



AS TEORIAS NÃO REDUCIONISTAS DA CONSCIÊNCIA¹

Everaldo Cescon

Universidade de Caxias do Sul,
Caxias do Sul – RS - Brasil
everaldocescon@hotmail.com

Gleyson Dias de Oliveira

Universidade de Caxias do Sul,
Caxias do Sul – RS - Brasil
gdoliveira@ucs.br

Resumo: Como estudar a natureza dos fenômenos mentais e a sua conexão com o comportamento, e mais, como explicar a ligação que há entre a mente e o cérebro? Serão os processos mentais consequência imediata dos processos físicos do cérebro? Será o cérebro um processador de processos físicos e processos mentais? Ou serão os processos mentais causados por algo físico? As perguntas são muitas, visto que a filosofia da mente, com o atual avanço das ciências, tem visualizado e problematizado questões antes não abordadas. Este artigo abordará os problemas enfrentados pelas teorias não reducionistas da consciência e apontará alguns caminhos indicados pelos autores que aqui apresentaremos: Frank Jackson, Thomas Nagel e David Chalmers.

Palavras-chave: Filosofia da Mente. *Qualia*. Não reducionismo. Mente. Consciência.

THE NON-REDUCTIVE THEORIES OF CONSCIOUSNESS

Abstract: *How to study the nature of mental phenomena and its connection to behavior, and, further, how to explain the connection between mind and brain? Are mental processes an immediate consequence of the brain's physical processes? Is brain a processor of physical and mental processes? Or are mental processes caused by something physical? The questions are many, as philosophy of mind has, with the current advancement of sciences, observed and problematized issues not previously addressed. This paper will approach the problems faced by non-reductionist theories of consciousness and suggest some pathways indicated by the authors here presented: Frank Jackson, Thomas Nagel, and David Chalmers.*

Keywords: Philosophy of Mind. *Qualia*. Non-Reductionism. Mind. Consciousness.

* * *

¹ Pesquisa realizada com o financiamento da Universidade de Caxias do Sul, por meio do Programa de Iniciação Científica BIC/UCS e com apoio do CNPq/CAPES.

Introdução

No presente texto procura-se apresentar as teorias não reducionistas da consciência. Tais teorias procuram uma explicação para a ligação entre a mente e o cérebro e para os processos mentais. Procura-se expor o que essas teorias ainda podem oferecer para as atuais discussões em filosofia da mente.

Apresentaremos o pensamento de três autores que defendem, em suas análises, a especificidade do mental, a saber: Frank Jackson, Thomas Nagel e David J. Chalmers. Esses autores por assumirem, quanto ao mental, em seus estudos, alguma forma de dualismo, acabam por vezes sendo considerados ultrapassados. Isto se dá pelo fato de o materialismo, dentro da perspectiva reducionista, ter angariado desde a década de 1970, com o Behaviorismo, um grande número de defensores. Mas isto certamente não é motivo para abandonarmos o dualismo, pois se de um lado temos o materialismo, o fisicalismo e outras teorias reducionistas com grande força, por outro lado temos que essas mesmas teorias continuam com questões acerca da natureza da mente, da ligação do mental ao físico sem respostas definitivas.

As teorias não reducionistas da consciência ganham importância quando resolvemos adotar, - diferentemente das teorias reducionistas que assumem por vezes posições “otimistas” e, quando não, resolvem assumir uma posição de estagnação frente ao estudo mental, e tudo por apostarem no futuro das ciências, - uma perspectiva declaradamente investigativa, onde o que importa é a busca perene pela ontologia do mental.

1. Dualismo

Para alguns, o dualismo já foi superado, esquecido. Para outros, esta corrente de pensamento ainda continua sendo atrativa. Para nós, que ao longo deste artigo nos deparamos com diversas questões (in)superáveis, o dualismo pode ser um caminho revelador para aqueles que não se opõem radicalmente ao problema da discussão mente-corpo.

Quando assumimos a tarefa de expor as posições dualistas, nos deparamos com um campo teórico ao mesmo tempo vasto e reduzido: vasto, pois o problema mente-corpo remonta a séculos longínquos; reduzido, por encontrarmos, atualmente, no dualismo sérias lacunas quanto à aplicação para o problema que ele mesmo ensejou, seja ele, a ontologia do mental.

Podemos definir o dualismo como sendo a teoria segundo a qual “*o mental e o físico são categorias radicalmente diferentes: há os objetos físicos e há os objetos mentais (mente, dores, crenças, entre outros*” (MOURA, 2005, p. 1). Esta teoria ganhou, ao longo da história, diversos inimigos e defensores. Não aprofundaremos aqui as diversas teorias dualistas. Caberá ressaltarmos apenas os dois tipos mais difundidos e criticados de dualismo. São eles, cronologicamente, dualismo de substância e dualismo de propriedades.

O dualismo de substância, defendido principalmente por Descartes, afirma que “*o mundo é dividido em duas substâncias: a substância extensa, que poderia ser chamada de substância física, e a substância pensante, que não seria física e corresponderia à mente ou à alma*” (TOLEDO, 2011, p. 60). Já o dualismo de

propriedades, sendo uma teoria atual e, portanto, uma teoria que é ao mesmo tempo devedora e superadora do dualismo de substância, afirma não ser necessária:

A postulação de outra substância² além do próprio cérebro. Este teria consigo certas propriedades peculiares com relação a todos os outros objetos físicos existentes. As tais peculiaridades seriam não físicas, como as experiências de cor, possibilidade consciente de pensar em algo (TRIPICCHIO, 2007, p. 2).

Sendo estas peculiaridades consideradas como algo não físico, urge criarmos uma “ciência dos fenômenos mentais”. Entra em jogo então o epifenomenalismo, teoria que é uma subclasse do dualismo de propriedades e “*sustenta que os fenômenos mentais não têm efeitos causais: são causalmente impotentes ou inertes*” (ACEVEDO, 2004, p. 15 – tradução nossa).

Deparamo-nos aqui, depois de descrevermos em linhas gerais as teorias dualistas, com problemas específicos ensejados pelo próprio dualismo. Mas parece natural que teorias como essas em algum momento conflitem com questões (in)superáveis. E, para avançarmos, é necessário que coloquemos aqui ao menos a principal questão acerca dessa discussão, qual seja, se essas propriedades não físicas (processos mentais) não possuem efeitos causais, qual seria a sua função em nossa existência?

2. Os *qualia*

A filosofia da mente, uma área que constantemente vem sendo aprofundada por alguns teóricos, adquiriu, como em qualquer outra área, termos específicos e, se não, pelo menos se apropriou de alguns termos para ressignificá-los. Um deles, e este será peça-chave para este artigo, é o termo *qualia*.

O termo assume, de autor para autor, facetas diferentes, mas antes de entrarmos nessas facetas, apontaremos para um núcleo de sentido,³ e este núcleo seria o seguinte: *qualia* é o aspecto qualitativo da experiência subjetiva. Mas, afinal, o que entendemos por aspecto qualitativo da experiência subjetiva? Em um primeiro momento poderíamos entender os *qualia* como sendo o conhecimento que adquirimos através da experiência. Daí falarmos em aspectos qualitativos da experiência.

Os *qualia* referem-se ao modo como experienciamos as cores, os sabores, os sons, os aromas, as sensações táteis. Por exemplo, se eu estiver em um parque em um dia ensolarado, saboreando um delicioso sorvete, terei ali diversas manifestações dos *qualia*. Sentirei o cheiro das flores, ouvirei a voz das pessoas, sentirei o gosto do sorvete. Em suma, terei naquele momento experiências com caráter privado e, por ser privado, constituirá no modo específico em que eu, enquanto indivíduo, experiencio as coisas. Falar em *qualia*, para que fique claro, não é falar se referindo à propriedade dos objetos, sons, cores, sensação tátil, mas à maneira como cada indivíduo experiencia o mundo.

² No caso, aqui, procura-se fugir do problema cartesiano que é a separação radical entre mente (não espacial e inextensa) e corpo (espacial e extenso).

³ “Esse núcleo de sentido é modulado em contexto; podemos assim marcar as pequenas diferenças que sempre aparecem num contexto específico de uso.” (LECLERC, 2010, p. 13)

Isto posto, parece ficar mais claro o que são os *qualia* e o que eles causam na mente, mas isso ainda não responde à questão posta anteriormente: qual a função dos *qualia* em nossa existência?

3. Autores que defendem as teorias não reducionistas da consciência

Um dos grandes defensores dos *qualia* é Frank Jackson. Este *qualia freak* ('louco por qualia') defende a impossibilidade de reduzirmos o mental ao físico. O argumento para tal é simples. Existem "*certos traços físicos, especialmente das sensações físicas, mas também de certas experiências perceptuais, que não podem ser esgotadas por nenhuma quantidade de informações físicas*" (JACKSON, 1982, p. 1). Podemos imaginar que esses traços se referem aos *qualia*. Mas este argumento por si só não prova nada. Fazem-se necessários, então, argumentos que comprovem a não redução do mental. E Jackson os apresenta. Esses argumentos servem para reforçarmos a importância dos *qualia*.

O argumento do conhecimento (*Knowledge Argument*) é a premissa básica para defendermos uma não redução do mental ao físico. Suponhamos que cientistas resolveram catalogar a capacidade que algumas pessoas possuem para discriminar cores. E que durante este estudo eles descobriram Fred. Fred "*faz todas as discriminações visuais de cores que qualquer outra pessoa faz e, além delas, faz também uma discriminação que nem sequer podemos começar a fazer*" (JACKSON, 1982, p. 2). Essa discriminação que nem imaginamos o que seja se refere à capacidade que Fred possui de discriminar um tipo de cor que para nós é imperceptível. Tornemos mais intuitiva a questão. Para comprovarmos a capacidade de Fred, o colocamos frente a uma cesta de tomates maduros e lhe pedimos que nos diga o que vê. Ele nos dirá que vê duas cores entre os tomates na cesta. Podemos imaginar que isso seja um disparate e que Fred mente e, assim, resolvamos vendá-lo e, enquanto o vendamos, misturamos os tomates na cesta. Ao tirarmos a venda, lhe pedimos que separe novamente as duas cores de tomates e ele o faz com maestria (cf. JACKSON, 1982).

Este fato nos instiga, pois não conseguimos imaginar como é que Fred separa os tomates em dois grupos de cores e com isso resolvemos lhe perguntar como é possível separar os tomates em dois grupos. Ele responde que, para si, nem todos os tomates maduros parecem ter a mesma cor. Diante disso, somos levados a perceber que ele percebe duas cores onde só enxergamos uma. A consequência disso é que Fred se vê obrigado, a fim de classificar o que quer dizer, a criar duas palavras: "vermelho 1" e "vermelho 2". Assim, Fred consegue nos dizer que para ele há uma nova cor "vermelho 2" que nós nem podemos imaginar como é senti-la.

Por mais que ele tente nos explicar como percebe essa variação, não conseguiremos entender como é experienciar esse novo tipo de cor. Simplesmente, o resto do mundo é cego à diferença entre vermelho 1 e vermelho 2 e Fred nos alerta para o fato de não supormos que as duas cores [sejam] gradações da mesma cor, pois ele consegue distinguir as duas cores em diversas circunstâncias visuais. Uma análise fisiológica revelaria isso.

A capacidade que Fred possui para discriminar cores suscita perguntas, tanto para os que defendem os *qualia* quanto para os que defendem o materialismo. Se ele consegue distinguir entre vermelho 1 e vermelho 2, então quer dizer que há um tipo de experiência específico para Fred – o fato dele experienciar o vermelho 2, -

que não podemos captar por processos físicos. Resta-nos afirmar “que nenhuma quantidade de informações físicas a respeito do cérebro e do sistema ótico de Fred poderia nos dizer como é essa nova cor.” (JACKSON, 1982, p. 3)

O que podemos afirmar é que “*ele possui uma gama maior de estados cerebrais responsáveis pelo comportamento de discriminação visual*” (JACKSON, 1982, p. 3). Mas isso não explica, - e aqui os fisicalistas caem em maus lençóis, - como ele experiencia essa nova cor. Por mais que tentemos acumular informações físicas sobre ele não chegaremos a lugar algum, pois isso ainda deixa algo de fora, a nova cor.

Outro *Knowledge Argument* criado por Jackson é o polêmico argumento da cientista Mary. Mary nasceu e “*é forçada a investigar o mundo [através] de um quarto preto e branco com um monitor de televisão preto e branco. Esta cientista, durante sua vida, especializou-se na neurofisiologia das cores*” (JACKSON, 1982, p. 4). Ela sabe exatamente o que acontece, em termos físicos, quando se olha o céu e se diz que este é azul. Sendo ela especialista em neurofisiologia das cores, poderíamos nos perguntar: “o que acontece quando Mary é libertada de seu quarto preto e branco, ou ganha um monitor de televisão colorido?” (JACKSON, 1982, p. 4). A resposta para Jackson é óbvia: Mary aprende algo de novo ao sair do quarto e experienciar o mundo; ela experiencia o colorido do mundo aqui fora. Ora, Mary possuía toda a informação física necessária para distinguir as cores, mas “seu conhecimento [está] incompleto” (JACKSON, 1982, p. 4). Portanto, o fisicalismo é falso.

Jackson postula essas questões como uma maneira de rechaçar as pretensões fisicalistas, pois, e aqui ele se aproxima do pensamento de Nagel, todo o conhecimento físico que possuímos a respeito de Fred e Mary não nos dá subsídios para que percebamos *como é ser algo* para eles, ou seja, como é experienciar vermelho 2 para Fred e como é experienciar o mundo colorido para Mary. Trataremos melhor do termo *como é ser algo* de Nagel quando abordarmos o seu pensamento. O caráter privado da experiência subjetiva do outro nos coloca frente ao problema das outras mentes.⁴

Ao tratar dos *qualia*, Jackson procura afastar seu pensamento de uma posição clássica epifenomenalista. O epifenomenalismo clássico, segundo Jackson (1982), afirma o seguinte: “*os qualia são causalmente impotentes com relação ao mundo físico.*” *E isto é assim por dois motivos: o primeiro parte do pressuposto da ineficácia do mental sobre o físico e; o segundo afirma que o mental é totalmente ineficaz causalmente*” (JACKSON, 1982, p. 7). Portanto, destes dois argumentos, podemos extrair o que se segue: os estados mentais são ineficazes e não causam nada no físico. Ora, afirmar isso é dizer que os *qualia* ou as experiências conscientes, entendamos assim, não possuem função causal alguma no mundo físico. Ao contrário disso, Jackson prefere pressupor que a ausência ou possessão dos *qualia* faça alguma diferença no mundo físico. Para afirmar a função dos *qualia*, Jackson (1982, p. 8) sustenta a necessidade de os instanciarmos como sendo algo que faça alguma diferença a outros estados mentais, mesmo que isso “*não faça qualquer diferença para qualquer coisa física.*”

⁴ Não entraremos aqui nos outros dois argumentos criados por Jackson. Um, o problema das outras mentes, referido no texto, não nos interessa agora e o outro, o argumento de “*como é ser algo*” será tratado quando abordarmos o pensamento de Nagel.

De uma só vez, esse *qualia freak* afirma o mental, - o instanciamento de estados mentais a outros estados mentais – e, portanto, nada causando no físico, operando somente entre estados mentais e o material, pois afirmará, seguindo o pensamento de Darwin, que somos produtos da evolução. Ou seja, e aqui unindo o físico e o mental “*devemos esperar que todas as características evolutivas ou contribuam para a sobrevivência ou sejam um subproduto de uma característica que ajudará na sobrevivência*” (JACKSON, 1982, p. 9).. *Os qualia seriam “um subproduto de certos processos cerebrais que contribuem muito para a sobrevivência”* (JACKSON, 1982, p. 9).

Certamente Jackson não dá uma resposta conclusiva a respeito do assunto, mas, em contrapartida, foge da pretensão materialista de explicar tudo em termos físicos.

Se o pensamento de Jackson centra-se na experiência subjetiva, o pensamento de Nagel se volta mais para a posição em que o sujeito que experiencia se encontra. Nagel inicia seu artigo “What is like to be a bat?” (1974, p. 245) declarando que “*A consciência é o que torna o problema mente corpo realmente intratável*”. Ele coloca o problema nesses termos, pois o reducionismo em seu contexto teórico clássico sempre buscou fazer do mental uma mera causação de algo físico.

Tal redução, com vistas a concluir a sua análise sempre postulando o mental como causa do físico, deturpa o verdadeiro estudo ou análise do mental. Essa deturpação faz com que o reducionismo ignore a diferença que há quando estudamos o mental, pois analisar a consciência não é efetuar uma redução interteórica (Ex. água – H₂O; raio – descarga elétrica). Diante disso, pergunta-se: podemos fazer uma redução interteórica do mental a alguma coisa? É pouco provável, seguindo este método.

Analisando, em diversos níveis da vida animal o fenômeno da experiência consciente, Nagel (1974, p. 247) observa que esse privilégio não está dado somente aos seres humanos e que, “*seja lá como for, [ter] uma experiência consciente significa, basicamente, que há algo que seja ser como aquele organismo. Dito de outro modo, ter estados mentais conscientes só é possível se e somente se existir algo que é como ser esse organismo, algo que é como ser para o organismo*”. É a isso que Nagel chama de o caráter subjetivo da experiência.

Para confirmar a função do argumento apresentado, Nagel resolve analisar a experiência consciente dos morcegos. Ele (1974, p. 248) o faz para provar “*que todo fenômeno subjetivo está essencialmente conectado a um ponto de vista singular (como é para o organismo)*.”

Então, visto que não só os seres humanos possuem consciência, podemos inferir algumas questões a respeito da experiência consciente. Por exemplo: como é que os morcegos experienciam o mundo? Sabemos que os morcegos possuem uma visão muito reduzida e que, para suprirem essa falta, Nagel (1974, p. 249) afirma que eles se utilizam de “*um sonar, localizando-se pelo eco, detectando as reflexões de seus próprios guinchos rápidos, sutilmente modulados e de alta frequência, nos objetos ao seu alcance*.” Como não possuímos um sonar, nos é muito difícil imaginar como é para o morcego ser um morcego.

Se não possuímos uma estrutura física que nos permita entendermos (experienciarmos) como é ser um morcego, como é que podemos avançar na

explicação do mental? O que Nagel sugere é que extrapolemos, dentro de um método investigativo, “*ou seja, do nosso próprio caso*” para a “*vida interior do morcego*”. (NAGEL, 1974, p. 249). Caso não consigamos, devemos imaginar uma alternativa.

E de nada adiantaria obter as características físicas do morcego (asas, guinchos, visão). Isso só nos mostraria como é comportar-se como um morcego. Somos levados a supor, segundo Nagel (1974, p. 250), que “*a extrapolação é impossível de ser completada*” justamente por estarmos limitados à nossa própria subjetividade.

Isto parece deixar uma pergunta: se não conseguimos acessar as experiências dos morcegos, então quer dizer que estamos privados de tê-las? Nagel foge de tal pergunta e oferece, mesmo que limitado, uma saída: ele aposta numa “*concepção esquemática de como é ser um morcego*” (NAGEL, 1974, p. 250). Isto é assim por que podemos, por meio da estrutura e do comportamento de certos animais, atribuir-lhes tipos gerais de comportamento.

Ora, se podemos lhes atribuir esses tipos, então podemos atribuir à nossa própria espécie, seres humanos, esses tipos – Nagel aposta na ideia de que nos é possível entender, objetivamente, a experiência do outro. Afirma que as experiências são subjetivas. No entanto, no sentido em que mesmo essa atribuição objetiva da experiência, o fato de podermos conhecer ou falar sobre a qualidade das experiências do outro “*só é possível para alguém suficientemente similar ao objeto da atribuição para estar apto a adotar o seu ponto de vista*” (NAGEL, 1974, p. 253). Ou seja, para Nagel (1974, p. 253), “*quanto mais diferente de nós for o outro sujeito da experiência, menos sucesso podemos esperar desse empreendimento.*”

Assim, Nagel enfatiza que podemos atribuir aos morcegos tipos gerais de estados mentais, mas, quando passamos ao campo da objetividade, ficamos limitados no entendimento de como é para o morcego a experiência do mundo, pois o problema que aí se coloca é que, seja pela linguagem humana, seja por ocuparmos uma posição diferente da dos morcegos no *continuum* evolutivo, não conseguiremos entender objetivamente a experiência dos morcegos.

Sabemos que a dificuldade encontrada por aqueles que afirmam a existência da consciência como algo que não se esgota apenas na explicação dos processos físicos está em explicá-la objetivamente (estruturá-la em processos físicos). Então, “*se a experiência não tiver, além de seu caráter subjetivo, uma natureza objetiva que possa ser apreendida de diversos pontos de vista*” (NAGEL, 1974, p. 254), como é que podemos reduzir o mental ao físico? Não é difícil imaginar que os reducionistas tendem à superficialidade. Colocam a consciência como mero efeito dos processos físicos, escamoteando assim a realidade da experiência subjetiva na explicação do mental.

Se assumirmos o mental, e com isso resolvermos explicá-lo em conexão, mas não o reduzirmos aos processos físicos, devemos explicar “*como o verdadeiro caráter das experiências poderia ser revelado através das operações físicas do organismo*”. (NAGEL, 1974, p. 254)

Quando adentramos em problemas como este, assumindo que o mental deve causar algo no físico, temos de considerar as particularidades de um ponto de vista de primeira pessoa, portanto subjetivo. Nagel vê uma dificuldade em compreender o

que significaria o caráter objetivo das experiências separando mente do ponto de vista pelo qual o sujeito aprende.

As teorias reducionistas tendem a objetivar a consciência como sendo aquilo que resulta do substrato físico, não levando em conta ou negando a intencionalidade e a experiência subjetiva, características intrínsecas da consciência.

A saída para o problema proposto por Nagel é termos em mente que, quando experienciamos algo, temos dois fatores a serem considerados: a experiência, que é subjetiva, e o que experienciamos, que é algo externo. A experiência é privada, mas o que experienciamos está fora de nós, encontra-se no mundo físico. Isto faz com que procuremos atribuir àquele que observa, e aqui lembremos da importância que é sermos o mais semelhantemente possível em espécie àquele que observa, tipos gerais de estados mentais. Tal tipo geral de estado mental seria o fato de atribuirmos ao outro o tipo de estado mental em que nos encontraríamos se acaso estivéssemos experienciando o mesmo que ele. Por exemplo: o meu estado mental quando tomo um sorvete seria dado ao outro quando eu o visse tomando um sorvete. E se falamos em tipos gerais é porque com isso buscamos unificar, para uma espécie, modos gerais de experiência das coisas, com maior ou menor acerto. Então, se saímos ou nos distanciamos de um único ponto de vista, conseguimos assumir uma posição mais objetiva das coisas, não no sentido de que com isso ter-se-á a explicação do mental, mas sim no sentido de avançar um pouco mais na discussão. Esse distanciamento é possível, pois, ao explicarmos o mental a partir do físico não o descrevemos em termos das impressões que deixa nos nossos sentidos, mas em termos dos seus efeitos mais gerais. Eu não posso saber exatamente como é, para você, ter um orgasmo, mas posso, abstraindo, imaginar como é para as pessoas geralmente sentirem um orgasmo.

Tal abstração é o que corresponde em Nagel ao conceito de empatia. Empatia, para Nagel (1974, p. 257), é o fato de podermos “*imaginar algo representando-o para nós mesmos perceptualmente.*” Isto exige que nos coloquemos “*em estado consciente parecido com aquele em que nós estaríamos se estivéssemos percebendo [algo]*” (NAGEL, 1974, p. 257). Este método só se aplica a eventos e estados mentais.

Chalmers, se comparado aos dois autores anteriormente abordados, recebeu maior atenção por parte daqueles que, aqui no Brasil, se propuseram a estudar os problemas da filosofia da mente. Em vista disso, este artigo procurará não se estender demasiadamente com o pensamento deste autor.

Diferentemente do que propõem os materialistas, David Chalmers, em seu livro *The conscious mind*, toma como ponto de partida a consciência. Isto significa dizer que, ao estudarmos a consciência, devemos levar em conta a mente do observador como um elemento necessário para explicarmos o comportamento da natureza. Explicar o comportamento da natureza através da mente daquele que a observa pode parecer um equívoco, mas o que este autor sugere é que tomemos a experiência consciente como sendo um elemento primitivo, pois “*a consciência escapa a explicações reducionistas e é preciso considerá-la como uma nova propriedade fundamental do universo, ontologicamente distinta das propriedades físicas, para que então a ciência possa desenvolver uma teoria completa do mundo*” (PEREIRA, 2009, p. 8). Neste sentido, a consciência é “*a característica fundamental do mundo, do mesmo jeito que massa, carga eletromagnética e espaço-tempo*” (TEIXEIRA, 1997, p. 2).

Isto faz com que tomemos essa posição como uma adoção do dualismo, pois ao assumirmos a experiência consciente como sendo uma característica fundamental do mundo, expandimos a ontologia da Física, ou seja, colocamos junto aos conceitos fundamentais da Física, a experiência consciente.

Dessa forma, o universo traz consigo a experiência consciente como sendo aquilo que está além das propriedades básicas do universo estipuladas pela Física. O universo não é nada mais do que uma rede de entidades básicas que obedecem a um conjunto de leis e a consciência pode ser explicada a partir destas. Temos aí um dualismo naturalista. Este dualismo permitirá a Chalmers criar uma teoria não reducionista da consciência a qual “consistirá de um conjunto de princípios psicofísicos” (TEIXEIRA, 1997, p. 2). “*Princípios psicofísicos permitem que conectemos propriedades de processos físicos com propriedades da experiência*” (TEIXEIRA, 1997, p. 2).

Quando adotamos o pensamento tanto de Chalmers quanto de outros dualistas, nos deparamos com o problema de como podemos objetivar a experiência ou, segundo Chalmers, nos deparamos com o ‘*Hard problem*’ (o problema difícil ou a explicação da consciência). Mais especificamente, o ‘*Hard Problem*’ consiste em explicarmos o seguinte: “*como e por que sistemas físicos são acompanhados de experiência consciente*” (PEREIRA, 2009, p. 9). Para Chalmers isso é levar a consciência a sério.

Voltando ao dualismo naturalista, “*quando pensamos e percebemos o mundo existe um tipo de processamento de informação, mas também um aspecto subjetivo*” (TEIXEIRA, 1997, p. 7). O que nos cabe é pensarmos como é possível explicar a experiência subjetiva a partir disso, ou seja, como é possível a troca de informações que sejam experiências conscientes? Podemos “*explicar como a informação é discriminada, integrada e relatada, mas (e aqui temos mais um problema para os materialistas) isto não significa explicar como ela é experienciada*” (TEIXEIRA, 1997, p. 3).

Ora, se as ciências cognitivas e todas as outras ciências que se propõem a estudar de alguma forma a consciência ainda não deram ou não possuem uma resposta satisfatória à maneira como se dá a ligação entre o material e o mental, a solução é apostarmos em outro viés ou fugirmos das pretensões reducionistas que até agora só têm escamoteado o verdadeiro problema da consciência.

Chalmers, na tentativa de explicar como se dá essa ligação, sustenta que “*a experiência consciente supervém à sua base física*” (TEIXEIRA, 1997, p. 4). Superveniência é um termo utilizado para tratarmos “*da relação que há [...] entre as descrições mentais e físicas de eventos*” (TEIXEIRA, 1997, p. 5). Com isso afirma-se “*que não é possível haver dois eventos iguais em todos os aspectos físicos, porém diferindo em algum aspecto mental, ou que um objeto não pode sofrer alterações em algum aspecto mental sem que se altere em algum aspecto físico*” (PEREIRA, 2009, p. 32). Tornemos mais intuitivo este conceito. “*Uma propriedade B de um determinado indivíduo é chamada de superveniente se é produzida por um conjunto de propriedades A desse mesmo indivíduo*” (TEIXEIRA, 1997, p. 4). A superveniência pode ser lógica (conceitual) ou natural (nomológica ou empírica).

A superveniência lógica pode ser entendida da seguinte maneira: propriedades B são um acontecimento automático da existência de propriedades A, ou seja, não podemos conceber A sem B. A superveniência natural, por sua vez,

consiste em ser possível concebermos A sem B, o que existiria seria “*uma conexão empírica, de fato, entre A e B*” (PEREIRA, 2009, p. 40).

Uma vez posto isso podemos entender a importância destes argumentos na teoria de Chalmers. Ele usa esses argumentos para mostrar que estados conscientes não são logicamente supervenientes em relação a estados físicos. Um dos exemplos fortes utilizado por Chalmers é o argumento dos zumbis. Essas criaturas seriam idênticas fisicamente e funcionalmente a nós, porém não possuiriam experiência consciente. Expliquemos melhor como é ser esse zumbi:

Se é possível pensar em um ser que se comporta como um humano, funciona como um humano e tem exatamente a mesma estrutura física que um ser humano, mas não tem estados qualitativos, então estes estados qualitativos não podem ser nem o comportamento, nem o funcionamento e nem a estrutura física (TOLEDO, 2005, p. 31).

Ora, se podemos conceber a existência de uma criatura como esta, desprovida de consciência, então podemos perfeitamente acusar o reducionismo, em sua teoria, de incompleto por deixar de fora a consciência. Podemos criar um zumbi que seja uma réplica de mim, mas replicar minhas características físicas e funcionais não implica, automaticamente, em replicar minha possibilidade de ter estados conscientes. Assim sendo, a experiência consciente não pode supervir logicamente de estados físicos, pois não há nada de concreto que afirme isso. Podemos inferir disso a impossibilidade de reduzir interteoricamente a consciência ao seu substrato físico.

Para que haja ligação entre o mental e o material, temos de afirmar que os estados conscientes podem supervir naturalmente de estados físicos. Dito de outro modo, não há uma conexão lógica entre o físico/funcional e a consciência. “*A consciência é contingente em relação à sua base física; ela é um fator suplementar*” (TEIXEIRA, 1997, p. 4). Ou ainda, para não sermos acusados de solipsistas e conseqüentemente afirmarmos o papel do material, podemos dizer que a “*experiência pode emergir de uma estrutura física, mas não é consequência desta*” (TEIXEIRA, 1997, p. 4).

O materialismo tende a tomar a consciência como um conceito qualquer que pode ser estudado analisando os seus correlatos físicos. Chalmers se opõe a esse pensamento, pois facilmente poderíamos confundir a consciência com algo físico, esquecendo assim a especificidade do mental. Para evitar uma confusão conceitual utilizaremos aqui, seguindo Chalmers, dois conceitos de mente:

[Há] dois conceitos de mente bastante distintos. O primeiro é o conceito fenomenal de mente. Este é o conceito de mente como experiência consciente, e de estado mental como estado mental conscientemente experienciado. Este é o aspecto mais instigante e é o aspecto no qual irei me concentrar, mas que não esgota o mental. O segundo é o conceito psicológico de mente. Este é o conceito de mente como base causal ou explicativa para o comportamento. Neste sentido um estado é mental se interpreta o tipo certo de papel causal na produção do comportamento ou no mínimo interpreta o papel apropriado na explicação do comportamento. De acordo com o conceito psicológico, importa pouco se um estado mental tem qualidade consciente ou não, o que importa é o papel que interpreta em uma economia cognitiva. No conceito fenomenal, a mente é

caracterizada pelo modo como é sentida; no conceito psicológico, a mente é caracterizada por aquilo que faz (TOLEDO, 2005, p. 43).

Logo se vê que podemos nos equivocar no estudo do mental, pois ora podemos começar estudando a consciência no sentido fenomenal e concluir com uma explicação psicológica da consciência, ora, no sentido inverso, com o acréscimo de que as respostas dadas seguindo esse viés ainda continuam insatisfatórias. Diante disso, como podemos prosseguir? Assumir a consciência fenomenal e abandonar a consciência psicológica? Não, não é preciso fazer isso, até porque, se assim o fizermos, estaremos dando um tiro no pé. Importa ressaltar, segundo Toledo, que normalmente esse dois conceitos andam juntos. Afirmar isso é dizer que *“sempre que há uma experiência consciente, há um processo cognitivo a ela associado”* (TOLEDO, 2005, p. 50).

Afirmamos há pouco que a consciência é uma propriedade do mundo e que estaria além das propriedades físicas do mundo, uma vez que Chalmers propõe adicionar o conceito de consciência à ontologia da Física. Portanto, a consciência entraria como acréscimo e não como algo desta ontologia ou fora do mundo. Dito de outro modo, *“a consciência seria uma propriedade do mundo que estaria além das propriedades físicas [expansão da ontologia do físico], mas não seria outra substância”* (TOLEDO, 2005, p. 9).

Tudo o que dissemos acerca da teoria de Chalmers só fez confirmar o caráter irreduzível da consciência, mas toda teoria não reducionista que não queira ser enquadrada no grupo dos *‘new mysterians’* (MCGINN, 1998, p. 3) deve propor algo que explique como se dá a ligação entre o mental e o físico, ou ainda, entre a consciência e suas propriedades físicas.

A saída proposta por Chalmers foi postular três leis psicofísicas. Essas leis seriam *“princípios que conectam propriedades de processos físicos com propriedades da experiência”* (TEIXEIRA, 1997, p. 2).

O primeiro princípio é o da coerência estrutural e estipula que *“toda experiência consciente é cognitivamente representada, [...] assume a forma de um processo cognitivo.”* O segundo, o princípio da invariância organizacional, estipula que *“todos os sistemas que tiverem a mesma organização funcional terão as mesmas experiências qualitativas”* (TOLEDO, 2005, p. 9). Vale ressaltar que Chalmers é apenas não reducionista no que diz respeito à consciência; no restante ele assume ser funcionalista. O terceiro princípio, o do duplo aspecto da informação, estipula que *“toda informação [possui] um aspecto físico objetivo e um aspecto fenomênico subjetivo. [...] exatamente por isso [que] a consciência é uma propriedade básica do mundo, pois sempre que há informação, há o aspecto fenomênico dela”*.

4. Objeções às teorias não reducionistas

Primeiramente, cabe ressaltar novamente que as objeções que serão aqui apresentadas partem de uma perspectiva reducionista. Portanto, o modo como essas teorias enfrentam o mental é totalmente diferente das posições que foram aqui defendidas, ou seja, a proposta reducionista está intimamente ligada à ciência e a proposta não reducionista está sempre ligada à consciência. Não significa dizer que consciência e ciência se oponham, mas sim que a ciência sempre parte da objetividade, coisa que nem sempre acontece ao estudarmos a mente, pois às vezes

nos deparamos com questões meramente hipotéticas. As objeções que serão aqui apresentadas trabalham com o ponto de vista de terceira pessoa e as teorias não reducionistas assumem o ponto de vista de primeira pessoa. Apresentaremos as objeções seguindo a ordem dos autores que foram aqui expostos, portanto, respectivamente, Frank Jackson, Thomas Nagel e David Chalmers.

O principal crítico de Jackson é Paul Churchland (2004). Este acusou aquele de, em seu argumento do conhecimento (KA), mais especificamente, no argumento da cientista Mary, de criar uma falácia intencional. Este conceito pode ser entendido como sendo a maneira como se:

(...) fundamenta em pensar que a distinção entre A e B [...] “os estados cerebrais e suas propriedades [A]” e “as sensações e suas propriedades [B]” são expressões com matizes distintos [...]. A distinção não se funda nas entidades às quais se referem estas expressões, mas em [conhecer os estados cerebrais e suas propriedades e conhecer as sensações e suas propriedades], isto é, nas formas de conhecer os próprios fatos (as sensações e os estados cerebrais) (GARCÍA; MUÑOZ, 2006, p. 6, tradução nossa).

Churchland estaria acusando Jackson de, pretensamente, utilizar o “*conhecer acerca*” para os dois sentidos diferentes do conhecimento, ou seja, entender o modo como conheço “*estados cerebrais e suas propriedades*” como sendo igual ao modo como conheço as “*sensações e suas propriedades*” (PEREIRA, 2009, p. 62). Trazendo esta perspectiva para dentro de uma teoria materialista, poderíamos, com Tye (*apud* PEREIRA, 2009, p. 62), afirmar que “*Mary não adquire conhecimento de nenhum fato novo ao ver as cores (do mundo real): ela apenas passa a conhecer um fato já conhecido (pois em si ela já trazia uma estrutura física pronta para aprender esse novo fato) sob nova maneira, ou sob novo 'modo de apresentação'*”. Para Tye, duas sentenças - “este líquido é água” e “este líquido é H₂O” - apesar de ilustrarem o mesmo fato – o fato de que o líquido indicado nas duas sentenças se referir à água – aparecem sob duas formas distintas de apresentação do mesmo fato: água e H₂O.

Podemos afirmar que esta teoria, por negar a eficácia do mental, recebe, por isso mesmo, diversas críticas por parte dos teóricos que escamoteiam a consciência. A principal crítica é a de que se o mental não causa nada no mundo físico, então posso, intuitivamente, excluir o mental da discussão. O argumento do epifenomenalismo pode soar como algo contra-intuitivo, pois como posso negar “*que nossas dores, sentimentos e pensamentos exercem papel causal sobre muitos de nossos comportamentos?*” (PEREIRA, 2009, p. 93).

Voltando à cientista Mary, podemos exemplificar ainda outras críticas apresentadas pelos reducionistas a este KA. A grosso modo, estas críticas convergem para uma mesma refutação. Esta refutação seria a de que Mary já possuiria, antes de sair do quarto onde enxergava apenas em preto e branco, uma estrutura física pronta para conhecer as cores do mundo. Tudo o que ela precisaria seria sair do quarto, com todo o seu conhecimento a respeito das cores, portanto possuindo aí apenas teoria, e vir para o mundo externo (colorido), onde concretizaria a aplicabilidade do conteúdo lá aprendido. Lewis e Nemerow (*apud* PEREIRA, 2009, p. 68), com o intuito de refutar esse KA de Jackson, seguem o pensamento esboçado anteriormente, ou seja, o argumento de que era necessário que Mary passasse da teoria à prática. “[...] *ambos argumentam que Mary, após ser solta, não adquire nenhum conhecimento factual, mas sim uma nova habilidade*” (PEREIRA, 2009, p. 68). Ou seja, Lewis (*apud* PEREIRA, 2009, p. 68) defende que, “ao ter uma

nova experiência, Mary adquire nova habilidade de imaginar, recordar e *reconhecer*, que não poderiam ser adquiridas por nenhuma lição [teoria], a não ser pela experiência direta [prática]. As lições transmitiriam apenas informações, ao passo que as habilidades só poderiam efetivar-se na experiência, entendida aqui pelo viés do funcionalismo, nada tendo a ver com o aspecto fenomênico da experiência. Mary não adquire informações novas, mas sim uma nova habilidade.

Dentro dessa problemática, podemos abrir um parêntese e dizer, com Pereira (2009, p. 68) que “a divergência de opiniões entre materialistas e não materialistas não é, portanto, de ordem lógica, mas está ligada a uma intuição fundamental acerca da experiência”.

As principais críticas a Nagel são postuladas por Ramachandran e Hirstein (1997, p. 2). Os autores propõem uma superação “da aparente barreira epistemológica para conhecer que qualia outra pessoa está experimentando” (RAMACHANDRAN; HIRSTEIN, 1997, p. 2). Para tal, supõem haver “uma ponte”, que possibilite tratar empiricamente os qualia. Sendo assim, os qualia, na visão desses autores, são evidenciados a partir do estudo experimental dos “sistemas neurais”. Fica evidente aqui, segundo este argumento, a adoção do fisicalismo, de acordo com o qual os qualia só possuem voz através das respostas dadas pelo experimento dos processos físicos, sistemas neurais. Cabe ressaltar, entretanto, que eles veem o self (eu) como algo que emerge “da atividade cerebral” e, portanto, os qualia estariam “estritamente [vinculados] a funções relacionadas ao self” (RAMACHANDRAN; HIRSTEIN, 1997, p. 2).

Posto isso, eles propõem superar a barreira epistemológica que nos impede de acessarmos a experiência subjetiva do outro. Suponhamos (RAMACHANDRAN; HIRSTEIN, 1997) que exista no Amazonas uma espécie de peixe elétrico muito inteligente, tão inteligente quanto nós mesmos. Com o acréscimo de que este peixe possuiria a habilidade de sentir campos elétricos, usando órgãos especiais em sua pele, coisa que nós não teríamos por nossa própria condição física. Então saímos em busca de respostas para desvendarmos como é para aquele peixe experimentar o mundo. Estudamos a sua neurofisiologia, como se dá a ligação entre o censor elétrico e o cérebro, que parte do cérebro é responsável por receber e analisar estas informações, enfim, como a cientista Mary de Jackson, nos tornamos especialistas em perscrutar o cérebro de tal animal. Se supusermos que um cientista maluco tente, com o intuito de confirmar seus estudos a respeito de tal animal, perguntar ao peixe como é para ele experimentar a eletricidade, o peixe provavelmente responderia: “você nunca saberá como se sente ao sentir a eletricidade”.

Este argumento nos inquieta. Temos tudo o que precisamos para supostamente entendermos como é para o peixe experimentar o mundo, porém há um jargão que diz: “se tivermos de perguntar nunca saberemos como é”. Isto vimos ao analisarmos o argumento do conhecimento de Jackson e o argumento de como é ser algo de Nagel.

Ramachandran e Hirstein (1997) nos alertam para uma característica importante e que faz toda a diferença em relação aos argumentos destes autores, principalmente ao argumento de Nagel. De fato, o argumento do peixe elétrico se aproxima do argumento do morcego de Nagel, porém existem diferenças, e isso torna o argumento de Ramachandran e Hirstein melhor. Eles apontam essas diferenças no seguinte comentário:

Na versão de Nagel, é a experiência completa de ser um morcego, o qualia produzido pelo sistema de radar do morcego junto com todo o restante em sua vida consciente mental, o que Nagel afirma que nunca poderemos saber. Porém, a maioria da gente poderia arguir que não pode saber como seria ser um morcego, porque depois de tudo, a vida mental de um morcego é totalmente diferente. Em nosso exemplo do peixe, sem dúvida, nós introduzimos deliberadamente uma criatura que é similar a nós em todos os aspectos exceto que tem um tipo de qualia que nós não temos. E o ponto é, embora sua descrição do peixe seja completa cientificamente, sempre carecerá de algo, neste caso a experiência real do qualia elétrico (RAMACHANDRAN; HIRSTEIN, 1997, p. 5, tradução nossa).

Se, por um lado, este argumento afirma a similaridade entre nós e o peixe, com o acréscimo de que este possui um censor elétrico, por outro lado, deixa em aberto a questão de como podemos acessar o qualia deste peixe, isto é, como é para o peixe experienciar a eletricidade. Para tais autores, a dificuldade existente toca o âmbito da linguagem, pois quando estudamos os qualia do peixe elétrico evocamos, a fim de explicarmos em termos físicos como é para ele experienciar os qualia elétricos, uma tradução, ou seja, lidamos com a linguagem dos impulsos nervosos, com a ligação entre os neurônios, lidamos com o nosso idioma para interpretarmos nosso estudo, lidamos, supondo que fôssemos perguntar ao peixe elétrico como é para ele experienciar o censor elétrico, com o seu relato em primeira pessoa, portanto privado. É na tradução dessas diversas linguagens que perdemos a verdadeira experiência consciente do peixe, segundo estes autores.

Explicamos melhor como se dá tal ponte citada há pouco, e com isso também explicaremos a saída proposta por Ramachandran e Hirstein para a barreira epistemológica posta até então ao problema da consciência. A saída, altamente improvável, é a seguinte:

Se você, o super cientista cego à cor desvia isso e toma um cabo feito de neurônios da área V4 de X (Zeki, 1993) e as conecta diretamente na mesma área em seu cérebro, talvez verá a cor (lembrando que estas áreas de processamento em seu cérebro estavam intactas). A conexão tem que desviar seus olhos, já que você não tem as células cônicas corretas, e vai direto aos neurônios em seu cérebro “sem uma tradução” (RAMACHANDRAN; HIRSTEIN, 1997, p. 6, tradução nossa).

Ou seja, você se conectaria à experiência do outro imediatamente sem intervenção da linguagem, seja científica, filosófica ou qualquer que fosse.

Apresentar críticas ao pensamento de Chalmers é algo demasiado complexo, pois ele possui um vasto campo teórico, portanto nos limitaremos a fazer um recorte, mas que, sendo um recorte, não escolherá se esquivar das principais incoerências do pensamento deste.

Sem dúvida o maior crítico do pensamento de Chalmers é Daniel Dennett. Dennett (1991) se declara funcionalista, o que significa dizer que “*estudar a mente é, então, estudar o funcionamento do cérebro. A mente é o que o cérebro faz*” (TOLEDO, 2005, p. 51). Para ele também não existiria o mito do teatro cartesiano, um palco interno por onde o fluxo de consciência passa. O que haveria seriam “*múltiplos canais nos quais circuitos especialistas tentam, em um pandemônio paralelo, fazer cada um, o que tem que fazer*” (TEIXEIRA, 1997, p. 5). Esta é a sua

teoria dos múltiplos esboços. Para entendermos melhor este argumento da teoria de Dennett podemos imaginar que em meio a este pandemônio o agente que “gritar mais alto” subirá “ao palco” e orientará o processo subsequente, ou seja, o estado mental acontece e logo após orienta um próximo estado mental e tudo funciona sem uma espécie de centro, de um teatro cartesiano. Isto é o quanto basta para entrarmos na crítica de Dennett a Chalmers.

Se Dennett não crê em um fluxo da consciência, conseqüentemente também não pode crer em um centro privilegiado do cérebro para onde os *qualia* convergem. O que Dennett afirma é que “o que há são nossos julgamentos, nossas decisões, nossa memória, nossos pensamentos sobre os *qualia* e não os próprios *qualia* enquanto tais” (TOLEDO, 2008, p. 163). Levando em conta o funcionalismo de Dennett, podemos afirmar que, para ele, o pontapé inicial em qualquer teoria é a consciência já reduzida ao físico, ao cérebro, para só depois, explicá-la. Desse modo, aqueles que partem da consciência para explicá-la, bem como da sua ligação ao físico, adotam uma espécie de circularidade, pois estariam pressupondo uma “*certa noção de consciência para provar esta mesma noção de consciência*” (TOLEDO, 2008, p. 167). Ora, esse é o caso de Chalmers: levar a consciência a sério (assumi-la), para só depois estudá-la.

Dentro da noção de circularidade, podemos afirmar que adotar os zumbis de Chalmers, o KA de Jackson (o argumento da cientista Mary), o argumento dos morcegos de Nagel ou qualquer outro argumento é uma questão que tem a ver com a posição que assumimos no estudo da consciência.

Já com Dennett e Chalmers a questão é assumirmos, antes de qualquer estudo da mente, argumentos (teoria) ou intuições, respectivamente. O que Dennett quer afirmar com isso é que “não há nenhuma intuição pura” – no sentido que Chalmers assume quando toma a consciência como um primitivo básico do universo, - “*separada de toda e qualquer teoria, que as intuições só aparecem dentro de uma determinada estrutura conceitual*” (TOLEDO, 2008, p. 169). De qualquer forma, Dennett procura excluir este resíduo na teoria de Chalmers, no caso a consciência, pois se parto de uma teoria que toma a consciência como sendo a consequência do que o cérebro faz (funcionalismo) fecho a possibilidade de a consciência ser qualquer coisa além do físico.

5. Respostas às objeções

A posição de um autor é fruto de sua teoria – teoria que ficar circunscrita ao contexto – e que, portanto, é constantemente revista e, na mesma medida, vai se tornando um agregado de argumentos que vai superando as críticas já postas por seus opositores. Apresentaremos as respostas dadas por esses autores às críticas recebidas.

Como já dito, Jackson foi acusado por Paul Churchland (2004) de criar, em seu KA, uma falácia intencional. Jackson refuta tal posição, pois para ele Mary, antes de ser libertada do quarto, não conhecia tudo o que devia conhecer acerca dos estados cerebrais e suas propriedades, fugia-lhe certos *qualia* que possuiriam ligações com aqueles. Ele postula como seria empobrecida a vivência de Mary logo ao sair do quarto e experienciar cores distintas do branco e o do preto e, mais, ela perceberia isso comparando a sua vivência com a das demais pessoas. Ela perceberia algumas “*características da percepção presentes nas demais pessoas*”

que antes de sua libertação haviam permanecido ocultas” (GARCÍA; MUÑOZ, 2006, p. 4, tradução nossa). Ora, *ex hypothesi*, se Mary possuía algumas características ocultas que fugiam ao fisicalismo, então podemos afirmar que apoiar-se nessa posição é demasiado incerto. Poderíamos afirmar quanto ao que foi dito que Mary, antes de sua liberação, não conhecia as demais cores além do preto e do branco, como as outras pessoas, por possuir em si algumas “características ocultas” e que, portanto, houve “*verdades acerca das outras pessoas (e acerca de si mesma) que escaparam à versão física*” (JACKSON *apud* GARCIA; MUÑOZ, 2006, p. 8, tradução nossa).

Fora isso, Jackson procura em seu artigo *qualia Ephifomenal* (1982) desconstruir essa visão extremamente otimista que possuímos, ou pensamos possuir, de nossos estados mentais, como se tivéssemos de ter uma visão sempre completa e acabada de algo, no caso aqui a consciência. Ora, os fisicalistas adoram afirmar que somos parte da natureza, “*que somos do jeito que a natureza nos deixou, não importa quantos anos de evolução*” (JACKSON, 1982, p. 8), que caminhou segundo um acaso regulado, cujo fim foi nossa preservação ou nossa sobrevivência. Para Jackson, o surpreendente “*é que sejamos capazes de entender tudo o que entendemos e não que haja questões que estejam além de nossa compreensão*” (JACKSON, 1982, p. 11).

Para ele, é importante assumir esse resíduo misterioso (*qualia*) em nosso *continuum* evolutivo como uma espécie de antídoto para o otimismo excessivo das teorias reducionistas que gritam a plenos pulmões que nosso entendimento acerca da consciência sempre passará por uma redução desta ao seu substrato físico.

As críticas ao argumento do morcego de Nagel, postas anteriormente e efetuadas por Ramachandran e Hirstein, assumem, por postularem que poderíamos conectar “*um cabo de neurônios*” de uma determinada área a essa mesma área correspondente em nosso cérebro, um caráter científico, pois partem da premissa de que são e neles estão os neurônios, exclusivamente, que geram a consciência. Uma posição declaradamente funcionalista ou emergentista.

Nagel defende, em seu artigo *O que é ser um morcego?* (1974), que, no momento em que tentamos acessar os *qualia* dos outros, surgem-nos diversos problemas: o da linguagem, o da espécie e o da constituição fisiológica. Este problema não está confinado a “*casos exóticos*”, pois ele existe até mesmo “*entre uma pessoa e outra*” (NAGEL *apud* TOLEDO, 2005, p. 65). É o caso dos que enxergam e tentam entender a experiência subjetiva de um cego. No entanto, “*isto não evita que cada um de nós acredite que a experiência do outro [tenha] um caráter subjetivo deste tipo*” (NAGEL *apud* TOLEDO, 2005, p. 66).

O fato de não conseguirmos acessar os *qualia* dos outros não nos impede de lhes atribuirmos *qualia*. “*A diferença crucial aqui está entre acessar e acreditar*” (TOLEDO, 2005, p. 75). Neste sentido, o conceito de empatia de Nagel é o que mais se aproxima de uma verdadeira objetividade do mental. A empatia nos coloca na condição de observadores. Podemos nos colocar em um estado mental parecido com o estado mental daquele que sente algo. Ex.: sentindo a dor de uma martelada. Isso é o máximo que conseguimos até hoje. Essa posição pode parecer desconfortável, pois estamos, a partir de nosso *qualia*, atribuindo *qualia* aos outros, mas, Toledo (2005, p. 68) sustenta que, “*quando concebemos um ser humano, não concebemos os seus qualia; o máximo que podemos fazer é conceber os nossos qualia e acreditar que os dele devem ser similares aos nossos*”. Podemos inferir

quão fácil é, para um reducionista, em sua ontologia do mental, conceber o ser humano com a consciência reduzida ao físico. Quer dizer, eu crio uma consciência que provenha do físico e com isso me eximo de tarefas maiores, tais como tratar a consciência em si sem a ajuda do físico.

Cabe ressaltarmos, com Pereira (2009, p. 30), “*que o caráter subjetivo da experiência não pode ser captado por nenhuma análise do mental em termos funcionais, pois esse tipo de análise é logicamente compatível com a ausência de experiência*”. O que mais vemos dentro do reducionismo são exemplos que “não nos ajudam a compreender a relação entre mente e corpo” (NAGEL, 1974, p. 2). Isto é assim porque esses teóricos reducionistas partilham “*da fraqueza humana de explicar o que não é compreensível em termos que se adequam ao que lhes é familiar e bem compreendido, ainda que completamente diferente*” (NAGEL, 1974, p. 2).

Sabendo que a diferença entre Chalmers e Dennett é uma divergência de princípios, apresentaremos agora uma tréplica de Chalmers àquele. Já sabemos que Chalmers se propõe a “levar a consciência a sério”, a assumir o problema da consciência como sendo o ponto de partida para explicarmos a experiência consciente. Explicar aqui como é possível provar a existência da consciência é algo do qual nos abtemos. Diremos apenas, concordando com Chalmers, que “*conhecemos a consciência mais diretamente do que conhecemos qualquer outra coisa e, por isso, nenhuma ‘prova’ seria apropriada*” (CHALMERS *apud* TOLEDO, 2005, p. 42). Cabe também lembrarmos que, para este autor, há uma distinção entre consciência fenomenal e consciência psicológica, onde aquela é caracterizada por aquilo que é, e esta é caracterizada por aquilo que faz. Para Dennett, a acepção está em assumirmos o conceito psicológico segundo o qual a mente é explicada por aquilo que o cérebro faz. Tomando isso, acrescentamos que Chalmers concebe a consciência tendo uma relação com o físico *naturalmente* e não *logicamente*, pois não há nada no físico que explicita essa relação. O que há é uma relação *de fato*. Se a superveniência lógica implica no fato de que B seja uma consequência de A, então significa dizer que sempre que há A (fatos físicos) tenho B (fatos mentais). Ora, essa é uma lei que vale em todos os mundos possíveis, pois Deus não poderia criar um mundo onde os fatos B não superviessem de A. Porém, se consigo conceber um mundo onde A (consciência) não supervém logicamente por via de B (físico), tenho aí um mundo onde os fatos físicos (B) são idênticos ao nosso mundo, mas a consciência aparece como algo que não se liga *logicamente* e sim *naturalmente*, ou ainda, *de fato*, ao mundo físico. Toledo (2005, p. 45) declara que “*o importante aqui é ver que o papel do zumbi [de Chalmers] é de toda e qualquer teoria.*” Ou seja, se posso criar um mundo onde a consciência supervenha *naturalmente*, e não *logicamente*, posso criar um mundo onde não existiriam os *qualia*. Este seria o mundo dos zumbis. Note-se que em relação ao que dissemos sobre a anterioridade da criação do mundo dos zumbis, há, subjacente a isso, uma pretensão: a de concebermos primeiramente, intuitivamente, tal mundo, o mundo dos zumbis, para só depois, então, criarmos uma teoria que dê conta de tal intuição.

Se lembrarmos da teoria de Dennett, veremos que ele parte de uma teoria já posta (funcionalismo) para explicar a consciência e não de algo anterior a ela. Considerando que o funcionalismo afirma que a mente é aquilo que o cérebro faz, podemos com convicção afirmar que qualquer resposta que Dennett nos der será em uma perspectiva psicológica da consciência. Ele nos apresenta apenas “*uma teoria da capacidade de reportar estados internos e comandar o comportamento*”

(CHALMERS *apud* TOLEDO, 2005, p. 52). Isso, segundo Chalmers, nem toca o verdadeiro problema da consciência.

O que entra em jogo aqui é o que possui maior força, argumentos (teoria) ou intuições (anteriores à teoria). Cabe a nós decidirmos ou criarmos uma teoria e depois dizermos se zumbis são possíveis dentro dela, ou intuitivamente, *ex hypothesi*, criarmos os zumbis e os colocarmos, posteriormente, dentro de uma teoria.

Quanto a tudo o que vimos até aqui, podemos afirmar, concordando com Teixeira (2011, p. 57) que aceitarmos uma posição toca somente ao âmbito de “*uma questão de fé – não de fé metafísica, mas de fé ideológica*”.

Considerações finais

Vê-se agora, de acordo com o que foi exposto, que este artigo não teve a pretensão de resolver o problema da relação mente-corpo, muito menos de resolver de uma vez por todas o problema ontológico da consciência. Este artigo buscou, antes de tudo, posicionar-se frente a um problema que, atualmente, é enfrentado por poucos. A pouca atratividade das teorias não reducionistas é entendida somente quando consideramos as questões que elas enfrentam, por vezes até questões consideradas insuperáveis.

O problema da consciência, por ser pouco atrativo, deve ser desconsiderado, desacreditado? Ora, esse é um raciocínio de caráter privativo. Privativo no sentido de nos posicionarmos tão ceticamente frente a algumas questões. O problema da ligação mente corpo, mesmo possuindo as suas dificuldades, e são muitas, não é de todo negativo, pois já avançamos muito nesse campo.

Assumir a consciência e estudá-la é acender uma pequena luz em uma escuridão ainda não mensurada. Ora, que não seja pelo tamanho dessa escuridão que vamos abdicar de investigá-la.

* * *

Referências

ACEVEDO, G. Fernández. *Causación mental y explicación psicológica em el debate contemporáneo sobre materialismo no reduccionista*. Argentina, 2004. Disponível em: < <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.166/te.166.pdf>>. Acesso em: 5 Jul. 2011.

CHURCHLAND, P. *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. Trad. de Maria Clara Cescato. São Paulo: UNESP, 2004.

DENNETT, D. C. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown, 1991.

GARCÍA, R. L.; MUNÓZ, C. M. *Paul Churchland vs. Frank Jackson: síntesis de los principales rasgos y propositos del Knowledge Argument*. Colômbia, 2006. Disponível em: < http://ub.academia.edu/CarlosMMu%C3%B1ozSuarez/Papers/159/Jackson_Vs._C

hurchland. Principales rasgos y propositos del Knowledge Argument>. Acesso em: 2 Set. 2011.

JACKSON, F. *Epiphenomenal qualia*. São Francisco, 1982. Disponível em:< http://instruct.westvalley.edu/lafave/epiphenomenal_qualia.html>. Acesso em: 17 Jul. 2011.

JORGE, A. M. G. *Experiência Consciente*. São Paulo: Escala, 2011.

MCGINN, C. *Podemos resolver o problema mente corpo*. Miami, 2008. Disponível em:< <http://mlag.up.pt/wp-content/uploads/2011/05/McGINN.pdf>>. Acesso em: 21 Abr. 2011.

MOLINA, V. *O Debate dualismo/monismo e a questão da identidade psicofísica*. Lisboa, 2006. Disponível em: <<http://fildalinguagem.no.sapo.pt/mouro1.pdf>>. Acesso em: 5 Jun. 2011.

NAGEL, T. *What is it like to be a bat*. EUA, 1974. Disponível em:< http://organizations.utep.edu/Portals/1475/nagel_bat.pdf>. Acesso em: 1 Maio 2011.

PEREIRA, A. P. F. G. *David Chalmers e a refutação do materialismo*. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em:< http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=15107@1>. Acesso em: 22 Abr. 2011.

RAMACHANDRAN, V. S.; HIRSTEIN, W. *Las tres leyes de los qualia: qué nos dice la neurología sobre las funciones biológicas de la Consciencia, los qualia e el Self*. São Diego, 2008. Disponível em:< <http://www.imprint.co.uk/rama/qualia.pdf>>. Acesso em: 16 Maio 2011.

TEIXEIRA, J. F. *A Teoria da Consciência de David Chalmers*. São Paulo, 1997. Disponível em:< http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65641997000200006&script=sci_arttext>. Acesso em : 19 Jul. 2011.

_____. *Imponderável mente*. São Paulo: Escala, 2011.

TOLEDO, G. L. *O argumento dos zumbis na filosofia da mente: são zumbis físicos possíveis?*. Rio de Janeiro, 2005. Disponível em:<http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=6503@2>. Acesso em: 22 Nov. 2011.

_____. *O Argumento dos Zumbis*. São Paulo: Escala, 2011.

TRIPICCHIO, A. *Tipos de Dualismo na Filosofia da Mente*. São Paulo, 2007. Disponível em:<<http://www.redepsi.com.br/portal/modules/smartsection/makepdf.php?itemid=510>>. Acesso em: 25 Nov. 2011.