimento. Não seria possível saber, por exemplo, que a estimulação elétrica de uma certa região X do córtex provocou *flashes* de luz na percepção visual do sujeito.

Assim sendo, Dennett defende a importância nesse campo de pesquisa da concepção e aplicação de uma metodologia que assuma uma posição neutra, no sentido de não ser radicalmente fundamentada na experimentação fenomenológica de primeira pessoa, nem absolutamente restrita à observação externa. Basicamente, a existência de um método que seja objetivo como carece à pesquisa científica ao tempo em que não desconsidera prontamente a experiência mesma do indivíduo consciente embora seja pautado em terceira pessoa.

Entretanto, como espero que tenha ficado evidente após as objeções colocadas à perspectiva materialista e seu projeto metodológico objetivista desde o behaviorismo na primeira seção deste estudo, qualquer que seja a abordagem específica adotada para fornecer seja um arcabouço teórico ou um esboço de explicação ao problema da consciência, terá, inevitavelmente, que considerar também a questão da subjetividade. Ainda que o método revitalizado proposto por Dennett não se abstenha completamente da percepção subjetiva ao abarcar em seu propósito dados acerca da experiência vivenciada relatados pelo sujeito, não parece suficiente para agregar devidamente a consciência e a subjetividade.

---

<sup>24</sup> *Magnetic Resonance Imaging*. Em português utiliza-se o termo Ressonância Magnética para referir à técnica não invasiva utilizada para formação de imagens de órgãos internos a partir, sobretudo, de campos magnéticos fortes e ondas de rádio.

Muitas das críticas mais impactantes atribuídas ao materialismo em filosofia da mente e às perspectivas em terceira pessoa encontram base na ideia de que há limites epistêmicos possivelmente intransponíveis acerca da experiência subjetiva de um indivíduo (NAGEL, 1974; JACKSON; 1982). Limites que se impõem sobre a pretensão de uma abordagem “vista de fora” de modo similar ao que foi evidenciado na situação hipotética da experiência visual dos *flashes* luminosos. Basicamente, o que os críticos sugerem é que o conhecimento indireto a respeito de qualquer experiência subjetiva não tem se mostrado suficiente para a compreensão da experiência analisada, ou seja, o conhecimento objetivo obtido do cérebro e de seus processos físico-químicos não implica de modo algum em um conhecimento acerca da experiência mesma do ponto de vista subjetivo.

### 2.1.3 Os Problemas Fáceis e o Problema Difícil

Parte considerável da expectativa normalmente atribuída às neurociências no que diz respeito a sua capacidade de explicar satisfatoriamente o fenômeno da experiência consciente se deve, como já dito, ao sucesso das ciências em geral alcançado no século XX. Levando em conta, sem nos aprofundarmos aqui, os avanços registrados desde os anos 50, o mundo analógico cedeu lugar ao digital, a informação tramita em uma velocidade nunca antes vislumbrada e a ciência impôs ao curso da sociedade o seu próprio ritmo desenvolvimentista. Nesse enalço, a neurociência e as ciências cognitivas assim como as biológicas seguiram em passos mais tímidos, mas ainda bastantes largos. Toda a trama corroborou substancialmente para a sedimentação de uma certa confiança no conhecimento dito científico que se confunde, por vezes, aos olhos do cidadão médio e ao senso-comum como sinônimo de verdade.

De todo modo, fato é que os avanços científicos não se furtaram aos campos voltados aos fenômenos psicológicos ou mesmo ao estudo da própria experiência consciente. Entretanto, muito ainda há que careça de entendimento relativo à consciência.

É, para dizer o mínimo, intrigante que após visitas interplanetárias e o esmiuçar das partículas fundamentais da matéria, tanto exista para ser respondido acerca da experiência consciente e da subjetividade. Para Chalmers (1995, 1996) a persistência de tantas dúvidas a despeito do tanto que já se sabe sobre o aparato mental e dos mecanismos cerebrais pode ser melhor entendida a partir de uma perspectiva que se atenta àquilo que se julga como esclarecido ao fenômeno da consciência. Assim como a ideia de consciência pode ser apreciada através de diversos prismas, os fenômenos relativos à experiência consciente não se limitam a poucos conceitos. Mais especificamente, o autor sugere que para elucidar o que está de fato em causa quando nos deparamos com os obstáculos encontrados pelas ciências que se ocupam do cérebro e do mental, faz-se útil distinguirmos os tipos de fenômenos para os quais temos explicação científica fundamentada ou prognóstico promissor daqueles que persistem envoltos em mistério.

É tendo em consideração a dificuldade dos métodos tradicionais de ciência cognitiva em dar conta de determinados fenômenos mentais em termos de modelos computacionais ou de mecanismos neurais, que Chalmers (1995) propõe a distinção dos diversos possíveis e efetivos problemas concernentes à consciência a princípio em duas categorias, a saber: os *problemas fáceis* e os *problemas difíceis*<sup>25</sup>. Os problemas tidos por Chalmers como fáceis, seriam aqueles sujeitos à resolução a partir dos métodos já conhecidos, enquanto os últimos, os problemas realmente difíceis, estariam além das fronteiras firmadas por tais métodos em seu estágio atual de desenvolvimento.

Uma premissa de Chalmers (1995) é de que costumeiramente muito se associa à noção de consciência quando, entretanto, é cabível a separação desses fenômenos relacionados à experiência consciente, em sentido lato, a fim de compreendermos o que se está tentando e conseguindo explicar de fato. Em seu artigo *Facing Up the Problem of*

---

<sup>25</sup> As expressões utilizadas por Chalmers originalmente para fazer referência aos problemas supostamente fáceis e ao problema essencialmente difícil são “*easy problems*” e “*hard problem*”, respectivamente. Cf. CHALMERS, D. **Facing Up to the Problem of Consciousness**. In: *Journal of Consciousness Studies*, 1995, 2(3): pp.200-219 e CHALMERS, D. **The Conscious Mind**. Oxford: Oxford University Press, 1996, p.xi-xiii.

*Consciousness*, são elencados alguns fenômenos ou propriedades frequentemente atribuídas à noção mesma de consciência ou, não raramente, tomadas como identificáveis com a ideia de consciência e até como representações desta:

- A habilidade de discriminar, categorizar, e reagir a estímulo ambiental;
- A integração de informação por meio de sistema cognitivo;
- A *reportabilidade* dos estados mentais;
- A habilidade de um sistema para acessar os seus próprios estados internos;
- O foco da atenção;
- O controle deliberado do comportamento;
- A diferença entre vigília e sono.

Embora não convenha abordar aqui detalhadamente cada uma das propriedades dispostas acima, sua apreciação é pertinente para compreendermos a natureza do problema delineado por Chalmers e, conseqüentemente, darmos prosseguimento à busca de uma possível compatibilidade entre a subjetividade do mental e o paradigma materialista. De acordo com o filósofo australiano, todas essas funções listadas compartilham a característica de serem explicadas de forma satisfatória pela ciência, se não por meio do conhecimento científico que detemos hoje, pelo que teremos em um cenário futuro relativamente próximo. Isso se dá, em razão de tais atributos estarem plenamente sujeitos ao entendimento em termos de mecanismos neuronais, informacionais ou computacionais.

Para explicar o acesso ou a *reportabilidade*, por exemplo, nós apenas precisamos especificar o mecanismo por meio do qual a informação sobre os estados internos é acionada e disponibilizada para a comunicação verbal. Para explicar a integração da informação, nós apenas precisamos exibir os mecanismos pelos quais a informação é agrupada e explorada por processos posteriores. Para um entendimento do sono e da vigília, uma compreensão apropriada dos processos neurofisiológicos responsáveis pelos comportamentos contrastantes dos organismos nesses estados será suficiente. Em cada caso, um modelo apropriado cognitivo ou neurofisiológico pode claramente fazer o trabalho explicativo (CHALMERS, 1995).

Assim sendo, não haveria em verdade nenhum embasamento filosoficamente consistente para argumentar que existem desafios incontornáveis à compreensão desses fenômenos. E isso tem sido evidenciado pelos desenvolvimentos obtidos nos últimos anos. O imbróglgio que se erige dessa expectativa, cada vez mais plausível, de explanar em termos físicos tais atributos mentais, está relacionado justamente à equivocada identificação da noção mesma de consciência com um ou mais desses atributos.

Embora seja relevante reconhecer que nem todos estes fenômenos estejam prontamente ao alcance do método científico ou tenham entendimento já pacificado a seu respeito, é preciso admitir que, se a consciência se resume a um determinado conjunto de fenômenos que compartilham da mesma natureza destes fenômenos já conhecidos, por assim dizer, é uma questão meramente de tempo até que a ciência dê conta integralmente do problema da consciência. Em outras palavras, pelo prisma materialista, se é possível explicar fisicamente os problemas parciais relativos aos atributos da consciência, o que parece ser o caso, a consciência mesma já não deveria ser vista como um problema persistente.

É justamente em razão disso que Chalmers (1995, 1996 p.xi-xiii) caracteriza estes fenômenos como *problemas fáceis*. Não em virtude da facilidade inerente em se conceber um sistema dotado da capacidade de reportar os seus estados internos ou da aptidão de categorizar variações ambientais, mas das evidências que corroboram para a conclusão de que estes, embora complexos, consistem em problemas tratáveis.

Uma questão fundamental que se segue quase imediatamente desta afirmação é: (a) há de fato algum problema relacionado à consciência que está para além daqueles anteriormente citados e que representa um desafio realmente difícil ao materialismo? Outra pergunta de significativa relevância que daí também decorre naturalmente é esta: (b) de que natureza seriam estes supostos problemas tidos como tratáveis e de que espécie seriam estes outros problemas, tomados como difíceis ou intratáveis?

A resposta à primeira questão, que é compartilhada por filósofos simpáticos à irreduzibilidade da experiência subjetiva como Chalmers, Nagel, Jackson, Searle e

Strawson, e que pretendo defender é de que sim, existe de fato um problema difícil da consciência. Problema esse camuflado pela complexidade inerente ao conceito mesmo da noção de experiência consciente e da confusão proporcionada por essa *intercambialidade* conceitual entre consciência e atributos mentais, estes últimos sendo passíveis de descrição funcional. O problema irremediavelmente difícil consiste na existência da *experiência*.

A *experiência da consciência*, *experiência subjetiva* ou, ainda, apenas *experiência* representa o mistério não solucionado que jaz intocado por detrás das questões “Como um sistema físico tal como o cérebro pode ser também um experienciador?” e “Por que deve haver algo que é como ser tal sistema?”<sup>26</sup>. Ao tomar por resolvido ou orientado à resolução, portanto, o problema da consciência o que se está a concretizar não é mais do que a proposição de soluções a questões significativamente mais simples relativas às funcionalidades e aos sub-processos da experiência consciente.

Ainda que supúnhamos um cenário hipotético em que cada um dos processos elencados anteriormente tenha sido explicado cientificamente de maneira satisfatória, tomados de forma isolada ou em conjunto não respondem à pergunta difícil, ou seja, não carregam consigo uma justificativa aceitável da existência da experiência ela mesma.

#### 2.1.4 A Parte Difícil do “Hard Problem”

Até este ponto, parece clara a existência de uma diferença entre os problemas passíveis de serem entendidos como fáceis e o problema difícil relativo à experiência. Contudo, muitas questões emergem a partir do momento em que a divisão desses dois tipos de problema é estabelecida. O que há de peculiar nestes problemas que nos sugere tão nitidamente que explicar determinados fenômenos consiste em uma questão de tempo

---

<sup>26</sup> “How could a a physical system such as a brain also be an experiencer? Why should there be something it is like to be such a system? Em CHALMERS, D. **The Conscious Mind...** *Op.Cit.*, 1996, p.xi.

enquanto que a explicação de outros se mostra ainda tão distante do conhecimento que já temos?

Assim como Chalmers, Galen Strawson (2010, p.44, 45, 93) defende que o problema da experiência consciente é real e a sua dificuldade está associada justamente à existência da experiência, da percepção fenomênica que acompanha a vivência de um determinado evento, da propriedade subjetiva que pode ser descrita enquanto um “como é ser”<sup>27</sup>. Entretanto, diferentemente daquele, Strawson é enfático ao declarar que as dificuldades inerentes à explicabilidade da experiência a partir de um ponto de vista objetivo não é apenas um dos problemas, mas o único entrave que impede a vertente materialista de fornecer uma concepção completa acerca do *problema mente-corpo* (STRAWSON, 2010, p.93).

A forma com que o autor trata a especificidade da experiência consciente, colocando-a como obstáculo remanescente ao materialismo, denota uma importância talvez ainda maior ao mais difícil dos problemas. Para o filósofo inglês, o principal ponto acerca deste empecilho, quando analisado, se revela ser um já velho conhecido do pensamento ocidental: o problema da consciência ou do porquê que se segue que determinados fenômenos físicos objetivos decorrem determinadas experiências mentais subjetivas. Dessa forma, o verdadeiro obstáculo ainda em voga sustentando o mistério da consciência e o fornecimento da explicação para as relações entre fenômenos mentais e físicos a partir de termos exclusivamente físicos é a existência da própria experiência.

Consideremos, por um instante, o fato de que assumimos regularmente a possibilidade ou a existência de seres tanto capazes quanto incapazes de vivenciarem experiências conscientes. Disso se segue que é cabível concebermos a possibilidade de seres que, apesar de se comportarem tal como aqueles os quais normalmente julgaríamos

---

<sup>27</sup> Strawson se refere a esta sensação especial de “ser como algo” relativa à percepção da experiência consciente fazendo uso originalmente da expressão “*what-it’s-like-ness*”, inspirado pela abordagem proposta inicialmente por Thomas Nagel. Cf. Strawson (2010, p.45, 61, 81, 83, 86, 129...). Ver também NAGEL, T. **What Is It Like To Be a Bat?** *Philosophical Review*, v. 83, 1974, pp. 435-50.

como capazes de experiências, não possuam qualquer experiência consciente ou percepção fenomênica atrelada aos eventos a que estão sujeitos. Isso equivale a dizer que é plausível, portanto, que certos seres se comportem tal qual organismos inteligentes e sensíveis sem, no entanto, manifestarem internamente qualquer propriedade consciente experiencial.

Em verdade não faltam casos reais que possam ser citados com o intuito de fundamentar essa hipótese. Observemos a princípio propriedades cognitivas aparentes que denotem costumeiramente a expressão de consciência, como as habilidades de “jogar xadrez, calcular, ou diagnosticar doenças a partir de bases de dados”. Se nos deparássemos com um ser capaz de realizar tais atividades, ou que detivesse tais habilidades, seria natural que fosse atribuída inteligência a esse ser, visto que essas habilidades implicam em capacidade de pensamento lógico, de cálculo matemático e de análise. Características essas rotineiramente associadas a seres inteligentes dotados de propriedades cognitivas e, possivelmente, que expressam algum grau de consciência.

Entretanto, se consideramos que este ser não tem em comum conosco a propriedade da vida, nem suas capacidades emergem de um corpo biologicamente estruturado, logo se evidencia a pouca relevância de tais qualidades cognitivas que expressam inteligência na compressão da relação entre mente e corpo. De fato, se levarmos em conta o impressionante desenvolvimento tecnológico do último século, características anteriormente restritas à descrição de aptidões humanas, hoje são aplicadas sem receio a objetos de uso cotidiano: Computadores são capazes de derrotar os maiores campeões humanos de xadrez, calculadoras computam operações com quantidades absurdas de dados em velocidades humanamente inconcebíveis e dispositivos médicos realizam leituras praticamente instantâneas enquanto comparam dados estocados em nuvem para fornecer em segundos um diagnóstico assertivo.

Seguindo um raciocínio bastante semelhante, podemos assumir também que a habilidade sensória, assim como a inteligência cognitiva, consiste em outra característica inerente a seres tanto vivos como conscientes. Assim, a percepção vinculada à

sensibilidade a alterações ambientais, como mudanças drásticas de temperatura, poderia ser assumida como atribuível a seres que, biologicamente, se assemelham a nós. Contudo, não há contradição em conceber a existência de estruturas inorgânicas que, embora capazes de detectar mudanças repentinas entre frio e calor, não possuam qualquer traço minimamente próximo daquilo que entendemos por consciência em qualquer sentido. Ninguém objetaria, por exemplo, a afirmação de que não convêm discutirmos com seriedade acerca das experiências conscientes de um termostato, por melhor que o dispositivo fosse naquilo para o qual foi feito, ou seja, em regular a temperatura<sup>28</sup>.

A partir desses casos, resta ainda mais clara a coerência da distinção proposta por Chalmers (1997, 1996), citada anteriormente, entre propriedades cognitivas e a capacidade de experienciar. Apesar disso, conforme enfatiza Strawson (2010, p.93-94), alguém poderia ainda assim perfeitamente argumentar que a existência de seres tidos por conscientes, dotados de comportamento inteligente aparente e de habilidades sensoriais voltadas à discriminação de variações ambientais, não representam um problema filosófico maior à vertente materialista do que a existência de máquinas dotadas de semelhantes habilidades, embora destituídas de experiência. E cabe reconhecer que, de fato, as capacidades tanto de aparente inteligência como de sensibilidade não são apenas verificadas em máquinas, mas consistem muitas das vezes na razão, no sentido motivacional, de seu planejamento e construção, de modo que não restam quaisquer

---

<sup>28</sup> Em verdade, cada vez mais vertentes pansiquistas têm adquirido visibilidade no âmbito das discussões em filosofia da mente. Considerando o exemplo do aparelho dedicado a mensurar temperaturas, uma abordagem concebida nos moldes do *panexperencialismo* de Galen Strawson, por exemplo, poderia sugerir, sem detrimento da plausibilidade, que talvez exista algo como uma proto-consciência ou uma subjetividade fundamental que permita a todos ou a certos tipos de entidades microfísicas experienciar eventos, em um sentido bastante específico de experiência. Dessa forma, tais entidades, quando organizadas de determinado modo, viriam a instanciar a propriedade da consciência, o que seria o caso dos humanos, de certos tipos de animais e, eventualmente, de outros seres. Entretanto, referindo-me ao caso do termostato, ainda assim parece haver pouca ou nenhuma coerência em duvidar que tal instrumento seja incapaz de instanciar experiências conscientes como as vivenciadas pelos humanos e, possivelmente, por outros tipos de seres vivos. Ver STRAWSON, G. **Realistic Monism**: Why physicalism entails panpsychism. In: SKRBINA, David. *Mind that Abides: Panpsychism in the new millennium*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 2009, pp.33-65.

dúvidas carentes de explicação para a existência de tais habilidades nesses objetos. Contudo, caso este argumento seja posto como objeção ao entendimento da experiência enquanto “propriedade especial”, convém ainda assim superá-lo ao observarmos que:

Nós podemos fornecer explicações físicas científicas de como tais habilidades de discriminação podem ser realizadas em/por entidades físicas que nós assumimos serem destituídas de experiência. Nós podemos ter um pleno entendimento, nos termos de nossa atual concepção do que é físico, de como é possível que essas habilidades sejam fisicamente realizadas. Nós podemos construir máquinas que possuam tais habilidades. Mas nós não podemos fazer nada semelhante a isso com a experiência (STRAWSON, 2010, p.94).

Em outras palavras, a despeito de nosso conhecimento acerca das relações entre propriedades sensíveis-cognitivas e os fenômenos físicos que possibilitam tais propriedades, não temos condição de estabelecer relações similares em termos físicos entre os fenômenos objetivos em terceira pessoa e a experiência subjetiva. Esclarecer a partir da ótica materialista ou física, portanto, quaisquer propriedades que remetam exclusivamente à inteligência não deve ser compreendido de modo algum como equivalente a esclarecer o fenômeno da consciência ou, mais especificamente, a experiência consciente. Pois, ao fazê-lo, estaríamos assumindo de forma equivocada que os conceitos de consciência e de inteligência possuem uma relação de sinonímia, ou, no mínimo, são intercambiáveis, que não é, como foi mostrado, o que é o caso. Diferentemente do que é pressuposto pelas tentativas materialistas de resolver o problema da consciência diluindo-o, isto é, alegando não haver um problema persistente após elucidadas as questões físicas, a pergunta a ser respondida não é [1]“como partículas não-inteligentes de matéria produzem inteligência?”, mas [2]“como partículas inconscientes de matéria produzem consciência?” (SEARLE, 1997, p.83-86).

De acordo com Searle (1997, p.84), o questionamento posto como orientação pela perspectiva materialista acerca de como a inteligência pode emergir de partículas não-inteligentes, não apenas diverge significativamente do questionamento acerca de como surge a consciência, mas tem a sua colocação equivocada motivada pela incapacidade

atual em estabelecermos critérios objetivos de consciência. A consciência, dada a sua “ontologia subjetiva não-suprimível”, é compreendida inadequadamente como análoga à inteligência, com o intuito de possibilitar assim uma abordagem científica e, portanto, objetivista. Equivalência essa em cuja insistência, como já foi trazido aqui, não convém de modo algum que seja o caso.

Além disso, podemos expor ainda uma outra problemática em relação ao tratamento de equiparação entre ambos os termos, que está submetida, por sua vez, ao problema da perspectiva. Ao forçarmos a supressão da ontologia da consciência ao conceito de inteligência supondo, com isso, fornecer um tratamento impessoal à experiência consciente, incorreremos em erro enquanto pressupormos que o conceito de inteligência aqui utilizado deve satisfazer a critérios de terceira pessoa. Pois uma vez que nos pautássemos por um conceito behaviorista de inteligência, entidades como os neurônios, por exemplo, estariam de algum modo sujeitas à serem enquadradas nesse conceito, visto que elas

como quase tudo o mais no mundo, comportam-se dentro de determinados padrões regulares e previsíveis. Além do mais, considerados sob determinado ângulo, os neurônios executam um “processamento de informações” extremamente sofisticado. Eles assimilam um rico conjunto de sinais de outros neurônios nas suas sinapses dendríticas; processam essas informações em seus organismos e enviam informações através de suas sinapses para outros neurônios. Se a inteligência deve ser definida behavioristicamente, então os neurônios são suficientemente inteligentes pelos padrões de qualquer pessoa (SEARLE, 1997, p.84-85).

Assim sendo, se entendemos que a resolução do problema se resume na adequação da pergunta [2] de modo a satisfazer critérios exclusivamente objetivos, razão pela qual se assume certa equivalência entre consciência e inteligência, então podemos concluir que a pergunta reformulada [1] se sustenta em uma pressuposição notadamente falsa. Pois, esta última, que se pretende apresentar como proposta orientadora materialista e que nutre, em certo sentido, a esperança fisicista de dar cabo da experiência subjetiva, pressupõe falsamente em seus próprios termos que as partículas constituintes de matéria

não satisfazem os critérios de inteligência.

Com isso, temos razões suficientes para concluir até este ponto, que há de fato duas espécies de problemas inerentes à compreensão materialista do fenômeno da consciência, sobretudo da experiência consciente: enquanto aqueles que compõem a categoria dos *problemas fáceis* representam um desafio não pequeno, mais transponível a partir da perspectiva objetivista atual por se resumirem às relações entre objetos passíveis de descrição pela física contemporânea; os *problemas difíceis*, que consistem naqueles relativos à propriedade da experiência mesma, permanecem intratáveis. Em resumo, podemos afirmar, portanto, que “o problema de como a experiência mesma é possível, permanece no coração da dificuldade criada pela existência da mente. Ela [a experiência] é o coração da dificuldade; o resto é fácil”<sup>29</sup>.

## 2.2 Ontologia, Reduccionismo e Irreducibilidade

### 2.2.1 A Consciência Fenomênica e os Qualia

Possivelmente, um dos precursores mais influentes no estudo filosófico da experiência consciente é Thomas Nagel. Contudo, para vislumbrar a posição de grande representatividade nageliana, convém uma breve explanação acerca de um elemento praticamente incólume em sua defesa da irreducibilidade do mental, a saber, os *qualia*. Com tal intuito, proponho antes uma exposição rápida do posicionamento de Searle a respeito desse elemento a fim de darmos prosseguimento ao pensamento de Nagel.

Embora não construa sua postura propriamente a partir da noção de *quale*, Searle alega que existe algo como um temor de seus críticos *materialistas* em aceitar a existência desses aspectos fenomênicos, em grande parte, em virtude desse estigma dogmático promovido pelo substancialismo do intelecto cartesiano e da inaptidão científica em lidar

---

<sup>29</sup> “[...] the problem of how experience is possible remains at the heart of the difficulty created by the existence of mind. It is the heart of the difficulty; the rest is easy” (STRAWSON, 2010, p.95).

com coisa tão contrária à objetividade, alicerce do conhecimento empírico. Acerca deste ponto questiona o filósofo:

Eles querem negar que haja quaisquer propriedades fenomenológicas irredutíveis, tais como consciência, ou *qualia*. Ora, por que tão ansiosos por rejeitar a existência de fenômenos mentais intrínsecos irredutíveis? (SEARLE, 1997, p. 44)

O *quale* [singular] ou os *qualia* [plural], aos quais o autor se refere, consistem basicamente em propriedades experimentadas pelo indivíduo através de percepções sensoriais, como as captadas pelos órgãos sensórios, ou associadas a sensações internas como dores, coceiras e outras tantas. São elementos frequentemente exemplificados na bibliografia filosófica como “a sensação de vermelhidão ao se observar um determinado objeto da cor vermelha” ou a experiência imediata de “apreciar um aroma agradável”. Essas descrições se encontram em um plano subjetivo que se restringe exclusivamente àquele indivíduo que vivencia tais experiências.

Em um dos artigos mais citados em defesa de um tratamento adequado à subjetividade, no sentido de preservá-la das pretensões objetivistas, *What Is It Like To Be a Bat?*, Nagel (1974, 2005) desenvolve seu argumento defendendo que, ainda que saibamos tudo o que houver para se saber a respeito da fisiologia de um ser, no caso específico, de um morcego, não poderíamos conceber a sensação de como é ser esse ser. A ideia por trás da expressão ‘*What is like to be X*’, escolhida para compor o título do artigo em questão, busca exprimir o conjunto complexo de experiências envolvido na percepção de um indivíduo particular dotado de capacidades cognitivas. Embora essa noção de “ser como” seja atribuída, como exemplo, ao morcego, a variável X não se refere, necessariamente, a uma espécie em especial, podendo ser aplicada a qualquer sujeito cognoscente e consciente.

Conforme explica Nagel, muito já se conhece acerca dos mecanismos físicos relativos à biologia dos morcegos em geral e, no entanto, o conhecimento científico de suas estruturas não nos forneceu tanto sobre *como é ser* um morcego. Sendo assim, a

incapacidade do conhecimento objetivo sobre a fisiologia desses animais de abarcar este ‘*como é ser*’ evidencia que explicar o que é um morcego em termos neurofisiológicos e comportamentais, por exemplo, implica em deixar de fora a subjetividade da condição de ser esse animal. Dito isso, os aspectos mentais e qualitativos da experiência daquele ser não seriam passíveis de redução plena à sua neurofisiologia e comportamento, à luz das abordagens científicas, ao menos nos termos das ciências atuais<sup>30</sup>.

Estaríamos impossibilitados, portanto, por uma limitação epistêmica, de experienciar a sensação de um voo livre enquanto nos orientamos por um instrumento biológico sensório diverso dos já conhecidos e utilizados por nós, como ocorre com o sistema de localização por meio de sonar daqueles animais, por exemplo. Trazendo o problema para um nível mais elevado de abstração, poder-se-ia expor que o que se coloca é que, ainda que obtivéssemos um conhecimento, claro, distinto, preciso e aprofundado acerca das relações estruturais de um determinado sistema consciente, de um sujeito, não teríamos qualquer garantia de conhecimento acerca das experiências subjetivas, dos *qualia*, providas e experienciadas por esse sistema ou mesmo da existência destas experiências subjetivas. Em outras palavras, é difícil conceber que o descobrimento, ainda que detalhado, de novos mecanismos neurais contribua de modo a “dissolver o caráter fenomênico da consciência” (KIM apud ABRANTES, 2005, p.227).

Adepto de um posicionamento que vai ao encontro da proposta nageliana, no sentido de defender a impossibilidade de redução da experiência fenomênica às abordagens pretensamente objetivas de terceira pessoa, Searle (1997, 1998), assim como outros não-reducionistas, toma frequentemente, a questão da experiência da dor. O autor nos induz por vezes a refletir sobre a discrepância entre descrições em terceira pessoa, como “a estimulação das fibras C”, e a propriedade fenomênica de um evento doloroso

---

<sup>30</sup> Cabe esclarecer que, apesar da descrença na possibilidade da explicação dos aspectos fenomênicos e do fenômeno da consciência a partir das perspectivas científicas - de base fisicalista e atreladas ao objetivismo espaço-temporal -, Nagel é favorável à compreensão da consciência enquanto fenômeno imanente à ordem natural. Cf. NAGEL. T. **Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False**. New York: Oxford University Press, 2012.

para o sujeito. E, de fato, faz parecer evidente que o conhecimento objetivo, embora pareça abrigá-la, talvez não seja suficiente para elucidar integralmente a questão da subjetividade, elemento este que, ao ver também de Searle, converteu-se em um dos maiores problemas para o materialismo. Ainda que o conhecimento das características físicas possibilite elucidar todos os mecanismos cerebrais e condições neurológicas, não seria suficiente para causar em seu detentor a sensação de possuir tais condições, de estar mentalmente em determinado estado. Independentemente da ciência acerca dos fenômenos causais que produzem uma dor em certo indivíduo, a experiência de como é “sentir essa dor” está fadada exclusivamente a tal indivíduo. Pois trata-se de uma dor única, de uma percepção peculiar cuja existência é verídica, cuja experimentação é exclusiva do sujeito que a sente. De uma existência que é, por esse motivo, ontológica e diversa daquela existência verificável por outrem.

Uma vez a consciência tomada por este viés, convém admitir que, se tais estados qualitativos, ainda que causados pelos fenômenos físicos, elétricos, neuronais e biológicos desencadeados no cérebro, não podem ser explicados, sem perda, apenas por estes processos de nível inferior, então consistem em objeto irreduzível. Dentre aquelas elencadas categoricamente por Searle (1997, p.163-168), duas formas pelas quais se dariam as reduções explicativas acerca de um determinado fenômeno são fundamentais para a compreensão do problema neste contexto. Uma consiste no entendimento de algo a partir das relações causais, por exemplo, de suas partes, em nível inferior, como responsáveis diretas pelas qualidades percebidas em nível superior. Similar à explicação da solidez de um bloco de gelo enquanto amparada pelo entendimento de que as moléculas de água se encontram em certo estado de repouso incitado por pressão ou temperatura. Nesse caso, cabe afirmar que houve uma *redução causal*, cuja aplicabilidade é também admitida pelo autor na relação entre cérebro e mente, embora enfatize que em todo caso abrir-se-á mão de algo: dos aspectos de nível macro e qualitativos, respectivamente. Outra forma de redução ampara-se justamente na ideia contrária de que se este algo pode ser descrito por completo em termos causais à luz das interações entre

níveis subvenientes, então, em essência, não se perde, mas é reduzido de maneira satisfatória: uma vez que a água solidificada e fria possui uma explicação capaz de abarcar as relações causais entre estes níveis, torna-se inevitável a redução ontológica deste objeto [água] e de suas propriedades [solidez, frieza...] às moléculas e seu comportamento, e destes, por sua vez, aos átomos e campos de força.

Dito isso, no que se refere especificamente ao problema mente-corpo, a noção de que os estados qualitativos existem de maneira que não podem ser resumidos satisfatoriamente em eventos físicos, a noção de que sua existência, em última instância, detém caráter indubitavelmente ontológico, tornariam a consciência uma propriedade ontologicamente irreduzível. Se em certos casos parece plausível a eliminação das propriedades subjetivas - a aparência de um determinado objeto, como a percepção do frio através do tato ou da solidez visualmente atribuída à forma - num processo de redução causal às ocorrências moleculares a fim da formulação de uma explicação objetiva, para Searle, o mesmo não se aplica à consciência em sua relação com os mecanismos neurais. Enquanto no primeiro caso essa redução consiste apenas em outro modo de descrição dos fenômenos, sendo, portanto, inerte à realidade desses em si, no segundo se torna integralmente carente de sentido, ao menos nos termos dos conceitos reducionistas concebidos usualmente, por reivindicar a destituição daquilo que há de mais relevante para a experiência consciente: a subjetividade.

Searle nos apresenta, portanto, a consciência como uma propriedade que é tanto biológica quanto emergente. Biologicamente análoga a quaisquer outros processos inerentes à vida, ela seria, em essência, naturalmente equivalente a processos já melhor compreendidos pela ciência a exemplo da digestão ou da circulação sanguínea, como se em determinado instante da trajetória evolutiva as interações neurais tivessem atingido complexidade tal que de sua formação emergisse a inteligência consciente. Emergência esta, por conseguinte, parcialmente análoga à relação entre os estados perceptíveis das moléculas relativamente estabilizadas da água congelada e da percepção de solidez verificada em nível superior.

Contudo, a defesa empreendida por Searle, em seu *naturalismo biológico*, de um estatuto imprescindivelmente ontológico da subjetividade, ou ainda, de uma ontologia da consciência, fornece indícios razoáveis acerca da impossibilidade da redução plena dos estados conscientes à base física. Pondo em conjunto com esta perspectiva a problematização epistêmica desenvolvida por Nagel, que evidencia o caráter de extrema relevância da consideração do acesso direto de primeira pessoa para a compreensão da experiência consciente, sobressaltam as dificuldades de reduzirmos os aspectos fenomenológicos ao discurso pretensamente neutro das posturas fisicalistas e objetivistas em geral<sup>31</sup>. Neste sentido, considerando ambos os posicionamentos, Searle, embora argumente a favor da possibilidade de esclarecimento da experiência consciente pelo conhecimento científico, é claro quanto ao modo com que a consciência deve ser tomada por objeto de estudo, a saber, como uma existência concreta em oposição às vertentes que a concebem como incompatível, redutível ou dispensável, ao estilo de certas descrições materialistas e fisicalistas da realidade.

## 2.2.2 O Problema Ontológico e a Irredutibilidade da Experiência

Como vimos anteriormente, a proposta emergentista searleana aparenta buscar uma conciliação entre a visão contemporânea naturalista, de que é o substrato físico aquilo que instancia a propriedade emergente consciente, e a tese de que esta propriedade, embora emergente, não pode ser reduzida àquele substrato. No entanto, há de se ressaltar que, apesar dos seus esforços, Searle carece de explicitar satisfatoriamente ao não esboçar

---

<sup>31</sup> Searle se refere exaustivamente em suas obras em que há algum empreendimento de refutação teórica do funcionalismo ou de teorias da identidade por meio da expressão “materialista” à autores que, em verdade, são tidos tanto como reducionistas quanto eliminativistas de modo que quaisquer abordagens adeptas fisicalistas são referenciadas como posturas materialistas de modo geral. Cf. SEARLE, J. R. **Mente, Cérebro e Ciência**. Lisboa: Edições 70, 1987. [original: **Minds, Brains and Science**. Cambridge Mass, Harvard University Press. (1984)] / \_\_\_\_\_. **A Redescoberta da Mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. [original: **The Rediscovery of the Mind**. Cambridge Mass, London: MIT Press. (1992)] / \_\_\_\_\_. **O Mistério da Consciência**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998. [original: **The Mystery of Consciousness**. New York: New York Review Books (1997)].

os mecanismos pelos quais isso se daria ou mesmo expor a plausibilidade lógica de como, tecnicamente, tal irreduzibilidade reclamada seria possível. Portanto, embora Searle tenha colocado o problema de forma clara acerca da importância de que esforços sejam dispendidos a uma melhor compreensão da experiência consciente e de seu assentamento no âmbito científico, em vez de uma rejeição prematura da subjetividade, parece deixar em aberto ao menos três questões imprescindíveis, a saber: Em que consiste propriamente endossar a noção de uma subjetividade que é essencialmente ontológica quando o que parece se apresentar é uma dificuldade epistêmica, senão em uma espécie de apelo axiomático? Como poderia se dar, tecnicamente, o processo pelo qual a consciência emergiria de modo tal que, uma vez propriedade emergente, esta seria irreduzível? E como seria possível realizar uma conciliação, sob o prisma naturalista, entre a objetividade científica e a subjetividade fenomênica?

Há pouco<sup>32</sup> havíamos conduzido a demonstração proposta por Chalmers (1995, 1996) da distinção entre dois grupos de propriedades, por assim dizer, referentes ao fenômeno da consciência. Enquanto um desses grupos é composto por um conjunto de características secundárias, relativamente mais simples do ponto de vista científico, envolvendo processamento, acessibilidade, *reportabilidade*, agrupamento de informações, entre outras, o outro grupo diz respeito às propriedades relacionadas à experiência consciente, intangíveis pelas neurociências e afins até então.

Segundo o autor, existe um motivo simples para nos convenceremos de que as vertentes objetivistas conseguirão abarcar quaisquer conceitos e fornecer quaisquer explicações desejadas aos problemas do lado de cá do abismo epistêmico, ou seja, de todos os tópicos não concernentes diretamente à experiência mesma. E esse motivo consiste no fato de que a explicabilidade dos fenômenos secundários, os problemas fáceis, reside justamente na condição funcional desses fenômenos, isto é, no fato de que essas propriedades informacionais são essencialmente funcionais (CHALMERS, 1995).

---

<sup>32</sup> Mais precisamente, na seção “*Os Problemas Fáceis e o Problema Difícil*”.

Como vimos, o anseio materialista por dissolver o problema da consciência fragmentando-o em problemas menores, no que diz respeito aos instrumentos teórico-conceituais científicos, tal como tentado hoje, se furta em responder a pergunta acerca da existência da experiência. A razão de isso ocorrer se deve, precisamente, ao fato de que explicar aquilo a que se está tentando reduzir o objeto de análise original, no caso, as propriedades mentais em sua integralidade, inclusa a propriedade de ser cômico, não equivale a explicar integralmente o objeto de estudo proposto. Podemos dizer, conseqüentemente a partir disso, que, se fornecer uma explicação satisfatória às partes de “X” ou aos processos  $P(x)$  não é suficiente para afirmarmos que temos, portanto, uma explicação de X, segue que as propriedades compreendidas como  $P(x)$  não são equivalentes à X, como também seu conjunto não deve ser suficiente para esgotar integralmente o que está contido no conceito de X. Nesse sentido, propor uma explicação para quaisquer propriedades mentais apreensíveis pelo arcabouço teórico científico atual tem se revelado insuficiente para satisfazer também a questão das experiências fenomênicas, visto que a soma de tais propriedades fracionadas não se equipara ao todo do objeto original.

A linearidade desse raciocínio abre vazão a duas possibilidades mais plausíveis. Se assim é, ou seja, se a explicação satisfatória de  $P(x)$  não basta para explicar X, temos portanto que: [1] aquilo a que se está explicando não é suficiente porque há uma incompletude dos fenômenos elencados em  $P(x)$ , *i.e.*, porque um ou mais fenômenos determinantes para a compreensão de X não estão sendo considerados em  $P(x)$ ; [2] ou porque a diferença entre  $P(x)$  e X está contida em X, de modo tal que aquilo proporcionando ao todo se manter superior à soma de suas partes permanece, de alguma forma, inalcançável aos meios pelos quais as propriedades que compõem  $P(x)$  estão sendo elencadas. Trocando os termos, não entendemos a consciência porque ainda não terminamos de explicar os seus fenômenos constituintes; ou porque existe algo incompreendido que surge da interação entre seus subprocessos ou que está para além de nossos métodos que a torna irredutível a estes processos.

Em resumo temos que, enquanto o entendimento da situação em ‘1’ pressupõe que a completude dos conhecimentos acerca dos processos informacionais relativos à consciência em termos físicos acabará por trazer uma compreensão plena da própria consciência, em ‘2’ esta compreensão visada em termos físicos é incapaz de abarcar quaisquer fatores relativos à experiência consciente e à subjetividade. Entretanto, a única razão pela qual a abordagem materialista dos problemas fáceis não se defronta com percalços semelhantes àqueles encontrados ao abordar os problemas difíceis é porque aquelas são propriedades que podem ser descritas em termos de funções (CHALMERS, 1995, 1996). Isto é, propriedades como a *reportabilidade*, o acesso interno e a de integração e controle são passíveis de explicação em termos de funcionalidade e performance de maneira satisfatória. “Explicar a *reportabilidade* [...] é explicar como um sistema poderia executar a função de reportar sobre estados internos”. De forma similar, explicar o acesso interno é explicar, por sua vez, como um sistema poderia ser afetado apropriadamente por seus estados internos e utilizar as informações a respeito desses estados na condução de outros processos. Explicar, por fim, a integração e o controle é explicar “como um processo do sistema central poderia unificar os conteúdos informacionais e usá-los para facilitar vários comportamentos” (CHALMERS, 1995). Ao fim e ao cabo, a explicação de todos esses fenômenos compreendido como fáceis, pode ser ofertada sem prejuízo a partir da explicação das funções desempenhadas por essas propriedades em um determinado sistema. E é precisamente isso o que não temos conseguido aplicar à consciência.

É relevante ressaltar que negar a redução da consciência a uma descrição estritamente estrutural e funcional não implica de modo algum em afirmar que esta não possua uma função. Contudo, uma vez que o fenômeno da experiência não se submete a explicações estritamente funcionais, apresenta um desafio tanto à compreensão fisicista quanto à redução interteórica.

Como fora abordado largamente durante a primeira seção deste trabalho, as mais relevantes correntes filosóficas afeitas ao materialismo dos últimos 70 anos tinham como

premissa a possibilidade de explicar a consciência a partir de uma perspectiva que ou pretendia explicá-la por meio de alguma espécie de identificação entre a mente e seu substrato físico, ou partindo de explicações funcionais de várias versões em termos de *inputs* e *outputs*, ou simplesmente como produto ilusório das ferramentas limitadas de compreensão do senso-comum. Assim sendo, é possível afirmar que, em certo sentido, o que se acama sob o eixo argumentativo dessas vertentes é que ou a consciência é redutível completamente a termos físicos a partir da descrição de estruturas e funções de entidades ou propriedades em níveis mais fundamentais, ou é destituída de qualquer ontologia de modo que a que lhe parece sua se confunde com a dos processos físicos que a sustentam.

Propor uma fragmentação da consciência a fim de explicá-la, implica, nesse contexto, em propor uma explicação reducionista desse fenômeno. É apresentar a descrição de uma propriedade determinada X, em termos de propriedades P de níveis inferiores em relação àquilo que se busca explicar, de modo que está contida no processo a pressuposição de que X é “nada exceto” P (SEARLE, 1997, p.161).

Como vimos, normalmente, as *reduções causais* levam naturalmente a *reduções ontológicas* através “da redefinição da expressão que designa o fenômeno reduzido”. Isso pode ser compreendido da seguinte forma: em um determinado momento histórico, nos referíamos às cores em geral a partir de sua designação ostensiva pelo ato de apontar para exemplos no mundo da ocorrência dessa cor. Duas ou mais pessoas estabelecem uma definição de “vermelho” de modo tal que vermelho consiste na sensação de “vermelhidão” proporcionada pela aparição de certos objetos no campo visual dos falantes. Se dois falantes normais da mesma língua observam, em condições normais, uma maçã madura, eis que esta será vermelha. Desse modo, temos que a definição da cor real foi dada em relação à experiência subjetiva e à confirmação intersubjetiva dos observadores. Entretanto, da perspectiva da física, a partir de certo ponto é compreendido que a experiência cromática de “vermelhidão” consiste na sensação de experienciar feixes luminosos cujo comprimento de onda está em torno de 600 nanômetros. Disso segue-se que houve uma redefinição daquilo que se configurava como “vermelho” visto que, se

antes o nome “vermelho” era definido, nesse sentido, pelo *quale*(vermelhidão), agora o é em termos de reflectância de luz. Temos aqui, portanto, uma demonstração de *redução causal* de um fenômeno cromático subjetivo a reflectâncias luminosas, visto que o fenômeno da “cor vermelha real” pôde ser descrito em termos objetivos em terceira pessoa a partir de suas causas. Conseqüentemente, a *redução causal* daquilo que se define por vermelho sugere também uma *redução ontológica* do fenômeno, de modo que “vermelho”, ou seja, a experiência de vermelhidão, nada mais é, exceto o efeito da submissão visual de um observador a determinado comprimento de onda do espectro eletromagnético<sup>33</sup>.

Dito isso, nos voltemos novamente agora à proposta levantada anteriormente acerca da possibilidade de redução da consciência em termos de um conjunto de propriedades funcionais desse sistema. Considerando o exemplo relativo à redução da [a] experiência cromática, temos que a proposta de reduzir a [b] experiência consciente se assemelha, significativamente, com a redefinição do referencial de “vermelho”. Ambas as propostas em questão, quando sujeitas ao processo de redução, apresentam a princípio a mesma estrutura: [1] existe um termo cuja aplicação se determina pela experiência subjetiva de um determinado fenômeno; [2] propõe-se a redefinição do termo que remete ao fenômeno com base em parâmetros objetivos de terceira pessoa; [3] a redefinição do termo ocorre a partir da redução casual da experiência subjetiva relativa ao fenômeno à descrição objetiva. [4] A *redução causal* do fenômeno proporciona conjuntamente a sua *redução ontológica*.

Contudo, a similaridade do processo redutivo dos dois fenômenos, “consciência” e “vermelho”, é interrompida na quarta e última etapa, quando se torna evidente o problema. Enquanto nesse ponto a *redução causal* da experiência cromática possibilita também a sua *redução ontológica*, como vimos, a experiência consciente não nos oferece

---

<sup>33</sup> A explicação aqui desenvolvida está pautada nos exemplos e nas definições de *redução causal* e de *redução ontológica* expostos em SEARLE, J. **A Redescoberta da Mente...** *Op. Cit.* 1997, p.161-168).

quaisquer indícios de que possa ser redefinível plenamente em termos objetivos de terceira pessoa. É, possivelmente, menos problemático afirmar que a sensação de “ver vermelho” é aquilo causado por determinado comprimento de onda e, portanto, a cor “vermelha” é um comprimento de onda, do que afirmar que a consciência é aquilo causado pela interação de determinados processos mentais funcionais e que, por sua vez, a consciência é um conjunto de processos mentais funcionais. Isso se torna ainda mais evidente, sobretudo, quando consideramos que, de fato, é possível mensurar o comprimento de onda de qualquer luz refletida por um objeto que provoque a manifestação em um observador de um “*quale* vermelho” e constatar que o comprimento de onda desta reflexão está contida em uma faixa esperada para a manifestação de “vermelhidão”, contudo, até então, ninguém foi capaz de obter consciência a partir do processo inverso, ou seja, por meio da relação de quaisquer processos funcionais já compreendidos.

Além disso, convém ressaltar um ponto que permanece bastante grave em ambas as situações. Tanto em ‘a’ quanto em ‘b’ o que se propõe é uma redefinição daquilo que determina um fenômeno invariavelmente subjetivo. O problema, portanto, é que, mesmo após o processo de redução, o fenômeno permanece essencialmente subjetivo. Seja na redefinição de “dor” como o acionamento das fibras C, de “vermelho” como sujeição a ondas de tal comprimento, ou de “consciência” como subprocessos físicos funcionais, o fenômeno continua o mesmo: a “dor” para o sujeito que a sente, a sensação visual de “vermelhidão” para o observador exposto à cor vermelha e a de ser consciente para aquele que é cômico. Nesse sentido, redefinir, explicar ou reduzir fenômenos de natureza subjetiva relativos à experiência consciente como os *qualia*, implica sempre, de certo modo, em abrir mão da experiência subjetiva mesma, isto é, em pôr de lado todos ou ao menos algum aspecto relevante daquilo mesmo que se está tentando explicar (ABRANTES, 2005; CHALMERS, 1996; NAGEL, 1974; SEARLE, 1997; STRAWSON, 2010).

### 2.2.3 Superveniência, Neurocientistas Enclausurados e Duplicatas Zumbis

De acordo com Chalmers (1995, 1996, 2010), se a ciência já exhibe os primeiros passos em direção a explicações sobre os problemas ditos fáceis, quanto àquele realmente difícil não temos evoluído muito e isso fortalece significativamente a noção de que há uma espécie de *gap* explicativo<sup>34</sup>, uma lacuna entre as descrições funcionais da estrutura mecânica de um sistema, de sua base física, e a subjetividade inerente à consciência, a experiência de “ser como algo” e de perceber o mundo externo de uma perspectiva particular. Um vazio epistêmico aparentemente intransponível como o exposto por Nagel (1974) aproximadamente duas décadas antes.

Dito isso, a consciência estaria de algum modo para além dos aspectos funcionais das estruturas subjacentes, de forma que ainda que a organização seja compreendida minuciosamente e que novos fatos acerca da neurobiologia sejam conhecidos, não teríamos o subsídio suficiente para avançar em direção a uma compreensão completa acerca da experiência consciente a partir de um aprofundamento daquele conhecimento da base. Se isso procede, segue-se, como visto, tanto uma limitação do acesso epistêmico aos *qualia* e, conseqüentemente, a certos aspectos mentais quanto explicativa dessas propriedades a partir de um prisma redutivista.

Sendo assim, faz-se necessária a explanação, ainda que breve, da estreita relação entre três noções, a saber: as de Redutivismo, Emergentismo e Superveniência. Nos tópicos anteriores, enquanto fazíamos uma análise da irredutibilidade da consciência de uma perspectiva ontológica, foi mencionada a perspectiva *naturalista-biológica* de Searle (1987, 1997, 1998). Para o autor, o conjunto dos aspectos mentais a que chamamos de consciência consiste em uma propriedade emergente de natureza subjetiva que possibilita

---

<sup>34</sup> A expressão faz referência à de língua inglesa “*explanatory gap*”, ao que tudo indica, cunhada por Levine, para se referir ao abismo epistêmico entre as entidades físicas e seu correlato fenomênico. O *gap* explicativo é de certo modo aquilo que está posto em causa no *argumento do conhecimento*, que será discutido mais adiante, ainda neste tópico. Cf. LEVINE, J. **Materialism and Qualia: The explanatory gap**. Pacific Philosophical Quarterly 64, 1983, pp.354-361.

a experiência consciente. No entanto, qual o significado preciso dessa afirmação, isto é, em que consiste uma relação de “emergência” entre propriedades ou entidades de níveis distintos?

Uma noção mais genérica acerca da relação de emergência é aquela que entende que uma propriedade é emergente enquanto esta propriedade é maior do que a soma de suas partes individualizadas e suas respectivas propriedades (GOLDSTEIN apud BRAUN, 2014). Teller (1992) nos oferece uma percepção também bastante ampla, a de que uma relação pode ser compreendida como de emergência quando uma propriedade anteriormente não instanciada de um determinado sistema adquire uma instância. Consideremos mais uma vez o exemplo da água: a água contida em um copo em sua forma líquida apresenta a propriedade macro da liquidez em um nível superior em relação às moléculas de H<sub>2</sub>O que a compõem. Sendo a liquidez uma propriedade apenas verificável em agrupamentos significativos dessas moléculas, há pouco sentido em afirmar que individualmente cada molécula de água apresenta a propriedade da liquidez embora estas moléculas possuam, por sua vez, propriedades de nível inferior que possibilitam, por interação causal, a instanciação da liquidez.

Para Humphreys (1997), entretanto, o elemento que melhor caracteriza o emergir de uma propriedade está relacionado à ideia de *novidade*<sup>35</sup>. Segundo o autor, este elemento é o que está mais próximo daquilo que se espera de uma relação de emergência. Conforme identificado por Humphreys seriam ao menos seis os principais possíveis critérios para avaliarmos se uma determinada instanciação merece ser ou não caracterizada como emergente. O primeiro, como já antecipado, é o senso de novo atribuível a essa propriedade. Essa noção de novidade pode ser melhor compreendida como o atributo de algo que é novo por emergir do nada ou de uma coisa completamente

---

<sup>35</sup> O termo utilizado por Humphreys originalmente é “*Novelty*” como a qualidade inerente àquilo que é novo “*novel*”. Cf. HUMPHREYS, P. **Emergence, Not Supervenience**. Chicago: The University of Chicago Press com suporte da Philosophy of Science Association, *Philosophy of Science*, 64, 1997, pp.337-345.

distinta daquele algo que está emergindo. O segundo sugere que a propriedade emergente precisa ser qualitativamente diferente de seu substrato. O terceiro critério estabelece que propriedades emergentes são aquelas que não podem ser possuídas por entidades de níveis inferiores, o que, caso contrário, implicaria em uma impossibilidade lógica ou nomológica. O quarto, atribuído originalmente à concepção de reducionismo de Anderson (1972)<sup>36</sup>, põe como requisição que propriedades emergentes estejam subordinadas ao menos a uma lei fundamental a qual não se subordinam também as propriedades que as instanciem. O quinto preconiza que propriedades emergentes sejam essencialmente resultado das interações de suas propriedades constituintes, de modo que tais interações sejam nomologicamente necessárias à sua existência. O sexto e último critério normatiza que propriedades emergentes se apresentem, preferencialmente, como uma característica do sistema como um todo do que das propriedades locais das entidades que as constituam.

Entretanto, convém ressaltar que não está contido na proposta de Humphreys que o cumprimento dos seis critérios é imprescindível para a caracterização de uma determinada propriedade como emergente, até porque, se assim fosse, em verdade estaria indefensável a noção mesma de emergência. Pelo contrário, o autor sugere que o enquadramento em uma ou mais dessas categorias já pode ser suficiente para considerar a propriedade analisada como emergente. Obviamente, quanto mais uma propriedade sistêmica venha a atender a estes requisitos, mais ela se fortalecerá enquanto candidata à categoria de propriedade emergente.

Quanto à ideia de *superveniência*, podemos afirmar que esta está ligada quase diretamente ao conceito de *emergentismo*. Embora existam alguns estudos no campo filosófico que estabeleçam distinções mais ou menos significativas conforme o caso no

---

<sup>36</sup> "Reductionism is the thesis that all of the animate and inanimate matter of which we have any detailed knowledge is assumed to be controlled by the same set of fundamental laws". Ver ANDERSON, P. **More is Different**. Science 177, 1972, pp.393-396.

trato destas duas abordagens, frequentemente, o uso prático do termo *superveniência* é feito de maneira quase que intercambiável com o da ideia de *emergência*, resguardada a adequação à perspectiva. Em outras palavras, na maioria dos casos, com exceção talvez de autores como Humphreys<sup>37</sup> que se dedicam precisamente a este tipo de questão concernente à distinção de ambas as abordagens, as expressões *emergentismo* e *superveniência* são aplicadas como correlatas. Desse modo, preponderando no decorrer deste texto, assim como observado nas argumentações de Searle, Chalmers, Nagel e Jackson, estará o entendimento de que as proposições [1]“a propriedade A é emergente/emerge das propriedades B” e [2]“a propriedade A supervém/sobrevém às propriedades B” são equivalentes para todos os efeitos, salvas eventuais exceções.

Por sua vez, a noção de *reducibilidade*, já bastante abordada até aqui, está quase que inextricavelmente relacionada à ideia de *emergentismo*. Como fora discutido, Searle (1997, p.162) compreende que a consciência consiste em “uma propriedade causalmente emergente de sistemas”. Uma propriedade que, a despeito de suas peculiaridades envolvendo as experiências subjetivas entre outros fatores, se instancia, portanto, como resultado das interações causais de seu substrato neuronal. Nesse sentido, temos que, para Searle, a relação entre a propriedade de ser consciente e a estrutura física do cérebro se equipara à relação de emergência entre propriedades como as de transparência e de liquidez e as moléculas de água, por serem ambas *causalmente emergentes*. O que ocorre é que, a princípio, a relação de emergência causal pressupõe ou sugere fortemente uma postura reducionista causal, uma vez que, se A é nada exceto as interações causais de B, A é redutível causalmente a B.

---

<sup>37</sup> Cabe aqui, aliás, observar que Humphreys tem o intento de defender justamente um maior rigor para as abordagens não-reducionistas a partir do discernimento claro entre *emergentismo* e *superveniência*. Razão pela qual busca argumentar que as noções usuais de superveniência tendem a oferecer menos recursos conceituais, por assim dizer, para lidar com o reducionismo e as relações de emergência entre níveis. Entretanto, pelas razões expostas acima e pelo fato de que este discernimento apresenta pouca relevância considerando as pretensões deste texto e dos argumentos aqui a serem desenvolvidos, será mantida a correlação entre ambos os termos. Para mais detalhes acerca das objeções de Humphreys, ver HUMPHREYS, P. **Emergence...** *Op. cit.*, 1997.

Como vimos, embora a redução causal, por sua vez, favoreça na maioria quase absoluta das circunstâncias, uma redução também ontológica, não podemos dizer o mesmo quando se trata da consciência. Alinhando-me ao pensamento de Searle, foi argumentado que destituir a consciência de uma ontologia própria, ou seja, reduzi-la causal e ontologicamente, implica em descaracterizar a noção mesma de consciência.

Entretanto, a redutibilidade da consciência pode ser criticada de outros modos tanto ou mais relevantes à discussão. Em razão disso, investiguemos então o caráter emergente da consciência a partir da argumentação não-redutivista articulada por Chalmers. Tal como exposto, uma relação de emergência causal sugere a redutibilidade daquilo que emerge ao nível mais básico em que se encontram as entidades que possibilitam essa emergência. Contudo, diferentemente de Searle que assume uma redução causal embora não ontológica da consciência, o filósofo australiano propõe estabelecer os limites dessa redutibilidade partindo de uma compreensão mais analítica da noção de superveniência (CHALMERS, 1996, p.93-106).

Conforme exposto, em exemplos como o da emergência da propriedade da liquidez, no caso da água, não oferecem grandes problemas à perspectiva redutivista, tampouco ao materialismo filosófico. No processo de redução destas propriedades emergentes, seja pela via teórica, causal, lógica, ou ontológica, elas parecem se adequar suficientemente bem às intenções contemporâneas de descrição dos fenômenos naturais em termos objetivos. Para Chalmers, um dos fatores nevrálgicos pelos quais essa adequação se sustenta está vinculado à natureza desse tipo de relação de causalidade entre instâncias. Uma relação de superveniência nos termos observados da interação entre entes/propriedades no caso da molécula de água/liquidez consiste em uma relação de *superveniência lógica*<sup>38</sup>. Nesse contexto, *sobrevir* ou *supervir* logicamente um conjunto de

---

<sup>38</sup> Referida originalmente como *logical supervenience*. Cf. CHALMERS. D. **The Conscious Mind... Op. Cit.**, 1996, p.35, 40, 41, 70....

propriedades ou entidades constituintes implica na existência de uma relação de necessidade lógica entre aquilo que emerge e seu substrato. Dito isso, uma definição geral acerca da relação envolvida nessa espécie de superveniência é a de que “propriedades B supervêm *logicamente* sobre propriedades A se duas situações idênticas não forem *logicamente* possíveis com respeito a suas propriedades A, mas distintas com respeito a suas propriedades B”<sup>39</sup>.

Assim sendo, trazendo à tona uma vez mais o exemplo da água, temos uma relação que se dá pela superveniência lógica e necessária da propriedade de liquidez sobre a interação das propriedades moleculares individuais. O que implica em assumir que quaisquer reproduções daquele mesmo estado físico-molecular-funcional proporcionarão a instanciação da propriedade de liquidez em alto nível.

Essa categoria de superveniência caracterizada pela necessidade lógica, seja *a priori* ou *a posteriori*, é extensamente discutida por Chalmers. Segundo o autor, por meio da noção de *superveniência lógica*, seria possível explicar satisfatoriamente os casos em geral em que se observa relação causal entre propriedades e fenômenos de alto e baixo nível. Mais do que isso, a relação de necessidade por trás da ideia de superveniência lógica é justamente o que possibilita a redução plena de determinados fenômenos em termos de suas propriedades constituintes.

Contudo, quanto a diversos casos relativos à experiência consciente, sobretudo os que envolvem os *qualia*, o fenômeno-propriedade superveniente não pode ser abarcado por esta noção, representando, em contrapartida, relações também de superveniência embora de uma outra espécie. Assim sendo, uma vez exposta a especificidade da experiência consciente no que concerne a sua característica de propriedade logicamente não-necessária em relação ao substrato físico fundamental, restaria evidente também a sua irreduzibilidade.

---

<sup>39</sup> “B-properties supervene *logically* on A-properties if no two *logically* possible situations are identical with respect to their A-properties but distinct with respect to their B-properties”. *Ibid.*, p.35.

Um dos argumentos que melhor clarificam a inviabilidade da superveniência lógica da consciência e, conseqüentemente da sua redutibilidade, é ofertado por Jackson (1982). O argumento decorre das conclusões possíveis extraídas de um experimento de pensamento que promove imaginarmos um cenário em que as neurociências representam uma ciência completa. Assim sendo, teríamos um panorama tal que já não haveriam quaisquer mistérios a serem revelados a respeito dos processos físicos e das relações entre quaisquer entidades dessa natureza. Conseqüentemente, não restariam incompreendidas também nenhuma das relações entre o substrato neuronal e as manifestações comportamentais. Imaginemos agora que, inserida neste contexto, vive Mary. Mary não é apenas uma reconhecida neurocientista, mas é especialista renomada em neurofisiologia da visão das cores de modo que seu nome está entre os mais relevantes em sua área de atuação. Suponhamos que, apesar da importância de sua figura profissional, Mary tenha crescido e vivido cada um de seus dias em um quarto cujo interior não possui nenhum objeto com uma cor que não seja branca, preta, ou uma graduação de cinza. Sendo assim, podemos considerar também que Mary, apesar de possuir uma visão absolutamente normal e saudável, nunca teve nenhuma experiência visual cromática além das que podem ser proporcionadas pelas variações simples entre preto e branco<sup>40</sup>. Consideremos ainda que a neurocientista em questão tenha um total conhecimento acerca dos fenômenos físicos envolvidos no processamento de informações visuais, da ótica e do sistema neural. Sendo esse o caso, sabemos que Mary conhece tudo o que é possível de ser conhecido objetivamente a respeito da cor vermelha, de como o aparato visual humano capta imagens e de como o cérebro trabalha imagens que contém a cor vermelha. Podemos

---

<sup>40</sup> Aqui cabe supormos, a título de manter a coerência do experimento, que Mary por alguma razão não teve experiências visuais cromáticas que seriam possíveis a partir da observação das cores de seu próprio corpo. Pois, do contrário, conviria argumentar que a protagonista do experimento poderia ter experienciado a cor de sua própria pele avermelhada ou ainda, se machucado e tido contato eventualmente com o *quale* (vermelho) ao perceber visualmente seu sangue. Com esse intento, poderíamos aceitar, por exemplo, que o quarto em que Mary cresceu é iluminado por uma luz especial que provoca no observador uma percepção completamente dessaturada das cores de tudo o que há no quarto.

supor ainda, que Mary sabe até como a experiência cromática do vermelho é capaz de influenciar o comportamento humano. O problema que se coloca, portanto, é: Podemos, a partir de seu conhecimento, afirmar que Mary conhece a cor vermelha? Podemos, mais especificamente, dizer que Mary sabe o que é ou como é “ver a cor vermelha”?

O experimento nos sugere concluir que não. Mary, embora conheça indiretamente, ou seja, em terceira pessoa tudo aquilo que há para ser conhecido no que concerne ao físico, não tem o conhecimento do que significa “ver o vermelho”, pois a nossa neurocientista desconhece a experiência subjetiva daquele fenômeno. Mary é destituída do *quale* (vermelho), para o qual, a melhor construção conceitual que poderia oferecer a si mesma, seja em termos causais físicos, óticos, psicológicos, consistiria em uma representação vazia da experiência visual subjetiva.

Jackson (1982), ao propor este argumento, o fazia com o intuito original de ressaltar uma limitação epistêmica materialista a despeito da pressuposição vigente de que a glória do conhecimento indireto da física, isto é, alcançado em terceira pessoa, termina quando se depara com a subjetividade, sobretudo, com a experiência fenomênica. Essa fronteira a uma *episteme* puramente objetiva é similar, se não idêntica, àquela exposta por Nagel (1974) em seu icônico experimento de pensamento do morcego<sup>41</sup>. Em ambos os cenários, o pleno conhecimento objetivo não nos parece implicar em conhecimento pleno acerca dos fatos do mundo.

E se, ao dermos continuidade ao experimento de Mary, prosseguirmos supondo que um dia a neurocientista consiga fugir de sua clausura monocromática e, ao sair, se depare com um campo de rosas intensamente vermelhas? Como poderia ser descrito o que mudou acerca do conhecimento de Mary com essa experiência visual inédita, senão que à mente da renomada cientista foi agregado o conhecimento de um *fato novo*? Disso, portanto, não é menos do que natural a conclusão de que se foi possível conhecer algo

---

<sup>41</sup> Cf. 2.2.1 Experimento mencionado anteriormente na seção em que foi introduzida a questão dos *qualia*.

antes desconhecido, é tão e somente em virtude do fato de que o conhecimento objetivo de Mary não abarcava todo o conhecimento possível acerca dos fatos do mundo. Em outros termos, que “o conhecimento de como é o vermelho consiste em um conhecimento factual não implicado *a priori* pelo conhecimento de fatos físicos” (CHALMERS, 1996, p.104). Dessa forma, a proposta de Jackson também se apresenta como um argumento contrário ao reducionismo da consciência por suscitar uma limitação da compreensão da experiência fenomênica em termos exclusivamente físicos, algo necessário tanto à sua redução causal-funcional plena quanto ontológica.

Além do *argumento do conhecimento* extraído dos experimentos de pensamento de Jackson e Nagel, podemos ainda argumentar a partir de outro enfoque. Em vez de expormos a barreira epistêmica entre o físico e o fenomênico, é possível argumentarmos contra a superveniência lógica partindo de um outro experimento que, por sua vez, investe na “*conceitabilidade*”<sup>42</sup>. Este experimento propõe que, para tanto, concebamos a existência de um mundo fictício idêntico ao nosso. Podemos chamá-lo de Planeta Z. Esse planeta hipotético seria habitado por seres de comportamento e aparência perfeitamente iguais aos seres que habitam a Terra. Imaginemos, portanto, que a estrutura biológica e molecular das criaturas habitantes desse mundo fosse exatamente a mesma das criaturas terrestres, de modo que, para cada criatura da Terra, exista uma criatura fisicamente idêntica, portanto, nesse outro planeta Z. Contudo, acrescentemos que entre os humanos terráqueos e os nativos de Z existe tão somente uma discrepância identificável: enquanto os primeiros possuem uma vida mental que inclui experiências conscientes, os não-terráqueos são completamente destituídos dessa espécie de experiência subjetiva. Os nativos de Z são como humanos fisicamente, mas, mentalmente, como zumbis. É concebível que esses gêmeos zumbis ajam normalmente, respondam, trabalhem tal como

---

<sup>42</sup> Do inglês “*conceivability*”, que consiste na característica daquilo que é ou pode ser concebível, conceptível. Cf. CHALMERS, D. **The Conscious Mind... Op. Cit.**, 1996, p.93-101.

fariam seus correlatos da Terra, sem, no entanto, vivenciarem nenhuma percepção fenomênica, seja ela cromática, auditiva ou de qualquer outra sorte. E o problema está posto.

O que se coloca em causa neste experimento proposto por Chalmers (1996, p.94-99) não está relacionado com a possibilidade real de que existam tais criaturas como estas em algum lugar do universo. O problema reside justamente no fato dessa suposição ser concebível logicamente. Pelo conhecimento atual que temos acerca do mundo, parece provável que um planeta completamente idêntico ao nosso, no que concerne a entidades e propriedades de baixo nível, apresente também propriedades e entidades emergentes de alto nível idênticas às da Terra. Entretanto, concebermos, ainda assim, a existência deste mundo zumbi<sup>43</sup> não consiste em uma hipótese que evidencie qualquer contradição em seus termos. A sua probabilidade ou não à nossa intuição não implica na contradição de um mundo tal como o proposto. A ideia, portanto, de um mundo completamente isomorfo, mas carente de propriedades fenomênicas, sugere conseqüentemente que aquilo que está por traz da relação entre o físico e o fenomênico, isto é, entre os processos cerebrais e as experiências não possui caráter de necessidade. Em outros termos, que entidades e propriedades físicas de baixo nível cerebrais não implicam, necessariamente, em propriedades de alto nível como a consciência.

O “argumento do zumbi” de Chalmers adquiriu grande repercussão nas discussões especializadas ao sugerir a plausibilidade lógica de que tais criaturas de comportamento e aparência indistinguíveis de um ser humano não apresentassem quaisquer experiências mentais. Considerar a sugestão de Chalmers significa considerar que essas experiências conscientes não se confundem, por conseguinte, com produtos conseqüentes de uma relação de necessidade *lógica*, mas, possivelmente, representam uma *superveniência natural* que diz respeito à uma relação *factual* entre a experiência

---

<sup>43</sup> “Zombie World”. *Ibid.*, p. 94, 99, 128, 161.

consciente, constatada empiricamente como superveniente, e o seu substrato físico.

Uma relação meramente de *superveniência natural*, como a sugerida pelo autor para entendermos o caso da consciência, consiste em uma relação, portanto, entre as instâncias A e B em que B supervém a A, de modo que a ocorrência de A não implica necessariamente em B. Contudo, ainda assim, é averiguado pela experiência que B ocorre e que, isto uma vez constatado, B depende de A para a sua ocorrência, consistindo em uma relação suficiente, embora não necessária logicamente (CHALMERS, 1996, p.33-40).

Nesse sentido, aceitar que a propriedade de ser cômico “*sobrevém*”, não de maneira lógica, mas *naturalmente* à estrutura biológica e funcional de seu substrato físico, significa, em última instância e uma vez mais, assumir que a natureza da consciência não possibilita a sua redução a propriedades ou entidades físicas mais fundamentais. Assim sendo, os estados mentais, a partir da perspectiva de Chalmers<sup>44</sup>, embora sejam instanciados pelo substrato físico de ordem inferior, não consistem em ocorrências macro necessárias em relação ao microfísico, conformando, portanto, uma relação apenas de *superveniência natural*. Afirmar que “a experiência consciente supervém a sua base física” equivale a dizer, nesse contexto, que “nenhum fato do mundo, mesmo a nível microfísico, implica necessariamente na produção de estados conscientes” (TEIXEIRA, 1997).

---

<sup>44</sup> A noção de Chalmers de uma consciência *suplementar* que se erige contingentemente e não de forma necessária em relação à arquitetura organizacional física, está inextricavelmente ligada à sua proposta de que deve existir algo como um conjunto de leis psicofísicas que normatizem o âmbito da experiência subjetiva e que estejam em uma posição suplementar em relação ao sistema fechado das leis físicas. Trabalhar com o pressuposto de que existam de fato leis psicofísicas, como sugerido pelo filósofo, implica em considerar o âmbito subjetivo das experiências fenomênicas como regido por uma normatividade fundamental ímpar e, tomando por referência o estatuto de base atribuído às leis da física, irredutível a quaisquer subconjuntos de leis ou de relações mais elementares. Aceitar uma lei psicofísica, portanto, configura atribuir um caráter fundamentador específico às relações que se determinam no campo dos estados mentais e tomá-la como inexplicável em quaisquer termos que venham a ser mais fundamentais do que ela mesma. O modo articulado por Chalmers para tentar promover a compatibilização entre um universo exclusivamente físico de causalidade fechada e a irredutibilidade dos estados mentais rendeu à sua teoria a categorização, pela comunidade filosófica, como uma espécie de dualismo brando de propriedades ou, em seus próprios termos, um *dualismo naturalista*.

#### 2.2.4 O Problema da Causação, o Fantasma Epifenomenalista e Algumas Observações

Apesar dos esforços de filósofos como Nagel, Searle e Chalmers, defensores do realismo mental e da irreducibilidade da experiência consciente, o problema posto da naturalização da consciência ainda persiste, e mesmo a plausibilidade de uma conciliação futura entre ciência e subjetividade parece ameaçada ou até inviável para muitos fisicalistas contemporâneos. Muito embora Chalmers, por exemplo, tenha exposto a conveniência de se atribuir à propriedade de ser cômico uma posição de superveniência ao substrato exclusivamente físico que, apesar de necessário, não é determinante lógico de sua aparição, a própria noção de superveniência não é imune a críticas. Tomando como objeto de análise as posições pretensamente fisicalistas-não-reducionistas de modo geral, Kim (1998, 1999) desenvolve um argumento que consolida uma preocupação irrenunciável por aqueles que visam uma perspectiva naturalista dos estados da consciência sem relegar a experiência fenomênica à descrição das estruturas materiais subjacentes.

As principais questões que ameaçam, talvez, a teorização de um *fisicalismo-não-reducionista* postas por Kim giram em torno da eficácia causal das estruturas supostamente emergentes, no caso específico aqui em pauta, dos estados conscientes. Ainda que brevemente, convém antes abordar a problematização a partir de um princípio consideravelmente relevante sugerido por Kim a saber, o *princípio da herança causal*. Conforme o autor discorre mais detalhadamente, considerando a problematização da ontologia de uma possível instanciação de propriedades de segunda ordem emergentes ou logicamente supervenientes em relação a uma primeira de ordem material, ao tomarmos as duas abstratamente por sistema X e propriedade Y, é possível afirmar que X instancia Y ou, que Y emerge de X. Contudo, se Y detém poder causal específico não existiriam quaisquer razões lógicas para conceber que o poder causal pertencente à propriedade Y seja, de qualquer modo, diverso do poder causal possuído pelo sistema X que a instancia exclusivamente.

Sendo deste modo, mesmo o modelo esboçado por Chalmers para uma possível compreensão do problema mente-corpo parece ter sobre si recaído o ônus de contornar o problema posto pela argumentação de Kim. Segundo o australiano, é coerente pensar que deve haver um substrato básico físico de primeira ordem cuja arquitetura organizacional permite a instanciação de uma segunda ordem lógica-funcional sobre a qual a experiência consciente supervém de modo contingente. À primeira vista, teríamos, portanto, uma estrutura sistêmica  $X$  organizada de modo a realizar funcionalmente a propriedade  $Y$  que, por sua vez, instancia a propriedade consciente  $C$ . Se aceitarmos, entretanto, a proposta de Kim e considerarmos que as propriedades  $Y$  e  $C$  detém poder causal, ainda que conservemos a distinção injustificada de uma ontologia dessas três instâncias, já se evidenciam problemas acerca da necessidade de uma estratificação tripartida que não seja puramente em virtude de conveniência conceitual ou epistêmica, visto que, se tais instâncias possuem a mesma eficácia causal, não haveria motivo que não estes para uma multiplicação de entidades causalmente indiscerníveis.

Além disso, ainda que coloquemos o princípio da herança causal sob suspeição, a causalidade da própria consciência se vê aparentemente destituída. Consideremos uma propriedade  $m$ , conforme sustenta a hipótese da superveniência, que tem existência apenas enquanto instanciada por uma base de natureza física  $f$  de modo tal que  $f$  é suficiente e necessária para  $m$ . Consideremos ainda uma situação em que o conjunto de instâncias em posição de superveniência são causa de um segundo conjunto de instâncias  $f1 - m1$ , de modo que  $f-m$  se encontram em uma relação causal em determinado instante  $t$  sobre  $f1-m1$ . Se no primeiro conjunto temos uma relação de suficiência e necessidade entre  $f$  e  $m$  em que  $f$  é causa de  $m$ , compreender uma afecção causal sobre o segundo conjunto de instâncias a partir de  $m$  sobre  $m1$  com vistas a salvaguardar o poder causal da instância superveniente soa desnecessário. Principalmente, se consideramos que as bases físicas são necessárias e suficientes em relação às de segunda ordem, e que estas últimas são apenas contingentes, no que diz respeito ao mental, como sugere Chalmers. Por outro lado, atribuir a  $m$  a capacidade de afetar  $f1$ , visto que este último é suficiente para causar  $m1$  -

quando simultaneamente aceitamos que  $f$  é necessário para  $m$  - soa como uma decisão anti-intuitiva, ou mesmo arbitrária, visto que  $f$  parece suficiente para a ocorrência de  $fl$  tornando aparentemente supérflua a conservação das instâncias  $m$  e  $ml$ , evidenciando que os poderes causais dessas instâncias superiores seriam meramente aparentes. Diante disso, restaria apenas aceitar uma redução ontológica irremediável do mental ao físico ou assumir que a superveniência implica na admissão de que a consciência, se naturalizada, deve arcar com o peso de ser destituída de qualquer poder causal legítimo, o que se descortina, ao fim e ao cabo, em uma postura epifenomenalista (ABRANTES e AMARAL, 2002).

Em suma, não parece arriscado consolidarmos o problema no seguinte questionamento: Se um conjunto de entidades físicas de ordem inferior tem poder causal, instanciam propriedades de ordem superior e interagem com outros conjuntos de entidades físicas, como justificar a relevância causal daquela propriedade instanciada? Isto é, como argumentar contra a objeção de que tais propriedades de ordem superior são causalmente redundantes?

Curiosamente, essa não é a única trilha por meio da qual nos deparamos ao fim com o mesmo problema. Conforme exposto na seção anterior, o cerne da proposta não-reducionista de Chalmers (1996, p.161-162) consiste, de certa maneira, em negar a necessidade da experiência fenomênica em um universo físico causalmente fechado<sup>45</sup>. É a partir dessa estratégia argumentativa, que se torna possível a conclusão a que havíamos chegado de que, nos termos da ciência atual, a consciência não se esgota à descrição física das propriedades das partes de seu substrato, *sobrevém apenas naturalmente* àquele substrato e é, também, irreduzível. Entretanto, uma vez compreendido que a relação entre a propriedade de ser cômico e o físico consiste em uma de *superveniência lógica*, isto é,

---

<sup>45</sup> Chalmers, na verdade, não descarta inteiramente a possibilidade de que haja certa abertura na causalidade física do mundo, no sentido de estar apto a aceitar algo como um indeterminismo acerca de determinados aspectos, como sugere a mecânica quântica, por exemplo. “*The physical world is more or less causally closed, in that for any given physical event, it seems that there is a physical explanation*” (CHALMERS, 1996, p.150).

que não decorre da existência do físico, necessariamente, a existência daquela propriedade de alto nível, descortina-se a suspeita em torno da razão de ser da própria consciência. Se atribuímos ao mundo fechamento causal em uma concepção monista, ao tempo em que concebemos a consciência como propriedade emergente em relação ao físico, destituí-la do caráter de necessidade, ou seja, entendê-la apenas como *naturalmente superveniente*, parece sugerir a possibilidade de que essa propriedade não possua relevância explicativa, tampouco tenha poder causal sobre entidades físicas. É possível comparar, a despeito da simplicidade desta analogia, a consciência à ideia de uma sombra que se manifesta quando interrompido o fluxo da luz. A existência do fenômeno do sombreamento não implica na ontologia da entidade “sombra”, ao contrário, sua forma se dá justamente pelos limites impostos à projeção da luz em determinado anteparo, sendo a experiência visual da sombra, portanto, possibilitada pela ausência ou pela diferença negativa da refletância da luz em relação a um objeto iluminado. Assim sendo, o fenômeno a que chamamos de sombra é uma mera representação da alteração de outro fenômeno, o da luz, esse último sim, provido de ontologia própria. Desse modo é plausível a aceitação de que sombras são epifenômenos, como entidades ilusórias destituídas de poder causal, proporcionadas pela observação de interações com entidades reais.

De modo análogo, considerando essa objeção trazida à luz do *argumento da conceitabilidade* de Chalmers, se aceitarmos como possibilidade lógica que dois mundos hipotéticos fisicamente idênticos coexistam de modo que um possua propriedades fenomênicas enquanto o outro não, parecemos induzidos à conclusão de que a experiência talvez seja uma propriedade meramente acessória (CHALMERS, 1996, p.150; HORGAN, 1987; KIRK, 1989; SEAGER, 1991)<sup>46</sup>. Nesse contexto, a aceitação da existência da consciência em um mundo físico causalmente fechado sugere, de maneira simplificada, a

---

<sup>46</sup> Os argumentos de Horgan, Kirk e Seager não foram endereçados contra a visão proposta por Chalmers, mas dirigidos muito antes, como nota-se, contra a perspectiva materialista sugerindo a plausibilidade de que a consciência possa *supervir logicamente* o físico. Entretanto, o cerne da argumentação desses autores, compartilha da estrutura aplicada no exemplo acima em que é tomado por alvo o argumento do *Zombie World* explicitado na seção anterior. Cf. Seção 2.2.3.

concepção de que ou (1) a consciência *sobrevém lógica/metafisicamente* ao físico e é causalmente relevante; ou (2) apenas o *sobrevém naturalmente* e é destituída de poder causal.

Entretanto, embora se deva considerar seriamente a possibilidade de que ao menos determinados aspectos relativos à consciência sejam *epifenomênicos*, Chalmers (1996, p.150-151) sugere dois tipos de estratégias argumentativas a fim de lidarmos com o fantasma epifenomenalista. A primeira consiste em defender que não decorre logicamente da noção de *superveniência natural* a conclusão necessária de que a consciência seja um epifenômeno, não obstante as objeções descritas acima a façam assim nos parecer. Uma segunda espécie de abordagem estaria voltada à análise da força argumentativa de objeções à possibilidade epifenomênica, de modo que, se tais objeções não forem suficientemente consistentes, ao menos algum grau de epifenomenalismo deverá ser aceito ainda que soe contraintuitivo.

No que concerne às possíveis argumentações relativas à estratégia de primeiro tipo, podemos destacar as que de algum modo investem contra as fragilidades envolvendo o conceito de *causação*<sup>47</sup>: (a) Dito isso, uma opção seria alegarmos, à semelhança do argumento de Hume (1748), que nada até então nos termos da física moderna é capaz de nos fornecer garantia de que a relação que julgamos como causal entre duas ocorrências se deve a algo além do que a regularidade com que observamos o modo de apresentação dessas ocorrências. Entendido dessa forma, a regularidade com que experiências fenomênicas se apresentam seguidas de certas ações indicaria por si, no mínimo, uma evidência acerca do poder causal da consciência. Assim, “o mero fato das sensações de dor estarem normalmente acompanhadas de reações de retraimento implicaria que a dor causa reações de retraimento” (CHALMERS, 1996, p.151).

---

<sup>47</sup> As possibilidades suscitadas por Chalmers são referidas como: “a” – *Regularly-based causation*; “b” – *Causal Overdeterminatio*; “c” – *The nonsupervenience of causation*; e “d” – *The intrinsic nature of the physical*. Conferíveis em CHALMERS, D. **The Conscious Mind...** *Op.Cit.*, 1996, p.151-153.

(b) Outra opção, que pode ser apresentada em resposta ao argumento de Kim da causação descendente, consiste em defender a possibilidade de que, consideradas duas instâncias, uma física  $f$  e uma mental  $m$ , ambas se manifestem como possuidoras de poderes causais. Ao expormos o argumento de Kim (1998, 1999), vimos que, dados os conjuntos de instâncias  $f-m$  e  $fl-m1$ , cada qual com seus termos em uma relação forte de superveniência como a sugerida por Chalmers, se atribuirmos a  $f$  poder causal sobre  $fl$ , e entendermos que indiretamente  $f$  causa  $m1$ , visto que  $fl$  instancia  $m1$ , parece haver algo como uma redundância causal de  $m1$  tanto sobre  $fl$  quanto indiretamente sobre  $m1$  em relação à causação de  $f$  sobre aquelas entidades. O que aparenta implicar em uma irrelevância causal tanto lateral quanto descendente de  $m$ . Todavia, o modelo de superveniência tal como formalizado por Kim pressupõe um tipo de relação entre  $f$  e  $m$  que não é muito claro, entendendo apenas  $f$  como suficiente e necessário para  $m$  enquanto  $m$  sendo dispensável a  $f$ . Dito isso, poderíamos objetar que, *a priori*, considerando os mistérios ainda em voga acerca da causalidade, nada nos assegura que tanto  $m$  quanto  $f$  possam causar de forma conjunta e sobredeterminada  $m1$  e  $fl$  (CHALMERS, 1996, p.152). Se considerássemos ainda a possibilidade de que  $m$  seja irreduzível também causalmente a  $f$ , de modo a aceitarmos que estados mentais  $m$  em geral são irreduzíveis ontologicamente e causalmente a estados físicos  $f$ , ao tempo em que haja uma conexão causal necessária irreduzível entre  $f$  e  $fl$ , tanto  $f$  quanto  $m$  manteriam seu poder causal sobre o conjunto de instâncias  $fl-m1$ , mesmo que não compreendamos em detalhe a forma pela qual se daria a *sobredeterminação* de um conjunto de instâncias sobre o outro (TOOLEY, 1987).

Embora esta perspectiva orientada à *sobredeterminação* também pareça bastante contraintuitiva, não me parece, particularmente no que concerne à lida com a consciência, a princípio, mais problemática do que qualquer das abordagens anteriores apresentadas até então. Analisadas as vertentes expostas até aqui, considerando tanto as propostas materialistas reducionistas quanto a possibilidade epifenomenalista, a ideia da causação sobredeterminada é não apenas compatível com a *superveniência natural* como também

mantém resguardada a intuição de senso comum acerca do poder causal da consciência, que confere certa autonomia mínima aos agentes conscientes.

(c) Outra alternativa consiste em objetar contra a natureza intrínseca da noção mesma de causação. Para o conhecimento científico objetivo, as leis da física de um modo geral, uma vez estabelecidas, representam um fundamento a partir do qual é dada a interpretação dos fenômenos em termos de entidades e propriedades físicas. Proposições como a Terceira lei de Newton, ao declarar que a uma ação sempre se opõe uma reação igual, ou como a Segunda Lei da Termodinâmica, ao propor que a entropia de um determinado sistema em isolamento tende a aumentar até atingir seu valor máximo, são normas que antecedem logicamente qualquer propriedade física conhecida. Elas não derivam em sentido *stricto*, aparentemente, de nenhuma relação conhecida entre as entidades físicas, pelo contrário, consistem, de certa maneira, em modos de descrição da natureza que nos permitem torná-la inteligível e, conseqüentemente, conferem a ela algum grau de previsibilidade (Russell, 1927). Estando a noção de causalidade sujeita aos mesmos argumentos, temos que essa também não se subordina aos demais objetos e propriedades físicas, mas estabelece uma relação fundamental entre entidades dessa espécie a partir da descrição padronizada de regularidades de ocorrências. Sendo assim, há coerência em afirmar que a causalidade, seja precisamente o que for, não se mostra como *logicamente superveniente* ao físico, colocando-a em condição no mínimo similar àquela de superveniência natural atribuída à consciência. Dito isso, considerando o conjunto extremamente seletivo dos “fenômenos” *não-logicamente-supervenientes* composto por *consciência* e *causação*, é plausível especularmos a respeito de que talvez exista alguma relação metafísica entre ambos (CHALMERS, 1996, p.86).

(d) Por fim, uma outra possibilidade seria nos voltarmos à natureza intrínseca do físico. Como abordado no parágrafo anterior, leis físicas conferem inteligibilidade aos fenômenos naturais a partir de descrições relacionais que, tendo sua regularidade uma vez constatada para a ocorrência de certos fenômenos, são estabelecidas e estendidas a outros. Mesmo entidades mais básicas como partículas são definidas normalmente em termos

disposicionais e de propensão de interação em relação a outras partículas. Nesse sentido, Russell (1927) sugere que, embora as ciências físicas determinem seus objetos de modo a permitir a previsibilidade desses fenômenos a partir de inferências relacionais, não traz consigo elucidacões a respeito do que possibilita essas relações, isto é, do que fundamenta os vínculos entre as entidades e propriedades físicas. Com isso, convém o entendimento de que deve haver algo intrínseco inerente a estas entidades, não obstante as limitações da física ao estabelecer suas definições em termos relacionais extrínsecos (CHALMERS, 1996, p.153, RUSSELL, 1927).

Desse modo, sendo as propriedades fenomênicas as únicas propriedades intrínsecas não-relacionais com as quais temos alguma familiaridade, seria possível considerarmos conforme sugere Russell (1927), a suspeita de que ao menos algumas das propriedades físicas intrínsecas sejam como variações de propriedades fenomênicas. Esta ideia, a princípio controversa, representa para Chalmers (1996, p.153-156) justamente uma das possibilidades mais interessantes em contraponto ao epifenomenalismo, embora sua aceitação abra um campo que dá margem, por sua vez, a especulações que se estendem desde a um idealismo à maneira de Berkeley até a versões brandas aderentes ao pampsiquismo.

Por fim, é preciso considerar ainda que, em último caso, mesmo que as razões para evitarmos uma postura que admita a consciência parcialmente como epifenômeno sejam fortes o suficiente para desacreditar a tese da *superveniência natural*, isso não invalida as demais questões levantadas neste trabalho em defesa da irreduzibilidade da consciência como a relativa ao *argumento do conhecimento*, exposto no experimento de Jackson, ou a da relevância ontológica da experiência fenomênica como proposta por Searle. Isso posto, não resta senão concluir, a despeito da complexidade inerente ao fenômeno da experiência e das dificuldades a serem superadas na composição de uma teoria satisfatória da consciência, que o ônus de incorporarmos a subjetividade à nossa compreensão paradigmaticamente monista acerca do mundo precisa ser arcada e com seriedade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fascínio pela mente humana e a busca incessante por seu entendimento data pelo menos da Grécia Antiga. Autores como Platão e Aristóteles já se debruçavam, em certo sentido, sobre diversas questões que envolviam ou tinham por cerne a *alma* humana<sup>48</sup>. Se fôssemos, contudo, precisar um momento específico a partir do qual o problema mente-corpo adquiriu contornos relativamente similares aos que exhibe hoje, poderíamos apontar certamente para a bifurcação substancial promovida por Descartes.

É, sobretudo, com a proposta cartesiana que se escancara como nunca antes a complexidade da questão da ontologia do mental e do lugar na natureza reservado à subjetividade e à consciência. O cartesianismo promoveu algo que podemos chamar de uma cisão ontológica entre o mental e o corpóreo, entre mente e corpo, cujas implicações são perceptíveis mesmo hoje. Tanto o vocabulário conceitual ainda empregado em filosofia da mente quanto as tentativas de compreensão da relação entre cérebro e consciência ora como identitária, ora como entre duas instâncias absolutamente inconciliáveis, expõem a historicidade da questão.<sup>49</sup>

Descartes, ao buscar um ponto arquimédico a partir do qual pudesse erigir uma metafísica tão precisa quanto as ciências matemáticas, meditou metodicamente rumo ao *cógitó*, o que viria a se revelar como um divisor de águas na construção de uma nova concepção de sujeito. O dualismo de substâncias cartesiano promoveu uma irreduzibilidade do mental ao corpóreo de tal forma que a visão de que essas duas instâncias, *res cogitans* e *res extensa*, representam uma espécie de oposição, como claro e escuro, perdura até então.

Para autores como Searle, a popularidade dessa perspectiva está entre os principais responsáveis pela dificuldade filosófica contemporânea em encontrar um lugar

---

<sup>48</sup> Cf. Seção 1.1.1.

<sup>49</sup> Cf. Seção 1.1.2.

na natureza para o estatuto da subjetividade. O cartesianismo teria trazido consigo, além de uma profunda carga semântica conceitual, a noção de que conceber um modelo que considere a subjetividade nos remeteria inevitavelmente ao problema de esclarecer os meios pelos quais seria possível a interação entre essas duas substâncias de naturezas distintas. Questões intrincadas como essa, com o advento dos estudos da consciência, promoveram como uma espécie de aversão a qualquer corrente filosófica que flertasse com um realismo mental que rememorasse, ainda que minimamente, a perspectiva dualista.

Mas, além do desafio da interação, outros empecilhos contribuíram para o aumento do receio da filosofia no último século em lidar com propostas de cunho dualista. Talvez, a objeção mais grave possa ser atribuída a Ryle. Para ele, o mito cartesiano de que o sujeito não apenas é dotado de uma ontologia própria, mas de uma existência absolutamente independente e insubordinada em relação mundo físico, representa um equívoco memorável. Ryle foi capaz de perceber que a visão do homem enquanto uma alma imaterial que habita provisoriamente uma máquina biológica, da qual seu ser se constitui embora não a necessite, colabora com o afastamento radical do agente cognoscente possibilitado pela distinção entre mente e corpo como substâncias diversas com propriedades exclusivas. Não só isso, Ryle sugeriu que a visão cartesiana do fantasma que jaz na máquina se funda em um erro categorial, ocasionado pela tentativa de abarcar entidades mentais privadas e entidades corpóreas públicas como pertencentes a uma mesma categoria lógica, o que favoreceu a substancialização dos aspectos mentais<sup>50</sup>.

A partir de então, como foi exposto durante a primeira seção deste trabalho, vimos que diversas correntes filosóficas conquistaram espaço visando determinar ou extinguir o lugar da consciência e dos fenômenos subjetivos no entendimento da natureza. A primeira aqui abordada, conhecida como *behaviorismo filosófico*, tem por base a premissa de que características mentais, subjetivas e psicológicas tais como emoções e

---

<sup>50</sup> Cf. Seção 1.2.1.

sensações consistem em modos simplificados mediante os quais nos referimos a padrões comportamentais. Para o behaviorista, em resumo, estados internos como desejos ou crenças poderiam ser traduzidos em termos de comportamentos ou disposições comportamentais observáveis. Entretanto, as críticas dirigidas ao behaviorismo, como a sobre o obscurantismo envolvendo o conceito de ‘disposição’ e a de que há uma circularidade incontornável na lógica behaviorista, são graves o suficiente para darmos crédito a outras abordagens<sup>51</sup>.

Posteriormente, com o insucesso do behaviorismo lógico em explicar satisfatoriamente os estados mentais, foi o momento em que as teorias da identidade conquistaram espaço. Entender a consciência a partir de propostas teóricas que privilegiem a ótica identitária nesse contexto é compreender como idênticos, em uma relação de um para um, estados mentais e estados cerebrais. Assim como a água não seria nada além de H<sub>2</sub>O, a sensação de “estar triste” não seria nada além do que o estado físico de ativação neurológica correspondente ao estado mental ao qual atribuímos a percepção emocional de tristeza<sup>52</sup>. Contudo, a identificação ontológica de estados fenomênicos, psíquicos e mentais em geral com determinadas organizações fisiológicas carrega consigo diversas implicações que nos sugerem o seu abandono. Para citar ao menos duas: a aceitação da identidade nesses moldes pressupõe a negação da possibilidade de que um determinado estado mental seja instanciado a partir de disposições físicas distintas; e se, conforme exposto por Kripke, identidade implica em necessidade e, como proposto por Place, o vínculo entre mental e físico consiste em uma situação de contingência do primeiro em relação ao segundo, não há que se falar em uma relação de identidade de um para um como também em identificar ontologicamente dois fenômenos distintos com propriedades completamente distintas, visto ser perfeitamente plausível que um

---

<sup>51</sup> Cf. Seção 1.2.2.

<sup>52</sup> Cf. Seção 1.2.3.

determinado estado fisiológico empiricamente correspondente a dor, não seja acompanhado da experiência fenomenológica da dor.

A busca por um caminho que contorne as objeções dirigidas às *identidades de tipo*, guiou a filosofia naturalmente à uma variação mais branda daquela perspectiva, às teorias da *identidade de ocorrências*. Diferentemente das primeiras, essas últimas propunham uma identificação entre fenômenos cerebrais e mentais, de modo que para cada exemplo de ocorrência de um estado mental, haveria um exemplo de ocorrência de estado físico que fosse idêntico àquele. Com isso, parecia ser possível tanto poupar a identidade do *argumento modal* de Kripke, quanto resguardá-la do problema das múltiplas formas físicas de instanciação do mental. Contudo, esse modo de identificação não oferecia ainda resposta convincente à questão da pluralidade das ocorrências físicas em correspondência um mesmo estado mental, ou o problema da *múltipla instanciação*<sup>53</sup>.

O aparecimento do funcionalismo e de suas vertentes trouxeram consigo uma perspectiva capaz de lidar com esta e com parte significativa das objeções desferidas às propostas anteriores. Erigir modelos inteligíveis da relação entre estados físicos e mentais que perpassam pelo prisma conceitual funcionalista significa construir explicações coerentes para a relação mente-corpo fundamentadas na compreensão de que aquilo que viabiliza a pluralidade de estados físicos na instanciação de uma mesma ocorrência mental é a função desempenhada por essas organizações específicas do substrato para o organismo e, conseqüentemente, seu papel causal. A partir dessa perspectiva, os estados mentais poderiam ser compreendidos como a etapa intermediária do processo que teria como ponto de partida conjuntos de estímulos ambientais e culminaria com a expressão de ações comportamentais. No entanto, em contraposição ao behaviorismo, isso se daria sem requisitar a negação da existência dessas instâncias internas, mas, tão somente atribuindo-lhes um caráter essencialmente funcional e mediador na cadeia processual.

---

<sup>53</sup> Cf. Seção 1.2.4.

Apesar de representar um grande avanço em direção a uma conciliação entre realismo mental e metodologia objetiva, o *funcionalismo causal/caixa-preta/de máquina*, embora não implique necessariamente em uma recusa da existência dos estados mentais, obscurece o entendimento desses fenômenos a partir de sua conversão em abstrações funcionais, tornando os seus aspectos qualitativos pouco ou nada relevantes. Entretanto, conforme evidenciam os experimentos que induzem a reflexão acerca da natureza dos *qualia*, a exemplo do *espectro invertido*, o funcionalismo clássico, por assim dizer, parece relegar a segundo plano precisamente aquilo que mais parece ter relevância para a compreensão dos estados mentais, o que mais lhe é característico, a *subjetividade*.

Diante desse impasse no correlacionar entre conceitos mentais e entidades físicas, eis que o *materialismo eliminacionista* se apresenta enquanto oferta radical para resolução do problema. Ao propor a incongruência entre o arcabouço conceitual da psicologia de senso comum e a terminologia científica das neurociências e campos afins, o eliminacionismo argumenta que termos como dor, crença e felicidade representam tentativas rudimentares de darmos um entendimento a algo que, em verdade, diferiria bastante daquilo que constitui a essência de tais concepções. Essência essa que apenas o conhecimento científico e objetivo estaria apto a elucidar. Contudo, apesar de a ciência carregar consigo o fardo equivocado de guardião da verdade costurado pelo seu sucesso na previsão e no domínio de fenômenos naturais outrora incompreendidos, isso não a concede de antemão garantia de acesso epistêmico absoluto ao mundo. Ainda que fosse o caso, esse acesso não implicaria em uma redução interteórica irrestrita entre abordagens científicas por nível e, mesmo que implicasse, seria insuficiente para justificar reduções de abordagens de categorias distintas e com pretensões diversas uma a outra<sup>54</sup>.

Após perpassarmos pelos argumentos propostos pelos principais eixos que norteiam as estratégias materialistas surgidas no último século, resta cada vez mais claro

---

<sup>54</sup> Cf. Seção 1.2.5.

que, diante do desafio de unificar objetividade e subjetividade, a ciência e parte relevante da filosofia optaram pela realocação da consciência em um segundo plano. Ao ser agrupada em conjunto com os mais variados fenômenos mentais, a propriedade de ser consciente - com sua essência subjetiva - ainda é frequentemente posta de lado, reduzida ou tem sua existência negada durante as tentativas frustradas de sua compreensão partindo de metodologias exclusivamente objetivistas. E este é justamente o motivo pelo qual se justifica o presente trabalho. Como vimos, cada uma das objeções aqui discutidas às perspectivas materialistas-redutivistas e eliminativistas representam evidências consistentes de que aquilo que relega, quando levado à cabo o reducionismo, é, em última instância, o que mais tem relevância para a compreensão dos fenômenos naturais, a janela mediadora entre o mundo e o seu explorador, a consciência.

Mas reconhecer isso, não ameniza o fato de que a inclusão da subjetividade em um projeto viável de pesquisa com pretensão de explicar o que o conhecimento científico é hoje incapaz, constitui uma tarefa hercúlea. É pertinente, contudo, que a comecemos a partir de algum ponto: e por que não pela compreensão do que está em causa, da natureza da subjetividade?

O exame da distinção entre objetivo e subjetivo descortina que, de modo similar ao que ocorre com a dualidade entre matéria e consciência, não se sujeita ao entendimento a partir de uma relação meramente de oposição. Mais do que isso, que a integração da subjetividade ao escopo de atuação filosófico-analítico e científico é capaz de promover uma bifurcação excedente àquela relativa ao acesso epistêmico direto/indireto e à referente a juízos objetivos/subjetivos no sentido de sujeição à pessoalidade de que os confere. Uma bifurcação que alcança a ontologia do que está em causa e concede existência real ao mental em decorrência de algumas de suas propriedades. A sensação de dor não independe de fenômenos físicos para a sua ocorrência, mas não por isso, se resume à descrição destes fenômenos, pois a estimulação deliberada de tais e tais fibras nunca esgota, tampouco pressupõe, a noção mesma de dor. Por consistir, invariável e simultaneamente, em uma manifestação tanto física quanto mental, a existência de uma

dor só pode ser concebida enquanto estímulo se for, ao tempo em que é fisiológica, a dor de alguém<sup>55</sup>.

A despeito disso, a contraposição usual entre objetivo e subjetivo termina por nortear a ciência a privilegiar a perspectiva em terceira pessoa ao compor a sua hermenêutica da natureza. Dennett, ao expor a sua defesa da heterofenomenologia, se esforça para resguardar algo do fenomênico ao tempo em que busca as ferramentas metodológicas pelas quais se poderia erigir um conhecimento sobre a consciência que seja essencialmente objetivo. Contudo, mesmo autores como Dennett, que se arriscam a propor alternativas menos radicais em estudos acerca da mente, quando, ao fim e ao cabo, se veem na obrigação de escolher um dos lados, optam pela compreensão da consciência a partir da abordagem científicista e indireta.

Se, pragmaticamente, tal perspectiva parece viável às pretensões científicas, filosoficamente exhibe problemas de grande relevância mais ou menos técnicos conforme o caso, com o mais intragável dentre eles sendo representado pelo mistério da *experiência*. Reconhecidas todas as conquistas empíricas e teóricas até então propiciadas pelas neurociências e afins, o que alcançado é insuficiente para concluir que a consciência está ou pode ser esclarecida a partir dessa espécie de abordagem. A resposta aos *problemas fáceis*, como aqueles acerca da *reportabilidade* dos estados mentais e da integração da informação pelo sistema cognitivo, e esta é a que bem aos poucos tem sido obtida, não traz consigo a resposta para o problema realmente difícil: Quais as condições de possibilidade suficientes e necessárias para que haja a experiência e por quê? A que se deve a existência de seres dotados de consciência em um mundo que poderia ser, ao que tudo indica, desprovido de sujeitos cognoscentes?

Os *problemas fáceis*, foram assim entendidos por Chalmers, justamente em virtude de sua compreensão estar ao alcance epistêmico das metodologias objetivas. Isso ocorre, sobretudo, porque o que se está a chamar de problema no caso são conhecimentos

---

<sup>55</sup> Cf. Seção 2.1.1.

já em progresso acerca de processos informacionais de natureza funcional, isto é, processos perfeitamente compatíveis com a perspectiva fisicista. A um objeto inorgânico qualquer, com organização funcional adequada a fim de que o sistema como um todo cumpra com determinada função, é capaz de denotar um comportamento que julgaríamos como inteligente. Entretanto, como é já bastante visível nos dias atuais, dispositivos inteligentes não apresentam necessariamente nenhuma propriedade que remeta à consciência. De seus processos internos funcionais não se infere que sejam capazes de vivenciar experiências como sujeitos. Assim sendo, portanto, explicar elementos que quando em conjunto remetam à noção de inteligência, não implica em fornecer, conseqüentemente, explanação ao fenômeno mesmo da experiência consciente.

E se é esse o caso, sob que justificativa se assenta a defesa da redução integral dos aspectos mentais, inclusos nesse bojo fenômenos ainda bastante complexos e obscuros como a autoconsciência e a experiência fenomênica, a processos estritamente físicos há tão pouco tempo descobertos? Mesmo em casos de complexidade inferior, como os que envolvem reduções interteóricas entre abordagens científicas, é discutível a que se deve a legitimidade da redução de uma teoria a outra. Embora todas as ciências, por exemplo, partam dos mesmos pressupostos fisicistas acerca de seu escopo de atuação, de que a natureza é objetiva e que o que nela há é exclusivamente físico, há menos proponentes da redução da biologia, da química, do direito e da economia à física do que defensores da redução da consciência a processos físicos, ainda que os primeiros sejam absurdamente mais simples do que esta última. Embora soe absurdo explicar uma universidade em termos de tijolos, há quem defenda, como pregasse uma obviedade, que é possível dar conta do fenomênico partindo de uma metodologia que não esclareceu sequer as sinapses.

Se a redução ontológica entre dois fenômenos, demanda, de certo modo, a explicação de um a partir do outro, o que no caso da consciência é tentado normalmente em termos causais, abordagens afeitas a uma postura redutivista de tipo mais forte se mostram consideravelmente precipitadas, em especial quando contrapostas à subjetividade dos *qualia*. Existem, como discutido aqui, outras maneiras de argumentar em favor da

irreducibilidade da consciência sem que seja preciso apelar diretamente à dependência da compreensão da consciência à existência do sujeito que a experiencia.

E um exemplo disso é recorrendo ao exame da relação entre superveniência e redutibilidade casual. Conforme exposto, sugerirmos a interpretação da relação envolvida no *problema mente-corpo* em termos físicos funcionais como aplicado amplamente pelo materialismo aos demais fenômenos físicos, implica em sustentar uma relação de identidade ou de causação entre níveis de entidades-propriedades. Sendo assim, temos que estabelecer um entendimento claro amparado pela compreensão de que determinados fenômenos têm como causa interações de entidades/propriedades de nível inferior, como das moléculas de H<sub>2</sub>O em relação à água e das propriedades moleculares em relação à liquidez, sugere que os fenômenos explicados são ‘nada exceto’ as suas causas. Acontece que, uma vez sedimentada esta compreensão da ontologia de um determinado fenômeno às propriedades causais de seu substrato, faz-se tentadora à redução causal e ontológica do fenômeno e isso, como admitem Strawson, Chalmers e Searle não representa em geral grandes complicações, exceto quando o fenômeno tem sua existência amparada na subjetividade. Apenas quando aquilo que se está tentando reduzir consiste na própria percepção de ser cômico ou na experiência qualitativamente subjetiva.

Por trás da redução não conflituosa e da boa explicabilidade em termos objetivos dos fenômenos natureza em geral está o caráter de necessidade inerente, nesses casos, à relação entre *explanandum* e *explanans*. Como abordado, da organização entre moléculas de H<sub>2</sub>O decorre, necessariamente, a existência de água em nível macro e se, em condições de pressão e temperatura terrestres, a propriedades como transparência. A ocorrência de ‘A’ implica necessária, invariável e logicamente na ocorrência de ‘B’.

Contudo, tal como viabiliza pensar o experimento de pensamento do *Zombie World* de Chalmers, o que sabemos acerca da relação entre a experiência fenomênica proporcionada pela consciência e a matéria física que possibilita a instanciação do mental não nos permite concluir que ambos partilham de uma relação de necessidade. Pelo contrário, a *superveniência* do fenomênico ao físico parece mesmo desnecessária, isto é,

que de determinados fenômenos físicos se instanciem certas propriedades qualitativas correlatas de modo imprevisível, se considerada a ótica estritamente objetiva. Este sendo o caso, o sobrevir da consciência ao seu respectivo substrato, seja ele precisamente qual for, não se adequa à mesma lógica aplicada às circunstâncias em que há uma relação de necessidade explícita e, logo, não há o suficiente para concretizar uma redução plena das noções de consciência e de experiência a termos fisicistas mais fundamentais.

Acrescentemos ainda o *gap* epistêmico, evidenciado em experimentos como os de Nagel e Jackson que terminam por enfatizar a peculiaridade inerente à propriedade de “como é ser”. Argumentos com apelo ao conhecimento, a exemplo do construído no caso de “Mary, a Neurocientista”, expõe os limites até então intransponíveis ao saber objetivo no que diz respeito à compreensão de experiências qualitativas, nas quais o *quale* parece ser realmente apreensível apenas pelo agente que as vivencia.

Por fim, como espero ter demonstrado neste estudo, sobretudo após a exposição dos *argumentos ontológico, epistêmico e da conceptibilidade* que compõem a segunda seção, as motivações racionais para justificar que a consciência enquanto propriedade subjetiva, ontológica, não-necessária, cuja instanciação depende de substrato físico, mas que, entretanto, é irreduzível àquele substrato são mais consistentes do que as para decretar antecipadamente o oposto. Concluindo, portanto, compartilho do entendimento de que, em meio às incógnitas de toda sorte acerca da consciência e de seu lugar na natureza, por assim dizer, qualquer teoria contemporânea que se proponha seriamente a pretensão de explicá-la deverá ser capaz de abranger em seu projeto, consigo, a grandeza aparentemente insustentável da subjetividade.

-----

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANTES, P. **Naturalismo em Filosofia da Mente**. In: Ferreira, A., Gonzalez, M. E. Q. e Coelho, J. C. (orgs.), *Encontro com as Ciências Cognitivas* - v. 4. São Paulo: Editora Cultura Acadêmica, 2004, pp.5-37.

\_\_\_\_\_. **T. Nagel e os limites de um reducionismo fisicalista: uma introdução ao artigo “what is it like to be a bat?”**. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 15, n.1, jan./jun, 2005, pp. 223-244.

ABRANTES, P. & AMARAL, F. **Funcionalismo e Causação Mental**. Campinas, SP: Manuscrito, 2002, pp.13-45.

ANDERSON, P. **More is Different**. *Science* 177, 1972, pp.393-396.

ARISTÓTELES, **Sobre a Alma**. In: *Obras Completas de Aristóteles* [Col. Biblioteca de Autores Clássicos]. Tradução: Ana Maria Lóio. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

BLOCK, N. **Troubles with Functionalism**. In: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, IX, 1978, pp.261-325. Mineapolis: University of Minnesota Press.

BLOCK, N & FODOR, J. **What Psychological States are Not.** *In: Philosophical Review*, 81, 1972, pp.159-181.

BRAUN, Ricardo. **El Emergentismo y la Aparición de la Conciencia.** *In: QUINTANILLA, P. MANTILLA, C. & CEPEDA, P. Cognición Social y Lenguaje: La intersubjetividade en la evolución de la especie e en el desarrollo del niño.* Lima: Fondo Editorial PUCP, 2014, pp. 263-310.

CHALMERS, David J. **Facing Up to the Problem of Consciousness.** *In: Journal of Consciousness Studies*, 1995, 2(3): pp.200-219.

\_\_\_\_\_. **The Conscious Mind.** Oxford: Oxford University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **The Character of Consciousness.** Oxford: Oxford University Press, 2010.

CHISHOLM, R. **Perceiving: A Philosophical Study.** Ithaca: Cornell University Press, 1957.

CHURCHLAND, Paul M. **Matéria e Consciência: Uma Introdução contemporânea à Filosofia da Mente.** São Paulo: Editora UNESP, 2004. [original: **Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind.** Massachusetts Institute of Technology. (1988)]

DENNETT, Daniel C. **Brainstorms**. Montgomery. VT: Bradford Books, 1978.

\_\_\_\_\_. **How to Study Human Consciousness Empirically, or Nothing comes to Mind**. *Synthese*, 59, 1982, pp.159-180.

\_\_\_\_\_. **Consciousness explained**. Londres: Penguin Books, 1991.

\_\_\_\_\_. **Who's on first? Heterophenomenology explained**. *Journal of Consciousness Studies*, 10(9–10), 19–30 (reimpresso em A. Jack e A. Roepstorff (Eds.), *Trusting the subject? Volume 1. (19–30)*. Exeter: Imprint Academic) 2003.

\_\_\_\_\_. **Heterophenomenology reconsidered**. *Springer Science e Business Media B.V*, 6, fev. 2007, pp.247-270.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. [Coleção: **Os pensadores**. XV] São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FODOR, J. **The Mind-Body Problem**. *In*: HEIL, J. *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp.168-82. [Originalmente publicado *in*: *Scientific American*, 244, 1981, pp.114-125].

HAMPSHIRE, S. **Critical Notice of Ryle, *The Concept of Mind***. *Mind* LIX, 234, 1950, pp.237-255.

HEMPEL, C. **The Logical Analysis of Psychology**. In: Ned Block (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

HORGAN, T. **Supervenient Qualia**. *Philosophical Review*, 96, 1987, pp.491-520.

HUME, D. **Investigação Sobre o Entendimento Humano**. In: Berkeley-Hume (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984, pp.131-202. [Originalmente publicada em 1748]

HUMPHREYS, P. **Emergence, Not Supervenience**. Chicago: The University of Chicago Press com suporte da Philosophy of Science Association, *Philosophy of Science*, 64, 1997, pp.337-345.

JACKSON, Frank. **Epiphenomenal Qualia**. *The Philosophical Quarterly*, Blackwell, v.32, n.127, pp.127-36, abr. 1982.

KIM, J. **Making Sense of Emergence**. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, *Philosophical Studies*, 95, 1999, pp.3-36.

\_\_\_\_\_. **Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology – MIT, 2000 [Originalmente publicado em 1998].

KIRK, R. **From Physical Explicability to Full-Blooded Materialism**. *Philosophical Quarterly*, 29, 1979, pp.229-237.

KRIPKE, S. **O Nomear e a Necessidade**. Lisboa: ed. Gradiva, 2012. [Originalmente publicada como: **Naming and Necessity**. *In*: G. Harman e D. Davidson (eds.), *Semantics of Natural Language*, D. Reidel 1972].

LEVINE, J. **Materialism and Qualia: The explanatory gap**. *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 1983, pp.354-361.

\_\_\_\_\_. **On Leaving Out What It's Like**. *In*: Davies, M./Humphreys, G. W. (eds) *Consciousness*. Oxford, Cambridge, MA: Blackwell, 1993, pp. 121–136.

LEWIS, D. **An Argument for the Identity Theory**. *In*: *Journal of Philosophy* 63, 1, 1966, pp.17-25.

\_\_\_\_\_. **Psychological and Theoretical Identification**. *In*: *Australasian Journal of Philosophy*, 50, 1972, pp.249-258.

MATTHEWS, E. **Mente: Conceitos-Chave em Filosofia**. Tradução: Michelle Tse. Porto Alegre: Artimed, 2007.

NAGEL, T. **What Is It Like To Be a Bat?** *Philosophical Review*, v. 83, 1974, pp.435-50.

PLACE, U. **Is Consciousness a Brain Process?** *In: British Journal of Psychology*, 47, 1956, pp.44-50.

PUTNAM, H. **The Mental Life of Some Machines.** *In: Mind, Language and Reality* [Philosophical Papers, Volume 2]. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 408-428. [Originalmente publicado em 1967].

\_\_\_\_\_. **The Nature of Mental States.** *In: ROSENTHAL, D. The Nature of Mind.* New York: Oxford University Press, 1991, pp. 197-203. [Originalmente publicada em 1967].

RUSSELL, B. **A Análise da Matéria** [Cap. XVII-XXI]. *In: Russell* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 2º ed., 1985, pp.160-201. [Trecho da obra originalmente publicada em 1927].

RYLE, G. **The Concept of Mind.** New York: Routledge – Taylor & Francis Group, 2009. [Publicado originalmente em 1949].

SEAGER, W. **Metaphysics of Consciousness.** London: Routledge, 1991.

SEARLE, J. R. **Mente, Cérebro e Ciência.** Lisboa: Edições 70, 1987. [original: **Minds, Brains and Science.** Cambridge Mass, Harvard University Press. (1984)].

\_\_\_\_\_. **A Redescoberta da Mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. [original: **The Rediscovery of the Mind**. Cambridge Mass, London: MIT Press. (1992)].

\_\_\_\_\_. **O Mistério da Consciência**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998. [original: **The Mystery of Consciousness**. New York: New York Review Books (1997)].

\_\_\_\_\_. **Seeing Things As They Are: A Theory of Perception**. New York: Oxford University Press, 2015 [Versão em ePub distribuída oficialmente – Leitura em fonte padrão e otimização de tela em 515 páginas].

SMART, J. J. C. **Sensations and Brain Processes**. *In*: LYONS, W. (Org). *Modern Philosophy of mind*. London: Ed. Everyman, 2002, p.106-113. [originalmente publicado *in*: *Philosophical Review*, 68, 1959, pp.141-156].

STEPHAN, A. **Varieties of Emergentism**. *In*: *Evolution and Cognition*, Vol. 5, nº, 1999.

STRAWSON, G (1994). **Mental Reality**. Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology, 2º Ed., 2010.

\_\_\_\_\_. **Realistic Monism: Why physicalism entails panpsychism**. *In*: SKRBINA, David. *Mind that Abides: Panpsychism in the new millennium*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 2009, pp.33-65.

TEIXEIRA, João F. **A Teoria da Consciência de David Chalmers**. Psicologia USP vol. 8 n. 2, São Paulo, 1997. <versão digital disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65641997000200006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641997000200006)>

\_\_\_\_\_. **A Mente Segundo Dennett**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

TELLER, P. **A Contemporary Look at Emergence**. In: A. Beckermann, H. Flohr, and J. Kim (eds.), *Emergence or Reduction?*, Berlin: Walter de Gruyter, 1992, pp. 139-153.

TOOLEY, M. **Causation: A Realist Approach**. Oxford: Oxford University Press, 1987.

TURING, A. **Computing Machinery and Intelligence**. In: *Mind*, 59, n.236, 1950, pp.423-460.

WATSON, J. **Behaviorism**. New York: W.W. Norton & Company, 1970.