PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS

FABIANO BASSETTI B. NAVOLAR

A IRREDUTIBILIDADE DA CONSCIÊNCIA FENOMENAL NA FILOSOFIA DE DAVID CHALMERS: FUNDAMENTOS, PROBLEMAS E PERSPECTIVAS

CURITIBA

2013

FABIANO BASSETTI B. NAVOLAR

A IRREDUTIBILIDADE DA CONSCIÊNCIA FENOMENAL NA FILOSOFIA DE DAVID CHALMERS: FUNDAMENTOS, PROBLEMAS E PERSPECTIVAS

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Kleber Bez Birolo Candiotto

CURITIBA

2013

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

N327i 2013

Navolar, Fabiano Bassetti B.
A irredutibilidade da consciência fenomenal na filosofia de David Chalmers : fundamentos, problemas e perspectivas / Fabiano Bassetti B. Navolar ; orientador, Kleber Bez Birolo Candiotto. – 2013.
160 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2013
Bibliografia: f. 147-150

1. Filosofia. 2. Descartes, René, 1596-1650. 3. Chalmers, David John, 1966-. 4. Dualismo. 5. Consciência. 6. Filosofia da mente. I. Candiotto, Kleber Bez Birolo. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades

PUCPR
GRUPO MARISTA

ATA Nº. 114/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos dezenove dias do mês de setembro de dois mil e treze, às dez horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Fabiano Bassetti Borba Navolar** intitulada: A IRREDUTIBILIDADE DA CONSCIÊNCIA FENOMENAL NA FILOSOFIA DE DAVID CHALMERS: FUNDAMENTOS, PROBLEMAS E PERSPECTIVAS. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Kleber Bez Birolo Candiotto, Dr. Valdir Borges e Dr. João de Fernandes Teixeira. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Kleber Bez Birolo Candiotto, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à argüição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato Aprovado em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca confere ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 11 h 45 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Kleber Bez Birolo Candiotto			10.0
Prof. Dr. Valdir Borges			10.0
Prof. Dr. João de Fernandes Teixeira			10.0
MÉDIA FINAL	10.0	**CONCEITO**	A

CIENTE

Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente ao meu orientador, o prof. Kleber Bez Birolo Candiotto. Sem dúvida, foi além da mentoria intelectual a sua contribuição para o avanço deste trabalho. A sua postura incentivadora e confiante auxiliaram-me a manejar com sucesso dificuldades práticas que surgiram ao longo do programa de mestrado. Considero também de fundamental importância a celeridade e a objetividade incomuns com que o professor Kleber regularmente atendeu às demandas pertinentes à minha pesquisa. Estou igualmente em débito com o prof. João de Fernandes Teixeira. Muito antes de conhecê-lo pessoalmente, os seus textos instigaram o meu interesse em Filosofia da Mente. Honrou-me muito sua participação na minha banca de defesa, e as suas valiosas considerações, naquele ensejo, contribuíram para ampliar o meu entendimento acerca de posições filosóficas que eu assumi no escopo deste trabalho. Com igual gratidão, menciono o prof. Valdir Borges. A sua atitude invulgar de acolhimento e de generosidade constituiu para mim um precioso alento, sobretudo nos momentos de pressão e de apreensão próprios às etapas finais do programa de mestrado. Certamente, a sua análise detalhada e atenta dos meus textos foi importante para a versão final da dissertação. Agradeço igualmente a leitura crítica e extremamente útil do prof. Bortolo Valle, realizada ainda na etapa da prova de qualificação. Meus agradecimentos também ao prof. Jelson Roberto de Oliveira, pelas interessantes aulas, onde pude encontrar erudição e senso de humor em igual medida.

Agradeço à Roberta, minha querida esposa, pela postura pacienciosa e resignada, sobretudo quando a filosofia e a medicina consumiam o tempo que eu devia a ela. Aos meus pais, Tânia Marilza e Luiz Alberto, que lavraram em mim um sincero apreço pelo conhecimento, a minha gratidão mais profunda. Também sou muito grato a minha avó Alzira, a minha irmã Ariana e a meu irmão Luiz: o convívio com eles edifica-me dia após dia, nutrindo a minha inspiração e o meu trabalho. Também agradeço à minha secretária Odete, que me auxiliou na difícil conciliação entre a atividade profissional e as demandas da pesquisa acadêmica em Filosofia. Por fim, não posso deixar de agradecer aos meus pacientes, por tudo o que me ensinaram.

RESUMO

Na discussão do problema mente-corpo, David Chalmers contrapõe os termos *awareness* e *consciousness* ao referir-se à consciência, de maneira a comportar em tal distinção o contraste ontológico e epistêmico existente entre os aspectos funcionais e fenomenais do mental. Para esse autor, a divergência básica em filosofia da mente, aludida por ele certa vez como o *Great Divide*, demarca duas posições inconciliáveis frente à constatação direta do hiato ontológico que se estabelece entre a subjetividade e o mundo físico. De um lado, estão os que defendem que uma resposta para a dimensão psicológica e funcional do mental elucida, com efeito, tudo o que deve ser elucidado. De outro lado, posicionam-se os que entendem que para além do problema funcional subsiste ainda um "*hard problem*" concernente ao mistério da consciência fenomenal. No bojo de tal ruptura, destaca-se a intuição fundamental da consciência. Neste estudo, desenvolve-se uma análise acerca da mesma visando clarificar o seu papel não apenas no pensamento chalmeriano, mas no campo mais amplo da Filosofia da Mente, sobretudo na construção das perspectivas dualistas desde a obra seminal de Descartes, discernindo o significado de semelhante intuição como matriz conceitual e, ao mesmo tempo, como elemento de unidade entre as diversas ontologias não fisicalistas. Nesse ponto, consideram-se as relações, tanto de semelhança quanto de alteridade, que se estabelecem entre o dualismo substancial de Descartes e o dualismo naturalista de Chalmers, designado aqui como um dualismo fenômeno-função. Apesar de naturalizar a perspectiva cartesiana, a solução do autor de *The Conscious Mind* engendra uma tensão (paradoxo do julgamento fenomenal) entre a *consciousness*, que é despida de qualquer causalidade, e a *awareness*, à qual a primeira, apesar de insulada, deve contraditoriamente se integrar. As críticas direcionadas ao dualismo e mediadas por tal dilema são examinadas, bem como as estratégias metacríticas empregadas por David Chalmers. São investigados ainda os conceitos de *acquaintance* e de constituição, estratagemas que o filósofo utiliza para estabelecer alguma sorte de elo entre os distintos domínios ontológicos da mente, enquanto procura evitar uma conexão causal direta. Por último, é destacada a insuficiência resultante do caráter evasivo e, possivelmente, *ad hoc* da contra-argumentação chalmeriana.

PALAVRAS-CHAVE: David Chalmers; Descartes; Cogito; *qualia*; dualismo; paradoxo do julgamento fenomenal; consciência.

ABSTRACT

In the discussion of the mind-body problem, David Chalmers opposes the sense of the terms 'awareness' and 'consciousness' to refer to the conscious mind, so as to encompass in such contrast the ontological and epistemic distinction between the functional and phenomenal aspects of the mind. For this author, the basic divergence in the philosophy of the mind, which he alluded to as the Great Divide, demarcates two irreconcilable positions about the direct observation of the ontological gap established between subjectivity and the physical world. On the one hand, there are those who argue that a complete answer to the functional dimension of the mind elucidates, in effect, all that must be elucidated. On the other hand, there are those who understand that, in addition to the functional problem, there is still a hard problem concerning the mystery of phenomenal consciousness. In the core of such rupture, there is the fundamental intuition of consciousness. This study develops an analysis of this intuition, aiming to clarify its role not only in Chalmerian thought, but in the broader field of the philosophy of the mind, especially in the construction of the dualistic perspectives since the seminal work of Descartes, discerning the meaning of such intuition as a conceptual framework and, at the same time, an element of unity between different non-physicalist ontologies. At this point, the relations of both similarity and alterity established between Descartes's substantial dualism and Chalmers's naturalistic dualism, designated here as a phenomenon-function dualism, are considered. Although naturalizing the Cartesian perspective, the solution of the author of The Conscious Mind generates a tension (paradox of phenomenal judgment) between consciousness and awareness, because although the former is causally insulated, the latter should remain contradictorily integrated. The criticism directed to dualism that is mediated by such a dilemma is examined, as well as the defensive strategies employed by David Chalmers. This study further investigates the concepts of acquaintance and constitution, stratagems that this philosopher uses to establish some sort of link between the different ontological domains of the mind, while seeking to avoid a direct causal connection. Finally, the inadequacy of the evasive (and possibly *ad hoc*) character of the Chalmerian counter-arguments is highlighted.

KEYWORDS: David Chalmers, Descartes, Cogito; qualia; dualism; paradox of phenomenal judgment; consciousness; awareness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 8

1 *AWARENESS* E *CONSCIOUSNESS*..... 13

1.1 A VIDA DUPLA DOS TERMOS MENTAIS..... 14

1.2 O *HARD PROBLEM* DA CONSCIÊNCIA..... 19

1.3 O FENOMENAL E O PSICOLÓGICO: COOCORRÊNCIA, ALTERIDADE E RELAÇÃO..... 23

1.4 O *HARD PROBLEM* DE "COMO É SER COMO UM MORCEGO"..... 27

1.5 SUBJETIVIDADE E FENOMENOLOGIA OBJETIVA..... 32

1.6 COMPLEXIDADE, SIMPLICIDADE E ANÁLISE..... 39

1.7 O GREAT DIVIDE DA INTUIÇÃO E INTUIÇÃO DO GREAT DIVIDE..... 47

2 DOIS DUALISMOS..... 55

2.1 A INTUIÇÃO FUNDAMENTAL DA CONSCIÊNCIA..... 55

2.2 ONTOLOGIA DO SUJEITO E CONCEITO DE HOMEM..... 65

2.3 DUALISMO MENTE-CORPO E DUALISMO FENÔMENO-FUNÇÃO..... 73

3 A FALÊNCIA DAS EXPLICAÇÕES REDUCIONISTAS DA CONSCIÊNCIA..... 78

3.1 O ARGUMENTO DA CONCEPTIBILIDADE..... 79

3.1.1 O argumento dos zumbis..... 82

3.1.2 A insuficiência dos argumentos tradicionais contra o interacionismo..... 85

3.1.3 O pampsiquismo, o argumento dos zumbis e a rejeição ao interacionismo..... 88

3.1.4 A estrutura do argumento e os elementos do dualismo..... 91

3.1.5 Interacionismo: algumas dificuldades..... 95

3.1.6 Ontologias compatíveis e heurística..... 98

3.1.7 O argumento do espectro invertido..... 112

3.2 OUTROS ARGUMENTOS DUALISTAS..... 117

4 O PARADOXO DO JULGAMENTO..... 123

4.1 O DILEMA DO ISOLAMENTO CAUSAL..... 123

4.2 JUSTIFICAÇÃO E *ACQUAINTANCE*..... 126

4.3 INSUFICIÊNCIA E PERSPECTIVAS..... 133

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 137

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 147

ANEXO..... 151

INTRODUÇÃO

Como a consciência entra no discurso? Eis a pergunta que irrompe e permanece após o prestigiado esforço dualista de *The Conscious Mind.* Na obra, David Chalmers depura o conceito de consciência até a sua forma mais concisa, despindo-a radicalmente de tudo o que é, de maneira imediata e clara, redutível ao físico. Nesse sentido, o dualismo de Chalmers adianta-se mais que o de Descartes. Pois para este, a consciência é privada apenas de materialidade; para aquele, falta-lhe integralmente a função. Enquanto Descartes confronta *res cogitans* e *res extensa*, Chalmers termina por contrapor a mente fenomenal à mente funcional. Dessa forma, o dualismo contemporâneo incide a sua clivagem sobre o cerne do mental, ou talvez para ser mais exato, mesmo que imbuído de uma eventual contradição, sobre o próprio corpo da mente. Aqui se revela uma clara imposição da cultura contemporânea, impregnada de elementos científicos e tecnológicos, para a qual o pensamento é, ao menos em potência, indubitavelmente físico. Desde a calculadora pascalina do século XVII até o enxadrista de silício Deep Blue, desenvolve-se o conceito de materialização da inteligência, cujo elemento nuclear é a perspectiva de que processos análogos aos mentais podem ser desempenhados através de substratos mecânicos ou físicos. Tal panorama empírico, ausente em Descartes, mas de amplas consequências epistemológicas e ontológicas, obriga os neodualistas a estabelecerem para a consciência limites mais estreitos e precisos, ou, preferencialmente, mais legítimos.

Assim, o problema mente-corpo cede espaço para a questão fenomenal-funcional da mente, ou seja, para o problema da articulação entre as dimensões do mental que são, em relação ao físico, respectivamente não redutível e redutível. Há aqui a clivagem entre estados fenomenais puros (os *qualia*) e pensamento e, por derivação, entre *qualia* e linguagem. Pois se a consciência, agora legitimamente definida em termos estritamente não funcionais, deixa de ser pensamento, como seria ela capaz de contribuir para o que é pensado acerca dela mesma? Como tal consciência, sem participação alguma nas cadeias causais físicas que amparam a neurobiologia do pensamento, pairando acima de qualquer ocorrência material na ordem externa e inerme dos epifenômenos, adentra o espaço causal para ser representada nessas mesmas cadeias? Portanto, na verossímil hipótese de que as palavras e seus significados, em

última análise, subsistem inteiramente na infinita trama sináptica do cérebro humano, *como uma imponderável e diáfana consciência entraria no discurso para, com sentido, tornar possível uma fala acerca da mesma?*

Esse problema, intrínseco às formas epifenomenalistas de dualismo, é refletido na formulação mais rigorosa chamada por Chalmers de Paradoxo do Julgamento Fenomenal, que deriva imediatamente da crítica aos argumentos de conceptibilidade, mormente ao experimento mental conhecido como o dos zumbis fenomenais. O filósofo considera que semelhante paradoxo é responsável pela "maior tensão que uma teoria não reducionista enfrenta" (CHALMERS, 1996, p. 181). Em outras palavras, o calcanhar de Aquiles do edifício lógico construído por Chalmers e por outros dualistas é o paradoxo que surge, como um inconveniente fruto, da proposição rigorosa dos princípios e argumentos do dualismo. Para alguns filósofos fisicalistas, como Daniel Dennett (cf. DENNETT, 1991, p. 398-406), a consideração do Paradoxo do Julgamento inverte o valor heurístico do argumento dos zumbis que, ora considerado como o principal arrazoado dualista apresentado na obra de Chalmers, passa a se revelar como um precioso argumento em favor do materialismo.[1]

Mas o Paradoxo inicia-se no Mistério. O biólogo Julian Huxley ilustra alegoricamente o seu caráter: "O modo como algo tão extraordinário como um estado de consciência emerge como resultado da atividade do tecido nervoso é tão inexplicável como a aparição do Gênio, no conto em que Aladim esfrega a lâmpada..." (*apud* McGINN, 1989, p. 349). O pensamento filosófico dualista erigiu-se, sem dúvida, a partir da perplexidade que depreende do arcano da consciência fenomenal. Contudo, ao lado da incerteza natural acerca do mistério, a experiência consciente é aceita pelo dualismo desde Descartes como um elemento epistêmico primitivo e absoluto, autoevidente e bruto, indemonstrável e, ao mesmo tempo, eximido de qualquer demonstração. Dessa forma, na construção de uma teoria dualista da mente, a consciência é, ao mesmo tempo, o elemento essencial a ser explicado e a base exclusiva para qualquer explicação. Portanto, a intuição fundamental da consciência parece operar sozinha a maior parte do trabalho — no sentido de estar diretamente associada quase à totalidade do conteúdo positivamente estabelecido — nos grandes projetos filosóficos

[1] Entretanto, para uma análise mais rigorosa, Dennett parece considerar apenas um conceito funcional de consciência quando tece a sua crítica ao argumento dos zumbis, pois evoca considerações de caráter Darwinista, ao passo que Chalmers tem em mente uma perspectiva bastante distinta, a fenomenal. Nesse caso, Dennett, na melhor das hipóteses, estaria certo pelos motivos errados.

dualistas como o de Chalmers e de Descartes, ainda que para este último tal extensão deva ser estabelecida com ressalvas.

A experiência consciente, talvez pela ambiguidade do seu caráter, par a par indubitável e incompreensível, divide os filósofos no que Chalmers referiu-se certa vez como o *Great Divide* do estudo da consciência (cf. CHALMERS, 1996, p. xiii). Semelhante divisão reflete, em linhas gerais, a divergência teórica em termos de aceitação *versus* negação da consciência fenomenal como elemento epistemológico primitivo. Em íntima conexão com essa perspectiva de ruptura teórica fundamental, encontra-se o conceito do caráter duplo da consciência. Chalmers contrapõe os termos *awareness* e *consciousness* de forma a comportar e a destacar o contraste ontológico e epistêmico existente entre a mente psicológica e a mente fenomenal. Semanticamente, a *consciousness* indica os estados mentais absolutamente subjetivos, a experiência incomunicável e inacessível em terceira pessoa, sempre privada e inefável, intrínseca e imediatamente apreensível: os *qualia*. Ao passo que a consciência enquanto processos funcionais de tratamento e integração de informações oriundas do ambiente interno e externo para controle global do comportamento é aludida mediante da palavra inglesa *awareness.* A análise de tais questões mostra-se indispensável tanto para a compreensão do dualismo quanto para o entendimento do processo de transição do Mistério ao Paradoxo, isto é, a conversão dos esforços dualistas no impasse do julgamento fenomenal. A presente dissertação desenvolverá as referidas problemáticas de base, coincidentes com os próprios fundamentos da perspectiva ontológica dualista, em seu capítulo de abertura: *Awareness* e *Consciousness*.

Para Chalmers, a divergência básica em Filosofia da Mente demarca duas posições inconciliáveis perante a intuição da consciência fenomenal, ou seja, frente à constatação direta do hiato ontológico entre a subjetividade e o mundo físico, de forma a opor os que "levam a consciência a sério" aos seus detratores, ou os que avançam em direção à questão mais crítica da mente fenomenal, chamada também de o *hard problem* da consciência, aos que se limitam a uma abordagem meramente funcional do problema. No bojo de semelhante ruptura, destaca-se a intuição fundamental da consciência, que, apesar de ser reconhecida como cardeal para o dualismo chalmeriano, bem como para a própria assunção do mistério da consciência, é pouco explorada em sua obra. No segundo capítulo desta dissertação, intitulado Dois Dualismos, é retomada a discussão dos elementos centrais da problemática mente-corpo, especialmente no que tange o

conceito de intuição fundamental da consciência, conforme o termo cunhado aqui. Contudo, o texto procura desenvolver, em comparação ao primeiro capítulo, uma análise mais aberta e convexa, de modo a relacionar a teoria chalmeriana com perspectivas distintas. Nesse sentido, é discutida a relevância da ótica fenomenal para a construção de uma ontologia do sujeito, bem como para um conceito filosófico de Homem. Ademais, são examinadas as relações que se estabelecem entre o dualismo substancial de René Descartes e o dualismo naturalista de Chalmers, designado neste estudo como um dualismo fenômeno-função.

Mas uma fundamentação predominantemente intuitiva nas teorias dualistas pode indicar certa insuficiência. É necessário que o mistério da *consciousness* transite da sua condição intuitiva privada e local para uma forma rigorosa e pública, capaz de positivamente estabelecer conceitos, desdobrando-se na condição de discurso, elevando-se à complexidade da reflexão filosófica. Pois ainda que a intuição fundamental da consciência baste individualmente para determinar critério, o seu conteúdo bruto é essencialmente incomunicável. Não é possível dispensar-se, portanto, o estabelecimento de argumentos lógicos que a vinculem, que tornem a sua experiência replicável, fazendo-a substrato de críticas e de metacríticas, tornando-a, assim, Filosofia.

Argumentos dualistas, notadamente os de conceptibilidade, servem a tal fim explorando o hiato epistêmico observado entre o fenomenal e o físico, visando estender conclusões para a ordem ontológica. Na obra de Chalmers, o mais destacado argumento contra a redutibilidade da consciência fenomenal ao físico constitui um tipo particular de arrazoado de conceptibilidade, o experimento mental dos zumbis. Nessa reflexão, concebe-se um segundo mundo fisicamente idêntico, porém com pessoas sem o aspecto fenomenal da mente. Contudo, em semelhante cenário, a dimensão funcional da mente e, por conseguinte, o comportamento, revelar-se-ia absolutamente intacto. Ora, se é possível conceber igual quadro com clareza e na ausência de qualquer contradição lógica, decorre que as teorias de identidade entre o mental e o físico são falsas. Aqui, o argumento serve-se da intuição de que há sentido em se conceber um aspecto da experiência que é desprovido de qualquer papel causal, mas que, ainda assim, manifesta-se na condição de elemento indissociável de um significado de experiência e de subjetividade. Mas, valendo-se da intuição fundamental, passa-se a intensificá-la e a aclará-la, para, sobretudo, exteriorizá-la na forma pública de discurso. No terceiro capítulo deste estudo, designado A Falência das Explicações Reducionistas da

Consciência, serão examinadas as relações entre a intuição fundamental e a construção da reflexão filosófica dualista, discutindo-se os principais arrazoados que confrontam o conceito de redutibilidade da experiência consciente à matéria, com destaque para os argumentos de conceptibilidade.

Por fim, após investigar a fonte intuitiva da ótica dualista, avançando para o exame dos seus desdobramentos formais e discursivos, estruturados em termos argumentativos rigorosos, como o aludido experimento mental dos zumbis fenomenais, chega-se à análise das contradições emergentes, especialmente a do chamado Paradoxo do Julgamento Fenomenal, investigado no capítulo que consuma esta dissertação. Os problemas do dualismo que decorrem da necessária transição do critério baseado em ordem intuitiva para o critério baseado em ordem formal constituem o cerne e o elemento de unidade do presente estudo. Nesse sentido, procura-se percorrer, capítulo a capítulo, a trajetória do projeto filosófico dualista no que se postula como as suas três etapas, a saber, intuição da consciência, estruturação em argumentos e paradoxo, e que correspondem, grosso modo, ao que pode ser tomado como o começo, meio e fim do dualismo. Mas a partir desse desenlace, como é peculiar à reflexão filosófica, abre-se um recomeço, sobretudo em função do Paradoxo não encerrar o Mistério, mas tão somente indicar a exaustão de uma engenhosa heurística que há séculos evolui para elucidá-lo, compelindo a razão a revigorar-se a fim de retomar, sobriamente, o campo infecundo para uma nova lavra.

Em relação a esse projeto racional de retomada, a razão mais restrita que se desdobra no presente estudo propõe assumir dele tão somente o primeiro passo, tomando-o como o problema central da atual pesquisa. *O Paradoxo do Julgamento Fenomenal, com efeito, compromete o dualismo chalmeriano? E, na hipótese de uma conclusão afirmativa, em que sentido e extensão manifesta-se semelhante comprometimento?*

1 *AWARENESS* E *CONSCIOUSNESS*

O debate acerca da questão mente-corpo e, ainda de forma mais essencial, a estrutura inerente a sua problemática, é levantada a prumo a partir de uma posição de ordem intuitiva, que demarca um elemento epistemológico primitivo e simplíssimo. Tal elemento, que pode ser legitimamente designado como a intuição fundamental da consciência, associa-se intimamente às teorias dualistas desde o Cogito cartesiano. Neste capítulo, inicia-se o desenvolvimento do conceito, a ser retomado, sob uma ótica complementar, na divisão seguinte deste estudo, de que essa intuição concentra quase a totalidade do conteúdo positivo pertinente às reflexões filosóficas aptas a validar a consciência fenomenal. Semelhante posição volta-se, sem dúvida, para um intuitivismo, o que não é, certamente, isento de riscos. Talvez em decorrência disso, talvez em função de exigências próprias à natureza discursiva do pensamento filosófico, o caráter cardeal de tal intuição para o erguimento da ótica dualista, bem como para a articulação, inclusive, de seus detratores, é ordinariamente tratado com frieza.

Mesmo David Chalmers, indubitavelmente um dos mais destacados filósofos dualistas em atividade, embora tendo afirmado, em referência ao ato dissuasório mediado pela intuição fundamental, que para a construção da sua teoria o primeiro e mais importante passo foi simplesmente o de "*levar a consciência a sério*" (CHALMERS, 1996, p. xii), termina por explorar apenas parcamente esse aspecto, evitando problematizá-lo de forma direta. O intuitivismo forte e, ao mesmo tempo, constrangido de Chalmers reflete-se igualmente na base do seu conceito da grande divisão no estudo da consciência, também aludido por ele, na sua primeira obra, de maneira metafórica, como o *Great Divide* (CHALMERS, 1996, p. xiii). Aqui a intuição da consciência demarca uma divisão filosófica determinante. De um lado, estão os que defendem que uma resposta para a dimensão psicológica e funcional do mental elucida, com efeito, tudo o que deve ser elucidado. Entretanto, posicionam-se, de outro lado, os que entendem que para além do problema funcional, estabelecido em termos mais estritos e inteligíveis, subsiste ainda um "*hard problem*" pertinente ao mistério da natureza fenomenal da consciência (CHALMERS, 1996, p. xiii). Essa última disposição mostra-se fortemente ancorada em sua base intuitiva, de modo que, a partir de certo ponto, torna-se impraticável argumentar para além dessa Divisão.

Diversos aspectos relacionados ao *Great Divide* chalmeriano são examinados neste capítulo, sobretudo os conceitos pertinentes de consciência, quer sejam de ordem

fenomenal, quer sejam de ordem psicológica, articulando, quando possível, tais noções com as suas bases intuitivas e analíticas. Semelhante exame visa, sobretudo, aclarar os fundamentos da problemática mente-corpo, dando ênfase à análise das soluções dualistas, bem como das posições críticas fisicalistas de maior contundência, de forma a suprir de elementos formais a apresentação dos argumentos contra o reducionismo, a serem desenvolvidos no terceiro capítulo desta dissertação.

1.1 A VIDA DUPLA DOS TERMOS MENTAIS

"A consciência é o maior de todos os mistérios." Com essa sentença lapidar David Chalmers inicia a sua obra de 1996, *The Conscious Mind*, através da qual, malgrado a proposta de busca por uma teoria fundamental da consciência que deslindaria o seu mistério, como bem indica o subtítulo do seu livro, alcança de fato o seu êxito maior ao desenhar os contornos de tal mistério na sua forma mais aguda e bela. Dessa maneira, Chalmers marca o sentido do seu trabalho e, com ele, o pensamento filosófico contemporâneo acerca do mental. Não obstante, Chalmers argui em favor do mistério sem ser um misteriano,[2] pois para ele o enigma da consciência não se erige como um muro intransponível ao pensamento, que projeta sua sombra de silêncio sobre um filosofar que precocemente tomou por fim o seu começo e se pôs inerte num estático culto ao insondável. O seu trabalho confronta tanto a paralisia daqueles que terminam no mistério quanto a negligente indolência daqueles que se negam a começar por ele. Desses últimos, onde os eliminativistas[3] colocam-se talvez como representantes emblemáticos, Chalmers afasta-se mais do que dos primeiros. Pois para o filósofo, jamais será possível abordar de forma promissora o problema mente-

[2] O misterianismo em filosofia da mente coincide com a posição de que o problema da consciência fenomenal está para além das capacidades intelectuais humanas e, portanto, jamais será resolvido. "Há muito tempo que procuramos solucionar o problema mente-corpo. Este tem resistido tenazmente aos nossos melhores esforços. O mistério persiste. Penso que chegou o momento de admitirmos abertamente que não podemos resolver o mistério. Mas penso também que esta insolubilidade — ou a razão para a mesma — elimina o problema filosófico." (MCGINN, 1989). O filósofo Colin MacGinn e o matemático Martin Gardner são dois dos expoentes do misterianismo moderno. Ambos sustentam a tese de que não somente o problema mente-corpo, mas também inúmeras outras questões científicas e filosóficas, apresentam complexidade intrínseca superior ao que é tratável mediante os processos cognitivos humanos.

[3] "Nessa perspectiva (eliminativismo) não há nenhum fato positivo sobre a experiência consciente. Ninguém é consciente no sentido fenomenal." (CHALMERS, 1996, p. 161) O eliminativismo defende que a consciência, enquanto conceito de uma teoria psicológica própria ao senso comum, muito antes de ser um fato indisputável, é crença, ou, mais propriamente, ilusão.

corpo, no seu sentido mais próprio, sem uma articulação disposta a avocar a sua real densidade.

A palavra *consciência* apresenta expressiva ambiguidade de significados e uma proporcional variedade de usos. Mas na vida cotidiana, em geral, o termo não se torna problemático na sua aplicação. O pragmatismo do falar reflete o pragmatismo do agir e o sentido da palavra preserva-se interpessoalmente. Isso ocorre por que no seu emprego comum a palavra aponta em geral para o que é público e partilhável. No uso diário, até mesmo os elementos diretamente associados a aspectos da vida interna que compõem significados de consciência raramente se apresentam dissociados dos seus sentidos comportamentais e funcionais. Quando se fala, por exemplo, sobre consciência ou sobre um estado mental a ela associado, como a emoção "medo", o aspecto perfeitamente subjetivo, completamente incomunicável de forma direta, que é o da qualidade intrínseca da experiência vivida em primeira pessoa, associa-se ao comportamento que tipicamente acompanha tal vivência para compor o significado cotidiano da palavra.

Não se deixa de relacionar o sentido de medo, por exemplo, com a ação de uma pessoa atemorizada: os seus comportamentos de fuga e esquiva, a sua face aflita e pálida, a sua paralisia trêmula. Nota-se aqui uma superposição de propriedades psicológicas, que abarcam os aspectos funcionais e comportamentais do estado mental associado ao medo, e de propriedades fenomenais, isto é, qualidades experienciais subjetivas, conferindo a carga semântica completa para o uso vulgar da palavra. O mesmo acontece com outros termos mentais associados a processos conscientes, como experiências sensoriais, pensamentos e sensações. Contudo, como nos fala Chalmers (1996, p.23), de forma oposta ao que ocorre nos usos ordinários do léxico mental, para propósitos filosóficos e, notadamente, para seus fins explanatórios, a confusão entre vocabulário fenomenológico e psicológico pode se revelar problemática ou até mesmo fatal para a análise.

Há algo nesse caráter duplo, ou até mesmo ambíguo, da linguagem cotidiana que favorece o descarte da consciência como mistério metafísico, tal como é realizado pelas teorias fisicalistas. Mas representaria simplismo afirmar que a ambiguidade do sentido comum de consciência é meramente transposta, de forma intacta, para os discursos mais exatos como o da Filosofia, de modo a replicar a confusão nessa segunda esfera, favorecendo a negligência acerca do fenomenológico. Não, o rigor filosófico requisita uma especificidade de termos que o uso cotidiano usualmente não comporta. Contudo, tal especificidade pode contribuir, de forma paradoxal, para a amputação e polarização

do significado de consciência nas ditas soluções monistas do problema mente-corpo. Isto é, ao se estabelecer uma espécie de filtro semântico para o ambivalente termo comum, alguns discursos filosóficos tornam os correlatos internos do comportamento manifesto meros comportamentos ao lado de outros comportamentos ou simplesmente os ignoram, atribuindo apenas ao aspecto público do léxico mental o sentido completo dos seus vocábulos.

Esse processo pode ser verificado, com certas particularidades, nas diversas formas de behaviorismo, como no behaviorismo lógico,[4] e no eliminativismo. Pois, longe de serem completamente arbitrárias, tais concepções têm a seu favor mais do que uma reconhecida e ocasional ambivalência dos termos mentais no seu uso público; têm a quase ubiquidade desse duplo sentido, posto que um exemplo de discurso de significado puramente fenomenal jamais foi oferecido de forma indubitável, por razões como a que Wittgenstein expõe no seu famoso argumento do besouro na caixa.[5]

Além da coocorrência dos aspectos psicológico-comportamentais e fenomenológicos, há também a sujeição das propriedades fenomenais em relação ao critério causal externo correlato, onde a referência do termo é sempre posta através dos seus aspectos extrínsecos. A própria aprendizagem dos termos mentais é realizada a partir da causalidade externa, de forma ostensiva. Por exemplo, a sensação de verde é aprendida e definida como o que é produzido pela visão de árvores e grama (cf. CHALMERS, 1996, p. 22). Idêntica perspectiva teórica pode ser verificada também em

[4] "Behaviorismo lógico é a teoria que sustenta que um estado mental é um estado comportamental. Pensar, ter esperança, perceber, lembrar e assim por diante devem ser entendidos também como comportamentos ou, então, como uma complexa disposição ou propensão a se comportar. A mente não é nada além de comportamento, onde 'comportamento' significa comportamento corporal publicamente observável" (PRIEST, 1991, p. 35). Mas é necessário aqui ser um pouco mais específico, uma vez que as características aludidas são igualmente compatíveis com outras formas de behaviorismo crítico, como o Behaviorismo Radical do psicólogo B. F. Skinner. O behaviorismo lógico ou analítico, frequentemente atribuído a autores como Ryle e Wittgenstein, argumenta que conceitos psicológicos só podem apresentar uso e sentido linguístico por poderem ser completamente traduzidos em termos de comportamento publicamente observável. O significado de palavras como sensação, pensamento ou consciência não deve ir além do que pode ser integralmente descrito em termos de comportamento manifesto.

[5] "Suponhamos que cada um tivesse uma caixa e que dentro dela houvesse algo que chamamos de 'besouro'. Ninguém pode olhar dentro da caixa do outro; e cada um diz que sabe o que é um besouro apenas por olhar o seu besouro. Poderia ser que cada um tivesse algo diferente em sua caixa. Sim, poderíamos imaginar que tal coisa se modificasse continuamente. Mas, e se a palavra 'besouro' tivesse um uso para essas pessoas? Nesse caso, não seria o da designação de uma coisa. A coisa da caixa não pertence, de nenhum modo, ao jogo de linguagem nem mesmo como um *algo*: pois a caixa poderia também estar vazia. Não, por meio desta coisa na caixa, pode-se 'abreviar'; seja o que for, é suprimido." (WITTGENSTEIN, 1996, p. 107, §293)

Entretanto, uma leitura não ontológica pode ser facilmente feita sobre a crítica de Wittgenstein, na qual o eliminativismo não poderia encontrar real apoio. Não se trata aqui de uma negação do mundo interno fenomenal ou da consciência. Wittgenstein estaria apontando a limitação da linguagem para fazer referência às sensações. Isto é, a sensação como elemento privado jamais poderia ser objeto de uma designação.

passagens da obra de Wittgenstein, como na famosa observação do filósofo austríaco citada por Chalmers: “Um processo interno permanece na necessidade de critérios externos” (*apud* CHALMERS, 1996, p. 23).

Em *The Concept of the Mind*, Gilbert Ryle, pensador que tem o seu nome frequentemente associado ao behaviorismo lógico, parece ver a identidade das propriedades fenomenais e psicológico-comportamentais no fato das pessoas não conduzirem, habitualmente, qualquer separação entre o mental e o físico na linguagem corrente da vida diária. Para Ryle, a cisão acontece essencialmente no âmbito do pensamento filosófico, onde o problema mente-corpo, como proposto pelo dualismo cartesiano, emerge como uma ilusão derivada do mau uso da linguagem ordinária, engendrando o que ele chama de “erro categorial”. A sua filosofia propõe retificar a geografia lógica do conhecimento (cf. RYLE, 1949/1967, p. 13), retornando, de certa forma, à simplicidade inequívoca do uso comum dos termos mentais. Aqui o ambivalente (duplicidade dos termos mentais) é tomado por seu oposto (identidade) por ser ubíqua a ambivalência. Ou seja, o fenomenal sempre se apresenta associado ao que é comportamental e público, portanto separar esses dois aspectos mostra-se ilegítimo e artificial, sobretudo onde dividir significa ontologizar.

Nesse ponto, é relevante considerar certos aspectos pertinentes à natureza da comunicação. A convergência entre o que é dito e o que é compreendido se dá sempre no plano do que é extrínseco aos interlocutores. É tão somente nos atos manifestos, entre eles o próprio fluxo do discurso, que a compreensão se verifica e se realiza. Ou seja, é através das referências causais externas que as intenções particulares de comunicar concretizam-se efetivamente como comunicação. A comunicação não está, portanto, em quem fala nem tampouco em quem ouve, não subsiste previamente em qualquer subjetividade aguardando a sua simples emersão, mas desdobra-se em um espaço partilhado, extrínseco, não subjetivo, que envolve vias causais cruzadas entre o mundo e os agentes da comunicação.

A efetividade da comunicação como compreensão pode ser verificada objetivamente pelos interlocutores e, de fato, é contínua e espontaneamente checada pelos falantes à medida que os jogos de linguagem entre eles avançam ou naufragam. Falar é, portanto, fazer. Contudo, desse fato não decorre imediatamente que as palavras não podem significar mais do que elas efetivamente fazem, como não é imediato que um significado tem necessariamente a mesma envergadura do que ele é capaz de comunicar. Reduzir todos os significados ao que é comunicável equivale a declarar a

identidade entre pensamento e linguagem. De certa forma, é isso o que faz Ryle ao aplicar um tratamento linguístico sobre o problema mente-corpo visando solucioná-lo por dissolução.[6]

Na sua teoria, o vocabulário mental não tem qualquer sentido acima ou abaixo do que pode ser descrito em termos de comportamento manifesto. Abstrair um sentido fugidio do comportamento ou da causalidade externa para dar a ele uma forma subjetiva pura e inacessível, fenomenológica e imaterial, como o fez Descartes, prova-se arbitrária pelo fato simples de tal separação jamais acontecer no uso natural das palavras, de acordo com a "geografia lógica" do conhecimento que nós já possuímos (RYLE, 1949/1967, p.13). Dessa maneira, Ryle substitui o contraste entre mente e corpo pelo contraste entre uso próprio e uso impróprio dos termos mentais.

Ryle afirma que seus argumentos "diluem a consagrada oposição entre mente e matéria, ainda que de uma maneira diferente de como essa oposição dilui-se nas igualmente consagradas reduções da matéria à mente ou desta àquela" (RYLE, 1949/1967, p. 24). Na sua perspectiva teórica, tanto o materialismo como o idealismo são respostas a uma pergunta imprópria, diretamente relacionada ao erro categorial das tradições dualistas. De certa forma, tanto o materialismo quanto o idealismo comprometem-se com parte da ótica dos seus opositores dualistas ao aceitar a proposição do problema mente-corpo nos enviesados termos do cartesianismo. Assim, Ryle distancia-se tanto do dualismo quanto do materialismo, pois separar ou unir mente e corpo configuram erros semelhantes.

Contudo, se é correto afirmar que em Ryle não existe um materialismo positivo e formal, uma vez que seu pensamento não é ontologicamente ostensivo, é possível, nada obstante, verificar uma espécie de materialismo negativo permeando a sua obra. Na sua crítica, ao igualar os termos significado e uso e, de forma ainda mais sutil e derivada, ao identificar pensamento e linguagem, Ryle termina, de certa maneira, por definir o espaço ontológico sem operar um ontologismo. Evidentemente, ele não se ocupa em dizer o que são as coisas em si mesmas, nem faz considerações sobre a sua natureza, mas cerra o espaço para qualquer discurso que pretenda ir além dos limites do uso comum dos termos mentais e da associação desses à causalidade externa. Portanto, sair da perspectiva do extrínseco envolve um uso indevido da linguagem, implicando

[6] "Sustento que a frase 'existem processos mentais' não tem o mesmo significado que a frase 'existem processos físicos' e que, em consequência, carece de sentido a sua conjunção ou disjunção." (RYLE, 1949/1967, p. 24)

em erro categorial. Se Ryle não defende diretamente o materialismo, nada além da matéria pode ser afirmado com sentido em coerência com a sua perspectiva.

Chalmers vê em discursos como o de Ryle uma confusão entre o que ele chama de propriedades fenomenais e propriedades psicológicas do mental, onde as primeiras tendem a ser assimiladas pelas últimas. Para Chalmers, a causa basilar para isso seria um cisma intuitivo fundamental, do qual trataremos mais à frente, que se apoia no fato de que uma propriedade fenomenal é acessada ou discriminada a partir da evocação das propriedades psicológico-relacionais que sempre as acompanham. Em síntese, o discurso da assimilação do fenomenal pelo psicológico tende a assumir uma forma lógica baseada na ubiquidade da coocorrência e na hierarquia referencial, onde o fenomenal permanece na dependência do critério causal externo.

Mas para o autor de *The Conscious Mind*, nós não podemos identificar uma dada propriedade fenomenal com a sua correlata propriedade psicológica por uma razão muito simples, a de existiram "dois conceitos distintos aqui, testemunhado pelo fato de haver dois distintos *explananda*" (CHALMERS, 1996, p. 23). Embora a propriedade fenomenal seja escolhida como a experiência que tende a acompanhar as propriedades psicológicas relacionadas, nós podemos coerentemente imaginar uma situação em que as propriedades fenomenais ocorrem sem as propriedades psicológicas e vive-versa, afastando-nos assim do risco de tomar uma pela outra (cf. CHALMERS, 1996, p. 23). Chalmers ilustra os seus contra-argumentos apresentando um singelo exemplo: "Um emblema da Rolls-Royce pode ser definido em linhas gerais como o tipo de emblema que geralmente é encontrado nos carros da Rolls-Royce, mas isso não significa que ser um emblema da Rolls-Royce é o mesmo de ser um carro Rolls-Royce" (CHALMERS, 1996, p. 23).

1.2 O *HARD PROBLEM* DA CONSCIÊNCIA

Chalmers desmembra, validando a intuição essencial da experiência consciente, na dimensão absolutamente subjetiva dos *qualia*, o problema mente e corpo em dois: a relação entre matéria e mente fenomenal e a relação entre corpo e mente psicológica. No pensamento do filósofo australiano, qualquer tentativa de explicar a consciência enquanto fenômeno ao se descrever a sua dimensão funcional em termos de como, por

exemplo, certas funções cognitivas são desempenhadas, significa não levar o "problema da consciência a sério" (CHALMERS, 1996, p. xii).

Explicar como o cérebro desempenha processos de discriminação perceptual, como ele reporta estados internos ou como desempenha funções cognitivas de integração da informação para o controle comportamental, quer seja através de modelos em psicologia cognitiva, quer seja por meio da abordagem neurocientífica, difere essencialmente de explicar a experiência consciente em primeira pessoa. Tais explicações direcionam-se apenas para processos funcionais complexos que são correlatos a uma dimensão fenomenal sempre ontologicamente distinta. No panorama chalmeriano, a consciência existe como um absoluto subjetivo, tão cartesianamente indubitável através de experiência íntima e direta, quanto eternamente diáfana e incomunicável intersubjetivamente; de forma que, em relação a ela, esgota-se toda análise que pretenda abarcá-la sob uma perspectiva causal e funcional, posta em termos externos e objetivos.

O problema da consciência fenomenal (*consciousness*) permaneceria absolutamente intocado mesmo na hipótese de um modelo completo da dimensão psicológica da consciência (*awareness*).[7] Emerge aqui um "*hard problem*" da consciência fenomenal em oposição ao "*easy problem*" abordado pelos modelos cognitivos ou neurobiológicos. A oposição entre a dimensão fácil e difícil do problema justifica-se pelo fato de que o entendimento da problemática sob a perspectiva psicológica (fácil) já está definida ao menos como projeto teórico. Ou seja, tem-se uma ideia geral bastante clara de como se daria uma explicação de tal gênero, ainda que o estado atual da arte comporte amplas controvérsias teóricas ou até mesmo preserve intactas questões cardinais. Em oposição a isso, subsiste o problema da mente fenomenal (difícil) em uma forma muito mais crítica, já que uma explicação plausível para o problema da consciência, sobretudo uma que dê conta da intuição fundamental implícita, permanece ausente mesmo enquanto projeto, de forma que nem mesmo ao longe se vislumbram os seus contornos.

Nesse sentido, Chalmers reconhece aqui um estado de mistério não fundamental para o *hard problem*, de maneira a não cair no paradigma misteriano da Filosofia da Mente. Por um lado, a *awareness* coloca poucos desafios metafísicos, mesmo que seu entendimento completo mostre-se ainda um tanto quanto distante sob a simples ótica

[7] A distinção, a ser abordada mais adiante, urdida em Chalmers para o emprego dos termos de língua inglesa *consciousness* e *awareness* é de particular importância. (cf. CHALMERS, 1996, p. 28-29).

científica; por outro lado, a *consciousness* envolve questões epistemológicas e metodológicas muito mais críticas, que indicam seu caráter intratável sob a perspectiva da explicação científica modelar, baseada na análise funcional, onde explicar denota descrever como um organismo ou sistema desempenha certas funções ou processos. A *consciousness* é, em princípio, isenta de qualquer significado causal.[8] Toda a causalidade do mental é abarcada pelo conceito de *awareness*. Desse modo, uma análise dos processos funcionais, que em última instância verte-se em descrição das relações causais envolvidas nos processos, não é aplicável em relação à *consciousness* sem que se opere veladamente a sua distorção conceitual. É nesse sentido que a consciência fenomenológica é reconhecida como um mistério por Chalmers. Esse ponto é ilustrado pelo filósofo ao citar entrevista[9] do pesquisador Christof Koch, que, juntamente com Francis Crick, propôs a teoria da oscilação em 40 hertz como modelo neurobiológico da consciência:

> Bom, permita-nos primeiro deixar de lado aspectos realmente difíceis, como sentimentos subjetivos, pois eles podem não ter uma explicação científica. O estado subjetivo de prazer, de dor, de ver o azul, de cheirar uma rosa: parece haver aqui um salto enorme entre o nível materialista, o da explicação em termos de moléculas e neurônios, e o nível subjetivo. Vamos focar em coisas que são mais fáceis de estudar – como a consciência visual (*visual awareness*). Você está agora falando comigo, mas não está me olhando, está olhando o *cappuccino*, e então está consciente dele. Você pode dizer "isso é uma xícara e há algum líquido nela". Se eu lha dou, você moverá o seu braço e a pegará: você responderá de uma forma significativa. É isso o que eu chamo de consciência (*awareness*) (*apud* CHALMERS, 1996, p. 116).

[8] Chalmers não é absolutamente claro nesse ponto. Ainda que ele se aproxime de certo tipo de epifenomenalismo, uma vez que chega a afirmar que o físico é causalmente fechado, não rejeita decerto algum significado causal mínimo para a consciência fenomenal, ainda que negue a ela qualquer papel explanatório em relação ao comportamental ou ao neurobiológico. Essa irresolução pontual chalmeriana envolve a problemática ampla acerca da causalidade: "a verdadeira natureza da causação é ela mesma bastante misteriosa, e é possível que quando a causação for mais bem compreendida nós estaremos prontos para entender a forma sutil na qual a consciência poderia ser causalmente relevante." (CHALMERS, 1996, p. 150).

Para além da questão da causalidade mente-corpo, permanece outra, a da causação intrínseca ao fenomenal. Isto é, se no âmbito estrito dos epifenômenos, estanque a qualquer processo psicológico e funcional correlato, haveria espaço para relações causais entre experiências. Chalmers e a filosofia da mente de uma forma geral não tratam de um problema *qualia-qualia*, talvez devido ao fato de que uma questão como essa dependesse, para uma proposição coerente e necessária, de uma solução específica do problema mente-corpo, possivelmente dentro de alguma formulação dualista epifenomenalista. Na memorável imagem de T. H. Huxley sobre o epifenomenalismo, que de forma tão recorrente quanto equivocada é lida como exemplo de argumento pró-fisicalismo, a fumaça sobre a fábrica depende causalmente do trabalho das máquinas dentro dela. A questão *qualia-qualia* aplicada aqui seria como se perguntar se, no céu aberto e distante do frenesi mecânico da manufatura, duas colunas de fumaça, ao se entrelaçarem, poderiam se influenciar mutuamente quanto às suas formas.

[9] A fonte citada por Chalmers: *Discover*, novembro de 1992, p. 96.

Nota-se aqui a divisão conceitual básica entre os filósofos da mente, o *Great Divide* de Chalmers. De um lado, estão os que "levariam o problema da consciência a sério", isto é, os que reconhecem que, para além de uma explicação peremptória da mente sob a perspectiva funcional, há um problema adicional que permanece, o problema dos *qualia*. Do outro lado, há os que negam a dimensão fenomenal através de alguma forma de eliminativismo ou apenas definindo o fenomenal falaciosamente em termos não fenomenais. Estes últimos parecem conceder igual conteúdo semântico para as palavras inglesas *consciousness* e *awareness*, ou as distinguem de uma forma tão sutil que tornam tal distinção irrelevante para a Filosofia da Mente; enquanto os primeiros não só reconhecem as diferenças como significativas, mas as tomam como absolutamente nucleares para a problemática mente-corpo.

Chalmers opõe os termos *awareness* e *consciousness* de forma a comportarem o contraste entre mente psicológica e mente fenomenal, respectivamente, convergindo para o conteúdo da citação de Koch, que discrimina estados absolutamente subjetivos, distantes do nível epistêmico das explicações materialistas, e propriedades puramente psicológicas e funcionais da consciência, para as quais emprega a palavra *awareness*, ligando-as a processos como o tratamento e integração de informações para controle global do comportamento, associados à produção de respostas demandadas pelo ambiente externo ou interno, como a capacidade de reportar uma experiência ou o ato simples de estender o braço em direção a uma xícara ao se reconhecer um *cappuccino.*

É importante notar que, inclusive, as experiências mais íntimas e sutis, como a autoconsciência, apresentam uma dimensão funcional nas suas cercanias, posto que mesmo esses processos menos tangíveis representem elos em alguma cadeia causal, seja no comportamento manifesto, no discurso ou simplesmente no fluxo encoberto do pensamento. De certa forma, a *consciousness* é aprisionada na rede causal da *awareness* para poder tornar-se discurso ou julgamento, uma vez que a consciência fenomenal, ao tornar-se passível de uma articulação como atividade reflexiva, isto é, ao fazer-se causa ou efeito de estados mentais consecutivos, identifica-se com um indispensável processo funcional a ela associado. Se de alguma maneira é possível falar sobre consciência fenomenal de forma significativa, deve-se, portanto, entender que ela estabelece relação causal com o discurso mediante a consciência psicológica correlata.[10]

[10] Contudo, esse ponto suscita ampla problemática, diretamente ligada ao paradoxo do julgamento fenomenal, a ser desdobrado mais adiante neste trabalho. Por ora, optamos por colocar a questão em

1.3 O FENOMENAL E O PSICOLÓGICO: COOCORRÊNCIA, ALTERIDADE E RELAÇÃO

Se Descartes pôde dizer que a proposição "eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito" (DESCARTES, 1996, p. 267), é devido ao fato de que a certeza conferida pela experiência imediata da consciência pode escapar à possibilidade teórica de dúvida; é nebuloso qualquer panorama imaginário em que uma dúvida razoável pudesse, nesse sentido, ser engendrada. Entretanto, para além da consciência indubitável e autoevidente do Cogito, parece existir no argumento cartesiano outro aspecto mais sutil apontado por alguns comentadores: a pressuposição de algum gênero de causalidade mental, como, por exemplo, relações lógicas entre conceitos simples, que também são tomadas como indubitáveis.

Ora, o Cogito implica na passagem de um pensamento[11] particular qualquer para o pensamento geral de que existe aquele que pensa. Se não é tal passagem, ela mesma, de natureza causal, ela reflete, ao menos, uma ordem de causalidade extrínseca associada à proposição do Cogito. Pois mesmo que num dado pensamento particular resida o *fato* bruto da minha existência, ainda não estaria colocada aí a *verdade* simples e indubitável de que eu existo. Ou seja, o Cogito é uma articulação racional, um conceito; constitui-se de componentes que se conectam diretamente dentro de uma causalidade lógica, que o destila como o produto *a posteriori* de um processo racional finito.

A assunção tácita de uma causalidade mental indubitável na essência do Cogito é sugerida também pela forma cartesiana de construção da certeza como impossibilidade

---

termos menos rigorosos, mas suficientes para auxiliar na definição dos conceitos de *awareness* e *consciousness*.

[11] "Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente." (DESCARTES, 1996, p 270).

Aqui a *res cogitans* é definida enumerando-se seus diferentes modos, processos e operações. Em Descartes, portanto, até a representação mental de experiências simples como a percepção visual da cor beneficia-se da certeza do Cogito. A ideia de "coisa pensante" enquanto substância aproxima-se do conceito chalmeriano de mente fenomenal, ainda que em Descartes a dimensão funcional-psicológica da mente seja assimilada pelo fenomenológico. Se no dualismo naturalista de David Chalmers o problema mente-corpo se traduz, mais exatamente, na questão da dualidade *consciousness-awareness*, em Descartes, a *res cogitans* assumiria, ao menos parcialmente, esses dois aspectos do mental. Isto é, para o filósofo francês, a cisão entre mental e não mental coincide com a cisão entre físico e o não físico; enquanto em Chalmers, a linha que separa o físico e do não físico incide sobre próprio espaço do mental, clivando-o em dois segmentos ontológicos distintos.

da dúvida.[12] Para articular uma dúvida, deve-se tomar a própria causalidade do pensamento como fato. Pois duvidar de forma razoável já pressupõe como certos alguns elementos fundamentais, tais como aspectos lógicos, semânticos e sintáticos do pensamento. Caso contrário, não se poderia duvidar de algo com força maior do que duvidar da própria dúvida. A dúvida esmaece sem certezas lógicas mínimas que garantam a sua proposição com sentido e propriedade. Paradoxalmente, duvidar é validar algum sistema, é ratificar certa estrutura. E em se tratando aqui de uma estrutura lógica, remete-se necessariamente a elementos e relações mentais, e, por essa via, a causalidade. Em suma, na hipótese de ainda haver, de um lado, certezas lógicas sempre dependentes de algum gênero de causalidade mental e, de outro lado, o Cogito, que surge como que extorquido da dúvida engendrada pela hipótese do "Grande Embusteiro" da Meditação Primeira, chegamos, portanto, a seguinte relação: o Cogito pressupõe a dúvida, a dúvida pressupõe elementos lógicos, elementos lógicos pressupõem causalidade mental.

Dessa forma, a autoevidência cartesiana do pensamento se põe essencialmente imbricada com a perspectiva da relação causal entre distintos estados mentais (I). Como o Cogito pode estar revestido de diferentes formas,[13] mantendo-se igual em consistência e validade inclusive nos modos mais puramente fenomenais da *res cogitans* (II), e a causação mental situa-se na esfera dos processos funcionais da consciência psicológica (III), tem-se a impossibilidade de alhear o psicológico do fenomenal (IV), ainda que ambos representem dimensões completamente distintas da vida mental.[14]

Mesmo que o Cogito demarque, tal como a intuição fundamental da consciência em Chalmers, a indubitável evidência da *consciousness*, só pode operar tal feito por intermédio de certo apelo à causalidade mental, própria ao âmbito funcional e psicológico da *awareness*. Assim, traçando-se com certa liberalidade um paralelo entre a ótica e a terminologia cartesiana moderna e a contemporânea de Chalmers, nota-se como o fenomenal não pode prescindir do psicológico, sendo este inclusive indeclinável meio de acesso àquele.[15] Entretanto, semelhantes considerações acerca do fenomenal

[12] Esse processo de construção da certeza é claramente indicado na seguinte passagem da Meditação Segunda: "Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que ele me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa." (DESCARTES, 1996, p. 266).

[13] Vide nota número 11.

[14] Isto é, para o caso particular da sentença II, temos a sentença IV por corolário derivado de I e III.

[15] Mesmo sendo possível opor intuição fundamental e análise, contrapor a análise, que implica na dimensão funcional e psicológica da mente, ao Cogito é, pelos motivos já expostos, no mínimo,

não obrigam a verificação da assertiva inversa, já que os aspectos funcionais e psicológicos da mente podem ocorrer sem qualquer correlato fenomenal, tal como nos quer indicar, por exemplo, a teoria psicanalítica do inconsciente.

A análise acima é de caráter especulativo e não se apresenta no trabalho de David Chalmers nos termos descritos. Entretanto, converge com as definições chalmerianas de consciência fenomenal e consciência psicológica, confluindo igualmente com o pensamento do filósofo sobre as relações entre ambas, como é possível verificar na seguinte passagem de *The Conscious Mind*:

> *Consciousness* é sempre acompanhada pela *awareness*, mas a *awareness*, como eu a tenho descrito, não é necessariamente acompanhada pela *consciousness*. Alguém pode estar consciente (*aware*) de um fato sem qualquer experiência fenomenal específica associada, por exemplo (CHALMERS, 1996, p. 28).

Aqui já se revela princípios do dualismo naturalista chalmeriano. Por um lado, tem-se uma mente que é, sem incorrer em redundância, psicológica, e, ao mesmo tempo, sem dissentir dos seus próprios termos, física. Esse aspecto não fenomenal da mente reflete o psicológico redutível ao físico, uma vez que tal redutibilidade torna-se possível em função do fato de que tanto a esfera psíquica quanto a material definirem processos; já que são ambas passíveis de recortes longitudinais em uma dada cadeia causal, são formadas por componentes definíveis e articuláveis e, sobretudo, concedem explanação satisfatória em termos de análise funcional, ponto a ser discutido em seguida. Existe, portanto, uma mente que é física na proporção em que tanto o material quanto o psicológico são processos. Tais processos diferem simplesmente em termos de ordem, hierarquia ou subordinação, estabelecendo entre eles, por conseguinte, apenas uma relação de alteridade de grau, jamais de gênero. O psicológico como processo de alto nível pode ser plenamente reduzido a um processo físico de baixo nível. Ou seja, existe sempre um conjunto finito e determinado de fatos físicos que esgota e define um evento psicológico dado. Nos termos chalmerianos, o psicológico revela-se, desse modo, superveniente ao físico.

Entretanto, existe um aspecto do mental que não sobrevém ao físico. Tal aspecto, como já exposto, fixa a dimensão fenomenal da mente e se caracteriza como que por um recorte transversal nas cadeias causais da vida psíquica, de forma que a própria

---

inconsistente. Contudo, a intuição fundamental da consciência e o Cogito guardam entre si paralelos e similaridades essenciais. A relação estreita entre intuição fundamental da consciência e Cogito cartesiano voltará a ser explorada ao longo deste trabalho.

causalidade não denota aqui papel essencial na definição da experiência pura, que é plena e irrestrita por si mesma e se oferece destacada de qualquer entorno sem perda de sentido ou de significado. Essa é a face, por exemplo, da cor vermelha como absoluto subjetivo, como *quale*, como o inverso do vermelho dos processos psicológicos e funcionais; onde a cor quente incita emoções e escolhas e o elemento discriminativo visual desempenha o seu papel na economia cognitiva, de forma a induzir o desatento a confundir cravos rubros com papoulas ou a florista a separá-los mais facilmente das azaleias. Ou seja, o vermelho enquanto experiência pura, como modo a revestir a consciência fenomenal, é sempre oposto ao vermelho psicológico, que constitui meramente a segunda ordem dos processos físicos de primeira ordem. Tem-se, portanto, ao lado de uma mente psicológica e, por assim dizer, física, uma mente fenomenal, irredutível por definição a um vocabulário de processos e causas.

O descarte de tal vocabulário do campo do fenomenal enseja o dualismo de David Chalmers, já que para demonstrar que a consciência (*consciousness*) sobrevém dos fatos físicos seria necessário, em primeiro lugar, oferecer uma análise da noção de consciência. Tal análise deveria ser capaz de satisfazer os fatos físicos dos quais ela hipoteticamente sobreviria. Entretanto, um constructo teórico desse gênero mostra-se impossível. Uma análise que se ponha útil para fins de redução do mental ao físico deve ser do tipo funcional, isto é, uma análise de como um ser consciente desempenha as suas funções conscientes.

As explicações científicas frequentemente reduzem um processo de alto nível a um processo de baixo nível ao oferecer uma descrição dos aspectos funcionais envolvidos. Tal descrição aproxima-se de um relato de como um indivíduo desempenha uma determinada função. Por exemplo, a fim de explicar a reprodução celular, a ciência descreve como a célula desempenha as suas funções reprodutivas. Da mesma forma, uma análise funcional dos processos psicológicos (*awareness*) seria suficiente para efetuar a sua redução a processos físicos de baixo nível ou, melhor ainda, a própria análise funcional equivaleria, nesse caso, à redução, pois "se nós explicarmos como certos estados neurofisiológicos são responsáveis pelo desempenho das funções em questão, então nós teremos explicado o estado psicológico" (CHALMERS, 1996, p. 46).

Contudo, uma definição da consciência fenomenal, a fim de viabilizar uma análise funcional nos mesmos termos, como já referenciado, deveria ser dada na forma de conteúdo do que é verbalmente reportável, discriminação perceptual ou disponibilidade da informação para processos cognitivos integrados. Mas de imediato fica clara a

insuficiência dessas definições ao se observar que é possível explicar tais processos sem explicar essencialmente a consciência, isto é, sem tornar inteligível a experiência na sua dimensão fenomenal, que acompanha os processos funcionais e psicológicos de discriminação perceptual ou de reportagem verbal. Em outras palavras, tudo o que pode ser posto em termos de análise funcional não é capaz de abarcar o elemento essencial da experiência consciente: o fenomênico.

Segundo Chalmers, "depois de termos explicado o desempenho de uma determinada função, o fato de que uma consciência a acompanha (se realmente isso acontece) permanece bastante inexplicável" (CHALMERS, 1996, p. 47). O *hard problem* liga-se, desse modo, à ausência de análise no espaço epistêmico do fenomenal, derivando o que é chamado por alguns de *gap* explicativo,[16] no qual modelos explanatórios funcionais, tais como os psicológicos, computacionais e neurobiológicos, ainda que esgotem todos os processos, terminam silentes quando se voltam a mais pura e diáfana subjetividade. Há, portanto, um hiato fundamental entre a epistemologia da função e a epistemologia da experiência.

1.4 O *HARD PROBLEM* DE "COMO É SER COMO UM MORCEGO"

Em seu destacado texto "*What Is It Like to Be a Bat?*" (1974), Thomas Nagel expõe a questão do *hard problem* em termos bastante semelhantes aos encontrados na obra de David Chalmers. Nagel confronta a euforia reducionista das teorias da identidade, que procuram esclarecer relações incompreensíveis estabelecendo analogias com processos familiares.[17] Mas tais teorias terminam por sofismar. Pois, para uma análise mais rigorosa, as comparações naufragam e se revelam conceitualmente incompatíveis com os reais termos da problemática mente-corpo:

---

[16] Partindo de uma análise de *Naming and Necessity* (KRIPKE, 1980), Joseph Levine apresenta originalmente (LEVINE, 1983) o conceito de *gap* explicativo. Referindo-se à forma como tal conceito se relaciona com a problemática da redução do fenomenal ao físico, de modo a obstruir a perspectiva materialista, Levine assevera "que há boas razões para pensar que, ao contrário de outros domínios macro, quando se trata de *qualia*, não faltam apenas detalhes suficientes para fornecer a explicação adequada, não há qualquer ideia de como tal teoria poderia ser. Isto é, existe um *gap* explicativo entre o físico e o mental (pelo menos quando se trata de *qualia*)." (LEVINE, 2001, p. 80).

[17] Como fez "J. J. C. Smart, que sustentava que estados mentais são idênticos a estados cerebrais. Uns e outros seriam a mesma coisa, com uma diferença apenas aparente, da mesma maneira que as nuvens e gotículas de água são a mesma coisa, embora seja comum nos referimos a elas como elementos distintos". (TEIXEIRA, 1994)

> [...] não temos até agora nenhum entendimento do que poderia ser uma explanação da natureza física de um fenômeno mental. Sem a consciência, o problema mente-corpo seria muito menos interessante. Com a consciência, ele parece sem solução. A característica mais importante dos fenômenos mentais conscientes é muito mal compreendida. A maioria das teorias reducionistas nem mesmo tentam explicá-la. E um exame cuidadoso mostrará que nenhum conceito de redução atualmente disponível é aplicável a ela. Talvez uma nova forma teórica possa ser concebida com esse propósito, mas tal solução, se existir, encontra-se em um distante futuro intectual (NAGEL, 1974, p. 436).

Para Nagel, existe a questão irredutível do caráter subjetivo da experiência. Ele parte do razoável pressuposto de que a consciência é um fenômeno amplamente disseminado na natureza, de modo a anuir que outras formas de vida, sobretudo as mais complexas como os mamíferos, possuem uma experiência subjetiva que é tão real quanto a humana, ainda que absolutamente particular e imponderável objetivamente. De maneira paradigmática, Nagel oferece o exemplo do morcego. Esse animal é um mamífero, detentor de um complexo sistema nervoso central e filogeneticamente não tão distante do ser humano. Todavia, certas características dessas espécies, sobretudo nas esferas do comportamento e da sensopercepção, sugerem que a vida mental de um morcego escapa à capacidade de compreensão e se furta ao que é referenciado pela experiência, isto é, excede o que pode ser compreendido através de analogias com a vida psíquica humana. Um morcego da subordem *microchiroptera* é capaz de ecolocalização, percebendo o mundo externo essencialmente por sonar, de maneira a obter informações precisas em relação à distância, forma, tamanho, movimento e textura com um refinamento semelhante ao que é feito através da visão em outras criaturas.

Com as evidentes limitações da metáfora, é possível dizer que o morcego é uma criatura que vê o mundo através dos ouvidos, ainda que jamais se saiba como uma experiência subjetiva associada a esses processos sensoriais poderia ser. Logo, acreditar que a experiência da ecolocalização do morcego existe e, além disso, assumir que tal experiência não encontra paralelo na subjetividade humana, equivale a dizer, em essência, que há uma questão de "como é ser um morcego". Ou mais especificamente, ao lado da questão da fisiologia e da neurobiologia do sonar de um *microchiroptera* se coloca outra, a saber, a questão de como é ser como um organismo que se guia por sonar. Mesmo uma compreensão abrangente do sistema nervoso de um morcego não concederia o entendimento de como é a consciência fenomenal desse estranho mamífero. Tem-se aqui, portanto, o *hard problem* de como os processos neurobiológicos e fisiológicos do morcego definem o que é ser como um morcego.

Evidentemente, a experiência de ser um morcego não é acessível para os humanos,[18] mas isto não autoriza a afirmar, em absoluto, que não há algo que possa ser como ser um morcego. Arguir o contrário disso, traçando um paralelo com o problema mente-corpo, se revelaria uma conduta eliminativista. Mas conceber como seria voar na escuridão completa guiado por ecolocalização, pegar insetos pela boca em pleno voo e depois repousar de cabeça para baixo numa úmida caverna, estaria, quando muito, dizendo "como seria para mim me comportar como um morcego se comporta" (NAGEL, 1974, p. 439). Tergiviza-se aqui a questão fenomenal crítica, a de "como é ser um morcego para um morcego" (NAGEL, 1974, p. 439).

Contudo, existe um aspecto secundário a destacar: o referido ponto não é propriamente uma questão, já que talvez não seja problematizável de forma legítima, posto que nesse caso haveria algo como um problema acerca do fenomenal em terceira pessoa. A disputa que é possível legitimar aqui é o fato de haver ou não algo que é como ser um morcego, ou seja, a questão da positividade do subjetivo. O problema fenomenal envolvido, por assim dizer, só pode ser respondido pelo morcego e para o morcego e, portanto, a rigor, não é uma questão. Como fala Nagel, evocando uma imagem menos exótica, "o caráter subjetivo da experiência de uma pessoa surda ou cega desde o nascimento não é acessível para mim, por exemplo, nem presumivelmente é o meu para ele" (NAGEL, 1974, p. 440). É impossível responder a um cego de nascença o que é ser como alguém que vê o vermelho, ainda que só alguém que tenha visão cromática possa oferecer tal resposta, mesmo que apenas, paradoxalmente, para quem já a possua e que, por conseguinte, nunca será capaz de assumir tal questão verdadeiramente como questão.

Alguns fatos sobre a subjetividade de um morcego, por exemplo, provavelmente jamais serão representados ou compreendidos por humanos, salvo experiências que as duas espécies eventualmente apresentem sob o mesmo tipo, como refere Nagel, e que operem a partir de estruturas similares. Talvez as sensações de dor e de sabor, por exemplo, representem o mesmo tipo nas duas espécies, talvez não. Partindo de uma interpretação realista acerca das experiências subjetivas, parece inegável, portanto, que existam fatos inacessíveis aos seres humanos, uma vez que sua estrutura é finita e *sui generis*, como a de qualquer espécie, sendo capaz de suportar apenas o seu próprio

[18] Em David Hume, já se encontra conceito semelhante: "Em verdade, admitimos que outros seres podem possuir muitos sentidos dos quais não temos noção, porque as ideias destes sentidos nunca nos foram apresentadas pela única maneira por que uma ideia pode ter acesso ao espírito, isto é, mediante o sentimento e a sensação reais." (HUME, 1996, p. 37).

ponto de vista, de forma a faltar conceitos para representação e compreensão de estados subjetivos próprios a outros sistemas vivos:

> A reflexão sobre como é ser um morcego parece levar-nos, portanto, à conclusão de que há fatos que não consistem na verdade de proposições exprimíveis numa linguagem humana. Podemos ser obrigados a reconhecer a existência de tais fatos, sem sermos capazes de afirmá-los ou compreendê-los (NAGEL, 1974, p. 441).

Há aqui uma convergência clara com Chalmers quanto ao entendimento da completa insuficiência dos discursos reducionistas. Em ambos os autores parece haver o conceito de que tais discursos são, de um lado, deflagrados por uma incúria pré-reflexiva em relação à consciência, e, de outro lado, estabelecem-se como mantenedores do desmazelo sistemático da razão filosófica diante do fenomenal. Os dois filósofos apontam, cada qual a sua maneira, o mistério da consciência e um *hard problem* conceitual ou epistemológico a ele associado. Contudo, se Chalmers vê na impossibilidade de abarcar o subjetivo através do objetivo um argumento contra o reducionismo de uma maneira ampla, de forma a derivar desse fato quase que diretamente a dualidade essencial cérebro-consciência, Nagel se mostra mais conservador a respeito, uma vez que a dualidade proposta por ele se revela de ordem mais epistemológica que ontológica. Para o autor de *What Is It Like to Be a Bat?,* se a dualidade epistêmica não permite o reducionismo tal como é desdobrado pelas teorias atuais da identidade, tampouco estabelece de imediato a sua inversa como verdade.

Em Nagel, há a ideia de que existem fatos (de ordem fenomenal) que não podem ser compreendidos a partir de qualquer estrutura conceitual disponível, tais como a psicologia ou a neurociência. Contudo, o entendimento de que talvez jamais seja possível compreender como os fatos subjetivos relacionam-se com o físico não significa ausência objetiva de uma relação. A sua argumentação confronta antes a redução imediata do significado da experiência a um discurso fisicalista do que propriamente a redução ontológica do mental ao físico:

> Seria um erro concluir que o fisicalismo deve ser falso. [...] Seria mais exato dizer que o fisicalismo é uma posição que não conseguimos entender porque não temos no momento qualquer concepção de *como* ele poderia ser verdadeiro (NAGEL, 1974, p. 446).

O autor nesse ponto acena para uma problemática muito mais ampla, não desenvolvida extensamente em *What Is It Like to Be a Bat?*, a da "relação entre os fatos,

de um lado, e esquemas ou sistemas de representação de outro lado" (NAGEL, 1974, p. 441), ou seja, a relação epistêmica entre subjetividade e objetividade. E ainda talvez se deva acrescentar, como desdobramento da primeira questão em tela, o problema da relação entre sistemas de representação como fatos e outros esquemas que os pretendem representar. Em tais termos se estabeleceria, portanto, a questão crítica mente-corpo como o problema de uma teoria objetiva da subjetividade, na qual os discursos ontológicos reducionistas e antimetafísicos atuais ainda falham em figurar.

Nagel afirma que o entendimento fisicalista de que fatos mentais *são* fatos físicos constitui uma assertiva suficientemente clara é equivocado, pois o verbo ser que se emprega aqui assume facilmente um aspecto enganoso e insuficiente. Quando dizemos que uma coisa é outra coisa, fazemos isso a partir de um paradigma ou contexto teórico preestabelecido, que define como os distintos referenciais convergem. Portanto, o verbo ser, por si só, não esgota nem especifica a semântica das assertivas de identidade, uma vez que uma premissa que tange o fato de uma coisa ser outra coisa acomoda uma multiplicidade de significados distintos, de maneira que a especificidade de conteúdo em tais expressões não seria dispensável no escopo teórico de um pretenso fisicalismo objetivo e completo.

Nagel oferece um exemplo ao falar da forma como o senso comum recebe certas assertivas científicas, como a de que matéria é energia. Existe aqui a aceitação da sentença, ainda que a maioria das pessoas jamais conceba o que torna tal declaração verdadeira, uma vez que os princípios teóricos e matemáticos que suportam a proposição estão frequentemente ausentes. Nesse caso, em que sentido matéria "é" energia ou, mais especificamente, o que a palavra "é" significa aqui, está para além do que é interpretado ou imaginado pelo leigo; o referencial da física teórica nem contribui diretamente para a aceitação da afirmativa, nem constrói uma compreensão válida do significado da identidade em tela. Conclui Nagel que, "no momento atual, o status do fisicalismo é similar ao que teria a sentença de que a matéria é energia caso ela fosse pronunciada por um filósofo pré-socrático" (NAGEL, 1974, p. 447).

Mesmo que seja possível afirmar que há algum sentido na proposição de que fenômenos mentais são fenômenos físicos, isso nada fala a respeito da forma particular na qual as distintas referências se igualam. Desse modo, diante do monismo materialista, podemos anuir sem compreender. Tal anuência pode derivar de argumentos periféricos ou até mesmo de motivadores tácitos, que funcionam por vezes como argumentos de autoridade, como a mera verossimilhança do fisicalismo, o absurdo do

seu contrário, ou a harmônica composição ofertada de uma visão científica do mundo; embora tudo isso se dê sem a real compreensão de *como* o fenomenal é idêntico ao físico. Seguindo um pouco mais adiante, a própria compreensão de que há algo nesse ponto a ser compreendido é perdida, ou seja, o mistério da consciência reconhecido por Nagel, o *hard problem* de que nos fala Chalmers, é sistematicamente ignorado, recorrentemente negado ou convenientemente não problematizado nas diversas formas de fisicalismo.

1.5 SUBJETIVIDADE E FENOMENOLOGIA OBJETIVA

Após delinear o caráter inefável da experiência, o pensamento de Nagel segue desafiando ao colocar em primeiro plano uma questão filosófica básica, quase sempre negligenciada, a da possibilidade de se conferir algum caráter objetivo à experiência: "Faz sentido, em outras palavras, perguntar o que as minhas experiências realmente são, ao contrário de como eles parecem para mim?" (NAGEL, 1974, p. 448). Passando ao largo de tal questão, fixa-se a fenomenologia paradigmática subjetiva. Ateórica e própria ao senso comum, mas da qual o pensamento filosófico amiúde se mostra imbuído, a mesma revela-se essencialmente dependente de elementos intrapessoais estritos, como a empatia e a imaginação. Transcendendo esse quadro, uma fenomenologia objetiva seria capaz de comunicar aspectos do mental através de novos conceitos inteligíveis e compartilháveis entre pessoas que não participam de uma mesma experiência.[19] Nagel teoriza, assim, acerca da possibilidade da construção de um discurso que conduza um portador de cegueira congênita a entender algo, por exemplo, sobre a experiência da cor vermelha, levando-o a captar ao menos aspectos parciais da consciência fenomenal do vermelho.

Tais conceitos alternativos engendrariam um olhar capaz de aproximar terceiros da subjetividade alheia ao mesmo tempo em que alhearia em certa medida um observador da sua própria, posto que se estabeleceria uma compreensão paralela à forma imediata e simples na qual o sujeito acessa sua própria experiência. Nessa ótica, a subjetividade poderia se revelar, mesmo em primeira pessoa, algo distinto da forma

[19] Em relação à fenomenologia objetiva, teoriza Nagel: "Ainda que ela presumivelmente não fosse capaz de capturar tudo, sua finalidade seria a de descrever, pelo menos em parte, o caráter subjetivo das experiências de uma forma compreensível a seres incapazes de ter tais experiências." (NAGEL, 1974, p. 449)

como se a experimenta. Haveria aqui, portanto, um processo de redução do subjetivo ao objetivo, desdobrado sem qualquer menção ao problema mente-cérebro. Tal redução seria indispensável e indissociável de outra secundária, a do mental ao físico, uma vez que o problema do subjetivo e do objetivo se mostra, na argumentação tecida em *What Is It Like to Be a Bat?*, mais fundamental e abrangente que a problemática mente-corpo sobre a qual o fisicalismo e a filosofia da mente de uma forma geral tem se debruçado.

Nagel conjectura que um projeto de fenomenologia objetiva poderia ser construído, hipoteticamente, a partir de um entendimento das características estruturais da percepção. Tal fenomenologia seria incorporada mais facilmente a discursos científicos, obtendo-se assim relações mais claras e descrições mais exatas dos processos mentais e das associações dos mesmos com estados neurofisiológicos e psicológicos; isso de forma a se lograr um duplo esclarecimento, pois haveria, de um lado, uma teoria objetiva da subjetividade capaz de derivar uma nova conceituação científica sobre o mental e, de outro lado, uma ciência que, inversamente, se desdobraria em um maior entendimento epistêmico-filosófico sobre a subjetividade, a envolver inclusive uma factível solução para o problema mente-corpo. Nessa perspectiva, uma ciência da mente revelar-se-ia um projeto inviável sem o bastante avanço no campo de uma nova teoria fenomenológica.

Contudo, em conflito com essa ideia, *insights* sobre a estrutura da percepção têm surgido na pesquisa em neurociência e na própria neurologia clínica em completa prescindência de tratamento fenomenológico formal de base. Por exemplo, ao se definir como o córtex occipital e outras estruturas cerebrais processam os distintos elementos visuais, como forma, cor e movimento, revela-se algo sobre a estrutura da experiência e como ela se compõe a partir da integração de diversos estratos informacionais processados independentemente; ainda que ela se revele a subjetividade sempre integrada, compondo um processo único e indivisível. Convergindo com isso, as descrições de casos neurológicos indicam formas extraordinárias de experiência, oriundas de lesões em módulos cerebrais específicos, permitindo um enfoque alternativo sobre aspectos da percepção, distinto daquele próprio da experimentação direta e simples. Significativo também tem sido o avanço do entendimento acerca da estrutura da percepção no campo da psicologia cognitiva. Não obstante isso, o hiato explicativo entre o fenomenal e o psicológico se mantém ou, talvez fosse mais correto afirmar, acentua-se em alguns pontos à medida que o entendimento sobre os aspectos estruturais da vida mental avança.

Ainda que se considere que nem todas as implicações filosóficas de interesse tenham sido derivadas dos achados atuais da pesquisa em neurociência, é pouco provável, por outro lado, que exista uma revolução copernicana latente a ser descoberta nas últimas publicações neurocientíficas através de um penetrante olhar filosófico. O avanço do conhecimento empírico sobre a estrutura da percepção não contribuiu para o desenvolvimento de uma fenomenologia objetiva, nem tampouco derivou dela. E se o que já sabemos pode ser tomado por um início de discurso objetivo sobre a subjetividade, ainda que apenas lacunar e embrionário, esse falha duplamente em realizar o projeto teórico de Nagel, pois nem o fenomenal entra no discurso científico de uma forma nova e clarificadora, nem um pensamento científico com conceitos e perspectivas inovadoras sobre o fenomenal sobrevém contribuindo para o entendimento do problema mente-corpo.

Em que se pese isso, é possível, contudo, obstar a esse resultado arguindo de duas maneiras distintas. Primeiramente, pode-se defender a ideia de que a pesquisa em estrutura da percepção é um caminho que apenas se começa a trilhar, se é que realmente já se está nele, e que, portanto, é prematuro julgar agora para onde a questão será conduzida. Mas se é correto afirmar que o que sabemos sobre estrutura da percepção é ainda insuficiente para a solução do problema do objetivo e do subjetivo, ao menos um senso de composição crescente da solução, proporcional ao avanço da pesquisa, é esperado. Ou seja, à medida que o entendimento avança, abre-se progressivamente o panorama de como seria uma solução nos termos da pesquisa, até culminar na decifração completa do problema. E isso simplesmente não se verifica.

A fim de se resguardar a prospectiva aberta na especulação de Nagel, um segundo argumento possível seria o de afirmar que mesmo que o caminho teórico da análise estrutural venha a se mostrar estéril, poderá restar algum outro promissor ainda não aventado ou previsto. Mas a ideia de haver semelhante caminho, desconhecido e alternativo à pesquisa em estrutura da percepção, capaz de conduzir a uma fenomenologia objetiva, não é posta com força maior do que seria uma consideração *ad hoc*, uma vez que nada se divisa quanto à sua natureza ou direção, de forma a não haver ensejo para se acreditar mais na sua existência do que no contrário. Isto é, a partir de uma análise conspecta, uma perspectiva de aridez filosófica solidamente se estabelece para o projeto teórico de uma fenomenologia objetiva.

Uma interpretação possível para esse fato é que o entendimento sobre a estrutura da percepção não configura uma compreensão legítima acerca da percepção,

ela mesma. De certa forma, é como se para a percepção fenomenal, paradoxalmente, a sua estrutura sempre lhe fosse externa. Pois não seria o entendimento da sua estrutura que tornaria o fenomenal passível de ser captado pelos discursos objetivos, como o científico; a sua estrutura já é a forma não fenomenal na qual o fenomenal seria adotado por esses discursos. É possível dizer, abonando-se a terminologia de David Chalmers, que a pesquisa em estrutura da percepção, bem como de outro hipotético caminho correlato, não configura meio para a *consciousness*, pois tem a *awareness* como seu fim invariável, posto ser esta a abarcar os processos e funções na dimensão psicológica do mental. Ora, funções e processos jamais se dissociam de uma estrutura[20], seja porque intrinsecamente a pressupõe, seja porque a definem *a posteriori* nos diversos esquemas de explanação possíveis. Vale destacar que o funcionamento mental se compõe de elementos e de relações causais entre eles; e tal funcionamento é acessado sempre através de analogias com também elementos e relações teóricas representados nos modelos explicativos que pretendem abarcá-lo. Ou seja, explicar uma função mental é parear duas estruturas semelhantes, análise funcional e objeto analisado, tal como mapa e região geográfica representada.

Portanto, toda função implica em uma estrutura. Mas para a mente parece ser razoável também afirmar o inverso: toda estrutura mental, por envolver elementos e relações, sejam estas relações de natureza causal ou lógica, remete potencialmente à função ou, ao menos, a um espaço sobre o qual um funcionamento desdobrar-se-á. Pois se tais relações são de ordem causal, tem-se aqui um processo funcional por definição. Entretanto, caso as referidas relações assumam uma forma mais conceitual ou lógica[21] na sua apresentação, termina-se também, por um caminho menos direto, por chegar a uma forma de causalidade. Já que ao se tomar o mental como matéria de exame, descrições lógicas e causais convergirão em algum estrato da análise, visto que ocorre aqui uma sobreposição de método e objeto, posto que a lógica, ao mesmo tempo em que abre uma janela de entendimento para o mundo, reflete as leis do pensamento e, por

[20] Embora o termo "estrutura" possa assumir em filosofia e ciência diversos significados, é apropriado entendê-lo aqui como "o mapa ou o plano de uma relação: assim, diz-se que duas relações têm a mesma estrutura quando o mesmo plano vale para ambas, ou seja, quando são análogas tanto quanto uma carta geográfica tem analogia com a região que a representa" (ABBAGNANO, p. 376, 2000). Outro sentido complementar aplicável nesse contexto seria o de estrutura como sistema, isto é, como totalidade integrada das relações, de maneira que a mudança de um dos elementos envolveria mudanças em qualquer outro do mesmo conjunto.

[21] As inúmeras formas através das quais as descrições das relações lógicas e causais ora fundem-se, ora confundem-se, nas diversas explicações sobre o mental, diferentemente do que acontece com qualquer explanação acerca do mundo físico, constitui matéria a ser mais explorada na problemática mente-corpo.

assim dizer, o próprio funcionamento de aspectos da vida mental. Assim, não é possível definir elementos e relações lógicas numa dada descrição do mental sem que se tangencie ao menos certo gênero de causalidade mental, mantendo-se, dessa forma, imbricadas estrutura e função.

Conforme exposto, toda a explicação funcional é uma explicação em termos de estrutura e, em se tratando de eventos mentais, o inverso também se mostra muito provavelmente verdadeiro. Isto é, toda explicação acerca da estrutura remete a algum gênero de função ou processo mental. De forma que ao se pretender explicar a estrutura da percepção, remete-se necessariamente a uma dimensão funcional da percepção (a *awareness* ou a alguma fração ou aspecto da mesma) e não ao que poderia ser chamado de percepção propriamente dita ou experiência pura (*consciousness*).

Talvez haja, portanto, de um lado, o funcionamento particular e incompreendido da vida mental do morcego passível de ser explanado pela dita fenomenologia objetiva, construída a partir da pesquisa em estrutura da percepção e, por outro lado, aspectos fenomenais da mente de um *microchiroptera* que não podem ser explicados nestes termos. Isso converge parcialmente com o que fala Nagel, que indicia cautela propondo limites para o alcance do projeto de uma fenomenologia objetiva. Mesmo assim, parece haver aqui certa confusão no pensamento do filósofo entre o fenomenal e o psicológico, ainda que de ordem bem mais sutil do que ocorre nas teorias da identidade. Pois há uma dimensão funcional e outra não funcional na subjetividade do morcego que não são compreendidas, ainda que apenas a última possa ser considerada propriamente misteriosa. O *hard problem* de como é ser um morcego tem, por assim dizer, um aspecto *easy* a ser discriminado. Tal confusão aparece já implícita no termo fenomenologia objetiva, uma vez que a mesma só pode avançar verdadeiramente em direção ao funcional e ao psicológico, como mostrado acima, mantendo intocada a dimensão fenomenal da experiência. Ou seja, se tal fenomenologia pode trazer à luz algo novo sobre a subjetividade da percepção, o faz apenas em relação ao psicológico, não ao que merece ser chamado propriamente de fenomenal. Nesse enfoque, o termo fenomenologia objetiva revela-se inadequado.

Nagel transmite de forma muito vívida a ideia cardinal de que a percepção tem um aspecto inefável e incomunicável. Mas acena para a possibilidade de acesso a alguns de seus aspectos através de novos métodos, tornando-os compreensíveis em terceira pessoa, e termina por sugerir a senda da análise estrutural. Aqui parece ocorrer implicitamente a divisão da percepção em dois elementos; o primeiro que é, por assim

dizer, o incompreendido compreensível, possivelmente de caráter estrutural, e um segundo que não pode ser objetivado de nenhuma forma, algo como um mistério residual que subsistiria a análise de qualquer gênero. Esse último representa a dimensão da experiência da cor vermelha que um cego de nascença não pode acessar, ainda que certos aspectos de tal experiência possam ser compreendidos parcamente de maneiras indiretas disponíveis no momento,[22] ou hipoteticamente em grau maior através de uma inusitada abordagem conceitual futura. Entretanto, há algo que é como ser alguém que experimenta a cor vermelha que é absolutamente inacessível para quem não vê. Ou algo que é como ser um morcego que é absolutamente inacessível ao entendimento humano.

Esse algo, despido de todo aspecto estrutural, funcional ou psicológico, emergiria, após ser depurado por qualquer análise objetiva disponível ou possível, como o subjetivo absoluto ou o fenomenal propriamente dito de que nos fala Chalmers. Na conceituação inespecífica de Nagel, ainda que original e brilhante, a subjetividade inacessível é chamada de fenomenal, porém tal inacessibilidade pode derivar de uma sobreposição não evidente de aspectos funcionais e experienciais, que correspondem, respectivamente, ao que é e ao que não é passível de ser clarificado pelo tratamento analítico. Portanto, ao lado da inacessibilidade fundamental à alteridade subjetiva, põe-se outra contingencial como sombra da primeira.

Mas não há claramente tal clivagem no artigo de Nagel, como também não há a definição exata de até aonde iria uma fenomenologia objetiva e em que implicaria os seus limites. Ou, melhor ainda, nada é dito acerca do que ela terminaria por delimitar ao se estabelecer as suas fronteiras finais, nada é considerado sobre o contraste entre os dois territórios da subjetividade que ela findaria por justapor. Certamente não se deve procurar pela geografia lógica completa dos termos discutidos num trabalho que é assumidamente especulativo, uma vez que o mapa em questão é de natureza conceitual e prevê-lo em detalhes equivaleria a estabelecê-lo. Mas se o produto final do projeto de uma fenomenologia objetiva é incerto, ao menos já se encontra na sua proposição a ideia seminal de que, diante da subjetividade tomada como seu objeto, ele comporta um potencial e um limite.[23]

---

[22] Como no caso do uso de metáforas intermodais: "O amarelo é como o som da flauta doce; o azul marinho, como o do violoncelo." Aqui o que se compreende através da metáfora, se é que efetivamente se compreende algo através dela, são os processos funcionais (psicológicos) correlatos ao fenomenal, como a carga emocional associada à cor ou às ideias de identidade qualitativa e espectro que igualmente remetem à estrutura e à função. Mas nada pertinente ao núcleo fenomenal absoluto da experiência da cor é evocado através de tais comparações.

[23] Aqui se faz bastante pertinente a nota 19.

Portanto, acena-se aqui para uma esfera "objetivável" da subjetividade, ainda que se ignore a extensão e características desta, oposta a outra que pode ser entendida como a da subjetividade pura ou absoluta. Nesse sentido, talvez o conceito de fenomenologia objetiva especulado por Nagel se harmonize melhor com a ideia de *depuração* e *intensificação* da subjetividade do que a de clarificação e acesso proposta por ele.[24]

Em *What Is It Like to Be a Bat*, Nagel demonstra a existência de fatos subjetivos que não podem ser usualmente compreendidos ou representados, como a experiência típica de uma espécie exótica ou mesmo a de uma subjetividade humana bastante peculiar, como a de alguém, por exemplo, dotado de ouvido absoluto muito fino. Em síntese, há inegavelmente aspectos de experiência (terceira pessoa) que sempre escaparão à experiência (primeira pessoa). Contudo, na passagem a seguir, Nagel vai mais além e especula acerca da hipótese de que a subjetividade possa revelar-se, mesmo em primeira pessoa, distinta da forma como se a experimenta. Ou seja, o filósofo conjectura acerca da possibilidade da experiência escapar, obliquamente, ao seu portador, mesmo que não da forma essencial inerente aos exemplos de subjetividade em terceira pessoa.

> Muito pouco tem sido feito sobre a questão básica (em relação a qual qualquer menção ao cérebro pode ser inteiramente omitida): faz algum sentido sustentar que as experiências possuem, de alguma forma, um caráter objetivo? Faz sentido, em outras palavras, perguntar o que minhas experiências realmente são, ao contrário de como elas parecem para mim? Não podemos genuinamente entender a hipótese de que sua natureza é capturada em uma descrição física se não entendermos a ideia mais fundamental de que elas têm uma natureza objetiva (ou de que processos objetivos podem ter uma natureza subjetiva) (NAGEL, 1974, p. 448).

Num panorama hipotético, distanciando-se experiência e experimentador, paradoxalmente se descortina a perspectiva inusitada da aproximação objetiva à subjetividade, bem como, num segundo momento, a da sua redução ao físico. Aqui se desvela, talvez, o ponto mais grave de dissensão entre Chalmers e Nagel. Ambos os autores sustentam haver um *hard problem* da consciência, contudo, em relação a este divergem especialmente quanto a um aspecto, a saber, se de tal problema deriva um dualismo irredutível, como propõe Chalmers, ou se a partir dele desdobra-se apenas um ceticismo crítico, mas não necessariamente concludente, diante das atuais reduções

[24] O projeto de uma fenomenologia *objetiva* é demandado e necessário. Contudo, de acordo com o que foi previamente examinado, tal projeto parece, com efeito, restrito aos limites do que seria uma simples fenomenologia *discriminativa ou de depuração*.

monistas, como parece demarcar Nagel em seu dualismo reservado e ambivalente. Ora, uma fenomenologia objetiva revelaria a forma sob a qual o subjetivo poderia ser epistemologicamente derivado do objetivo, tornando mais claro a ordem através da qual o mental sobreviria ontologicamente ao físico. Em outras palavras, um novo viés objetivo submeteria o acesso subjetivo direto ao fazer notar que a subjetividade não é como parece ser, abrindo caminho para um novo fisicalismo.

Para Chalmers, entretanto, uma perspectiva objetiva frente à subjetividade não pode tornar o subjetivo menos real, menos legítimo nos seus próprios termos, menos absoluto ao seu próprio olhar. Para o autor, portanto, não é possível uma redução do subjetivo ao objetivo,[25] mesmo que de apenas alguns de seus aspectos, mas tão somente uma depuração da subjetividade de traços objetivos, desfazendo emaranhados fenomenológico-funcionais próprios a diversas análises concernentes ao problema mente-corpo. Dessa forma, não há, na ótica chalmeriana, a possibilidade de se construir uma fenomenologia objetiva como a eventual precursora de um novo fisicalismo; porém é concebível algo como uma fenomenologia discriminativa ou de depuração a anteceder o estabelecimento das leis psicofísicas, erigidas a partir da validação de três antinomias essencialmente relacionadas: a ontológica entre o físico e o mental, a conceitual entre o psicológico e o fenomenal e a epistêmica entre o objetivo e o subjetivo.

1.6 COMPLEXIDADE, SIMPLICIDADE E ANÁLISE

O conceito de fenomenologia objetiva serve certamente a, pelo menos, dois propósitos. O primeiro seria o de resguardar a possibilidade do materialismo do golpe que o próprio Nagel desfere através da ideia central de *What Is It Like to Be a Bat?*, onde sustenta que há fatos simples do mundo que não podem ser compreendidos a partir de qualquer tratamento conceitual humano, como a experiência associada ao sonar do morcego. Nesse caso, tais fatos não poderiam ser reduzidos ao materialismo

[25] O problema da relação entre o subjetivo e o objetivo não é abordado diretamente por Chalmers em *The Conscious Mind*, ao menos certamente não da forma central e explícita como faz Nagel em *What Is It Like to Be a Bat?*. Contudo, o problema do subjetivo e do objetivo desdobra-se em Chalmers diluído nas problemáticas *consciousness-awareness* e mente-corpo, sendo possível, portanto, estabelecer paralelos entre tais termos empregados em Nagel e o escopo das discussões chalmerianas. Cabe afirmar, todavia, que a proposição independente de um problema subjetivo-objetivo em Chalmers teria sentido rarefeito ou nulo em decorrência da instauração da antinomia *consciousness-awareness*, uma vez que a *consciousness* demarca algo como que um núcleo pétreo da subjetividade, essencialmente não reportável — e, portanto, intratável — sob qualquer ótica objetiva.

conceitualmente. Isto é, não seria possível transcrevê-los em termos fisicalistas uma vez que o entendimento de *como* tais fenômenos são físicos estaria ausente. O segundo propósito seria o de preservar a análise abrindo a subjetividade, ao menos aquela que é direta e imediatamente dada, ao conferir-lhe estrutura, demovendo-a do seu estado de marco terminativo do discurso filosófico.

Há em tal defesa, sobretudo no último ponto, algo que merece ser apreciado. Quando um ser humano põe em consideração a qualidade subjetiva de uma experiência consciente, como o *quale* do sabor ácido, por exemplo, estando fora de questão o problema do acesso, que é crítico no exemplo da alteridade subjetiva do morcego, permanece a dúvida se o que está sendo acessado é um elemento simples e indecomponível, como talvez seja a noção de espaço ou tempo. Isto é, subsiste a questão de se algum tipo de análise pode ainda fracionar a experiência em elementos que se relacionam entre si definindo uma estrutura, como ocorre na degustação agridoce de uma fruta cítrica. Mas se há algo ainda a ser desdobrado em relação a percepções consideradas simples — podendo ocorrer o mesmo em outros processos mentais como conceitos elementares —, tal ponto tem grande chance de ser esclarecido apenas *a posteriori* e unicamente de forma positiva[26], como ao se conceder um contraexemplo à hipótese de que determinada experiência é simples e indecomponível. Assim, a subjetividade permanece sempre de alguma forma aberta para a inovação da análise.

Entretanto, o apriorismo da referida abertura à análise não indica, em absoluto, que a realidade da experiência pura e imediata possa ser substituída ou suprimida por qualquer processo analítico. Não há qualquer viés reducionista passível de ser estabelecido por meio de tal argumentação. Na designação de um contraexemplo à hipótese da simplicidade absoluta de uma dada percepção, apontar-se-ia apenas uma segunda experiência ou uma forma diversa de experimentação assumida pelo sujeito, não se agregando nada de realmente novo diretamente à primeira experiência. Quando muito, ligam-se outras experiências colateralmente à intacta primeira, ou se a desloca de cena para dar lugar a outros elementos experienciais. Por exemplo, o enólogo que experimenta profissionalmente um vinho não desdobra ou intensifica a experiência simples do consumidor diletante, mas tem efetivamente outra experiência. Algo semelhante ocorre no contraste entre duas oitivas da fala estrangeira, onde é possível

[26] Aqui se reflete também a dificuldade lógica do estabelecimento de uma negativa universal. Uma dada experiência é provisoriamente simples até que se indique o contrário, pois a seguinte forma lógica alternativa seria injustificável: uma dada experiência é certamente simples, posto que não existirá nada que possa pesar em contrário, nem haverá qualquer contraexemplo possível que revogue a assertiva.

para o bilíngue identificar elementos fonéticos, sintáticos e semânticos que escapam aquele que conhece apenas o seu próprio vernáculo, de forma a se representar aqui duas percepções completamente distintas da fala. Nesse sentido, qualquer gênero de análise não pode descrever uma experiência sem, de certa forma, reescrevê-la.

Aqui, a própria dualidade simples-complexo para a experiência[27], que implica em uma relação de identidade entre o todo e as partes, perde o sentido em uma análise mais rigorosa. Tal identidade existe apenas de forma teórica, uma vez que é princípio de um gênero ordinário de análise e não um derivado do processo analítico. Isto é, essa identidade pode ser concebida, mas não é e nem pode ser experimentada, pois isso implicaria em um paradoxal caráter duplo da experiência, com a percepção oferecendo-se ao mesmo tempo integrada e fragmentada para o sujeito. E uma experiência existe apenas na justa medida em que é experimentada.

Pode-se afirmar que um objeto físico é a soma das suas estruturas moleculares, e que existe para ele uma identidade ontológica entre o todo e a soma das partes. Isso é possível porque a sua existência física independente do sujeito *comporta* inúmeras formas distintas de apreensão conceitual. Uma cadeira é a soma dos seus pés, encosto e assento, como também é o conjunto de todas as estruturas moleculares que a compõe, como também é um objeto único e simples que usualmente é disposto ao redor de uma mesa. Uma experiência, ao contrário, *comporta* apenas a si mesma, pois ela nada é além da experiência que é para quem a experimenta.

Portanto, o uso de formas lógicas aplicáveis ao mundo físico para a descrição de eventos mentais pode conduzir a confusão conceitual. Há nesse ponto um possível paralelo com o que Gilbert Ryle chamava de *erro categorial*, ainda que com sentido e efeitos distintos aos que se apresentam na sua obra. Em Ryle, o emprego inadequado de conceitos engendra o equivocado pensamento cartesiano acerca do mental, rompendo certa unidade mente-corpo existente no senso comum. Aqui a aplicação irrestrita, por analogia e semelhança, do conceito físico de composição às ideias e impressões subverte, senão o mental como um todo, ao menos o que Chalmers chama de dimensão

[27] Utiliza-se aqui o termo experiência em sentido equivalente ao de percepção em Hume, que abarca tanto as impressões quanto as ideias, coincidindo com a totalidade dos fatos mentais. Da mesma forma, a dualidade simples-complexo remete a correlata divisão humeana: "Para Hume, percepções se dividiriam em simples e complexas, sendo as primeiras, ao contrário das últimas, aquelas que não podem ser divididas ou separadas. Percepções complexas seriam as formadas a partir das percepções simples." (CACHEL, 2008, p. 51)

fenomenal da mente.[28] Se o erro categorial em Ryle *separa a unidade* mente-corpo, o erro categorial em questão *une a dualidade* psicológico-fenomenal, que é elemento central para a tese defendida em *The Conscious Mind*. É isso que parece ocorrer quando se dicotomiza, através da aplicação da ideia física de composição (ou inversamente de decomposição), o aspecto fenomenal de uma percepção em simples e complexo. Ora, a unidade da experiência consciente não atesta a identidade ontológica entre as partes e o todo, pelo contrário, refuta-a cabalmente. A experiência sempre é e apenas é unidade. Em certo sentido, todas as experiências são simples, uma vez que o seu fracionamento é conceitual e teórico e, quando tal fracionamento pode ser experimentado de alguma maneira, o que se apresenta é uma segunda e distinta experiência simples, como nos referidos exemplos do analítico paladar do enólogo e da oitiva do bilíngue.

Entretanto, há inegavelmente um sentido válido para a aplicação do conceito de composição ou de decomposição à consciência. Existe sempre uma ótica em que é justificável fazer tal fracionamento, como ao se distinguir elementos ou etapas em funções e processos mentais. Na degustação de uma fruta cítrica de sabor intenso, ainda que a impressão agridoce mostre-se sempre fenomenalmente integrada e simples, pode-se distinguir funcionalmente um componente ácido responsável pelo aumento da salivação de um componente doce responsável por evitar a interrupção do consumo. Se não há sentido em fracionar a consciência na sua dimensão fenomenal, certamente uma função ou um processo compõe-se de partes, isto é, de elementos relacionados de maneira a formar uma estrutura, caracterizando o que Chalmers denomina de mente psicológica. Nesse contexto específico, a noção humeana de impressões e ideias complexas mostra-se perfeitamente aplicável. No exemplo de um objeto físico como a cadeira, as partes que a formam e o seu todo estão em uma relação de identidade ou equivalência, uma vez que as diversas formas de apreensão conceitual, representando recortes distintos de uma mesma realidade objetiva, convergem sempre para um significado único e concreto, independente do observador. Há, contudo, uma forma de secionar a consciência tal qual uma cadeira: objetivando-a ao tomá-la como função. Tal fracionamento não é, portanto, outra coisa senão análise funcional, que pode ser desdobrada no jargão psicológico das ciências cognitivas ou, de maneira mais francamente objetiva e material, dentro do paradigma da neurociência.

[28] Desvela-se igualmente aqui a incompatibilidade do pensamento chalmeriano com o atomismo de Hume, para quem é caro o conceito de percepção complexa, onde está implícita a noção de associação de ideias e, por conseguinte, de composição. A insubstancialidade do mental em Hume marca outro importante ponto de divergência teórica entre os autores.

Se há inegavelmente um enfoque no qual a consciência é sempre um fenômeno integrado e único, vivenciado em primeira pessoa, radicalmente subjetivo, voga outro em que a consciência pode ser tomada como objeto e matéria de análise, na qual é possível discriminar elementos e suas articulações em estruturas funcionais. No primeiro, tem-se a consciência fenomenal de que nos fala Chalmers ou a *consciousness*, que coincide com aquele algo intangível que "é como ser aquele ser", na famosa expressão de Nagel, ou, mais especificamente, com o que "é ser um morcego para um morcego", na sua clássica imagem. No segundo, vigora o conceito da consciência psicológica ou *awareness*, que se mostra implícita e central em autores muito diversos, como Hume, Ryle e Dennett, ou positiva e explícita no funcionalismo de Hilary Putnam e de David Lewis. Contudo, tais autores convergem, cada qual a seu modo, para a tese de que explicar a consciência significa simplesmente decifrar como a mente funciona. Chalmers entende que, para além do complexo problema funcional da mente, permanece intocado o mistério da consciência fenomenal. Ou seja, experiência e função suscitam duas problemáticas distintas, mas igualmente essenciais e indispensáveis. Chalmers tem o mérito inegável de clarificar e intensificar um cisma que perpassa a filosofia desde a modernidade, o *Great Divide*. E o faz de uma forma ainda mais radical do que Nagel, pois Chalmers reduz um estado indistinto de confusão conceitual a duas posições filosóficas rigorosas, contrastantes e estanques. Contudo, inegavelmente "onde há *consciousness*, há *awareness*" (CHALMERS, 1996, p. 220). Dessa forma, a sincronicidade essencial e misteriosa entre o fenomenal e o psicológico revela-se ao mesmo tempo como a fonte de uma secular confusão conceitual e bojo do problema mente-corpo. Pois, como afirma Chalmers, "Parece natural dizer que o cerne da correlação entre o processamento físico e a experiência é a coerência entre a *consciousness* e *awareness*" (CHALMERS, 1996, p. 240).

No exemplo de um objeto material qualquer, como uma simples cadeira, os diversos recortes conceituais equivalem-se no plano ontológico, de forma a se poder afirmar, metaforicamente, que as partes estariam em uma relação de identidade com o todo. Ou seja, a realidade material e objetiva comporta ou é compatível com inúmeras formas particulares de apreensão do objeto. Em contraste, para o mental não é possível falar em identidade entre parte e todo, entre *consciousness* e *awareness*, ou melhor ainda, entre a *função* — acessível através da análise e fragmentável em elementos por meio dela — e a *experiência*, sempre integrada e simples, aberta apenas a si mesma. Isto é, não se pode aplicar à consciência fenomenal, como já foi demonstrado, o conceito de

composição com o mesmo sentido em que se o aplica a objetos materiais simples. Entre *consciousness* e *awareness* não se dá, por assim dizer, diferença de grau, mas de gênero. Não há nem se estabelece algo que possa ser entendido como um estado de contraste entre parte e todo, entre componentes e composição.

Não subsiste entre ambas uma relação de processos de baixo nível e processos de alto nível, como ocorre entre fenômenos físico-químicos e fenômenos biológicos ou, mais especificamente, entre processos neurofisiológicos e funcionamento psicológico. A consciência fenomenal não é superveniente ao físico, como nos fala Chalmers. E da mesma forma, como corolário, tem-se que a consciência fenomenal não é superveniente à consciência psicológica ou funcional, uma vez que esta última indubitavelmente sobrevém ao físico e é capaz de satisfazer as premissas das teorias da identidade. Não há, portanto, equivalência ontológica entre *consciousness* e *awareness*, mas apenas coerência e concento.

Para os teóricos da identidade, U. T. Place e J. J. C. Smart, estados mentais são idênticos a estados cerebrais e guardam entre si uma diferença apenas aparente. Uns e outros seriam a mesma coisa, tal como são uma só coisa as nuvens e as gotículas de água que a formam, embora seja comum fazer-se referência a elas como elementos distintos, já que não há "nenhuma conexão lógica na nossa língua entre uma nuvem e uma massa de minúsculas partículas" (PLACE, 1956). Place valida as premissas de identidade ontológica mente-cérebro remetendo-as ao sentido de composição, ao mesmo tempo em que as opõe a uma mera ordem de definição.[29] Tal conceito de composição surge nas teorias da identidade com um sentido e aplicação diferentes ao utilizado em Hume. Se nas primeiras se estabelece uma relação lógica entre fenômenos físicos enquanto componentes e estados mentais, tomados essencialmente no seu sentido psicológico, como realidade composta; em Hume, as relações de composição definem a dinâmica interna dos processos cognitivos e psicológicos, posto que o autor fala do entendimento humano em termos de processos de derivação do simples para o complexo.

[29] "Place evidencia o caráter não apriorístico da identidade ao negar à identidade o caráter de definição através do 'é' presente na afirmação, e ao afirmar que ele tem um sentido de composição. Para fazer esta distinção, ele aponta os seguintes exemplos: para o 'é' de definição, as afirmações: 'Um quadrado é um retângulo equilátero', 'Vermelho é uma cor' e 'Entender uma instrução é ser capaz de agir apropriadamente sob as condições apropriadas'; e para o 'é' de composição, as afirmações: 'A mesa dele é um caixote velho', 'O chapéu dela é um feixe de palha amarrado junto com um cordão' e 'Uma nuvem é uma massa de gotículas de água ou outras partículas em suspensão'" (GOMES, 2011, p. 67).

Todavia, é possível afirmar que as teorias monistas da identidade e a filosofia humeana descrevem igualmente relações de superveniência em termos de composição, ou melhor, relacionam processos de alto nível a processos de baixo nível. O paralelo é válido ainda que Place explore relações ontológicas entre o físico e o mental através de tal metodologia, enquanto Hume teoriza sobre processos e relações de constituição, associação e derivação que são, por assim dizer, internos ou intrínsecos ao psicológico, de forma a edificar uma protociência cognitiva. Aqui se encontra uma consequência comum entre filosofias tão distintas: o conceito de insubstancialidade da mente. Se para Hume a mente é apenas um feixe de impressões e ideias, de forma a não haver nada inerente a esse feixe, tal como uma alma ou uma substância imaterial, em Place, estados mentais são idênticos a estados cerebrais e guardam entre si uma diferença apenas aparente, sendo ambos a mesma coisa, tal como são uma só coisa as nuvens e as gotículas de água que a formam. Seja na expressão humeana "feixe" ou na comparação de U. T. Place entre a mente e uma "nuvem", existe a ideia central de que a mente é mera composição, derivação, superveniência, e que é falso atribuir a ela uma perfeita simplicidade ou substância.

Chalmers põe em primeiro plano que a despeito do fato de ser possível e relevante dissertar sobre a mente enquanto "feixe" de processos psicológicos ou como "nuvem" de eventos físico-químicos, tal perspectiva não reduz nem suprime ou, o que é ainda mais crítico, não explica a dimensão fenomenal da consciência. Mesmo o êxito amplo em tais projetos epistêmicos em pouco ou nada contribuiria para o entendimento da consciência. Em *The Conscious Mind*, refere-se incisivamente a esse ponto Chalmers:

> Ao longo deste livro, eu assumi que a consciência existe, e que redefinir o problema em termos de uma explicação de como certas funções cognitivas ou comportamentais são realizadas é inaceitável. É isso o que significa para mim levar consciência a sério (CHALMERS, 1996, p. xii).

Há aqui o já referido *hiato* explicativo. Entretanto, tal hiato não se estabelece entre o físico e o psicológico, mas entre o psicológico e o fenomenal. O problema mente-corpo mostra-se em sua completa essencialidade como problema *consciousness-awareness*. A *awareness*, como "feixe" humeano, define a dimensão do mental capaz de comportar algumas categorias do físico, sendo possível, portanto, desenvolver acerca da mesma uma análise funcional satisfatória semelhante a que se desdobra nas ciências físicas e biológicas. Ou seja, da mesma forma que os processos neurofisiológicos

podem ser reduzidos a eventos físico-químicos de nível mais baixo, a dimensão psicológica que é, em última instância, tratamento da informação para controle do comportamento, pode ser reduzida à neurofisiologia. Se na *awareness* não é possível reconhecer, *prima facie*, conceitos de forma, massa ou volume, ela é ao menos imediatamente traduzida em termos causalidade, associação e derivação. Ao se aplicar à *awareness*, conforme já discutido, conceitos de composição e de decomposição, ilustrados em metáforas como "feixe" e "nuvem", estende-se naturalmente a ela formas lógicas muito peculiares ao externo e ao material. Nesse sentido, a *awareness* já se estabelece como subjetividade "coisificada", mas ainda não materializada, senão em uma segunda etapa onde caberá a tradução de seus processos e relações compartilhados com o físico, como os de composição e de derivação, para uma narrativa disposta em termos puramente materiais, como ocorreria, por exemplo, em hipotéticas reduções de modelos explicativos psicológicos a neurocientíficos.

É possível afirmar, sem redundância, que entre o "feixe" e a "nuvem", isto é, entre o psicológico e o físico, há, por assim dizer, um elemento mínimo comum: o fato de ambos representarem estruturas. Em outras palavras, os dois aspectos são compostos por elementos em relação, característica difícil de compatibilizar plenamente com a *consciousness*. Dessa forma, *awareness* e estados cerebrais já trazem latente a sua via de relação, a ser explorada através de análises filosóficas monistas ou de vieses neurocientíficos.

Ao longo desta seção, dissertou-se que o caráter não estrutural da *consciousness* constitui um defensável prolongamento das teses primaciais do dualismo naturalista, sendo capaz de clarificar e radicalizar algumas das suas assertivas. Entretanto, tal ponto não é explorado diretamente em *The Conscious Mind, e* não demarca, necessariamente, uma inequívoca posição chalmeriana. Ao assumir semelhante premissa, dotando a *consciousness* de perfeita simplicidade e unidade, intensifica-se a problemática da sua irrestrita coerência e harmonia com a estrutural *awareness*. Tal ponto, contudo, não implica em qualquer dificuldade adicional para o problema da relação entre processos psicológicos e eventos cerebrais, enquanto realidades dotadas de uma estrutura. Pois, como já exposto, não há hiato explicativo entre as dimensões estruturais *mente funcional* e *corpo*; o que converge com o entendimento de que o problema inespecífico mente-corpo deve ser depurado numa problemática mais essencial, a da *consciousness-awareness*, a qual caberia o desafio de articular simplicidade e estrutura.

1.7 O GREAT DIVIDE DA INTUIÇÃO E INTUIÇÃO DO GREAT DIVIDE

A consciência fenomenal tem sido denegada frontalmente pelo eliminativismo ou simplesmente negligenciada por teorias que, de forma paradoxal, engendram um discurso rico e relevante sobre a mente, tal como nos diversos gêneros de funcionalismo ou na própria ciência cognitiva. É possível alegar que tais teorias não eliminativistas, em certo sentido, levam a consciência ainda menos "a sério",[30] para recorrer a uma marcante expressão de Chalmers; uma vez que estas não rejeitam tão somente a validade lógica da noção de consciência fenomenal, mas desconsideram amiúde até mesmo a relevância especulativa do conceito, não lhe concedendo sequer o esforço de negá-la de maneira franca. Isso se deve à tácita absorção de uma ideia putativa de mente fenomenal pelo conceito de mente psicológica.

Em tal âmbito, o mental iguala-se a sua base explanatória, funcional ou causal do comportamento, pois "sob o conceito fenomênico, a mente é caracterizada pela maneira como ela sente; sob o conceito psicológico, a mente é caracterizada por aquilo que ela faz" (CHALMERS, 1996, p. 11). Dessa forma, na ótica da ciência cognitiva, um estado interno responsável pela economia da cognição e do comportamento mostra-se igualmente mental, sendo ele consciente ou não. Ou seja, é indiferente haver o elemento experiencial para a definição de um dado aspecto funcional ou psicológico; ainda que invariavelmente onde se dê o fenomenal exista a dimensão psicológica simétrica e harmônica a ele, mesmo que o inverso não se verifique em absoluto, como foi bem estabelecido na contemporaneidade, notadamente a partir da psicanálise.

A consideração de que certos aspectos funcionais da mente são destituídos de todo e qualquer elemento experiencial é íntimo ao pensamento de Sigmund Freud. O célebre neurologista judeu-austríaco tornou mais claro o conceito de que certas atividades mentais, que demarcam alguns de seus aspectos e funções mais relevantes, podem desdobrar-se de forma completamente inconsciente, tais como crenças, temores e desejos. A psicanálise admite uma noção não fenomenal de certos processos mentais,[31] da qual não suprime o conceito de causalidade nem, por conseguinte,

[30] A primeira e mais importante condição que Chalmers estabelece para o desenvolvimento de uma teoria da consciência é simplesmente a de "levar a consciência a sério" (CHALMERS, 1996, p. xii).

[31] Em relação a Freud, Chalmers propõe que "ele reconheceu que a acessibilidade à consciência não é fundamental para a relevância de um estado na explicação do comportamento, e que uma qualidade consciente não é um elemento essencial a uma crença ou a um desejo. Estas conclusões remetem a uma noção de mentalidade que é independente de conceitos fenomenais" (CHALMERS, 1996, p. 13).

embarga o de função. Pois é compatível com a teoria psicanalítica um conceito de desejo como estado de relação entre comportamentos de busca e acesso e o objeto desejado, independentemente se o que está em tela é de ordem consciente ou não.

Dessa forma, Freud dá relevo para um conceito de mentalidade que é independente das noções fenomenais (cf. CHALMERS, 1996, p. 13), tão importantes em teorias psicológicas mentalistas ou introspeccionistas, como as de William James e Wilhelm Wundt. Em certo sentido, é possível sustentar, a despeito de quão polêmica possa parecer para alguns a afirmação que se segue, que tanto a psicanálise quanto o behaviorismo convergem ao negarem ser a psicologia domínio da fenomenologia. Ou seja, não obstante, a intuição do senso comum de que a experiência é indispensável para a definição de sujeito e de subjetividade, tanto Freud, de um lado, quanto Watson e Skinner, de outro, constroem teorias centradas na função, ainda que tais autores estabeleçam seus paradigmas funcionais em termos radicalmente distintos.[32]

Os behavioristas tendem a julgar os psicanalistas como teóricos comprometidos com certa forma de mentalismo, mas o fazem apenas por julgá-los centrados em processos internos, em oposição à postura mais externalista do behaviorismo, que busca descrever as relações funcionais entre comportamento e ambiente. Todavia, ainda que ambos situem-se, por assim dizer, em lados opostos de uma primeira fronteira epistemológica, a que separa o interno e o externo e que corresponde, grosso modo, à ênfase diferencial em processos manifestos versus processos encobertos, as duas teorias encontram-se no mesmo lado de uma segunda e mais sutil raia epistêmica, pois tanto a psicanálise quanto o behaviorismo se posicionam externamente ao fenomenal. E sendo igualmente alheios à experiência, terminam por encontrar-se na gleba comum da função. Convém ainda elencar nesse heterogêneo terreno mais um terceiro grupo de

[32] Ao tornar sólido o conceito de que processos mentais relevantes e complexos se desdobram à margem da experiência consciente, como desejos e crenças, "Freud parece definir tais noções em termos causais" (CHALMERS, 1996, p. 13), dispensando, portanto, a necessidade de consideração acerca do fenomenal para a compreensão da *psique*. Da mesma maneira, tanto o behaviorismo crítico quanto o programático de B. F. Skinner remetem a um gênero de análise de causalidade que igualmente dispensa, de forma ainda mais explícita, qualquer referência ao fenomenal. Para o psicólogo americano, qualquer classe comportamental, inclusive aquelas caracterizadas por encobertos como crenças e desejos, podem ser integralmente explanadas mediante análise das relações causais (funcionais) entre organismo e ambiente. Assim, o conceito de redução do mental a algum gênero particular de causalidade é comum às duas teorias. Contudo, preserva-se aqui, ao menos, uma distinção vultosa. Para a psicanálise, a explicação causal é, em parte, tecida a partir da articulação de elementos mentais que definem algo como uma estrutura funcional interna (Id, Ego e Superego). Em oposição a isso, o behaviorismo de Skinner descarta qualquer funcionamento automatista da subjetividade, uma vez que é a interação do indivíduo com o ambiente a responsável, em última instância, por figurar a causação geral do comportamento: "Os homens agem sobre o mundo, modificam-no e, por sua vez, são modificados pelas consequências de sua ação" (SKINNER, 1957/1978, p. 15).

teóricos: os neurocientistas. Pois, se o behaviorismo foca nas relações entre sujeito e ambiente, estabelecendo uma análise funcional do comportamento, e a psicanálise discorre acerca do funcionamento do aparelho psíquico, traçando causalidade entre os seus elementos estruturais id, ego e superego, a neurociência pode igualmente dispensar das suas análises o fenomenal ao explanar os processos mentais em termos de como os sistemas neurobiológicos operam suas funções.

Cada qual a sua maneira, os três grupos seguem na contramão do cartesianismo. Como salienta Chalmers, parece ser tácito em Descartes que qualquer elemento psicológico merecedor de ser chamado de mental deverá ter um aspecto consciente a ele associado (cf. CHALMERS, 1996, p. 13). De forma que na perspectiva cartesiana, o conceito de processos mentais inconscientes configura, no mínimo, uma contradição; enquanto reduções do mental a substratos ainda mais distantes do fenomênico que o psíquico, como o comportamento ou a neurofisiologia, definem certamente inconsistência maior.

Se Descartes restringe o psicológico ao fenomenal, o que é problemático por inúmeros motivos, entre os quais o inegável sucesso das ciências cognitivas e das diversas teorias psicológicas que se fundamentam em explanações funcionais, o equívoco inverso da absorção da consciência fenomenal pelo psicológico engendra obstáculos filosóficos incontornáveis à luz da intuição fundamental da *consciousness*, como bem distingue Chalmers:

> Alguns dizem que a consciência é uma "ilusão", mas eu não tenho a menor ideia do que isso poderia significar. Parece-me que estamos mais seguros da existência da experiência consciente do que somos de qualquer outra coisa no mundo. Tentei muitas vezes me convencer de que realmente não há nada lá, que a experiência consciente é vazia, uma ilusão. Há algo de sedutor nessa perspectiva, que os filósofos, através dos tempos, têm explorado, mas que no fim, mostra-se totalmente insatisfatória (CHALMERS, 1996, p. xii).

Para afirmar que a consciência fenomenal é uma ilusão, é necessário suprimir a certeza filosófica produzida pela intuição fundamental da consciência advogada por Chalmers, que atribui a ela peso de fundamento epistêmico, de forma muito semelhante ao Cogito cartesiano. Se as assertivas das Meditações são erigidas a partir do Cogito, após a desconstrução operada pela dúvida sistemática, o dualismo naturalista apresentado em *The Conscious Mind* eleva-se sobre a intuição da consciência. Entretanto, afirmar que a consciência é uma ilusão ou simplesmente nada, como propõe o eliminativismo, parece ser um caso particular da postura cética mais geral aventada

por Nagel: “Faz sentido, em outras palavras, perguntar o que minhas experiências realmente são, ao contrário de como elas parecem para mim?” (NAGEL, 1974, p. 448).

Entretanto, qualquer conclusão a semelhante pergunta deverá comportar resposta igualmente satisfatória a outra questão pontual e crítica, logicamente entrelaçada à primeira: *se uma experiência não é exatamente como parece ser ao sujeito, o que seria ela então?* Isto é, tal como faz Descartes em relação à objetividade através do argumento do sonho da Meditação Primeira (cf. DESCARTES, 1996, p. 258), em que termos seria desdobrada uma resposta capaz de relativizar a subjetividade ao próprio sujeito? Não se intenta aqui, evidentemente, conceder conclusão a tão intrincada problemática, contudo, consoante com a complexidade do tema, é possível indicar algumas razões para descrer em discursos céticos acerca da consciência fenomenal, como o eliminativismo e as pretensas formas de fenomenologia objetiva[33]. Para além do peso da intuição fundamental da consciência, que para Chalmers configura marco inicial e, ao mesmo tempo, limite para a discussão filosófica[34], é possível abrir perspectivas analíticas que corroborem a autoevidência intuitiva do fenomenal de forma indireta e negativa. Ou seja, é exequível, como se procura demonstrar nas páginas seguintes, reduzir as proposições de análises que pretendem impugnar a validade da intuição fenomenal a antilogias; o que equivale a se desconstruir, por um viés analítico, a possibilidade de construção de uma análise contraintuitiva.

Em primeiro lugar, para repelir a intuição fundamental da consciência, é necessário, como já referido, demonstrar que há sentido na assertiva de que a consciência possa ser de fato algo diferente do que ela é para o seu sujeito. Há duas formas para levar a cabo semelhante tarefa conceitual, a saber, (I) a contraposição de uma segunda norma intuitiva contrária à primeira, com força suficiente para embargá-la,

[33] Aqui se emprega o termo fenomenologia objetiva por extensão de sentido e, portanto, de forma mais lata que a encontrada em Nagel, que preserva, em princípio, um núcleo da subjetividade que é intraduzível em termos objetivos. O significado em tela é o dos discursos que pretendem uma conversão completa do subjetivo ao objetivo negligenciando o fenomenal ou operando sua putativa redução ao psicológico, como a neurociência, a ciência cognitiva e as diversas abordagens filosóficas fisicalistas ao problema mente-corpo.

[34] Chalmers inclina-se mais a uma forma de intuitivismo, onde parece postular a intuição como base do conhecimento, rejeitando o enfoque misteriano, como discutido no início deste capítulo. Há para o autor uma intuição fundamental sustentando o problema adicional da experiência para além das questões funcionais de ação e de discriminação representadas na *awareness*: "É verdade, eu não posso provar que existe um problema adicional, justamente porque eu não posso provar que a consciência existe. Conhecemos a consciência mais diretamente do que qualquer outra coisa, por isso ‘prova’ é inadequado. O melhor que posso fazer é fornecer argumentos, sempre que possível, enquanto refuto os argumentos do outro lado. Não há como negar que isso implica, a certa altura, em um apelo à intuição, mas todos os argumentos envolvem intuição em algum momento, e eu tentei ser claro sobre as intuições envolvidas nos meus" (CHALMERS, 1996, p. xiii).

ou (II) a análise contraintuitiva. Quanto a essa conjectural intuição de embargo (I), muito merece ser discutido, mas para os fins da argumentação em pauta basta a constatação de que algo assim simplesmente não está disponível. Pois não se logra entrevê-la no lado dos que validam o problema da consciência, tampouco na banda dos seus opositores. A presença de semelhante contraintuição balizando a intuição fundamental da consciência não irrompe, como fundamento, em nenhuma argumentação, não desponta seriamente em nenhum discurso. Talvez exista algo quanto à psicologia dos processos intuitivos que possa justificar isso. A intuição parece refletir uma visão global, integrada, não analítica acerca de um determinado ponto. Isto é, uma intuição se dá sempre como uma forma particular de síntese. Pois as intuições que são pontuais a uma mesma matéria não se justapõem uma às outras, não se articulam entre si, como fazem as assertivas, para comporem uma verdade externa e maior, impossível de ser abarcada por qualquer ato intuitivo individual. Nesse sentido, tal como a consciência fenomenal, a intuição é algo de natureza pura e simples, indecomponível e completa. E talvez por isso represente a forma única e própria da razão conhecer a *consciousness*, visto que tal conhecimento é apreensão simples do simples. Dessa forma, se há uma intuição contrária há intuição fundamental da consciência, ela já está posta como síntese, já é firmada enquanto posição distinta e soberana. O inverso também é válido, a intuição fundamental da consciência é igualmente condição singular, não se conjuga com seu oposto, não define qualquer estado sincrítico.

Os que "levam a consciência a sério" usualmente o fazem sem qualquer ambivalência; e se existe alguma, esta se define pela oposição de um elemento analítico ao intuitivo, jamais pelo confronto de intuições incompatíveis. Tal conflito analítico-intuitivo pode estar exemplificado no relato de Chalmers: "Tentei muitas vezes me convencer de que realmente não há nada lá, que a experiência consciente é vazia, uma ilusão" (CHALMERS, 1996, p. xii), mas tal projeto é intelectualmente estéril, de maneira que Chalmers conclui dirimindo qualquer ambivalência: "Alguns dizem que a consciência é uma 'ilusão', mas eu não tenho a menor ideia do que isso poderia significar" (CHALMERS, 1996, p. xii). Ora**,** o ato de duvidar em tela não equivale à ausência de certeza como ocorre, por exemplo, acerca da famosa conjectura de Goldbach[35], enquanto a mesma segue sem demonstração matemática. Pois é a partir da

[35] Uma versão simples da conjectura é a de que todo número inteiro par maior que dois pode ser escrito como a soma de dois números primos. Tal hipótese matemática permanece sem demonstração desde

estabelecida clareza intuitiva que se procura escapar dela por uma rota analítica. Ocorre, portanto, uma dúvida paradoxal, que se dá em função da certeza intuitiva e não pela ausência da mesma. Ou ainda mais propriamente, parece haver algo como uma dúvida de segunda ordem, onde o que se põe em xeque não é a matéria da intuição, mas a primeira e imediata certeza que se estabelece a partir dela. Ou seja, é possível, de fato, estar certo de se estar certo? De qualquer forma, o duvidar aqui tem clara função heurística, pois redunda em agregar à certeza intuitiva fundamental algo de valor analítico, mesmo que de maneira negativa: é claro e imediato que há o problema adicional da consciência, e não há análise disponível apta a refutar a força de tal intuição. Em outras palavras, na perspectiva contrária à consciência, a análise permite apenas o estabelecimento do espaço vazio da própria análise, fixa simplesmente os reais termos da sua limitação, de maneira a convergir com a matéria do seu reverso e, paradoxalmente, agregar evidência indireta à intuição fundamental.

Dessa forma, nota-se a impossibilidade da desconstrução da intuição da consciência através da análise contraintuitiva (II), uma vez que a mesma comporta apenas o valor heurístico da dúvida. Pesa contra a possibilidade de semelhante análise a artificialidade do duvidar que se estabelece em oposição à intuição fundamental. Pois sendo a única dúvida possível e sustentável a de ordem utilitária, restam apenas dois desfechos, que são imediatamente decorrentes da sua função: harmonizar a análise e a intuição fundamental em termos negativos, isto é, estabelecendo o vazio de argumentações discordantes, ou redundar em conclusão inerme e inócua. Já que para a relação entre intuição e análise parece se aplicar um princípio semelhante ao que Santo Inácio de Loyola declarava em defesa da Fé e que se coloca aqui como paráfrase: para aqueles que intuem, nenhuma análise é necessária; e para aqueles que não intuem, nenhuma análise é possível[36]. Ou seja, a intuição fundamental é aquiescência e, portanto, inescapável através da senda analítica. Pois a análise não pode transpor o *Great Divide*, nem é capaz de transitar entre os seus âmbitos estanques, visto não ser ela que o estabelece, mas a intuição fundamental a partir da qual se desdobra. Assim, a análise não demove de uma particular perspectiva intuitiva, nem por meio dela se acessa

1742, quando foi apresentada originalmente pelo matemático Christian Goldbach, em carta endereçada a Leonhard Euler.

[36] A célebre frase do fundador da ordem Jesuíta da qual se extraiu a metáfrase: "Para aqueles que creem, nenhuma explicação é necessária; e para aqueles que não creem, nenhuma explicação é possível".

outra intuição,[37] posto não ser encargo possível a um sistema lógico peculiar estabelecer os seus próprios fundamentos.[38]

A fim de extrair a dúvida real da mera dúvida heurística, é indispensável levar o sujeito a aquiescer à negação da primeira certeza intuitiva. Em outras palavras, é necessário conduzi-lo a uma segunda intuição, a uma nova e distinta síntese, equivalente a aquiescência de que o fenomenal é, de fato, a alteridade do que aparenta ser ao sujeito. Sendo assim, duvidar deve fazer mais do que simplesmente negar, é necessário estabelecer para que se negue, pois aqui a própria negação já é assunção da alteridade. Ora, tal assunção equivale à simples façanha de indicar clara e indubitavelmente o que seria a experiência enquanto não fosse ela exatamente como o sujeito a experimenta, o que ainda encontra-se ausente em qualquer horizonte teórico plausível. Pois o estabelecimento de uma contraintuição aqui implica em erigir antinomias, isto é, negar tautologias sobre a intuição fundamental e sobre a própria dúvida.

Como já referenciado, a intuição da consciência sustenta a validade do problema acerca do fenomenal, bem como o caráter absoluto do subjetivo, de forma a diluir o sentido de determinadas questões, por exemplo, se a consciência é de fato o que parece ser ao sujeito ou se é sustentável dizer que seja ela sequer alguma coisa. Isto é, indica como ilusório pretendê-la como uma ilusão. Portanto, discursos que representam, nesse

---

[37] Se há verossimilhança no conceito de que a ausência da intuição fundamental é premissa de um dado sistema e que, portanto, não pode ser afirmada ou negada por meio de qualquer análise, parece existir, todavia, um viés analítico capaz de conduzir, em certos casos, à intuição fundamental. Isso é observado em situações nas quais alguém é levado a se aperceber, pela primeira vez, da problemática mente-corpo (um exemplo, o do colóquio com G., é detalhado no capítulo seguinte). Uma explicação possível para esse importante fato é que haveria duas formas distintas através das quais a intuição fundamental possa se mostrar ausente. A primeira associa-se à falta da perspectiva teórica a partir da qual é posta a intuição. Ou seja, a intuição fundamental da consciência está ausente por derivação da falta do objeto conceitual da qual ela deve representar uma determinada síntese. Possivelmente, é em tal cenário que ocorrem as eventuais conversões no *Great Divide*; mas que, nesse caso, definiriam mais propriamente uma primeira "fé", ou melhor, a apercepção iniciativa da problemática mente-corpo.

A segunda forma é a da inexistência da intuição fundamental mesmo na presença do referencial teórico pertinente. Aqui, mais que a simples nulidade intuitiva, parece haver uma síntese contrária à intuição fundamental e, por conseguinte, certa ordem intuitiva oposta já estabelecida.

[38] A discussão em tela nesta nota (bem como remotamente a da nota anterior) conecta-se com o problema da passagem entre sistemas lógicos e da relação entre sistemas e suas premissas. Tais questões são discutidas, com amplas variações, mediante inúmeros enfoques ao longo da história do pensamento moderno e contemporâneo. Por exemplo, os teoremas matemáticos da indecidibilidade de Gödel demonstram que uma teoria axiomática não pode ser ao mesmo tempo consistente e completa. Logo, sempre há em uma teoria coerente (sistema) premissas verdadeiras que não podem ser demonstradas nem negadas (elementos). Michel Foucault analisa como um saber particular possível (elementos) se insere no panorama estrutural de uma dada *episteme* (sistema). Autores estruturalistas, como o etnólogo Claude Lévi-Strauss, discutem a superestrutura psicológica (sistema) das formações socioculturais, de modo a favorecer a compreensão de fatores infraestruturais (elementos), tais como práticas ou crenças.

sentido, análises contraintuitivas, como o eliminativismo e as diversas fenomenologias objetivas, são descartados.

A intuição da consciência fenomenal, como já exposto, não é tão somente síntese, mas aquiescência e, por isso, a dúvida que remete a ela só pode ser posta em termos heurísticos. Enfim, não é possível refutar o fato de que uma experiência é coisa diferente do que parece ser com base na verificação de duas tautologias: a intuição, por ser síntese, não consente outra; e, por ser aquiescência, não admite negação analítica e tampouco dúvida real.[39]

Disso decorre a perfeita dicotomia do *Great Divide,* que exclui o multifacetado espectro conceitual que costuma preencher a distância entre duas posições filosóficas polares, mas que está extraordinariamente ausente aqui. O *Great Divide* não é apenas de importância teórica incomum, mas é também de uma geografia lógica simplíssima. Pois a sua dicotomia estanque deriva seguramente de dois elementos principais: o fato de a questão ser de ordem fundamentalmente intuitiva e a hipótese provável de que uma intuição não é capaz de comportar ou sequer articular-se com a sua inversa. Pois, em não havendo qualquer espaço para a análise, resta à intuição que emerge excluir indefectivelmente qualquer alteridade, despojando completamente a razão da admissibilidade da dúvida.

Dessa forma, o Cogito cartesiano e a intuição fundamental da consciência evocada por Chalmers são sínteses intuitivas estabelecidas pelo esvaziamento irrestrito de elementos analíticos e conceituais; tal como se estabelece nas Meditações pela dúvida sistemática como desconstrução da análise e depuração de conceitos, ou nas primeiras páginas de *The Conscious Mind,* em que a intuição da consciência fenomenal é posta como fundamento que, embora subvencionando a análise, é externa e inacessível a ela. Pois quanto ao tratamento analítico do problema da consciência fenomenal, assevera Chalmers: “Não há como negar que isso implica, a certa altura, em um apelo à intuição, mas todos os argumentos envolvem intuição em algum momento, e eu tentei ser claro sobre as intuições envolvidas nos meus" (CHALMERS, 1996, p. xii).

[39] Essas duas assertivas terminam por tornar inexequíveis, respectivamente, os dois caminhos de embargo à intuição fundamental da consciência aventados nas páginas 50 e 51, a saber, a contraposição de uma segunda norma intuitiva (I) e a análise contraintuitiva (II).

2 DOIS DUALISMOS

Na primeira seção deste capítulo, desenvolve-se o conceito de intuição fundamental da consciência, visando aprofundar a análise acerca das relações epistêmicas que se estabelecem entre semelhante intuição e as diversas estruturas teóricas de viés dualista, sobretudo no que concerne ao estabelecimento do *Great Divide*. Na segunda seção, volta-se para a discussão acerca da possível relevância da perspectiva fenomenal para o estabelecimento de uma ontologia do sujeito, bem como para um conceito filosófico de Homem. Visa-se, nesse ponto, desenvolver uma reflexão afim com o escopo da antropologia filosófica a partir de perspectivas peculiares ao dualismo de David Chalmers; que é referenciado, ao longo do texto, como um dualismo fenômeno-função, no intuito de destacar o aspecto aqui entendido como cardeal em sua teoria e que, ao mesmo tempo, contrasta com o dualismo mente-corpo cartesiano de forma ainda mais significativa do que o seu eminente caráter naturalista. Contudo, tal reflexão de viés antropofilosófico, desdobrada neste capítulo segundo uma estrutura divergente e aberta, não se compromete em extrair ou validar uma eventual posição chalmeriana acerca do tema. E, finalmente, na terceira seção, que adota caráter sintético e complementar em relação às duas anteriores, procura-se analisar as relações tanto de semelhança quanto de alteridade que se estabelecem entre o dualismo substancial de René Descartes e o dualismo naturalista de Chalmers.

2.1 A INTUIÇÃO FUNDAMENTAL DA CONSCIÊNCIA

Chalmers não funda uma divisão epistemológica radical na filosofia da mente, mas a desnuda e a denuncia, talvez de uma forma ainda mais contundente e clara do que Thomas Nagel faz em seu célebre artigo “What Is It Like to Be a Bat?”. Para Chalmers, é recorrente no pensamento filosófico acerca da consciência ignorar o *hard problem* ou, falaciosamente, pretender realizar uma explicação válida sobre a *consciousness* enquanto, em verdade, apenas se teoriza a respeito da *awareness.* Portanto, há uma posição simples da qual deriva a divergência básica em filosofia da mente: a intuição da consciência fenomenal. Aqui Chalmers revela um intuitivismo como um dos alicerces do seu dualismo naturalista, já que para ele, qualquer argumento, a certa altura,

envolverá um apelo à intuição. Assim, a forma como a intuição participa das teorias sobre a consciência dividirá os filósofos em dois grupos dissidentes: os que levam a consciência a sério e os que, definitivamente, não a levam. Esse ponto fica bastante claro na seguinte passagem do prefácio de *The Conscious Mind:*

> Isto pode ser visto como a Grande Divisão no estudo da consciência. Se você sustentar que uma resposta para os problemas "fáceis" explica tudo o que precisa ser explicado, então você obtém um tipo de teoria; se você considerar que ainda assim resta um problema "difícil", então você obterá o outro tipo. A partir de um ponto, é impraticável argumentar para além dessa divisão, e as discussões, muitas vezes, se reduzem a posições empedernidas. Para mim, parece óbvio que há algo a mais que precisa ser explicado aqui, para outros, parece aceitável que não haja. (Pesquisas informais sugerem que os números vão de dois ou três para um em favor da primeira posição, com uma relação razoavelmente constante entre acadêmicos e estudantes de várias áreas.) Podemos simplesmente ter que aprender a viver com essa divisão básica (CHALMERS, 1996, p. xiii).

A posição de Chalmers é, portanto, a de que a divergência fundamental entre os filósofos da mente, o chamado "Great Divide", se dá num âmbito que é, por assim dizer, pré-argumentativo. Dessa forma, a intuição da consciência fenomenal suporta a divisão, mas não comporta qualquer argumento. Semelhante tese tem implicações filosóficas amplas, mas que foram muito pouco exploradas em *The Conscious Mind.* Possivelmente isso se deve, pelo menos em parte, ao risco que representa para uma obra filosófica situar o cerne de uma discussão e o seu próprio desenlace num espaço que é, em princípio, vedado à argumentação. Quando Chalmers afirma que "podemos simplesmente ter que aprender a viver com essa divisão básica", está implicitamente propondo que a vigorosa argumentação de *The Conscious Mind* não representa muito mais que uma mera sombra filosófica de uma verdade simples autoevidente: a intuição da consciência fenomenal, que é, em outras palavras, a constatação direta do hiato ontológico entre o sujeito e o mundo.

Tal ideia assemelha-se em estrutura ao Cogito cartesiano, sobretudo por derivar essencialmente da resistência a qualquer esforço racional para falseá-la. Se, para Descartes, o Cogito é o primeiro e o mais importante conceito que escapa à dúvida hiperbólica da Meditação Primeira, Chalmers afirma em relação à consciência fenomenal: "tenho insistentemente tentado me convencer de que realmente não há nada lá, que a experiência consciente é vazia, uma ilusão. Há algo de sedutor nessa perspectiva, que os filósofos, através dos tempos, têm explorado, mas que no fim, revela-se totalmente insatisfatória" (CHALMERS, 1996, p. xii). Assim, provando-a ao

bojo da dúvida sistemática, pode-se vertê-la da condição de intuição para a de argumento, e então, honrosamente, inseri-la no âmbito da articulação filosófica. Contudo, é perturbador constatar que tal intuição, perigosamente pré-filosófica, faz quase que sozinha o trabalho em *The Conscious Mind*, parecendo o texto ir pouco além da tarefa de civilizá-la ou de clarificá-la.

Em linhas gerais, na obra principal de David Chalmers, parte-se da intuição da consciência como princípio, passa-se a confrontá-la com as suas antíteses teóricas mediante notórios argumentos dualistas (como o dos zumbis fenomenais ou o do "caso Mary", de Frank Jackson), onde o materialismo, reduzido a paradoxos, falha sistematicamente na tentativa de solapá-la, para, enfim, voltar-se a ela na condição renovada de proposição filosófica.

Algo semelhante ocorre com o Cogito, que, embora estruturado como argumento filosófico rigoroso e precípuo nas Meditações, reflete sua raiz intuitiva simplíssima. Tal aspecto torna-se claro, sobretudo, quando Descartes sustenta a necessidade da atualização do Cogito para apresentá-lo válido: "De sorte que, após ter pensado bastante nisto e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, *é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a enuncio ou que a concebo em meu espírito*". Ou seja, o filósofo indica que a proposição só é insuspeita quando se pensa nela atualmente. Em outras palavras, que o seu sentido e certeza não são, em princípio, de ordem abstrata e independente, mas derivam de um ato de constatação ou de experiência imediata. Contudo, a intuição fundamental da consciência guarda em relação ao Cogito (ou, para ser talvez mais específico, a intuição fundamental da qual ele deriva) ao menos uma diferença apreciável: a sua não universalidade. E tal caráter local e particular da intuição da consciência revela-se de forma paradigmática no *Great Divide*. Se o argumento cartesiano não é, por vezes, adequadamente considerado por alguns pela sua aparente trivialidade, tampouco é comum quem o rejeite, tomando-o por falacioso ou ilusório. Todavia, a tese de que a consciência fenomenal é autoevidente e ontologicamente inconciliável com os aspectos físicos do mundo é mais do que controversa. Chalmers afirma que tentou inúmeras vezes, sem sucesso, convencer-se de que a consciência é uma ilusão. Todavia, opõem-se frontalmente a ele os eliminativistas, que aguardam, ceticamente, a prova de que algo que mereça ser chamado de consciência realmente exista.

Se para Chalmers o dualismo desenvolvido em *The Conscious Mind* decorre essencialmente da atitude de se levar a consciência a sério,[40] pode-se concluir que, sob a sua ótica, as diversas formas de fisicalismo convergem para o materialismo eliminativista. Isto é, em algum grau o materialismo implica em uma postura contraintuitiva, quer seja negando simplesmente o valor epistêmico da intuição fundamental da consciência, como ocorre nas teorias da identidade, quer seja rechaçando o valor ontológico de tal intuição ou seu fato bruto, como é sustentado nos discursos mais francamente eliminativistas.

Se, por um lado, a tese de que os eventos do universo não se resumem meramente a fenômenos físicos parece muitas vezes injustificada e insuportavelmente inverossímil; também por outro lado, um materialismo incapaz de dar conta da intuição fundamental da consciência, ao menos enquanto fato psicológico bruto, produz igualmente em muitos (mais especificamente, em cerca de dois terços a três quartos das pessoas, segundo Chalmers) insatisfação e ceticismo quanto ao resultado teórico final obtido. Ou seja, prossegue em ambos os casos a sensação de que há algo fundamental que permanece sem ser dito ou compreendido.

Dualistas e materialistas tendem a centralizar a problemática filosófica na relação mente-corpo e, seguindo em direções diametralmente opostas, convergem para rejeitar a intuição fundamental da consciência como problema filosófico central. Quer seja em decorrência dos primeiros a converterem em algo absoluto tomando-a como postulado, quer seja em função da negação ou da negligência dos últimos frente à intuição da consciência, ambos seguem sem abrir uma reflexão prioritária acerca da mesma. Talvez por isso todas as teorias produzam, cada qual ao seu modo, conclusões igualmente inverossímeis para algum público. Seja por confrontarem a intuição da simplicidade do mundo, tão bem refletida no fisicalismo, ou por se chocarem com a intuição do caráter fenomenal da experiência, algo seguirá sempre ininteligível e inexoravelmente contraditório. Destarte, resta a essas duas forças intuitivas opostas e ainda irreconciliáveis dividirem o espaço das opções teóricas em dois campos básicos estanques, obrigando os filósofos a se situarem onde podem suportar a menor perplexidade, onde a renúncia intuitiva lhes pareça assim menos intolerável, para então, sobre esse sítio, elevarem o edifício das suas teorias. Assim, para utilizar uma metáfora física, como que por cisalhamento se dá o *Great Divide*.

[40] "O verdadeiro argumento do livro é que, se alguém levar a consciência a sério, deve terminar por concluir a posição que eu exponho" (CHALMERS, 1996, p. xiii).

Qualquer discussão que conceda real destaque para a intuição da consciência deve, portanto, diretamente problematizá-la; e, para isso, é necessária a renúncia aos lugares comuns tanto do dualismo quanto do materialismo. Tomar a intuição fundamental da consciência como o problema central em Filosofia da Mente equivaleria a inaugurar um projeto filosófico capaz de superar a aludida dicotomia postulação-negligência, conduzindo a uma nova forma "de se levar a consciência a sério", mediada por uma compreensão mais densa de sua acepção. Entretanto, esse auspicioso caminho permanece ainda pouco explorado. Talvez contribua para isso o fato da intuição da consciência claramente não implicar em um problema único, mas sim na articulação de uma ampla problemática, que envolve matérias a serem examinadas no âmbito psicológico, metafísico, linguístico e lógico. O que realmente é chamado de consciência fenomenal? Como é possível acessá-la? Na hipótese de ser a consciência fenomenal intuída um mero epifenômeno em relação ao físico (como deseja inicialmente Chalmers), como então ela entraria no discurso com significado? A divergência que caracteriza o *Great Divide* se dá no espaço estrito da experiência intuitiva ou apenas se desdobra secundariamente num plano metacognitivo? Todas essas questões, entretanto, podem envolver ou convergir para um problema ainda mais fundamental, a saber, o de como a intuição em tela gera critério.

Por critério procura-se, nesta dissertação, designar o elemento epistêmico primitivo que se estabelece imediatamente a partir da experiência, ou que se associada diretamente a ela, e que possui natureza mais fundamental do que a crença ou o julgamento, já que estes configuram instâncias secundárias que envolvem necessariamente causalidade mental e são abertos à dúvida; são analíticos. Tal ideia guarda íntima relação com o que Chalmers chama de *acquaintance*, porém o critério aponta para um processo mais extenso que se estabelece acerca da intuição fundamental e que se conecta a elementos como identidade, indexicalidade e unidade da consciência, indo além do que é privativo a uma experiência particular. Ou seja, a *acquaintance* representa melhor que o critério aquilo que torna possível alguém experimentar a cor vermelha e estar absolutamente ciente de ver o vermelho antes de desdobrar qualquer conceito acerca dessa experiência. Por outro lado, o critério remete, por exemplo, ao elemento epistêmico e intuitivo basilar que confere consistência ao Cogito. Contudo, Chalmers não separa explicitamente esses dois processos apreciados aqui de forma distinta. Dessa forma, as considerações do filósofo em relação à *acquaintance* ou à experiência consciente são extensíveis ao critério.

Assim, em *The Conscious Mind*, o autor parece rejeitar qualquer conceito de insuficiência da intuição para posições elementares em relação à consciência: o critério já é dado *a priori* exclusivamente através da via intuitiva. Pois "ter uma experiência é, automaticamente, permanecer em algum tipo de relação epistêmica íntima com essa experiência" (CHALMERS, 1996, p. 196). Logo discutir analiticamente a consciência fenomenal estaria fora de questão, pois a sua intuição, bem como o critério a ela associado, ou seja, seus elementos epistêmicos constituintes, não são definidos mediante qualquer participação significativa da análise. Isso significa que ela não pode ser absorvida ou transposta analiticamente em termos de julgamento ou de crença. Semelhante conceito é consistente com a natureza pétrea do *Great Divide*, onde, a "partir de um ponto, é impraticável argumentar para além dessa divisão, e as discussões muitas vezes se reduzem a posições empedernidas" (CHALMERS, 1996, p. xiii).

Contudo, há um fato simples que se choca com essa perspectiva: a inegável ocorrência de conversões. É notório que muitos filósofos, como Robert Kirk (cf. KIRK, 2005, p.07), afastaram-se de posições consideradas dualistas para se situarem mais à direita (ou seria à esquerda?) do *Great Divide*. Nesse caso, seria difícil sustentar que tais passagens se devem a uma pura tramitação intuitiva. Ao contrário, essas conversões representam geralmente um processo de amadurecimento intelectual do autor, que se pauta pelo desenvolvimento de um novo discurso e de uma análise. Contudo, a conversão de sentido oposto ou a inversão do critério, aquela que representa uma mudança para a disposição em conceder destaque aos aspectos fenomênicos do mental, indica relevância filosófica maior, uma vez que sugere antes um processo de primeiro estabelecimento que uma passagem legítima.

Como exemplo, apresenta-se aqui uma situação trivial de conversão do enfoque funcional para o fenomenal que foi testemunhada, anos atrás, pelo autor desta dissertação, em um diálogo informal sobre neurociência com o interlocutor G. Apesar de curioso e brilhante, G. não revelava qualquer interesse especial em filosofia. Mesmo assim, o colóquio em quadro derivou para a discussão das relações entre processos cognitivos e consciência.

Visando contrapor a perspectiva teórica esboçada por ele, que parecia corresponder, grosso modo, ao funcionalismo, e a outra, de ordem mais claramente fenomenológica e dualista, empregou-se uma argumentação conhecida e simples, em termos muito próximos aos descritos a seguir. "Considere que alguém ao ver a cor vermelha tem o seu córtex occipital ativado, levando à ocorrência de processos

neurofisiológicos específicos, como um potencial de ação desencadeado em um neurônio A culminando no estímulo a um neurônio B, que por sua vez estimulará um neurônio C, e assim por diante. Ora, ainda que se admita que tais processos neurofisiológicos ocorram invariavelmente em associação à experiência da cor vermelha, seria razoável sustentar que esses fenômenos são a mesma coisa que a cor vermelha? Isto é, um conjunto de eventos semelhante à hipotética sequência de ativação neuronal exemplificada acima é idêntico à experiência da cor vermelha, ela mesma?" Imediatamente após ouvir tal explanação, G. parou por alguns instantes e, como quem acabava de perceber-se diante de uma inesperada questão, sorriu com surpresa. Naquele momento, G. passava a integrar o grupo daqueles que por perplexidade e assombro se enredavam com o dever de levar a consciência a sério.

Mas havia aí, certamente, mais que um problema simples. G. percebeu um paradoxo, uma articulação improvável entre termos aparentemente incompatíveis que situava qualquer perspectiva de solução para além do horizonte conceitual disponível e imediato. G. teve, naquele momento, o primeiro contato com o chamado mistério da consciência, percebendo-o como uma controvérsia distinta da problemática funcional ou cognitiva da mente, em relação a qual o homem médio está familiarizado, mesmo os privados de qualquer ilustração neurocientífica; pois a contemporaneidade pôde absorver, em maior ou menor grau, de uma maneira mais ou menos explícita, a chamada metáfora computacional da mente.[41] Se, por um lado, é razoável supor que a intuição fundamental da consciência seja universal, por outro lado, exemplos como o de G. deixam claro que a percepção do paradoxo não deriva pronta ou exclusivamente da mesma. A experiência da cor vermelha e o seu significado subjetivo sempre estiveram presentes para G. — não havendo motivo para se suspeitar do contrário — ,de tal forma que a argumentação não se fez exitosa por operar qualquer mudança nesse campo. A percepção do problema pareceu decorrer, de fato, da justaposição das duas perspectivas distintas, mediante a pressão do argumento, até que a incompatibilidade dos termos envolvidos eclodisse como *insight*.

O conceito de mente funcional (intrinsecamente relacionada com a chamada metáfora computacional da mente) e a intuição fundamental da consciência (ou, possivelmente, uma metacognição sobre ela) são substratos indispensáveis a toda uma

[41] O sentido em que se emprega aqui o termo metáfora computacional da mente diverge do seu significado ordinário. Tal questão será discutida mais adiante.

classe de argumentos, da qual faz parte o empregado no colóquio com G. Tais argumentos, que nos referimos aqui como apositivos, pois derivam a oposição dos termos diretamente de uma estratégia simples de aposição, manifestam-se implícitos quase que na totalidade das defesas dualistas, de forma a participarem de arrazoados tão distintos como o argumento dos zumbis fenomenais, de Kirk e Chalmers, e a reflexão do "caso Mary", de Frank Jackson. Dessa forma, caracterizam-se, possivelmente, em uma alegação dualista fundamental; ou até mesmo, na hipótese de configurarem a primeira derivação lógica da intuição fundamental da consciência, a própria pedra angular de tais teorias.

Contudo, os argumentos apositivos simples como o que foi empregado na discussão com G. raramente se mostram tão prontamente dissuasórios entre os iniciados em filosofia. Mas isso não nos permite antecipar demérito para o argumento ou para G., uma vez que a presença de condições incomuns e particularmente favoráveis para raciocínios apositivos podem ser claramente identificadas no episódio descrito. Por um lado, os dois indispensáveis substratos dos argumentos apositivos apresentam-se quase que universalmente, sendo o primeiro deles, como já exposto, de ordem intuitiva e pré-reflexiva, e o segundo, a ser desenvolvido mais adiante, cultural; por outro lado, a aposição espontânea dos termos, apesar de simples, é bastante incomum para a maioria das pessoas não familiarizadas com a reflexão filosófica.

Por motivo semelhante, a resistência em aceitar a incompatibilidade que emerge naturalmente da aposição, possivelmente definida por racionalização secundária, caracteriza uma espécie de imunidade conceitual à experiência proporcionada pelo argumento que praticamente inexiste no contexto filosófico diletante. As discussões filosóficas informais e espontâneas, ainda que frequentemente se revistam de certos laivos de ingenuidade e imprecisão, podem preservar algo de que amiúde carece a filosofia profissional e acadêmica. As questões filosóficas que se levantam aí não são em geral, estritamente, as questões da Filosofia, pois não se validam enquanto contraponto ou produto de outras ideias, nem se interpõem como última sucessora de uma série histórica de conceitos datados, mas remetem muito diretamente à experiência pessoal ou a uma forma imediata de ser no mundo. Logo, quando eventualmente coincidem as questões do diletante e do acadêmico, torna-se possível reencontrar os problemas filosóficos fora da sua historicidade explícita; e assim, talvez ao preço de sacrificar o rigor e a densidade da análise, dá-se o acesso a partir da sua raiz vital para

se retornar a sua forma mais vívida, frequentemente inumada no caráter hermético e idiossincrático do academicismo.

Dito isso, é necessário considerar mais pormenorizadamente o que já foi mencionado aqui como substrato cultural dos argumentos apositivos. Tal substrato remete ao que é entendido, nesta dissertação, como a *metáfora computacional da mente em sentido lato*, isto é, ao conceito que começa a ser definido séculos antes do Congresso de Dartmouth[42]e que permanece intacto mesmo após o declínio do sentido estrito da metáfora, que ocorreu após a ascensão de alternativas teóricas como o conexionismo.

O ponto central considerado não é o de entender a mente como um computador biológico ou a adequação de se empregar modelos computacionais para pesquisa de seu funcionamento e para a definição de seus termos. O elemento nuclear do conceito é a perspectiva, que começou a se delinear apenas na modernidade, de que alguns processos análogos aos mentais podem ser desempenhados através de substratos mecânicos ou físicos. Tal ideia simples, mas de profunda ruptura, nem sempre foi adequadamente reconhecida e apreciada, talvez em função da sua instalação cultural insidiosa e lenta, talvez em decorrência desse conceito ter se manifestado primeiramente de forma indireta através de suas críticas ou, mais propriamente, das reações a ele.

Nos esforços iniciais da razão para delimitar o espaço ontológico peculiar ao mental, como nas *Meditações* de René Descartes, entendemos que foi o fato de tal espaço começar a se obscurecer na epistemê moderna que tornou, a um só tempo, possível e necessário clarificá-lo no âmbito discursivo. Ou seja, em uma ótica dialética, o que surgiu primeiramente na reflexão filosófica formal foi propriamente uma antítese antimaterialista, já que a tese (materialização da inteligência) emergiu e permaneceu restrita ao plano tácito das transições culturais até, finalmente, apresentar-se reformulada como síntese em teorias protofuncionalistas, como a de David Hume, para quem os processos mentais nada mais são que associações causais e, em certo sentido, mecânicas de ideias. Pois se Descartes faz surgir uma nova mente, o faz apenas por assumir a perspectiva de um *novo corpo* que despontava com novas possibilidades e novos riscos. Ainda assim, apesar de resistências à perigosa ideia que começava a tomar vulto, o conceito de que o mental é, ao menos em certos aspectos, funcionalmente

[42] O congresso realizado na cidade de Dartmouth em 1956, nos Estados Unidos da América, considerado por muitos como um marco para Ciências Cognitivas e para a Inteligência Artificial como campo independente, definiu o provável ápice da perspectiva teórica encampada pela metáfora computacional da mente.

materializável contribuiu para a composição da imagem do ser humano que perdura desde os séculos XVII e XVIII, a partir do eixo Descartes-Locke-Kant.

Em Descartes rompe-se com a ideia escolástica de que todo ser vivo é dotado de uma alma, bem como com o conceito de hierarquia de faculdades ou partes da alma — vegetativa, sensitiva e racional — responsáveis pelo comportamento das criaturas vivas. Para o filósofo, a complexa atividade dos animais deve ser explicada unicamente através de processos fisiológicos, uma vez que para ele os animais não humanos são privados de qualquer "internalidade" ou consciência, isto é, de *res cogitans* (cf. Rocha, 2004). Indiscutivelmente, Descartes é um dos primeiros autores a propor de forma clara o conceito emergente em sua época, mas que ainda se mantinha nebuloso e vago, do corpo animal como mera máquina biológica. No que concerne à dimensão estritamente funcional do conceito, excetuando qualquer consideração de ordem fenomenal, a atualidade é absolutamente cartesiana. Entretanto, como bem ilustra a seguinte objeção do jovem teólogo Arnauld, tal ótica ainda engendrava notável perplexidade e incompreensão em seus contemporâneos:

> [...] à primeira vista parece inacreditável que possa ocorrer, sem a ajuda de qualquer alma, que a luz refletida a partir do corpo de um lobo nos olhos de uma ovelha movimente as fibras minúsculas dos nervos óticos e que ao alcançar o cérebro o movimento espalhe os espíritos animais através dos nervos de modo necessário a ocasionar a fuga da ovelha (*apud* Rocha, 2004, p. 335).

Ora, o que se lê nessa passagem é a resistência frente à ideia de que a percepção, o julgamento e a ação animais podem ser mediados unicamente por processos físicos ou, para uma aproximação à terminologia atual, neurofisiológicos. Tão marcante quanto a afirmação de que os animais não possuem sensações é a apreciação do que os seus corpos — e, por extensão, hipoteticamente os autômatos — podem ou poderiam realizar sem uma alma. Surge aqui a possibilidade de extrapolação dessa ótica para certas dimensões do comportamento humano concernente ao que pode ser chamado de o *novo corpo*, ou seja, uma perspectiva epistêmica acerca do homem mediada pela lógica do homem-máquina, com foco inicial na fisiologia, mas com potenciais implicações perturbadoras para a esfera do mental, ou ao menos, para os aspectos mentais que podemos compartilhar com aquela inconsciente ovelha cartesiana, diante da qual se deparou um cético Arnauld. Descartes desenvolve tal visão no Discurso do Método e, principalmente, na sua obra não publicada Tratado Sobre o Homem. Esse ponto demarca, no entendimento do dissertador, uma ruptura maior e mais significativa do que a negação cartesiana da subjetividade animal. Há aqui,

claramente, uma importante e inaugural concessão funcionalista em Descartes, mas que é antecipadamente rechaçada pelo seu dualismo de substância. Se em Descartes surge o conceito tão criticado de fantasma na máquina, isso se dá em grande parte em função do demandado pela sua ótica igualmente original de homem-máquina. Dessa forma, o seu dualismo serviu, a um só tempo, ao resguardo de um conceito de Homem, que veladamente se encontrava sob pressão, e ao tratamento do problema da irredutibilidade física da consciência.

É possível afirmar que tanto o materialismo quanto o dualismo compartilham, ao menos, de uma fonte histórica comum: o conceito de materialização da inteligência, dado que tal perspectiva sepultou a dimensão filosófica da noção escolástica de alma, depurando-a a um conteúdo estritamente teológico. Pois, se por um lado, semelhante noção é completamente antagônica à ótica materialista, por outro lado, o conceito também se distancia igualmente da *res cogitans* cartesiana, que é forjada em consonância com a expansão da ótica funcional no âmbito da *res extensa*, como bem ilustra a perspectiva do corpo-máquina.

Todavia, o novo corpo cartesiano vai além do mero conceito de corpo-máquina, pois implica na ideia de mecanização de certos aspectos da inteligência, particularmente no que se refere aos processos inteligentes de ordem elementar, como os que podem ser desempenhados por corpos animais. Ainda que, por questões semânticas, o emprego da palavra inteligência possa ser aqui controverso, desponta certamente no cartesianismo um sentido em que é possível se falar em uma *mente-máquina*, isto é, inaugura-se um processo de depuração de um conceito inespecífico de mental, refletido ainda na vaga noção escolástica de alma, de alguns de seus aspectos materializáveis ou protofuncionais.

2.2 ONTOLOGIA DO SUJEITO E CONCEITO DE HOMEM

Pode ilustrar adequadamente o espírito da época, ainda que com alguma estereotipia, a especulação do historiador da matemática Georges Ifrah acerca dos motivos que levaram à incineração da calculadora de Wilhelm Schickard, dispositivo que foi desenvolvido cerca de vinte anos antes do célebre invento de Pascal, a pascalina:

> Talvez esse fogo não tenha sido acidente: possivelmente um espírito mal-intencionado, sem dúvida prisioneiro do obscurantismo da época tenha sussurrado a ele que a máquina deveria ser destruída de uma vez por todas –

> dotada como era da habilidade de calcular de acordo com o 'sagrado e inviolável' espírito humano, deve certamente ter surgido das profundezas do inferno! (IFRAH, 2001, p.121) [43]

A resistência seiscentista às diversas perspectivas de materialização da inteligência reflete-se de forma clara tanto na observação de Antoine Arnauld quanto na passagem supracitada de Ifrah acerca de Schickard, ainda que os seus conteúdos divirjam consideravelmente, bem como os aspectos da referida resistência à qual fazem menção. Na posição do teólogo contemporâneo a Descartes desdobra-se primeiramente o ceticismo quanto a uma concreta possibilidade física que, mesmo representando uma ótica inovadora e racional, mostrava-se ainda hesitante e insuficientemente suportada por elementos empíricos; entretanto, na interpretação do historiador Georges Ifrah ilustra-se um segundo aspecto: o da rejeição às consequências metafísicas e antropofilosóficas imediatas ao que poderia representar um ato de destituição do espírito.

É provável que o ápice de ambas as formas de resistência tenha se dado de fato no século XVII, pois antes faltavam as pressões que as demandaram e que foram geradas pelo despontar do protofuncionalismo cartesiano e, logo depois, iniciou-se um longo processo de derrocada, acentuado sobretudo na contemporaneidade, à medida que tais pressões iam auferindo a densidade empírica necessária para solapar as perspectivas rivais. Mas tal avanço ocorreu de forma assimétrica, tendo se desenvolvido mais rapidamente contra o primeiro aspecto da resistência do que em relação ao segundo. É exemplo marcante disso o pensamento de John Searle, cuja hesitação em aceitar que sistemas não biológicos possam reproduzir a mente humana em todos os seus aspectos mostra-se no notório argumento do quarto chinês (cf. SEARLE, 1980), não obstante o seu monismo reconhecer que o mental seja exclusivamente fruto de processos físicos.

A forma complexa como a intuição fundamental da consciência relaciona-se com as diversas vertentes filosóficas, inclusive com o próprio fisicalismo, bem como a maneira como tal relação é capaz de influenciar uma ontologia do sujeito e um conceito de Homem, são relevantes para entendermos, entre outras coisas, como um dualista como David Chalmers acolhe a perspectiva da inteligência artificial (IA) forte, enquanto um materialista como Searle a rejeita. A problemática antropofilosófica, mesmo não

[43] Contudo, talvez a situação comporte, de fato, uma explicação mais simples: o dispositivo de Schickard não funcionou. Ao menos os projetos que chegaram até a nossa época produziram protótipos com problemas. Assim, Pascal segue como o inventor da primeira máquina de calcular.

sendo explicitamente abordada pela maioria dos filósofos da mente, pode ter um papel mais significativo em tais análises do que usualmente se revela, dado que uma ontologia do mental não é inócua para uma ontologia do Homem, e que desde Sócrates, é difícil ser intelectualmente indiferente a esta última. De fato, as duas perspectivas ontológicas historicamente se conectam, como procuramos exemplificar acima, ainda que por vezes isso se reflita apenas indiretamente, conforme se põem emaranhas as suas resistências ou antíteses. Desenvolve-se, neste capítulo, uma reflexão afim com a antropologia filosófica a partir de perspectivas peculiares ao dualismo fenômeno-função, contudo, sem qualquer compromisso de reproduzir um eventual entendimento de Chalmers acerca desse tema. Colateralmente, a tese de que a separação entre os dois discursos ontológicos decorre mais de uma divergência de método do que propriamente de objeto termina por ganhar força.

Sigmund Freud (cf. FREUD, 1917/1969) já falava em três feridas narcísicas, infligidas por Copérnico, Darwin e pela própria psicanálise, que denunciaram como ilusórias, respectivamente, a primazia do homem sobre o Cosmos, sobre o mundo biológico e sobre si mesmo. Na proporção em que tais crenças desmoronavam, o senso de humanidade que subsistiu por séculos revelou-se não só equivocado como também superficial, uma vez que pudemos ver após a sua falência que o mesmo amparava mais valor que conhecimento. Isso devido a tais paradigmas serem capazes de conferir valor na justa medida em que destacavam o homem das realidades naturais e de si mesmo, negando a sua continuidade com o mundo tal como ele era compreendido.

Nesse sentido, conhecer o humano não poderia significar mais que a mera negação do conhecimento na ordem como as coisas vulgares são conhecidas, ou seja, não poderia ir além da simples manutenção de um honroso estado de mistério essencial ancorado na suposição da descontinuidade entre o homem e o mundo diretamente acessível e experimentável. Havia aí algo como um hiato explicativo, um *gap* não problematizado entre o homem e o mundo, que a seu tempo foi controvertido e superado por pensadores como Copérnico, Darwin e Freud.[44]

Para além das ilusões de dominação ou de separação frente ao cosmos, ao mundo animal e a si mesmo, o historiador Bruce Mazlish (cf. MAZLISH, 1993) fala

[44] Para Freud, em função da descoberta do inconsciente, "o eu não é o senhor da sua própria casa" (FREUD, 1917/1969). Entretanto, talvez seja demasiado colocar a psicanálise ao lado de trabalhos como o de Darwin e de Copérnico, seja pela contundência e pela cientificidade sem paralelo das conclusões destes dois últimos, seja por haver inúmeros precedentes históricos que, apesar de não anteciparem as teses da psicanálise, apontaram claramente para a ideia da precariedade da autodeterminação humana.

ainda em outro gênero de descontinuidade que se dissolve na época atual, a que é falaciosamente pretendida entre os seres humanos e as máquinas inteligentes, definindo, portanto, o que seria uma *quarta ferida narcísica*. Para esse autor, existem importantes precursores longínquos da superação de tal descontinuidade, até mesmo anteriores a Copérnico, ainda que ele mesmo a proponha como essencialmente contemporânea, sobretudo em função do desenvolvimento da inteligência artificial. Assim, a falência da quarta descontinuidade, diferentemente das outras três, parece não se dar em função de descobertas pontuais ou de reviravoltas teóricas e científicas isoladas, mas representa um processo complexo, longo, intermitente e, sem dúvida, ainda incompleto. Logo, é razoável especular que a dissolução da quarta descontinuidade, intimamente associada à constituição progressiva do conceito de que os aspectos do mental são funcionalmente materializáveis, possa ter influenciado de forma indireta os demais processos de dissolução, seja por conta da possível precedência histórica de seus precursores, seja em função da maior abrangência das suas consequências, uma vez que a quarta ferida narcísica é, do ponto de vista estritamente lógico, condição suficiente para derivar as outras três. A quarta descontinuidade e o seu sobrepujamento seriam, portanto, precípuos.

Todavia, é possível ainda conjecturar um *quinto gap,* uma última e mais essencial descontinuidade que subsistiria ainda distante da perspectiva de superação, remanescendo como esteio para a possibilidade de uma ontologia peculiar ao humano: *a descontinuidade da consciência fenomenal*.

A atribuição de pensamento a uma máquina, indicando uma inteligência artificial com funcionamento cognitivo muito semelhante ou mesmo idêntico ao nosso, implicaria certamente na extinção do quarto *gap*, centralizado no conceito de inteligência enquanto processo estritamente funcional, intimamente conectado à noção chalmeriana de *awareness*. Contudo, uma quinta descontinuidade poderia emergir e permanecer intacta para aqueles que concebem o pensamento como algo bastante distinto da consciência, ou seja, para os que entendem como não contraditório atribuir função sem atribuir experiência. Para estes, a descontinuidade entre a inteligência humana e a artificial não é dissolvida de imediato pela mera reprodução dos processos cognitivos e funcionais humanos em sistemas não biológicos. Pois seria concebível uma máquina com pensamento análogo ao homem sem, contudo, apresentar qualquer *consciousness*. Portanto, caberia ao *Great Divide*, ao discernir dois grupos — os que invariavelmente findariam na dissolução da quarta descontinuidade, e os que poderiam

preservar ainda uma quinta —, a possibilidade de conter em si um segundo gênero de cisão entre o ser humano e os sistemas inteligentes artificiais e, por extensão, entre o Homem e certos aspectos da Natureza, com significativas consequências metafísicas e antropofilosóficas associadas.

A perspectiva da consciência fenomenal pode ter consequências sobre o conceito de Homem mesmo na hipótese da dissolução da quinta descontinuidade, isto é, inclusive com a possibilidade da IA forte com *consciousness*. Mas esse caminho possivelmente se daria de forma inversa, implicando em um conceito expandido de humanidade, onde sistemas inteligentes não biológicos seriam acolhidos sob uma nova compreensão quanto ao que é essencial para a condição humana, em contraste com o estabelecimento de uma ontologia restritiva no cenário de ratificação de tal descontinuidade. Ora, a relevância de se legitimar uma tese já indica, por si só, peso proporcional para qualquer deliberação acerca de sua antítese.

É importante considerar ainda que uma quinta ferida narcísica também pode ser infligida aos "que levam a consciência a sério", mesmo aos dualistas mais contumazes. Para tanto, bastaria o entendimento de que o mundo comporta, além das leis físicas, leis psicofísicas que descreveriam a ligação entre o funcional e fenomenal em qualquer sistema, inclusive os não biológicos. De maneira que uma inteligência artificial seria detentora de consciência caso apresentasse a mesma ordem de eventos funcionais como substrato para a cognição. Chalmers é partidário de tal ideia (cf. CHALMERS, 1996, p. 313), de forma que, para ele, se confrontado fosse com essa perspectiva, haveria tanto uma quarta quanto uma quinta ferida narcísica, ainda que elas denotassem para esse filósofo significados muito discordantes.

Entretanto, a ideia de que a consciência, mesmo que ontologicamente distinta do físico, é um fato que o Homem compartilha com a Natureza pode assumir ocasionalmente contornos inverossímeis, como nas diversas formas de pampsiquismo, as quais se inclinam filósofos como Bertrand Russell e o próprio David Chalmers (cf. CHALMERS, 1996, p. 297). Já Searle, que ocasionalmente e de forma dúbia, parece absorver o conceito de mente fenomenal na sua noção de intencionalidade, reduz a perspectiva de reprodução de processos mentais humanos em sistemas artificiais a paradoxos, mediante argumentos como o do quarto chinês, sem aparentemente se dar conta de que com isso define um gênero de descontinuidade entre natureza humana e mundo físico, o que é dificilmente harmonizável com a ótica materialista, da qual ele mesmo compartilha. Dessa forma, por um lado, temos implicações inverossímeis (como

o pampsiquismo) e paradoxos decorrentes da perspectiva de dissolução da descontinuidade (indicados inclusive por fisicalistas); por outro lado, a tese oposta, a de uma cisão ontológica entre o Homem e a Natureza, é por si mesma absurda e, inclusive, dualistas como Chalmers a combatem. Ou seja, há aqui uma questão tão complexa quanto crucial e que, certamente, não deve ser desdenhada mediante soluções fáceis.

Se um homem do século XVII espantava-se com a calculadora de Blaise Pascal, assombrando-se com o fato de um engenho mecânico ser capaz de realizar operações próprias ao espírito, hoje é possivel surpreender-se ao vislumbrar a possibilidade de haver uma dimensão do mental que não pode ser imediatamente reduzida a simples questões funcionais. Tal inversão marca justamente o avanço da metáfora computacional de sentido lato e a parelela negligência aos aspectos puramente fenomenais do mental. Ou seja, se implicitamente é aceito, sem qualquer perplexidade, que a mente possui uma dimensão funcional e que, portanto, tal como a pascalina inventada em 1642, encerra as suas engrenagens físicas, ainda que sejam essas de ordem molecular e neurofisiológica, parece extravagante para o ambiente cultural que vigora no presente a ideia de que haja uma mente a ser considerada para além de tais processos funcionais.

A passagem que se deu após Descartes situou o senso de humanidade, historicamente bastante radicado no conceito de razão, em um espaço apartado em relação ao mundo físico. Pois mesmo quando não se assume francamente as teorias fisicalistas, o senso comum está, ao menos, inevitavelmente inclinado a materializar aspectos da inteligência, sem a hesitação que incorreria ao homem seiscentista. O conceito de inteligência artifical, ainda distante para um Descartes, que não segregava por completo a dimensão funcional e fenomenológica da mente,[45] constitui uma ideia que, longe de qualquer contradição, progressivamente toma forma no cotidiano tecnológico. O artificial aqui apenas adjetiva algo que há muito deixou de ser monopólio natural do espírito e que um dia, junto com a vontade, conceito de escasso prestígio em nossa época, constituiram as potências que abrigavam a alma imaterial para um Tomás de Aquino, eminente escolástico que, mesmo sendo avidamente lido por Descartes e por tantos outros, influenciou apenas obliquamente o pensamento moderno.

[45] Não obstante ele tenha dado, possivelmente, um passo inaugural nesse sentido, conforme será discutido mais adiante.

Daniel Dennett argumenta em *Consciousness Explained* (1991) que, se não houver uma alma nos seres humanos, então o Homem é apenas outra máquina, e não haveria, portanto, qualquer razão para que o Homem-máquina assumisse uma posição privilegiada em relação a outros hipotéticos sistemas inteligentes não biológicos. Entretanto, é possível que a questão essencial não seja o fato do homem ser desprovido ou não de uma alma, mas o fato de uma máquina poder ser dotada de uma no paradigma emergente. Ora, se em sentido mais amplo que o religioso ou o metafísico, entende-se a alma como a condição essencial que perfaz o humano, seja tal condição a habilidade de entender o mundo ou o próprio humano, a capacidade de amar ou de ter esperança ou algo distinto disso, crê-se em geral ser possível traduzir tais condições em termos funcionais. E assim, em última instância, o funcional, seja no plano psicológico ou neurofisiológico de compreensão, pode ser reduzido ao físico. A confiança no que já se conhece e a esperança do que é possível conhecer negam qualquer alma que não seja física, recusam outra que não seja partilhável com um plausível e futuro humano artificial. E a crença em tal cenário tecnológico obstrui a preservação de um sentido longínquo de humanidade, do qual partilhava ainda um contemporâneo de Pascal e de Descartes e que esmaece desde então, sobretudo pelos motivos apontados por Freud e por Mazlish.

O panorama da Inteligência Artificial Forte, como ápice do conceito de materizalização da inteligência que, há séculos, lentamente se desdobra, atua duplamente como causa e consequência desse esmaecimento. Cabe, pois, à história das ideias a imagem de uma cadeia formada por elos heterogêneos, onde posições filosóficas e fatos se alternam na complexa urdidura dos conceitos. Realizações como a pascalina ferem eventualmente a cultura com a força de uma doutrina filosófica, mas com potencial maior para a dispersão, pois tornam-se eloquentes para todos os públicos, dissuadindo mediante a clareza e a simplicidade da experiência cotidiana. Mais que um mero artefato inovador, a invenção de Pascal configurou uma ideia materializada, reflexo do seu gênio e época, com potencial para inspirar novas noções e volatilizar conceitos estabelecidos. Assim como as ideias políticas são capazes de produzir fatos políticos e, inversamente, fatos políticos ocasionam ideias políticas novas, as realizações tecnológicas interagem também dialeticamente com conceitos filosóficos correlatos. Em nossa época, já a grande distância da pascalina, a vanguarda de tal processo centraliza-se na pesquisa em Inteligência Artificial, notadamente na perspectiva da IA forte.

Por conseguinte, o fisicalismo (e a sua eventual incidência sobre o sentido de humanidade) decorreu quase que imediatamente do triunfo (inicialmente mais de ordem empírica que teórica) da perspectiva funcionalista, que séculos antes de emergir como doutrina filosófica já se estabelecia implícita e pragmaticamente no âmbito das ciências médicas e do comportamento, bem como da tecnologia. De forma que da pascalina à neurociência, da psicologia à inteligência artifical, os quatro últimos séculos solaparam a noção de espírito ao traduzí-la gradualmente para a linguagem comum dos estados causais, com a qual se descreve o mundo físico. Assim, a falência do espírito não se deu mediante a atribuição direta de materialidade, mas pela permissão de que algum gênero de análise funcional fosse a chave para a caixa-preta dos seus processos.

Portanto, os quatrocentos derradeiros anos não só fundaram a perspectiva que subsiste no lado funcional e fisicalista do *Great Divide*, mas também engendraram o progressivo esvaziamento do seu costado subjetivo e fenomênico, forçando o deslocamento da cultura para uma posição de incúria frente a *consciousness*, que apenas recentemente retoma o centro do debate filosófico. E tal passagem não constituiu apenas o cerne do problema mente-corpo e da própria Filosofia da Mente, com todos os seus amplos emaranhados metafísicos, epistemológicos e lógicos, brevemente abordados aqui, mas também se conecta hoje de forma relevante a questões mais peculiares à antropologia filosófica, como algumas que tangenciamos no presente artigo, em específico, a da própria volatização do conceito de Homem.

O impasse conceitual refletido na perspectiva teórica chalmeriana da Grande Cisão permanece como um potencial revés para o sobrepujamento da ruptura descrita na obra de Mazlish. No panorama descerrado por David Chalmers e seus precursores, a intuição da consciência fenomenal, ou seja, a constatação direta do hiato ontológico entre o sujeito e o mundo físico, subsiste, ao menos para alguns, como o mistério metafísico remanescente. Ainda que no dualismo de David Chalmers não haja propriamente um *gap* entre o ente senciente e o mundo em sentido estrito, mas sim uma ampliação do conceito de mundo de forma a abarcar, dentro de uma ótica naturalista, a dimensão do real entendida como irredutível ao físico, a sua obra suporta ao menos uma insuperável divisão ontológica entre sujeito e matéria. Dessa forma, mesmo se mantendo em tela que Chalmers passa ao largo de questões antropofilosóficas e que possivelmente a sua filosofia apontasse, sob confronto, para uma quinta ferida narcísica, explorou-se aqui a noção de que a perspectiva da consciência fenomenal desenvolvida pelo filósofo representa talvez, para além do desafio que a mesma demarca em seu

âmbito legítimo da Filosofia da Mente, o último esteio possível para uma ontologia pecualiar ao humano.

2.3 DUALISMO MENTE-CORPO E DUALISMO FENÔMENO-FUNÇÃO

A intuição fundamental da consciência é essencialmente um fato psicológico. E a validade dessa sentença não conflita com a observação de que a mesma impõe antes um problema à Filosofia do que propriamente à Psicologia ou às ciências do comportamento. Pois parece haver nela algo como um *status* pré-filosófico, uma condição epistêmica fonte e de valor ontológico, uma vez que as impressões simples que imediatamente se lhe associam, quer seja o referido nesse artigo como o critério, quer seja o conceito chalmeriano correlato de *acquaintance*, apontam para um conteúdo tão elementar quanto sólido, de difícil embargo crítico.

Mesmo que as diversas formas de dualismo tenham em tal intuição o seu principal arrimo teórico, sejam elas interacionistas e de clara distinção substancial como em Descartes, sejam elas epifenomenalistas e adeptas da partição de propriedades como em Chalmers,[46] assim como o cimo de uma edificação pode distar muito dos seus alicerces, essas filosofias não equivalem nem se resumem ao fato intuitivo em quadro; tampouco, inversamente, tal fato a elas. Dessa forma, ainda que a Intuição se relacione de maneira mais própria e direta com as teorias que "levam a consciência a sério", é necessário também apreciar a hipótese acerca de relações inexplícitas com o fisicalismo filosófico e até mesmo com formas não sistemáticas de pensamento, tal qual a literatura, a religião e a arte. [47]

Nesse caso, não se mostra contraditório conjecturar que a intuição fundamental estaria latente na cultura mesmo antes de ser posta em perspectiva mediante as formulações dualistas, a partir das quais, tornando-se articulável e explícita, passa a

[46] "De acordo com a minha visão, as melhores opções para um não reducionista são o [...] interacionismo, o epifenomenalismo ou o pamprotopsiquismo" (CHALMERS, 2010, p. 138). Na sua obra de 2010, Chalmers passa a defender a posição de que as críticas à visão fundada por René Descartes carecem, objetivamente, de real peso. Dessa forma, se em *The Conscious Mind* o filósofo compromete-se com um dualismo epifenomenalista de propriedades, em *The Character of Consciousness* o autor confere crédito igual às três alternativas não reducionistas aludidas, enquanto abre-se inclusive à perspectiva de um dualismo de substância para duas delas.

[47] Esse ponto, bem como o próprio problema da intuição fundamental da consciência, ainda não foi suficientemente investigado por seus próprios méritos.

assumir um novo papel e um novo significado. Ao longo da seção anterior, foi discutido como a intuição da consciência fenomenal, mediada tanto pelas filosofias de postulação quanto pelas de negligência, podem impactar de maneira significativa conceitos peculiares à antropologia filosófica. De forma semelhante, conjecturamos aqui que a intuição da consciência fenomenal na qualidade de fato psicológico bruto, eximida de qualquer altercação conceitual e permanecendo num contexto, por assim dizer, de latência filosófica, participou da construção da visão de Homem da qual se imbuíram historicamente discursos não sistemáticos. Ou seja, o papel da intuição fundamental quando adotada rigorosamente em discursos formais, quer sejam de caráter mentalista, quer sejam de viés antropofilosófico, permite presumir um papel equivalente em discursos informais. Todavia, entendemos que tal perspectiva é, infelizmente, subvalorizada como caminho de pesquisa.

Mas como a intuição fundamental, superando o aludido cenário de latência, pôde finalmente ser adotada pela reflexão sistemática? Em função de elementos culturais e históricos que começaram a se desdobrar a partir da modernidade — alguns dos quais foram discutidos ao longo deste capítulo, como os conceitos nomeados como materialização da inteligência, metáfora computacional da mente de sentido lato e *novo corpo* cartesiano —, foi encetado um projeto filosófico de depuração da dimensão fenomenal da mente e a sua progressiva distinção de seus aspectos funcionais, o que permitiu a irrupção do critério acerca da Intuição que subsistia latente e obscura, equivalendo ao ato de se "levar a consciência a sério". [48]

Tal processo emergiu em Descartes ainda confuso e incompleto na forma do seu dualismo mente-corpo, que refletia apenas imperfeitamente a divisão realmente crítica: a do dualismo fenômeno-função. Mas esta última fratura já estava implícita no bojo do cartesianismo, uma vez que aspectos mentais atribuídos na Escolástica ao espírito seriam para Descartes, em verdade, operados por meios meramente mecânicos ou funcionais, como, por exemplo, o reconhecimento do lobo e a fuga da ovelha da citação de Arnauld. E tal perspectiva permanecia extensível ao humano. Assim, a divisão mente-corpo não comportava completamente a tácita aceitação cartesiana de que certos aspectos da mente podiam ser corporificados. Descartes manejou essa aparente contradição com estratégias semânticas *ad hoc*, negando simplesmente a definição de

[48] Portanto, a intuição da consciência fenomenal e a derrocada do espírito tiveram, paradoxalmente, uma fonte comum.

pensamento a tais processos. Também pareceu preservar um elemento preternatural em sua teoria ao fazer da *res cogitans* uma dimensão que podia se associar a alguns aspectos funcionais exclusivamente em humanos. Ilustra tal fato a posição cartesiana de que os gritos de um animal durante sua vivissecção eram apenas silvos e sibilos de uma máquina, dado que para o filósofo francês as bestas não sentem dor nem pensam, ou seja, são privadas de qualquer internalidade (cf. ROCHA, 2004).

Dessa forma, recusava-se o *status* de pensamento ao que fosse desprovido de uma dimensão fenomenal, ainda que o significado de fenômeno se mostrasse nebuloso àquela altura. Já em Chalmers, os aspectos funcionais e fenomenais do mental encontram-se claramente definidos e completamente separados. Pois para o filósofo, há tanto uma dimensão do mental redutível quanto uma irredutível ao físico. E a indicação precisa dos aspectos claramente redutíveis — perspectiva ausente para Descartes talvez mais por questões de ordem técnico-científica do que propriamente conceituais — põe mais evidente a não redutibilidade do que é irredutível, de forma a tornar mais crítico o chamado *hard problem* da consciência. Assim, a clivagem de Chalmers, de forma mais específica que a divisão cartesiana mente-corpo, incide, por assim dizer, sobre o próprio corpo do mental, distinguindo ontologicamente fenômeno e função, *consciousness* e *awareness*, *qualia* e causalidade física.

A *res cogitans* cartesiana é definida de forma a envolver diferentes modos, processos e operações: "Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente." (DESCARTES, 1996, p. 270). Logo, em Descartes, qualquer ordem de evento mental beneficia-se da certeza do Cogito, quer seja a representação de uma experiência simples como a percepção visual da cor, quer seja um processo psicofuncional complexo como um julgamento. A ideia de "coisa pensante" enquanto substância aproxima-se do conceito chalmeriano de mente fenomenal, ainda que, em Descartes, a dimensão funcional da mente seja assimilada pelo fenomenológico. Se no dualismo naturalista de Chalmers, o problema mente-corpo se traduz mais exatamente na questão da dualidade *consciousness-awareness*, em Descartes a *res cogitans* assume esses dois aspectos do mental. Isto é, para o filósofo francês, a cisão entre mental e não mental coincide com a cisão entre físico e o não físico, enquanto em Chalmers a linha que separa o físico do não físico incide sobre o

próprio espaço do mental, clivando-o em dois segmentos ontológicos distintos: a mente funcional redutível e a mente fenomenal irredutível.

Evidentemente, de forma distinta aos procedimentos físicos de separação, como o ato de decantar ou de filtrar, onde os elementos emergem como a consequência direta e simples da segregação; no âmbito teórico, inversamente, uma clivagem só é possível a partir do momento em que as partes já se delineiam com suficiente clareza, posto que a separação, nesse caso, nada mais é que a construção de termos novos e independentes, ainda que articuláveis. Mas um conceito claro de fenomenal e noções psicofuncionais complexas faltavam à época para assumirem o legítimo protagonismo na cisão cartesiana. Dessa forma, é possível afirmar que a teoria proposta por Chalmers arremata o projeto de Descartes, quer seja por eliminar o elemento preternatural cartesiano, conferindo ao seu dualismo um caráter naturalista harmonizável com perspectivas científicas, quer seja ao segregar finalmente qualquer traço psicológico-funcional de uma face da mente considerada irredutível ao físico, clarificando assim os termos do dualismo e evitando dificuldades inerentes a uma partição inespecífica mente-corpo. [49]

Para Chalmers, parece haver na perspectiva cartesiana o erro da "assimilação do psicológico pelo fenomenal" (CHALMERS, 1996, p. 15). Contudo, considera-se, aqui, essa posição acerca do cartesianismo como sendo apenas parcialmente verdadeira. Pois se Descartes não segregava, ao menos em determinados contextos, os aspectos funcionais dos fenomenais, tampouco os fazia idênticos. É possível afirmar que a intuição de Descartes apontou para o entendimento de que o fenomenal representava o cerne irredutível da sua *res cogitans*. Pois para o filósofo, nada do que não fosse translúcido à própria mente mereceria ser chamado de pensamento. Expressa essa compreensão a seguinte passagem das Respostas às Quartas Objeções:

> [...] não há nada que possamos entender estar na mente, considerada desta forma, que não seja um pensamento ou dependente de um pensamento. De outra maneira, não pertenceria à mente como coisa pensante. Nem poderia existir em nós qualquer pensamento do qual não tivéssemos ciência no exato momento em que ele estivesse em nós (DESCARTES, 2006, p. 147).

[49] A perspectiva de Descartes engendra o problema da interação entre substâncias. Se *res cogitans* e *res extensa* são ontolologicamente distintas, como pode se dar a interação entre elas? O dualismo epifenomenalista de Chalmers evita certamente essa dificuldade do interacionismo; no entanto, incorre em outra questão causal. Como é possível existir um processo funcional como um julgamento acerca do fenomenal? O último capítulo desta dissertação versará acerca desse ponto.

Ainda que a *res cogitans* possa ser despida da função, na medida em que a esfera psicofuncional começa a ser materializada na filosofia cartesiana, não há margem para que tal conceito possa ser dissociado do elemento que denota a transparência da mente em relação a si mesma ou, em outras palavras, do que contemporaneamente entendemos como fenomenal. Ademais, conforme o examinado na primeira seção, também baliza a tese do fenomenal como essência da *res cogitans* o fato do dualismo cartesiano emergir imediatamente após o despertar da perspectiva funcional, precariamente abrigada à época sob a divisa vaga da *res extensa*. Pois a explanação do mental em termos estritamente funcionais aparta epistemologicamente o fenômeno, tornando mais nítida sua alteridade ontológica, anteriormente inumada numa condição epistêmica comum. Desde Descartes, portanto, o dualismo é fundamentalmente *reativo ao funcionalismo*, embora efetivamente oposto ao materialismo.

O argumento do colóquio com G. justapõe o fenomenal e o funcional, sendo este reduzido a um estado bruto e genérico, porém claro, de causalidade física. Mas tal arrazoado, apesar da sua trivialidade, simplesmente não seria possível em Descartes. No século XVII, restava à dimensão funcional da mente habitar uma forma física mais vaga e de aplicação mais restrita, representada pelo movimento das fibras nervosas mediante o que o filósofo chamou de "espíritos animais". A *res cogitans* precisaria aguardar ainda séculos para, por intermédio do fortalecimento conceitual da função, ser completamente purgada do próprio funcional até tornar-se finalmente fenômeno ou, talvez mais exatamente, epifenômeno. No entanto, o filósofo francês rompe um dos sete selos desse veio filosófico de quatrocentos anos. Ainda que o entendimento de Chalmers no que concerne à paridade fenômeno-função em Descartes não pareça exato, o mero reconhecimento de que no âmago da intuição cartesiana existe uma tensão velada entre esses dois termos, supostamente resolvida em *The Conscious Mind*, torna possível acerca do dualismo mente-corpo uma nova exegese, da qual já podemos entrever alguns contornos.

3 A FALÊNCIA DAS EXPLICAÇÕES REDUCIONISTAS DA CONSCIÊNCIA

Uma das teses centrais no pensamento de David Chalmers é a de que a consciência não sobrevém ao físico. Por conseguinte, o fenomenal não pode ser explicado integralmente em termos de causalidade material. Dado que quase tudo no universo pode assumir uma explanação satisfatória em termos de causação física, isto é, eventos de natureza tão distinta como a explosão de uma supernova ou a Revolução Bolchevique podem ser explanados mediante a descrição de uma longuíssima, porém finita, cadeia de eventos microfísicos, torna-se particularmente extraordinário que um só elemento fenomenal simples, como o *quale* da cor laranja, por exemplo, não o possa. Igualmente extraordinária pode ser a ocorrência de que uma afirmação de tal gênero, após um cuidadoso exame, se revele, com efeito, mais propriamente misteriosa que ousada. Pois tal perspectiva, conforme desenvolvido ao longo do primeiro capítulo, ancora-se na base simples e fundamental do fato intuitivo sólido. Em outras palavras, a consciência revela-se como um elemento epistemológico primitivo e autoevidente.

Dessa maneira, o *Great Divide* reflete uma posição inicial de *ordem negativa*, imediatamente derivada da intuição da consciência, uma vez que "nenhuma explicação dada totalmente em termos físicos é capaz de explicar o surgimento da experiência consciente" (CHALMERS, 1996, p. 93). Entretanto, para explicitar o significado epistemológico e ontológico da intuição fundamental da consciência, tornando possível uma articulação filosófica formal e rigorosa em termos de crítica e metacrítica, bem como para assumir uma forma capaz de engendrar *positivamente* consequências conceituais, tal intuição requisita ser desdobrada em argumentos prepositivos. Ou seja, é necessário mais do que o mero reconhecimento da intuição em pauta na forma de esboço conceitual para a introdução plena da consciência na ordem da reflexão filosófica.

O presente capítulo expõe e investiga reflexões pró-dualismo oferecidas por Chalmers e por outros filósofos da mente, objetivando delinear as bases do dualismo crítico em complemento à exposição precedente, de forma a pautar a cena conceitual específica da qual desponta o Paradoxo do Julgamento Fenomenal, abordado de forma direta no capítulo que arremata este estudo. Em linhas gerais, os argumentos mais refinados e de construção lógica mais robusta — e talvez, em função disso, considerados como especialmente persuasivos — exploram o hiato epistêmico

observado entre o fenomenal e o físico a fim de obter conclusões ontológicas, estabelecendo nesse campo um hiato de segunda ordem. Ou seja, se o conhecimento completo dos fatos físicos não é suficiente para o conhecimento do fenomenal, isto equivale à premissa de que a consciência não sobrevém do físico e, consequentemente, que há uma necessária distinção ontológica (dualismo) de substâncias ou de propriedades. Os argumentos aqui elencados tipificam semelhante estrutura ou, quando menos, permitem uma leitura compatível com a mesma.

Confrontando tal estrutura comum dos argumentos dualistas, há a recorrente crítica do fisicalismo de que não é legítimo derivar conclusões ontológicas de premissas epistemológicas puras. O presente capítulo desdobrará pontualmente essa e algumas outras críticas associadas às considerações dualistas em tela, notadamente as concernentes aos argumentos de conceptibilidade, posto se conectarem mais diretamente à problemática do Paradoxo do Julgamento.

3.1 O ARGUMENTO DA CONCEPTIBILIDADE

Em *The Character of Consciousness*, publicado cerca de catorze anos após o seu texto seminal, *The Conscious Mind*, David Chalmers amplia e estrutura com alguns elementos distintos o elenco dos argumentos da sua primeira obra contra a redutibilidade da consciência à matéria. O argumento dos zumbis, apresentado em *The Conscious Mind* de forma destacada e independente, é inserido em seu trabalho posterior sob o enfoque de um modelo particular com o qual se reveste o argumento mais geral e abstrato da conceptibilidade, dado que o argumento dos zumbis fenomenais compartilha de idêntica estrutura lógica com alguns similares, como o do espectro invertido ou com a da sua forma argumentativa mais correlata, a dos zumbis parciais.

Nos argumentos de conceptibilidade, sustenta o caráter não físico da consciência fenomenal (*consciousness*) a possibilidade de conceber-se, sem qualquer contradição lógica e com suficiente clareza e distinção dos termos, um cenário em que sistemas fisicamente idênticos aos seres conscientes do mundo atual, tanto em seus aspectos estruturais quanto funcionais, subsistem na condição de ausência de pelo menos alguns dos elementos fenomenais que são próprios e característicos das entidades conscientes de referência, como o ser humano. Em relação a alguns gêneros de alegações antifisicalistas, especialmente inclusas as de conceptibilidade, Chalmers

assevera que "muitos argumentos dualistas populares iniciam com uma premissa sobre uma lacuna epistemológica entre verdades físicas e verdades acerca da consciência e inferem uma lacuna ontológica entre processos físicos e consciência" (CHALMERS, 2010, p. 141). Todavia, tal estratégia está longe de ser incontroversa, pois implica na aceitação de que sentenças de natureza essencialmente epistêmica são capazes de engendrar conclusões sólidas de ordem ontológica. A fim de responder às inúmeras objeções aos argumentos da sua primeira obra, a maioria das quais investiram contra a passagem lógica do epistêmico para o ontológico requerida pelos argumentos chalmerianos, o filósofo retoma o uso de aparatos formais já presentes em *The Conscious Mind,* como a lógica modal e a semântica bidimensional de Kripke, para reapresentá-los de uma maneira mais refinada e rigorosa. Chalmers procura, assim, construir uma sólida ponte entre as categorias modais, como necessidade e possibilidade, e as sentenças epistêmicas que estruturam os argumentos de conceptibilidade.

Existem múltiplas versões contemporâneas de tal gênero de argumentação, bem como algumas importantes formas modernas, como em Descartes e em Leibniz. Exemplos atuais e dissuasórios, talvez por construírem imagens particularmente simples e intuitivas, são os argumentos dos zumbis e do espectro invertido. Na reflexão dos zumbis concebem-se, mediante um experimento mental, seres fisicamente idênticos a um ser humano, sobretudo na dimensão comportamental e psicológica, mas aos que faltam alguns aspectos da consciência fenomenal (zumbis parciais) como, por exemplo, a sensação do vermelho, ou onde se ausenta a totalidade da experiência em primeira pessoa (zumbis fenomenais completos ou f-zumbis). Já na situação hipotética de um invertido, isto é, na de um indivíduo que, malgrado o fato de em absolutamente nada discrepar em relação ao ser humano quanto aos seus aspectos físicos, mesmo em nível subatômico, e diferentemente de um zumbi, posto não haver nele qualquer vazio fenomenal (ou seja, existe sempre um correlato consciente para os processos psicológicos na justa medida em que isso ocorre a uma pessoa), os *qualia* estariam, entretanto, regularmente invertidos ou trocados. Dessa forma, onde um homem teria a sensação do vermelho, um invertido apresentaria, por exemplo, a experiência referente ao verde ou a um *quale* desconhecido e *sui generis*.

Ainda que a possibilidade nomológica de tais situações se mostre altamente improvável, basta o estabelecimento da sua possibilidade metafísica para que o

argumento opere.[50] Afirmar que um zumbi fenomenal ou um invertido demarcam uma situação metafisicamente possível significa, na imagem proposta certa vez por Saul Kripke (cf. KRIPKE, 1980, p. 153-154), que Deus, após criar todos os processos físicos do Universo, teve ainda mais trabalho a fazer para assegurar que nesse mundo houvesse consciência. Em *The Character of Consciousness*, Chalmers (2010, p. 107) define a estrutura lógica do argumento da conceptibilidade nos seguintes termos:

1. É concebível que haja zumbis.[51]
2. Se zumbis são concebíveis, logo é metafisicamente possível que existam zumbis.
3. É metafisicamente possível que existam zumbis, logo a consciência não é física.

---

4. A consciência não é física.

Chalmers (2010, p. 108) ainda oferece uma fórmula mais refinada e geral para a estrutura lógica dos argumentos da conceptibilidade, onde P é o conjunto de todos os fatos microfísicos do universo, abarcando o conjunto das leis e das características das entidades microfísicas fundamentais, e Q é um fato fenomenal arbitrário:

1. É concebível que P&~Q.[52]
2. Se é concebível que a P&~Q, é metafisicamente possível que P&~Q.
3. Se é metafisicamente possível que P&~Q, então o materialismo é falso.

---

4. O materialismo é falso.

[50] Há aqui a tendência em entender como sinônimas a possibilidade metafísica e a possibilidade lógica (conceptibilidade). Tal ponto não é totalmente incontroverso e abre campo para críticas ao argumento dos zumbis e correlatos.
[51] A estrutura lógica do argumento é igualmente válida para zumbis parciais, zumbis totais e invertidos.
[52] P&~Q, onde se lê "P e não Q".

3.1.1 O Argumento dos Zumbis

O argumento dos zumbis surge timidamente na década de 70, tendo em Saul Kripke um provável precursor, sendo formulado de forma independente pela primeira vez por Robert Kirk (cf. KIRK, 1974). Curiosamente, o próprio Kirk assume em momento ulterior posição distinta em relação ao tema e se torna um articulado crítico da possibilidade lógica dos zumbis físicos (cf. KIRK, 1999). Entretanto, é apenas com a obra de Chalmers, de 1996, que a questão adentra o centro privilegiado do debate filosófico. O autor é reconhecido como o principal teórico contemporâneo que sustenta a validade da argumentação original de Kirk. Em *The Conscious Mind*, Chalmers apresenta a sua versão para o argumento dos zumbis fenomenais.

Contudo, inicialmente, convém aclarar que tais zumbis devem ser duplamente diferenciados (fenomenal e funcionalmente) em relação aos zumbis psicológicos de Hollywood, uma vez que os zumbis do experimento mental de Chalmers e de Kirk em nada divergem do comportamento humano regular e típico. Os zumbis fenomenais seriam capazes, inclusive, por definição, de participar de intrincados diálogos sobre arte, cosmologia ou filosofia, posto encontrarem-se preservadas as suas dimensões funcionais e psicológicas. O que surge na cinematografia do gênero, seja em filmes como *Day of the Dead*, de 1985, ou em *I Am Legend, de 2007*, retrata exatamente o oposto, ou seja, seres que perdem inúmeras funções e comportamentos complexos, restringindo o seu repertório comportamental a ações primárias, como a procura de alimento e de abrigo, refletindo uma alteração marcante da dimensão psicológica. Contudo, apesar de tal mudança dos aspectos funcionais da mente, nada indica, tampouco a ficção explora, que tais seres estariam privados de alguma consciência fenomenal. Pelo contrário, considerando-se questões nomológicas, caso uma situação como a retratada no filme *I Am Legend* fosse possível, certamente os infectados pelo vírus apresentariam estados subjetivos, isto é, experiência consciente, ainda que correlata e proporcional aos aspectos funcionais e psicológicos preservados. Para transpor em paráfrase a imagem apresentada por Nagel em "*What Is it Like to Be a Bat"* para o caso em tela, há algo que "seria como ser" um zumbi hollywoodiano, mas absolutamente nada que "seria como ser" um zumbi fenomenal.

Dito isso, é acertado seguir diretamente para o exame da argumentação de Chalmers. Para o filósofo, se podemos conceber, sem nenhuma inconsistência lógica,

um mundo fisicamente idêntico ao nosso em todos os seus aspectos, mas com pessoas sem *qualia*, isto é, pessoas sem a dimensão fenomenal da mente, ainda que idênticas a nós no plano comportamental e nos aspectos psicológicos e funcionais do mental, disso decorreria que as teorias de identidade entre o mental e o físico são falsas. Nesse caso, mesmo sendo os zumbis, esses seres sem *qualia*, nomologicamente impossíveis no nosso mundo, como atesta a nossa autovalidação cartesiana da consciência e a sensata exclusão do solipsismo, poder concebê-los em outro mundo hipotético sem contradição lógica é suficiente para descartar o monismo materialista, pois indicaria que o mental não sobrevém do físico. Se os zumbis constituem algo estranho, mas possível para algum universo pensável, como porcos que voam ou os mundos de Harry Potter ou Frodo Baggins, como exemplificava Seager (2002), então eles diferem radicalmente do status lógico de um círculo quadrado ou do verde incolor, uma vez que tais conceitos são não conceitos, isto é, são logicamente e, portanto, metafisicamente impossíveis. Dessa forma, o argumento básico comporta ainda a seguinte estrutura lógica, tal como exposto em *The Conscious Mind* (CHALMERS, 1996, p. 123):

1. No nosso mundo existe a experiência consciente.
2. Há um mundo logicamente possível e fisicamente idêntico ao nosso em que fatos positivos sobre a consciência, presentes em nosso mundo, não são mantidos.
3. Portanto, fatos sobre consciência são fatos adicionais sobre o mundo, acima e abaixo dos fatos físicos.
4. Logo o materialismo é falso.

Para Chalmers, a ligação entre o mental e o físico é, portanto, não de ordem lógica, mas nomológica,[53] pois a própria conceptibilidade dos zumbis ou de invertidos atesta diretamente tal fato, como já foi exposto. O conceito de haver uma experiência consciente correlata a determinados eventos físicos deriva diretamente da experiência de mundo, ou mais propriamente, da experiência de si, não havendo, portanto, qualquer outro elemento lógico ou empírico que demonstre a experiência consciente por vias indiretas. É uma peculiaridade contingencial do nosso universo, de ordem estritamente nomológica e natural, que fenômenos físicos associem-se a epifenômenos mentais.

[53] "[...] se a minha estrutura física fosse replicada por alguma criatura no mundo real, a minha experiência consciente seria igualmente replicada. Portanto, permanece plausível que a consciência sobrevenha naturalmente do físico. É essa visão — superveniência natural sem superveniência lógica — que desenvolverei." (CHALMERS, 1996, p. 124)

Assim, existem leis que estabelecem relações causais entre o físico e o mental distintas das leis meramente físicas, ditas leis psicofísicas. Emerge aqui a face do dualismo chalmeriano, um dualismo natural, algo próximo a um dualismo de propriedades, onde a matéria mantém uma espécie de primazia ontológica sobre o mental, sem que este último seja reduzido à primeira. Tal primazia de ordem ontológica se expressa na dependência dos estados mentais em relação aos estados físicos, não negada no trabalho de David Chalmers e aparentemente implícita no principal argumento do filósofo para a proposição do seu dualismo, o argumento dos zumbis.

Decorrem do fato de se conceber os zumbis fenomenais (f-zumbis) como logicamente possíveis ao menos duas consequências proposicionais imediatas. Uma primeira, como quer Chalmers, a de que o mental não se reduz ao físico; e uma segunda, um tanto menos explorada no seu trabalho, a de que o mundo físico é causalmente fechado para o mental apesar da irredutibilidade da *res cogitans* à *res extensa*. Para Chalmers, segundo Leal Toledo, "a consciência não tem função alguma, pois tudo poderia acontecer exatamente como acontece, só que sem ela", uma vez que "a mente psicológica basta para explicar o comportamento" (LEAL-TOLEDO, 2005, p. 47). A mente fenomenal emergiria, assim, ontologicamente independente dos processos físicos dentro do paralelismo estabelecido nas leis psicofísicas, mas completamente vazia de qualquer valor causal. Aqui pode ser vislumbrado um tipo particular de epifenomenalismo, um dualismo epifenomenalista.

O epifenomenalismo advoga que, da mesma forma que a fumaça sobre uma fábrica é causalmente dependente do trabalho das máquinas dentro dela, na imagem de T. H. Huxley, a mente é causalmente dependente do físico ou dele derivada. Ainda que o epifenomenalismo seja, não raramente, considerado como um tipo de materialismo, o que constitui um equívoco conceitual no entendimento de Stephen Priest (cf. PRIEST, 1991, p. 4) e de muitos outros, ele mais coerentemente se coaduna com as formulações teóricas dualistas, uma vez que distingue numericamente o material do mental (fumaça e fábrica) e estabelece entre eles determinadas regras causais. Ora, apenas duas coisas distintas podem interagir causalmente, ainda que a tal relação causal apresente-se sempre e apenas num único sentido.

3.1.2 A Insuficiência dos Argumentos Tradicionais contra o Interacionismo

De início, a fim de esclarecer a real natureza do epifenomenalismo chalmeriano e a forma como tal conceito se articula com os argumentos de conceptibilidade, notadamente com o experimento mental dos zumbis fenomenais, há de mister analisar e excluir os argumentos falsamente antagônicos ao interacionismo, de forma a distinguir os elementos conceituais que, com efeito, estabelecem o pilar epifenomenalista nas concepções de David Chalmers.

Em *The Character of Consciousness*, o filósofo australiano afasta-se sutilmente da inflexível negativa ao dualismo interacionista[54], posição que ainda assume de forma rigorosa em *The Conscious Mind*, e assim termina por conceber, mesmo que sem abrir qualquer defesa franca, possibilidades alternativas para a sua forma particular de epifenomenalismo. Se, em sua primeira obra, Chalmers rechaça absolutamente a hipótese de a consciência possuir causalidade sobre a matéria, alegando que tal panorama implicaria em uma visão demasiada complexa da natureza ou mesmo em incompatibilidade com leis da física,[55] em *The Character of Consciousness*, o filósofo finda observando que

> há certa ironia no fato dos filósofos rejeitarem o interacionismo, em larga medida, por motivos físicos (a hipótese é incompatível com a teoria física), enquanto os físicos rejeitam uma interpretação interacionista da mecânica quântica em grande parte por razões filosóficas (a hipótese é dualista). (CHALMERS, 2010, p. 128)

A presunção da causalidade de estados fenomenais não físicos sobre sistemas físicos, sobretudo no caso de uma suposta influência *não randômica*, poderia implicar também, para além da incompatibilidade aventada inicialmente por Chalmers em relação a aspectos da mecânica quântica, em um possível conflito com outras instâncias

[54] O dualismo interacionista, que será abordado mais detalhadamente a seguir, caracteriza-se em linhas gerais pela associação de dois conceitos: o de que existem, do ponto de vista ontológico, duas substâncias fundamentais no Universo, e o de que ambas as substâncias, sob a perspectiva causal, desempenham papel significativo e simétrico. Assim, tanto o físico atuaria sobre o fenomenal, tese compartilhada com epifenomenalismo, quanto o fenomenal agiria sobre o físico, posição de caráter mais polêmico e ousado, peculiar ao interacionismo. O dualismo cartesiano constitui, possivelmente, o exemplo mais destacado de tal gênero de dualismo na História da Filosofia.

[55] "Se a consciência faz alguma diferença qualitativa interessante em relação ao comportamento, a mesma deve agir de forma não randômica, o que viola os requisitos probabilísticos da mecânica quântica." (CHALMERS, 2010, p. 128, nota 26)

teóricas da física; como, por exemplo, a segunda lei da termodinâmica, que afirma que a entropia é um aspecto sempre crescente da natureza. Isto é, a entropia reflete o grau de irreversibilidade de um sistema, no sentido em que o trabalho pode ser convertido integralmente em calor, mas não o contrário. Assim, dois conjuntos termodinâmicos postos em contato dirigem-se sempre ao equilíbrio térmico, como consequência do fato da energia tender a dividir-se por igual. Por conseguinte, a entropia está associada ao que pode ser denominado, ainda que de maneira concisa e conceitualmente pouco rigorosa, de grau de *desordem.*

Sob a ótica interacionista, é possível conceber-se, portanto, um panorama em que a causalidade do fenomenal sobre o matéria conduziria a não verificação de tal lei ou de outras manifestações do determinismo físico em um sistema particular que defina substrato para um correlato neural da consciência, como eventos físico-químicos em uma dada rede neuronal, por exemplo. Ou seja, em tal perspectiva, alguns processos termodinâmicos no universo poderiam acontecer no sentido de redução da entropia. Como a observação de fenômenos de tal gênero jamais foi feita e semelhante possibilidade nem ao menos parece razoável, uma vez que a perspectiva equivale, para muitos, à concepção de que processos mágicos atuariam sobre o mundo natural, a hipótese termina ordinariamente descartada.[56]

Mas a inverossimilhança do interacionismo nos termos descritos acima deriva apenas de uma perspectiva particular, que pode admitir alternativas plausíveis. É exatamente esse ponto que Chalmers deseja indicar na passagem onde contrasta a argumentação de físicos e filósofos. Pois o que parece, de fato, estar em risco na visão interacionista não é propriamente a validade universal das leis da física, mas a simplicidade do mundo natural. Ilustraria tal fato a concepção de dois cenários. Um primeiro, onde em certas condições físicas peculiares, uma quinta força fundamental[57] emergiria ou tornar-se-ia significativa, de maneira a violar algum princípio da física, como a segunda lei da termodinâmica. E um segundo, onde uma "força" de ordem não

[56] O interacionismo é uma possibilidade teórica à qual o autor da presente dissertação resiste, convergindo com a posição do filósofo cuja obra é aqui analisada; pois apesar de Chalmers recentemente não mais rejeitar de forma absoluta o interacionismo, tampouco se inclina preferencialmente a ele. A resistência pessoal em tela reflete a crença do dissertador de que a natureza, mesmo na hipótese do dualismo estar correto, possuiu uma solução mais elegante para o problema mente-corpo do que a apresentada pela filosofia cartesiana.

[57] Tradicionalmente, a física concebe quatro forças fundamentais do universo: gravitacional**,** eletromagnética**,** nuclear fraca e nuclear forte**.**

física, entretanto dotada de causalidade material, produziria igualmente, nas condições especiais onde atuaria, a não verificação de certas leis físicas. Então em qual dos cenários ocorreria insubordinação à ordem natural? Ora, certamente em nenhum dos dois.

No primeiro contexto suposto, haveria novos fatos físicos conhecidos, obrigando-se a reformular as previsões das leis físicas para sistemas em condições particulares. Mas o mundo seguiria absolutamente regido por leis sem qualquer contradição, conquanto os princípios da física fossem outros. Isso ocorreu muitas vezes ao longo do desenvolvimento científico. Um exemplo notório é o fato da mecânica clássica ou newtoniana ser válida apenas para prever fenômenos que ocorrem em velocidades relativamente baixas. Para eventos que se desenvolvem em velocidades próximas à da luz, a descrição física precisa é possível apenas através da mecânica relativística. Contudo, é correto afirmar que o universo de Newton é tão determinístico quanto o de Einstein e, portanto, que ambas as descrições convergem quanto à rejeição de fatos físicos arbitrários, ainda que a mecânica relativística mostre-se mais abrangente e aplicável a um número maior de contextos, posto considerar aspectos do mundo ignorados pela física clássica, representando uma visão mais elaborada e complexa do universo. Portanto, no cenário hipotético da quinta força fundamental, o mundo seguiria da mesma forma as leis físicas, ainda que tais leis assumissem contornos de maior complexidade e abrangência a fim de preservar a única subordinação que poderia aqui ser posta em xeque: a submissão da teoria aos fatos.

Já no segundo panorama, as leis da física não seriam violadas, porém ao lado delas se colocariam leis psicofísicas, de ordem tão natural quanto as próprias leis físicas, de forma que seria necessário, para uma descrição científica coerente e completa acerca do mundo, a conjunção de ambos os paradigmas teóricos. Mas se tal horizonte interacionista parece de imediato desnecessário e exótico, é apropriado observar que, a despeito da problemática adicional que o quadro engendra, surpreendentemente, o panorama em pauta poderia situar-se como solução para alguns dilemas próprios a interpretações clássicas da mecânica quântica**,** particularmente para o famoso problema da medição.[58] Nesse sentido, não haveria maior contradição em conceber a eventual

[58] Para a teoria quântica, sistemas fechados existem como a superposição de estados fundamentais (função de onda), que evolui no tempo de forma determinista, ainda que a modelagem matemática efetue a descrição estritamente em termos estatísticos, conforme o indicado pela chamada equação de Schrödinger. No ato de medição ocorre o colapso da função de onda, o que parece caracterizar a transição

causalidade do fenomenal sobre o físico (causalidade descendente) do que em admitir uma quinta força física fundamental.

3.1.3 O Pampsiquismo, o Argumento dos Zumbis e a Rejeição ao Interacionismo

Nenhum dos cenários confrontados na seção anterior descarta um mundo inteligível e determinístico. Pelo contrário, nos dois horizontes tanto o mágico quanto o sobrenatural seguiriam em seus exílios. Entretanto, em ambos os panoramas naturais, um dualista interacionista e outro fisicalista complexo, a simplicidade do mundo certamente perderia algo. E a simplicidade ontológica do Universo, muitas vezes triangulada com os conceitos de verdade e de beleza, sempre foi singularmente estimada na história das ideias. Para muitos, o dualismo representa um afronta especial a tal simplicidade (mormente na sua versão interacionista); mas para outros, sobretudo para aqueles que "levam a consciência a sério", negar o fato de existir o fenomenal ou meramente reduzi-lo ao físico define algo profundamente contraintuitivo. E para esses últimos, a inteligibilidade não pode ser coisa menos cara que a simplicidade.

---

para um estado fundamental particular do sistema, para o qual a modelagem probabilística deixa de ser válida, de forma que o sistema quântico mostra-se reduzido aos valores e às propriedades de um estado fundamental específico aferido. Dessa forma, após a observação, o sistema físico transita de uma evolução determinista, anterior ao colapso da função de onda, para uma indeterminista, associada ao desenlace arbitrário da aferição e à consequente redução a um estado peculiar quântico. Para o professor Oswaldo Pessoa Jr., o problema da medição "surge da oposição entre uma evolução determinista regida pela equação de Schrödinger e a evolução indeterminista descrita pelo postulado da projeção. Esta oposição torna-se um problema quando se assumem duas hipóteses: 1) um estado quântico pode ser atribuído ao aparelho de medição macroscópico (podendo incluir o observador consciente); 2) o 'sistema composto' (que inclui o objeto e o aparelho) pode ser considerado fechado em relação ao meio ambiente. Neste caso o sistema composto deveria evoluir de maneira determinista (pois seria um sistema quântico fechado), mas ao mesmo tempo estariam ocorrendo reduções de estado indeterministas durante as medições efetuadas pelo aparelho no objeto. Como conciliar estas duas possibilidades contraditórias?" (PESSOA JR., 1992, p. 178).

Ainda que a exótica perspectiva interacionista engendre inúmeros problemas adicionais, alguns dos quais serão desenvolvidos ao longo deste capítulo, é plausível considerar que a mesma poderia conceder uma resposta para problema da medição ao postular que a consciência fenomenal causaria o colapso da função de onda. Contudo, tal seara é emaranhada e facilmente sofismável. Inúmeras teorias pseudocientíficas ou mesmo abertamente místicas têm explorado conexões entre interpretações da mecânica quântica e filosofia da mente sem qualquer rigor, baseando conclusões ambiciosas em conceitos físicos e filosóficos equivocados, enveredando-se frequentemente para franco espiritualismo. Infelizmente, instigantes problemáticas da física e da filosofia têm sido amiúde popularizadas por meio de autores contaminados por conceitos próprios a semelhantes doutrinas.

Uma estratégia adequada para preservar, *pari passu*, simplicidade e inteligibilidade é a adoção de um dualismo naturalista não interacionista. Nessa ótica, torna-se facilmente compreensível que autores dualistas, tal como Chalmers e outros, rejeitem o interacionismo e inclinem-se fortemente ao epifenomenalismo, sobretudo, aqueles que se aproximam do pampsiquismo ou de um gênero de monismo tal como o de Bertrand Russel.[59] Sem dúvida, o dualismo epifenomenalista de Chalmers flerta com o pampsiquismo, como pode ser observado na crítica do filósofo australiano ao famoso argumento de John R. Searle contra a inteligência artificial forte, conhecido como argumento do quarto chinês.[60]

Para Chalmers, o sistema tradutor referido no argumento, em seu conjunto, apresentaria compreensão, intencionalidade e consciência frente à língua chinesa, ainda que tais características faltassem individualmente aos componentes isolados do sistema (pessoa, livro de regras ou papel). Negar tal possibilidade equivaleria a conceber a existência de zumbis fenomenais não biológicos em nosso mundo, fato absolutamente inconcebível sob o prisma nomológico. Pois o quarto chinês de John Searle nada mais é que um improvável sistema computacional. E tal sistema comporta uma parte constituinte que se revela, por sua vez, também uma estrutura computacional, ainda que biológica e bastante eficiente: o próprio Searle. Se sistemas de silício ou de outro

[59] A visão do filósofo e matemático Bertrand Russell acerca do problema mente-corpo é definida por ele mesmo como monismo neutro: "A metafísica popular divide o mundo em mente e matéria, e o ser humano em corpo e alma. Alguns — os materialistas — disseram que só a matéria é real e a mente é uma ilusão. Muitos — os idealistas — têm assumido o ponto de vista oposto, o de que só a mente é real e que o físico é uma ilusão. A perspectiva que eu tenho sugerido é que tanto a mente quanto a matéria são estruturas compostas por algo mais primitivo, que não é nem mental nem material" (RUSSELL *apud* PRIEST, 1991. p. 161). Contudo, a fim de clarificar a citação acima, é necessário acrescentar que o monismo neutro confronta a ideia de mente e corpo negando que o universo seja composto por algo que mereça ser chamado de substância, nem sequer ao menos uma substância de ordem mais fundamental ou primitiva do que o fenomenal ou o físico. Uma explanação mais exata da ótica de Russell coincidiria com a afirmação de que tudo no universo, em última instância, seria composto por *eventos*, isto é, por itens dimensionais que ocupam certa porção do espaço-tempo, de forma a apresentarem duração e extensão específicas. Tais eventos podem assumir ora descrições físicas, ora descrições materiais, sem, todavia, coincidirem ontologicamente com qualquer uma das duas.

Alguns autores, entre eles o próprio Chalmers, distinguem sutilmente o monismo neutro de um monismo russelliano propriamente dito, considerados nesta nota, em específico, como sinônimos. Para um esboço de tal distinção verificar a nota 67.

[60] Para a descrição original do argumento do quarto chinês, ver *Minds, Brains, and Programs* (SEARLE, 1980, p. 3). A seção de *The Conscious Mind* "*What is it like to be a thermostat*" (CHALMERS, 1996, p. 293-297), na qual o filósofo defende a possibilidade de haver experiências associadas a sistemas físicos simples, tal como a sua crítica ao argumento do quarto chinês, ilustra igualmente bem as características centrais do seu pampsiquismo: "O termostato parece realizar o tipo de informação que em um peixe ou em uma lesma se apresenta na sua forma mais simples. Portanto, talvez ele também possa ter o tipo correspondente de fenomenologia na sua forma mais despojada. Ele faz uma ou duas distinções relevantes da quais depende a ação; para mim, pelo menos, não parece absurdo que isso poderia estar associado a distinções na experiência." (CHALMERS, 2010, p. 295)

material inorgânico desempenham as mesmas relações causais, ou seja, tecem processos funcionais idênticos ao das estruturas neurobiológicas, não é razoável pretender que não exista a respectiva dimensão fenomenal associada. Em relação aos argumentos contra a possibilidade de um sistema inorgânico apresentar consciência ou intencionalidade, delibera Chalmers:

> As objeções mais prevalentes tem sido as que eu chamo de internas. Essas objeções concedem, pelo menos, que os computadores podem simular o comportamento humano, mas sustentam que, ao mesmo, tempo lhes faltaria uma mente. Em particular, é sugerido que eles não teriam vida interior, nem experiência consciente, nem verdadeira compreensão. Na melhor das hipóteses, um computador poderia proporcionar uma simulação de mentalidade, não uma replicação. A melhor objeção desta classe é conhecida como o argumento do 'quarto chinês', de John Searle. De acordo com essas objeções, os sistemas computacionais teriam, na melhor das hipóteses, a casca oca de uma mente: eles seriam a versão de silício de um zumbi. (CHALMERS, 1996, p. 314)

Divergindo de Searle, Chalmers assume que o mental não deve ser considerado essencialmente uma ocorrência biológica, mas antes de tudo um fenômeno natural em sentido mais amplo. O filósofo bem nota o paradoxo que existe na postura de materialistas não funcionalistas como Searle, para os quais, ao lado da rejeição da mera viabilidade metafísica dos zumbis fenomenais, permanece possibilidade da existência física de tais seres em nosso mundo, desde que os mesmos sejam feitos de silício ou de outro material não orgânico. Ora, qualquer relação entre o físico e o fenomenal que seja de ordem singular compromete a simplicidade do Cosmos na proporção direta da sua singularidade. Pois aqui o singular e o arbitrário coincidem. Se a intuição fundamental da consciência impele a teoria para além das fronteiras das leis físicas, é razoável e suficiente permanecer na esfera mais restrita das leis psicofísicas. Seria excessivo conjecturar um panorama onde haveria leis biopsicofísicas como uma segunda ordem de lei fundamental. Sobretudo em função do fato desse cenário sobejo conferir maior complexidade ontológica ao universo, demandando explicações quanto ao desconcertante quadro onde a matéria orgânica apresentasse algumas propriedades essenciais distintas da inorgânica, o que representaria certamente algo como um retorno a certo tipo de vitalismo.

3.1.4 A Estrutura do Argumento e os Elementos do Dualismo

A reflexão acerca dos f-zumbis não somente demarca o principal argumento chalmeriano na construção de seu dualismo naturalista, mas também reflete da forma mais direta o conceito que o filósofo tem de consciência: algo que é, a um só tempo, irredutível, inerme e autoevidente.[61] A irredutibilidade da consciência requisita o dualismo. O seu caráter inerme, isto é, o fato da mesma ser funcionalmente descartável, indica o epifenomenalismo. E a autoevidência é condição epistêmica que, a um só tempo, deriva e ampara os dois elementos ontológicos anteriores, uma vez que, se a consciência é diferente do cérebro (dualismo) e ainda não pode ser causa de estados cerebrais (epifenomenalismo), resta à mesma fundar o conceito de si apenas em seu próprio e restrito âmbito, da maneira mais absolutamente simples, sem qualquer conexão ou análise, na forma de uma intuição fundamental (autoevidência), algo que comporta a mesma pontualidade e intratabilidade de um *quale*.[62]

Ou seja, Chalmers, tal como Descartes, concebe a consciência como um elemento teórico primitivo, de forma a entender que qualquer explicação acerca da mesma já a pressupõe e que os argumentos antimaterialistas, tais como os de conceptibilidade, desdobram a sua definição apenas em termos negativos. Em outras palavras, como foi explorado no capítulo anterior, semelhantes discursos instituem a distinção entre fenômeno e função demarcando simplesmente o que a consciência não é. Nesse sentido, o f-zumbi reflete tal conceito de forma muito própria, visto que a plenitude ontológica da matéria (P) está representada nele, contudo, sem que a mesma contenha qualquer aspecto ou traço do fenomenal (Q). Dessa forma o argumento fixa a sua primeira sentença (é concebível que P&~Q): Q emerge indefinido, ainda que distinto, justamente a partir da definição rigorosa ou da descrição exaustiva de P.

Mas de que forma poderia se inserir aqui o gênero de pampsiquismo a que Chalmers eventualmente se inclina,[63] sobretudo na sua primeira obra? Além de evitar

[61] Existe aqui uma provável triangulação entre essas três características, algo como uma relação de mútua derivação lógica. Tal triangulação é desdobrada na estrutura do argumento do f-zumbis de maneira singular. A análise desse ponto é particularmente relevante para a discussão do problema conhecido como o paradoxo do julgamento fenomenal.

[62] E talvez aqui, para seguir conjecturando sem a autorização de David Chalmers, aproximar o sentido de consciência ao conceito de *qualia* possa ser feito com legitimidade maior do que a permitida pela simples metáfora.

[63] A visão de Chalmers, como ele próprio afirma, pode ser entendida como uma "variedade de pampsiquismo" (cf. CHALMERS, 1996. p. 299), uma vez que o autor entende como razoável haver

certas arbitrariedades ontológicas, como o já citado neovitalismo latente dos críticos da IA forte, o seu pampsiquismo reflete algo que é, em determinado sentido, uma versão dualista do funcionalismo. A fim de esclarecer tal ponto, é necessário dizer, primeiramente, que funcionalismo e materialismo não coincidem, embora muitos funcionalistas adotem também o materialismo. Nesse sentido, o funcionalismo contorna o problema mente-corpo sem tratá-lo diretamente. Há, portanto, uma neutralidade ontológica no funcionalismo que permite que o mesmo se revista de distintas formatações ontológicas. Com a exceção do behaviorismo lógico, "ser funcionalista é bastante compatível com ser um dualista mente-corpo, um idealista, um materialista, um monista neutro ou um fenomenólogo" (PRIEST, 1991, p. 135). Ademais, é adequado estabelecer, juntamente com Priest, que

> o funcionalismo é a teoria de que estar em um estado mental significa estar em um determinado estado funcional. Um estado funcional é um estado mental que pode ser individualizado ou escolhido em virtude das suas relações causais; de forma que um estado mental é determinado por tipo particular de causa, digamos uma entrada sensorial, e apresenta determinado tipo de efeito, digamos uma saída comportamental. Estados mentais também estão causalmente relacionados um ao outro, e o conjunto das relações causais que um determinado estado mental apresenta é conhecido como o estado de 'papel causal' ou, eventualmente, 'papel funcional' (PRIEST, 1991. p. 133).

Logo, o funcionalismo tende a ser ontologicamente neutro e só equivale ao materialismo com uma premissa adicional à sua tese basilar de que estados mentais são estados funcionais: a sentença de que somente há causação física. Mas à parte de tal conceito fisicalista, uma substância não material poderia, em princípio, total ou parcialmente, operar as relações de causa e efeito (ou de *input* e de *output*) que definem os estados funcionais chamados de estados mentais. Contudo, o dualismo chalmeriano

---

experiências, ou ao menos propriedades protofenomenais, onde existir informação fisicamente realizada. Ora, se a informação assume aqui um sentido próximo ao que existe na teoria matemática da comunicação de Claude Shannon, decorre que, onde houver causalidade física, haverá informação. E havendo causação física em todo o lugar, a experiência será, portanto, igualmente ubíqua. Contudo, Chalmers faz ressalvas quanto ao emprego do termo pampsiquismo para designar aspectos da sua teoria, sobretudo em função do fato de ser o dualismo naturalista o seu fundamento metafísico, não o próprio pampsiquismo. O pampsiquismo seria, quando muito, uma posição chalmeriana subsidiária ao seu dualismo. Ele ainda termina elencando outras reservas de ordem lógica: "(...) este ponto de vista tem muito em comum com o que é geralmente conhecido como *pampsiquismo* — a perspectiva de que tudo tem uma mente. Há poucas razões para que eu, geralmente, não use o termo: (1) porque eu acho que ter experiências pode assumir um significado bem aquém do que usualmente entendemos como ter uma mente, embora a experiência possa ser qualificada como a mente na sua forma mais simples; (2) porque propriedades protofenomenais podem estar ainda mais distantes do conceito habitual de "mente"; (3) porque eu acho que não é estritamente correto dizer que as rochas (por exemplo) têm experiências, (...) embora as rochas possam ter experiências que lhes estão associadas" (CHALMERS, 1996, p. 298).

não necessita sequer recorrer a esse expediente para conciliar-se com a ótica funcionalista. Isto é, não precisa negar que só há causalidade material. Pois não existe, de fato, qualquer exigência ontológica para que o mental (*consciousness*) participe dos estados funcionais definidos por relações causais, como, por exemplo, entradas sensoriais e saídas comportamentais. É possível delegar todos os aspectos funcionais à matéria de forma exclusiva, sem prejuízo para a legitimação do fenomenal.

Chalmers percebe que não há necessidade de atribuir causalidade bidirecional entre o fenomenal e o físico para conferir coerência ao dualismo, ao contrário, é justamente através da negação da relação funcional entre as duas substâncias que o dualismo pode ser posto em seus termos mais claros e consistentes. Ao mesmo tempo em que se contorna, quando ao menos parcialmente, uma das principais objeções ao dualismo cartesiano que é a problemática da interação, no dualismo naturalista de Chalmers corpo e mente assumem uma definição mais sólida nos termos de *awareness* (dimensão material, causal e funcional do mental) e *consciousness* (dimensão não material, não causal e fenomenal do mental). Nessa perspectiva, a relação de causalidade que existe entre o físico e o mental, por ser apenas de ordem ascendente, não define qualquer estado funcional entre *consciousness* e *awareness*: a função pode, então, repousar dentro das fronteiras da causalidade material.

Ora, apenas no caso do aspecto funcional ou psicológico de consciência derivar unicamente da forma como os sistemas físicos desempenham relações causais, o argumento dos zumbis fenomenais pode ser colocado com perfeita legitimidade. Caso contrário, isto é, no quadro onde está em xeque que seres destituídos de *qualia* poderiam ser funcionalmente idênticos a uma pessoa, o argumento dos f-zumbis, muito antes de barrar o materialismo, apresentaria a forma de um arrazoado antidualista.

Em *The Character of Consciousness*, Chalmers rebate a crítica, que ele entende como direcionada à primeira premissa do argumento dos zumbis fenomenais (é concebível que P&~Q), apresentada na obra *Knowledge, Possibility, and Consciousness,* de John Perry (2001). A crítica de Perry avança no sentido de demonstrar que o argumento chalmeriano pressupõe o epifenomenalismo. No entanto, por um lado, é possível alegar que Perry parece não ter entendido com a adequada exatidão o que propõe Chalmers em *The Conscious Mind,* sobretudo por não validar uma conexão legítima entre o argumento dos zumbis e a problemática dualismo/fisicalismo (pois esse serviria antes à defesa do epifenomenalismo, mesmo

posicionando-se na conflitante situação de pressupô-lo); porém, por outro lado, Chalmers conduz a sua tréplica a Perry essencialmente em termos de argumentos de autoridade, fato bastante atípico em seu estilo. Pois quanto à tese de que o alegado dos zumbis fenomenais pressupõe o epifenomenalismo, o filósofo objeta nos seguintes termos:

> Defendo que esta afirmação é simplesmente falsa. Sua falsidade é demonstrada pelo fato de que diversos pontos de vista não epifenomenalistas são compatíveis com a conceptibilidade dos zumbis. Por exemplo, muitos materialistas do tipo B (como Hill, Loar e Papineau) aceitam que zumbis são concebíveis e que a consciência desempenha um papel causal (CHALMERS, 2010, p. 156).

A fragilidade de semelhante metacrítica sugere a hipótese de que, embora a crítica de Perry caia fora do alvo, há certamente algo de relevante nela, principalmente quanto à observação de uma ligação fundamental entre epifenomenalismo e o panorama aberto pela consideração dos f-zumbis. A posição defendida aqui é convergente com tal perspectiva, visto que, embora não haja propriamente a pressuposição do epifenomenalismo, o argumento de Chalmers não apenas confronta o monismo materialista de forma direta, mas distancia igualmente opções interacionistas do rol das alternativas viáveis ao fisicalismo.

Assim, é possível afirmar que os conceitos de epifenomenalismo (apenas o físico tem significado funcional),[64] bem como o do próprio funcionalismo (há uma ótica legítima em que mente pode ser definida em termos exclusivamente funcionais) estão intimamente inseridos na estrutura do argumento dos zumbis, de forma que ao mesmo tempo em que é contraposta a redutibilidade da consciência à matéria, acena-se antecipadamente para algumas características peculiares ao panorama de irredutibilidade que deverá emergir da crítica. E entre as características estruturais apontadas, a saber, o do funcionalismo e do epifenomenalismo, é factível acrescentar ainda outra, que se insere secundariamente, o do pampsiquismo. Pois para Chalmers, o

> Pampsiquismo é simplesmente uma forma de como pode funcionar a superveniência natural da experiência em relação ao físico. Em certo sentido, a superveniência natural fornece o quadro; pampsiquismo é apenas uma maneira de trabalhar os detalhes (CHALMERS, 1996, p. 299).

[64] Função pressupõe causalidade bidirecional. Ou seja, um âmbito funcional deve definir causas e efeitos, *inputs* e *outputs*. Na ótica epifenomenalista, o fenomenal configura apenas causa, pois é descartada a possibilidade de causalidade descendente. O problema dualista da interação mente-corpo é muito mais crítico na perspectiva da interação funcional entre as duas substâncias do que no quadro epifenomenalista da causalidade ascendente restrita.

Em outras palavras, antes de ser uma exigência lógica ou metafísica, a superveniência do fenomenal em relação ao físico é essencialmente um fato natural e simples. E como outros fatos naturais e simples, tais como os eventos microfísicos, deve aplicar-se ao universo como um todo respeitando princípios como os de homogeneidade, de proporcionalidade e de simetria. Portanto, por demandas inicialmente insuspeitas de verossimilhança e coerência, o próprio conceito que se encontra na base do epifenomenalismo e do funcionalismo chalmeriano, o de superveniência natural, termina por requisitar secundariamente ao menos um gênero particular de pampsiquismo, como ilustra a conseguinte passagem de *The Conscious Mind*:

> A visão de que há experiência onde quer que haja interação causal é contraintuitiva. Mas é uma ótica que pode crescer de forma surpreendentemente satisfatória com a reflexão, tornando a consciência mais integrada à ordem natural. Se a visão estiver correta, a consciência não se apresenta em súbitos picos irregulares, com sistemas complexos isolados produzindo arbitrariamente ricas experiências conscientes. Pelo contrário, ela é uma propriedade mais uniforme do universo, com sistemas muito simples de fenomenologia muito simples e sistemas complexos de fenomenologia complexa. Isso faz com que a consciência seja menos "especial" em alguns aspectos, e assim mais razoável (CHALMERS, 1996, p. 298).

3.1.5 Interacionismo: Algumas Dificuldades

A estrutura do argumento dos zumbis, além de confrontar a perspectiva ontológica fisicalista e de servir à fundação de um dualismo capaz de comportar epifenomenalismo e funcionalismo, bem como de harmonizar-se com uma forma particular de pampsiquismo, apresenta elementos teóricos que intensificam a problemática da causalidade descendente. Apesar de Chalmers, como foi examinado primeiro, ter adotado, em tempos próximos, uma posição menos avessa ao interacionismo, passa ao largo da conduta de ratificá-lo irrestritamente. O filósofo parece antes ter revisado a validade de alguns argumentos que usava na defesa do epifenomenalismo do que propriamente praticar qualquer aproximação real ao interacionismo. Certamente são inúmeras as causas para tanto, algumas das quais serão brevemente exploradas aqui. Talvez o problema principal derive do fato do pampsiquismo, conceito independente, porém adequadamente situado na perspectiva dos argumentos de conceptibilidade, e o interacionismo engendrarem, em associação,

um quadro caótico do Universo. Em outras palavras, interacionismo e pampsiquismo não combinam.

O "paninteracionismo" que emergiria daí ofereceria um mundo ininteligível, onde separar as leis da física das leis psicofísicas se mostraria imensamente difícil ou mesmo impossível, de forma que tanto os eventos materiais quanto os fenomenais estariam sempre em estado de sobredeterminação: o comportamento anômalo ou imprevisível da realidade seria a regra. E simplesmente não é esse o mundo que se coloca à experiência. Apenas um interacionismo restritivo, no qual a interação entre fenomenal e o físico se desse em condições muito particulares, como em redes neurais específicas de animais sencientes, e não em outras, como em fissões nucleares ou em mitoses, poderia conferir a imagem de um universo ordenado e previsível. Mas tal cenário incorreria no descarte do pampsiquismo chalmeriano, que pelas razões já explanadas harmoniza-se com os arrazoados dualistas, sobretudo os de conceptibilidade. Por fim, a alternativa que sobeja, a de se conceber a associação de pampsiquismo e interacionismo restritivo, incidiria em outras questões intrincadas, como complexidades e anomalias no âmbito das leis psicofísicas. O panorama mais simples para um universo dualista parece ser, portanto, o que congrega funcionalismo, epifenomenalismo e pampsiquismo.

A perspectiva interacionista abre ainda um sem número de dificuldades quando esmiuçada, sobretudo quanto a outras questões atreladas a problemática causal. Por exemplo, na hipótese de as ocorrências fenomenais, ontologicamente distintas do físico, atuarem sobre a matéria (causalidade descendente), de que forma específica se daria essa ação? Tal problema, por sua vez, se mostraria subsidiário de inúmeras outros, como o da forma como a causalidade descendente se situaria nas dimensões de tempo e espaço. Posto ser fato praticamente inconteste a sincronicidade entre o físico e o mental, fica conservado apenas o problema da espacialidade. Tem-se aqui, portanto, duas possibilidades básicas em exame, a saber, (I) o local onde o físico atua causalmente sobre o mental (causalidade ascendente) é o mesmo de onde se dá a causalidade descendente, (II) Causalidade ascendente e descendente divergem do ponto de vista espacial.

Na primeira hipótese, um correlato neural da cor verde causa tal *quale* e, ao mesmo tempo, a experiência do verde igualmente engendra, ao menos em alguns aspectos, eventos físicos do seu próprio correlato neural. Portanto, quando se responde

ao problema da espacialidade de causação, surge outro maior, que é o problema da própria estrutura da causalidade. O sentido de causalidade ordinariamente empregado à descrição dos eventos físicos, já precário desde Hume, simplesmente não se aplica ao gênero de interação que é requerido aqui. Pois não existiria algo que pudesse ser propriamente descrito como sentido da ação, já que essa requer que, de certa forma, a causa seja completamente externa ao efeito. Mas aqui causa e efeito, o físico e o fenomenal, influenciam-se mutuamente de maneira distinta e mais radical do que a descrita, por exemplo, nas teorias de retroalimentação causal ou da emergência. Pois não apenas a ação se daria sobre o elemento passivo, mas simultaneamente sobre o próprio agente e, indo mais além, a ação, de maneira furtiva, perfaria o seu agente. Isso tudo acrescido do ônus de se resguardar a perfeita divisão ontológica exigida pelo dualismo. Com tamanha complexidade, a divisão conceitual de causalidade em descendente e ascendente teria conteúdo nulo, de forma que a perspectiva teórica secundária de convergência redundaria em clara inconsistência ou em contradição.

No segundo cenário interacionista, desponta uma problemática de outra ordem. O correlato neural da cor verde, por exemplo, causaria o seu *quale*, e esse, por sua vez, ao menos de maneira sutil, acarretaria eventos físicos sobre estruturas neurais distintas. Na hipótese de existir semelhante influência, a mesma produziria impacto neutro ou positivo sobre o processamento de informações e sobre o comportamento. Pois ainda que argumentos de caráter evolucionista se mostrem falaciosos quando confrontam o dualismo de uma forma geral, particularmente nas suas versões epifenomenalistas, como bem apontou Chalmers e outros autores, no gênero de dualismo em tela considerações darwinistas poderiam incidir com correção. Pois uma eventual ação desorganizadora do fenomenal sobre o funcionamento dos sistemas neurais seria enfrentada pela evolução simplesmente como mais um fator ambiental adverso a desafiar a surpreendente capacidade de adaptação das espécies.

Mas para uma interferência funcional positiva e, possivelmente, até mesmo para a mera neutralidade, a causalidade descendente não poderia alocar-se de forma aleatória. E a não aleatoriedade significa convergência funcional, o que implica em convergência estrutural e, em última análise, espacial. Pois se um *qualia* atua sobre os sistemas neurais de forma não desorganizadora, o deve fazer paralela e convergentemente ao funcionamento neuronal. Por exemplo, se a atividade cerebral occipital relacionada ao processamento da informação cor azul (*awareness*) liga-se

causalmente a atividade do sistema límbico de forma a acarretar os eventos neurais correlatos à emoção da cor fria, o *quale* da cor azul (*consciousness*), ascendentemente causado por atividade occipital[65], deve agir descendentemente sobre o sistema límbico, mais especificamente sobre os correlatos neurais da emoção associada ao azul. Mas isso pressupõe mais que um simples dualismo, sugere na verdade uma duplicidade ontológica entre o um cérebro físico e um cérebro fenomenal.

Ou seja, para dar conta da causalidade exigida pela perspectiva interacionista, o fenomenal paradoxalmente acompanharia o físico para além do fenomenal. Pois para harmonizar a *heterologia* espacial da causação e a perspectiva darwiniana, seria requerida a *homologia* estrutural entre o fenomenal e físico. Ainda que o fenomenal não comporte estrutura por motivos expostos no primeiro capítulo desta dissertação, a causalidade descendente seria dotada de uma estrutura espacial, e de estrutura espacial homóloga à do cérebro. Portanto, tal ótica vai além do que seria próprio a um gênero ordinário de dualismo. Aqui não haveria simplesmente duas substâncias ontologicamente distintas na natureza, mas um duplo não material do cérebro físico, uma sombra imaterial da sua estrutura;[66] o que parece ontologicamente demasiado para qualquer um após Ockham.

3.1.6 Ontologias Compatíveis e Heurística

Um dualismo diverso do dualismo de substância e de um dualismo de propriedades em sentido lato pode ser proposto alternativamente aqui, mas incorreria em uma problemática mais ampla, a saber, a discussão lógica ou metafísica sobre ser possível ou não uma entidade (*res*) causar as suas próprias propriedades, ou ainda, se existe sentido em falar em causalidade na relação entre propriedades e substâncias. Mas o argumento dos zumbis poderia, inadvertidamente, trazer um dualismo de propriedades de uma forma nova, de modo a evitar os riscos lógicos de tais questões. Pois é possível,

[65] No lobo occipital localiza-se o córtex visual do cérebro, responsável pelo processamento da informação visual, e abarca, inclusive, a área V4, que desempenha papel importante na percepção cromática.

[66] Em certo sentido, tal perspectiva pode aproximar-se mais de um *duplo materialismo* do que propriamente de um dualismo, uma vez que um dualismo essencialmente fenomenal descartaria a necessidade de estrutura, sobretudo de ordem espacial, de forma a conferir tais dimensões exclusivamente ao físico.

dessa maneira, oferecer uma leitura alternativa, a de que o argumento dos zumbis, supondo-o provisoriamente como válido, descerra a possibilidade lógica de pensar a matéria sem algumas das suas propriedades, mas mantendo aquelas que suportam os fenômenos físicos gerais e a dimensão estritamente psicológica do mental. Isso equivale a dizer que ao descrever a mente fenomenal se estaria de fato falando sobre a matéria, mas sobre uma matéria de determinação redundante ou superdeterminada em relação aos processos notoriamente considerados como físicos.

O físico teria, assim, propriedades inermes em relação à causalidade física e, portanto, desnecessárias para a descrição dos fenômenos ordinariamente entendidos como físicos, ainda que basilares como definidores dos processos mentais. Nem todas as propriedades da matéria seriam indispensáveis para a descrição dos fenômenos físicos, de forma que o físico poderia ser depurado das suas propriedades não essenciais, ou dos *qualia*, no mundo hipotético dos zumbis. Nesse caso, a possibilidade lógica dos zumbis físicos indicaria antes um dualismo entre propriedades inermes e propriedades de designação da matéria (causais) do que um dualismo entre *res extensa* e *res cogitans*.

Tal perspectiva conecta-se à crítica de Stoljar contra a primeira premissa do argumento dos zumbis. Para ele, existem duas concepções distintas de matéria. A primeira baseada na teoria, onde uma propriedade física (t-física) "é o tipo de propriedade sobre a qual teoria física nos fala ou, então, é uma propriedade que logicamente (ou a priori) sobrevém do tipo de propriedade sobre a qual a teoria física nos fala" (STOLJAR, 2001a, p. 395). E uma segunda, chamada de concepção baseada no objeto, na qual uma propriedade física (o-física) é definida como "uma propriedade que é do tipo exigido para um relato completo da natureza intrínseca de objetos físicos paradigmáticos e seus componentes ou, então, é uma propriedade que logicamente (ou a priori) sobrevém do tipo de propriedade requerida para uma descrição completa da natureza intrínseca de tais objetos físicos paradigmáticos e seus componentes" (STOLJAR, 2001a, p. 396).

Para Stoljar, a conceptibilidade dos zumbis fenomenais depende do conceito de propriedades físicas utilizado como referência. Na proposição do argumento, apenas as propriedades t-físicas são fixadas, jamais diretamente as o-físicas. Na hipótese das propriedades o-físicas não coincidirem com as t-físicas, isto é, no cenário em que algumas das propriedades intrínsecas da matéria, que estão na base dos fenômenos extrínsecos explanados nas teorias físicas, não estarem contidas no conjunto das

descrições consideradas pelo argumento, persiste a possibilidade de, em outro panorama conceitual, restar demonstrado que necessariamente qualquer "duplicata o-física de um ser consciente é consciente" (CHALMERS, 2010, p. 156). Em outras palavras, a conceptibilidade de um t-zumbi não pode garantir a de um o-zumbi.

Mas especificamente em que contexto a definição de um zumbi em termos o-físicos deixaria claro que um o-zumbi é um conceito contraditório e, portanto, tão impossível e inconcebível quanto um círculo quadrado? No cenário em que as propriedades o-físicas englobassem tanto as propriedades t-físicas quanto as propriedades fenomenais. Chalmers entende que semelhante panorama simplesmente equivale à teoria que ele chama de monismo tipo-F. Tal monismo, na visão de Chalmers, identifica-se com o monismo de Bertrand Russell: "podemos chamar esse ponto de vista de monismo russelliano porque obtém a sua interpretação da discussão que Bertrand Russell desenvolve acerca do físico em *The Analysis of Matter*" (CHALMERS, 2010, p. 133). Tal visão, por outro lado, também tangencia o dualismo de propriedades advogado por Chalmers em *The Conscious Mind*.

É necessário traçar distinções claras entre conceitos tão próximos, mormente porque, no entendimento do dissertador, nem sempre os mesmos são apresentados de forma inequívoca na obra de David Chalmers. Entretanto, convém antes indicar o significado da crítica de Stoljar. Quer seja por se antecipar a tal crítica, quer seja por absorvê-la, Chalmers propõe a versão final dos argumentos de conceptibilidade em *The Character of Consciousness* (2010) indicando a compatibilidade do argumento tanto com a negação absoluta do materialismo quanto com o monismo tipo-F. Dentre as posições contrárias ao argumento dos zumbis altercadas na sua obra de 2010, verifica-se que as considerações associadas ao Paradoxo do Julgamento Fenomenal e a crítica de Stoljar são consideradas especialmente relevantes por Chalmers. Em relação à problemática do julgamento fenomenal dos zumbis, o autor faz a mais extensa e complexa das suas metacríticas, estabelecendo constructos epistemológicos novos a fim de resguardar a validade do argumento. O filósofo considera o Paradoxo o maior desafio a ser enfrentado por sua teoria. O terceiro capítulo da presente dissertação desenvolverá pormenorizadamente tal ponto.

Quanto às considerações de Stoljar, entretanto, Chalmers atém-se muito brevemente. Mas as valida, ao menos de forma parcial, ao entendê-las como compatíveis com uma formulação consolidada do seu argumento, formulação essa

explícita apenas em sua segunda obra: “Penso que essa é uma posição importante, mas claramente representa uma versão do monismo russelliano, portanto a considero compatível com o argumento geral dado anteriormente” (CHALMERS, 2010, p. 156). Por conseguinte, para o filósofo, a crítica de Stoljar não resguarda o materialismo em sentido estrito contra o argumento dos zumbis, quando muito preservaria unicamente uma forma assaz peculiar e atípica de materialismo, o que refletiria uma substância única detentora de dois conjuntos irredutíveis de propriedades: as fenomenais (ou protofenomenais) e as físicas. Mas tal materialismo ilegítimo mereceria, com maior justiça, a designação de monismo russelliano[67] ou, com menor correção, de dualismo de propriedades. Na primeira designação, as propriedades físicas e fenomenais estariam ligadas de forma mais essencial ou metafísica (P&~Q não se verificaria a rigor em nenhum mundo possível); na segunda, a conexão seria de caráter acidental e nomológico (P&~Q poderia verificar-se em algum mundo possível). Segue-se a aludida versão refinada para o argumento geral de conceptibilidade, a última a ser elencada em *The Character of Consciousness* (CHALMERS, 2010, p. 152) e que ambiciona compatibilizar a perspectiva teórica dos f-zumbis com a alternativa ontológica russelliana e, subsidiariamente, com as considerações críticas de Stoljar:

I. É concebível que P&~Q.
II. Se é concebível que P&~Q, então é 1-possível que P&~Q.
III. Se é 1-possível que P&~Q, então P&~Q é 2-possível ou o monismo russelliano é verdadeiro.
IV. Se é 2-possível que P&~Q, o materialismo é falso.

V. O materialismo é falso ou o monismo russelliano é verdadeiro.

[67] O monismo russelliano pode ora assumir uma forma mais típica de monismo neutro, ora uma forma mais próxima ao idealismo (cf. CHALMERS, 2010, p. 134). No primeiro caso, propriedades protofenomenais (neutras) demarcariam o fundamento de eventos tanto de ordem fenomenal quanto física. No segundo caso, propriedades fenomenais fundamentais constituiriam as propriedades mentais, incluindo eventos derivados e complexos como a consciência humana, e as propriedades físicas em geral. Entretanto, a ótica de inclinação idealista demandaria, adicionalmente, que se postulassem propriedades espaços-temporais ao lado das fenomenais. Além do mais, a versão idealista poderia, segundo alguns autores, tender a uma ótica antinatural, sobretudo se, ao aproximar-se muito de formulações próprias a George Berkeley, postular algo como uma matriz fenomenal única a suster a realidade física. Sobre o monismo russelliano, conclui Chalmers: "Essa perspectiva tem elementos em comum tanto com o materialismo quanto com o dualismo. [...] É possível sugerir que, embora tal visão se ajuste indubitavelmente à letra do materialismo, ela compartilha o espírito do antimaterialismo" (CHALMERS, 2010, p. 134). Para uma discussão complementar acerca do monismo russelliano, conferir a nota 59.

Essa formulação do argumento de conceptibilidade, bem como a maioria das considerações contra o reducionismo, procura inferir a distinção ontológica entre o fenomenal e o físico a partir de lacunas epistêmicas existentes entre os dois domínios. A crítica geral que os argumentos dessa natureza devem evitar é a de que premissas de caráter exclusivamente epistêmico não detém valimento para originar conclusões de ordem ontológica. Chalmers pondera, sem embargo, que o rigor no emprego dos termos dos argumentos torna permissível semelhante manobra lógica. Para o filósofo, o primeiro passo para realizar a tarefa é verter sentenças epistêmicas (I), que se referem ao que é concebível ou cognoscível, para proposições/conclusões postas em termos de lógica modal (II, III e IV), particularmente utilizando as modalidades aléticas de possibilidade e de necessidade.[68] O segundo passo é efetuar diretamente a passagem das sentenças modais para as conclusões ontológicas (IV).

Entretanto, o estabelecimento da ligação entre o âmbito epistêmico e o modal implica em algumas dificuldades conceituais e lógicas. Para superá-las, Chalmers emprega o paradigma da semântica bidimensional, como pode ser observado na distinção entre "1-possível" e "2-possível" adotada na formulação final do argumento de conceptibilidade (sentenças II, III e IV). Em relação à semântica bidimensional (2D), Schroeter esclarece que a mesma equivale a

> uma estrutura formal usada para caracterizar o significado de certas expressões linguísticas e das relações de vinculação entre as frases que as contém. [...] Em contraste com a semântica padrão de mundo possível, a semântica 2D atribui extensões e valores de verdade para expressões relativas a dois parâmetros de mundos possíveis, ao invés de apenas um. (SCHROETER, 2012, p. 1).

Tal estrutura possibilita mapear diferenças sutis de significado especificando o sentido escolhido por uma expressão em face das diversas formas semânticas discriminadas para distintos mundos. Permite também elucidar o significado e as relações entre operadores modais aléticos. Ou seja, uma determinada sentença é necessária se e

[68] A lógica modal é uma lógica não clássica que amplia o escopo da lógica aristotélica, restrita ao âmbito das proposições e dos predicados, para tratar do estudo do comportamento dedutivo em enunciados que envolvem modalidades que qualificam a ordem semântica de suas sentenças, como, por exemplo, os imbuídos de modais aléticos (é necessário que p), epistêmicos (é sabido que p), deônticos (é permitido que p), temporais (foi o caso de p), ou de crença (acredita-se que p).

somente se ela é verificada em todos os mundos possíveis. Por outro lado, tal proposição é possível se e somente se a mesma é verificada ao menos em um dos mundos possíveis. Por exemplo, Sirius, a estrela mais brilhante no céu noturno, é um sistema estelar binário formado por Sirius A e Sirius B para todos os mundos possíveis segundo uma semântica unidimensional ou intensional[69] única. Contudo, Sirius não é esse sistema binário *a priori*, mas apenas empiricamente *a posteriori*, uma vez que, falando em termos de semântica 2D, há um mundo possível em que a estrela mais brilhante no céu noturno é uma estrela única ou um sistema formado por quatro estrelas. Ou seja, Sirius é a estrela mais brilhante como primeira intensão, pois o é em todos os mundos possíveis ou necessariamente; entretanto, tão somente como uma segunda intensão, distinta da primeira, a Sirius é o sistema estelar binário formado por Sirius A e Sirius B, dado que ela o seja apenas em algum dos mundos possíveis. Assim, é 1-possível e 1-necessário (*necessário a priori* ou primariamente) que Sirius seja a estrela mais brilhante do céu noturno, mas apenas 1-possível e 2-necessário (*necessário a posteriori* ou secundariamente) que tal estrela seja o sistema, invisível a olho nu, de duas estrelas brancas, Sirius A e Sirius B, orbitando entre si.

Para os propósitos da explanação em tela, o exemplo acima se mostra adequado. Contudo, para uma formulação mais precisa dos conceitos lógicos envolvidos, em consonância com a crítica de *Naming and Necessity* (KRIPKE, 1980), é mais exato afirmar que Sirius é o sistema estelar binário em todos os mundos possíveis, não apenas no mundo atual, mas que uma estrela com as mesmas características de Sirius pode não ser um sistema binário em universos distintos do atual. Ou seja, é apenas aparentemente concebível que a Sirius não seja o sistema estelar binário em outro mundo possível, mas não *idealmente* concebível. Em suma, a hipótese de Sirius não ser a conjunção de Sirius A e Sirius B não é concebível para alguém que detenha o cenário completo dos detalhes empíricos relevantes para a questão. A estrela Sirius é, portanto, na terminologia de Kripke, um *designador rígido*, pois se refere a uma mesma entidade em todos os mundos em que ela está presente e nada designa nos mundos em que tal entidade não existe.

Ainda que a possibilidade de Sirius não ser binária em algum mundo possível seja primariamente concebível (1-concebível), não é idealmente ou secundariamente

[69] Em Filosofia da Linguagem, intensão refere-se ao conceito contido numa determinada expressão linguística, em oposição à extensão da mesma, que remete a um objeto. Portanto, *intensão* difere radicalmente do sentido de outro termo técnico, de grafia distinta, empregado na Fenomenologia de Edmund Husserl e em Filosofia da Mente, o de *intenção*.

concebível (2-concebível). Dessa forma, ao contrário da 1-conceptibilidade, a 2-conceptibilidade seria capaz de engendrar conclusões de ordem ontológica, pois coibiria, no exemplo em quadro, a *possibilidade metafísica* de Sirius não equivaler ao sistema de Sirius A e Sirius B. A derivação da possibilidade metafísica a partir de proposições epistêmicas é crucial na estrutura do argumento dos zumbis fenomenais, como já foi explanado anteriormente. Referindo-se à primeira sentença (é concebível que P&~Q) e à segunda sentença (se é concebível que P&~Q, então é metafisicamente possível que P&~Q) de uma versão preliminar do argumento de conceptibilidade,[70] Chalmers consolida que

> O trabalho central no argumento é feito pela primeira e pela segunda premissas. Mas a segunda é particularmente controversa: uma série de exemplos levaram muitos filósofos a negarem a vinculação entre conceptibilidade e possibilidade metafísica (CHALMERS, 2010, p. 143).

Nesse ponto, é importante notar que conceito de conceptibilidade secundária pode não se mostrar útil para o enfrentamento de tal controvérsia. A vinculação das proposições modais do argumento dos zumbis às suas conclusões ontológicas não deve ser derivada por 2-conceptibilidade, dado ser inexato advogar que há uma conceptibilidade ideal ou secundária na estrutura do argumento, uma vez que é sempre possível aventar uma incógnita ligação *a posteriori* entre o fenomenal e o físico (cf. CHALMERS, 2010, p. 144).

Mas Chalmers (cf. CHALMERS, 2010, p. 145-146) considera que é a conceptibilidade primária, com efeito, relevante e suficiente para o argumento dos zumbis, pois o filósofo entende ser possível, sem incorrer em desacordo com a perspectiva da semântica *a posteriori* de Kripke (que conecta, como foi exposto, 2-conceptibilidade e 2-possibilidade), vincular logicamente a 1-conceptibilidade à 1-possibilidade. Ou seja, é possível resguardar um sentido válido em que é primariamente concebível que Sirius não seja o sistema estelar binário e conectá-lo com um sentido igualmente válido de possibilidade metafísica. Em tal caso tem-se especificamente uma 1-conceptibilidade negativa, que decorre do fato positivo de Sirius ser formada por duas estrelas orbitando entre si não poder ser estabelecido por nenhuma conclusão *a priori*. Por motivos semelhantes, é também positivamente 1-concebível que Sirius não seja o

[70] A consideração também é igualmente legítima para a forma refinada e final do argumento de conceptibilidade, pois esse apenas desdobrará o sentido de possibilidade metafísica nos termos da lógica modal e da semântica bidimensional nas suas assertivas II, III e IV.

sistema binário em tela. Pois uma assertiva lógica S qualquer é positivamente 1-concebível

> quando o sujeito pode imaginar uma situação coerente que verifica S, onde S verifica uma situação quando, na hipótese da situação ser obtida no mundo atual, o sujeito deve concluir S. Se o sujeito imagina outra Terra com XYZ no oceano e nos lagos e assume que a situação é obtida no seu próprio ambiente, então deve concluir que a água é XYZ, em vez de H_2O. (Chalmers, 2010, p. 146)

Dessa forma, procura-se desconstruir a metacrítica fisicalista em que proposições epistêmicas não engendram conclusões ontológicas, bem como preservar o argumento de conceptibilidade de possíveis problemas lógicos decorrentes do emprego do paradigma da 2-conceptibilidade, como a exigência de conceptibilidade ideal positiva ou negativa para a vinculação em quadro, permitindo o argumento operar no âmbito estritamente apriorístico de suas sentenças.

Mas afinal, de que maneira Chalmers julga relacionar logicamente 1-conceptibilidade e 1-possibilidade? A citação do parágrafo anterior já sugere o seu método. Ainda que não seja, com efeito, metafisicamente possível que Sirius não seja um sistema binário ou que a água não seja H_2O, é metafisicamente possível que, em algum mundo, a estrela mais brilhante no céu noturno, aprioristicamente indistinta do que é designado rigidamente por Sirius, não seja um sistema estelar binário; ou que um líquido inodoro, insípido e incolor, aprioristicamente idêntico ao que é designado rigidamente por água, seja XYZ naquele mundo. Para Chalmers, tais exemplos ilustram um sentido válido em que a 1-conceptibilidade implica em possibilidade, pois aqui a 1-conceptibilidade opera um acesso a uma perspectiva ou mundo possível análoga ou próxima ao acesso realizado mediante 2-conceptibilidade. E tal gênero de analogia ou de similaridade se dá na ordem proporcional ao observado na relação entre o sentido de satisfazer e o de verificar uma dada assertiva S. Se é inexato dizer que Outra Terra pode satisfazer a sentença S_1 (água não é H_2O) ou S_2 (Sirius não é um sistema binário), é, todavia, correto dizer que Outra Terra pode verificar tais sentenças. Em outras palavras, Outra Terra ainda guarda forte relação lógica com as sentenças S_1 e S_2, mesmo que S_1 e S_2 não possam, a rigor, serem satisfeitas por Outra Terra.

Chalmers termina concluindo que, a partir da evidente consistência entre conceptibilidade ideal e possibilidade, bem como da ligação entre possibilidade primária e conceptibilidade primária explanada anteriormente, "conceptibilidade

primária ideal implica em possibilidade primária" (CHALMERS, 2010, p. 147).[71] Por conseguinte, é suficiente para a argumentação dualista que a conceptibilidade de um zumbi fenomenal (é concebível que P&~Q) seja verificada de forma ideal em algum mundo possível, ainda que eventualmente ela não possa ser satisfeita para tal mundo.

Após esse esforço para aclarar os termos lógicos empregados na rigorosa formalização adotada por Chalmers, é possível retomar o argumento a fim de descrevê-lo em seus pormenores. Se é concebível, conforme a sentença I da forma refinada, um zumbi fenomenal total (é concebível que P&~Q) — consideração extensível também ao *Gedankenexperiment* de um zumbi parcial ou de um invertido — isso significa que é possível haver um mundo M' em que todos os fatos físicos (P) são mantidos, mas que algumas ou todas as ocorrências fenomenais (Q) que estão regularmente ligadas a P no mundo atual M estão ausentes em M' (P&~Q). Tal conceptibilidade é de caráter ideal e primário, uma vez que envolve apenas a primeira intensão de P e se apresenta de forma bastante clara e sem qualquer contradição explícita, revelando-se, portanto, sólida e plausível. Então, o que se afirma na incontroversa sentença I é a 1-conceptibilidade, da qual pode derivar diretamente apenas a 1-possibilidade ou a possibilidade da primeira intensão de P não estar necessariamente conectado com Q em M'. A estrutura lógica da sentença I é análoga à da assertiva de que é 1-possível que Sirius não seja um sistema estelar binário em M', ou ainda mais exatamente, que um fenômeno em M' estruturalmente idêntico ao fenômeno Sirius em M não se mostre, de fato, um sistema binário *a posteriori*. Assim, a proposição II (se é concebível que P&~Q, então é 1-possível que P&~Q) garante existir um mundo M' que *verifica* P&~Q, mas não abona haver, com efeito, um mundo M' que *satisfaça* a mesma assertiva. Pois, certamente, satisfazer a sentença P&~Q envolveria conceptibilidade secundária.

Mas Chalmers observa que é necessário que algum M' satisfaça P&~Q para contrapor o materialismo, pois o "materialismo exige a impossibilidade d*o caso* em que P fosse verdadeiro, sem que também Q fosse verdade" (CHALMERS, 2010, p. 149). Isso significa que P&~Q possa ser também o caso *a posteriori* e não apenas *a priori*. Em outras palavras, não apenas a primeira intensão de P, mas igualmente a sua segunda

[71] Tanto a versão positiva (CP+) quanto a negativa da tese (CP-) são válidas e aplicáveis nos argumentos de conceptibilidade. Contudo, Chalmers considera ser mais forte a possibilidade de CP- (conceptibilidade ideal negativa primária implica em possibilidade primária) que CP+ (conceptibilidade ideal positiva primária implica em possibilidade primária), pois para o filósofo não existe uma sentença S que não possa ser descartada *a priori* (S) e que ao mesmo tempo não seja possível conceber uma situação que verifique S (isto é, algo como não ser possível ~(~S)&~(S)), de forma que CP- implica necessariamente em CP+. Mas não é igualmente claro que CP+ implica em CP- (cf. CHALMERS, 2010, p. 148).

intensão, devem equivaler em M e algum M' para os fins de negação do materialismo, pois o fato de uma pseudomatéria (que compartilha com a matéria apenas a primeira intensão) não engendrar consciência, não descarta o materialismo, pois nada afirma acerca da associação entre matéria real e *qualia*. Aqui, a semântica que se faz necessária é análoga à da assertiva de que é possível que realmente Sirius não seja um sistema estelar binário em M', e não apenas que um fenômeno em M', estruturalmente idêntico ao fenômeno Sirius em M, deixe de se revelar um sistema binário em M'. Em outras palavras, é necessário estabelecer a 2-possibilidade de P&~Q. Na forma refinada do argumento, essa ideia é fixada na sentença IV: se é 2-possível que P&~Q, o materialismo é falso.

Se P e Q tem as primeiras e segundas intenções coincidentes e P&~Q é 1-possível, então é necessário que P&~Q seja também 2-possível (cf. CHALMERS, 2010, p. 149). Para Q é muito provável que seja esse o caso, pois é razoável que a aparência de um *quale* é indistinta de um *quale*. Kripke já apontou a equivalência entre primeira intensão e segunda intensão para o fenomenal. Na sua ótica, não poderia haver algo como "a dor dos tolos", ou seja, um evento que detém a aparência da dor sem ser dor,[72] o que claramente se distingue do exemplo físico da pirita, conhecida como o "ouro dos tolos". Mas em que situação, portanto, P&~Q não se mostraria 2-possível? Ora, num cenário em que a primeira e a segunda intensões de P não coincidissem, de forma a se definir uma situação em que "o perfil estrutural da física do mundo real não ocasione Q, mas que o perfil estrutural e o perfil intrínseco combinados da física do mundo real ocasionem Q" (CHALMERS, 2010, p. 151). Isso quer dizer que o perfil estrutural do mundo físico em si, ou a primeira intensão de P, não é suficiente para definir P; mas o perfil intrínseco, ou as propriedades que fundamentam o perfil estrutural do mundo físico, a segunda intensão de P, necessariamente ligam-se a Q. Um mundo M' apenas com idênticas propriedades estruturais pode não apresentar Q, porém um mundo M' com as propriedades estruturais e intrínsecas associa-se a Q. Para Chalmers, essa descrição coincide com o monismo russelliano, pois define um cenário onde a conexão entre P e Q não ocorre no âmbito estrutural da realidade física, mas em um nível

[72] Alguns autores, como David Rosenthal (2000), acreditam haver algo como a "dor dos tolos". Mas parecem derivar as suas conclusões de exemplos que abonam, de fato, uma sentença D_1 (é possível *julgar* como dor algo que não é dor) e a equivalem a uma sentença D_2 (é possível *experimentar* como dor algo que não é dor). Com tal manobra terminam por provar, ao menos, a existência de uma "sentença D_2 dos tolos". Não obstante isso, o estudo da relação entre cognição e metacognição desenvolvida por tais autores é altamente relevante.

intrínseco, neutro, protofísico ou — preferencialmente — protofenomenal. Por conseguinte, se é 1-possível que P&~Q, então P&~Q é 2-possível ou o monismo russelliano é verdadeiro (sentença III). E, finalmente, combinando III e IV obtém-se a conclusão V: o materialismo é falso ou o monismo russelliano é verdadeiro.

Para a construção do argumento de Chalmers se estabelece uma conjectura de divisão da matéria em dois planos semânticos. De um lado, sob a guarda da primeira intensão, revelam-se as propriedades estruturais, t-físicas ou causais; de outro lado, no bojo da segunda intensão, posicionam-se as propriedades intrínsecas, o-físicas, protofenomenais ou inermes. Logo, a discussão acerca da ontologia do fenomenal mediada pelos argumentos da conceptibilidade mostra-se logicamente imbricada com um juízo ontológico quanto à natureza intrínseca da matéria. A pergunta sobre o que é a consciência deve remeter, portanto, a uma simétrica questão acerca do físico. Em outras palavras, ao lado do problema de como a experiência poderia reduzir-se ao físico é necessário colocar outro igualmente crítico, a saber, o que é o físico para além da sua experiência? A análise rigorosa dos argumentos de conceptibilidade desvela um significativo, porém usualmente ignorado, mistério da matéria nas cercanias de seu par notório, o mistério da consciência. E aquele mistério coloca-se distante de seu mero dimensionamento científico, uma vez que a natureza empírica da ciência não pode libertar o juízo ontológico da ordem epistêmica do experimentável. Assim, não obstante haver aqui uma aparente contradição, o mistério metafísico da consciência advoga por um problema metafísico acerca do próprio físico. Nesse sentido, o argumento dos zumbis pode demonstrar valor heurístico tanto para um projeto de fundação do dualismo quanto para a empresa de conferir maior densidade ao fisicalismo.

O argumento de Stoljar indica apenas, quando muito, que o *Gedankenexperiment* dos zumbis falha em demonstrar a distinção substancial, mas não aponta diretamente para falência do próprio dualismo. A definição de um zumbi em termos o-físicos deixaria claro que um o-zumbi é um conceito contraditório no contexto em que as propriedades o-físicas englobassem tanto as propriedades t-físicas quanto as propriedades fenomenais. Mas isso não remete necessariamente a uma identidade ontológica entre o âmbito o-físico e o fenomenal, mas tão somente a uma unidade causal intrínseca. E se tal unidade causal decorre de uma identidade ontológica ou não é uma questão que permanece aberta. Portanto, assim como a crítica de Stoljar acerca do argumento de conceptibilidade não requisita necessariamente uma unidade ontológica

na forma de monismo fisicalista, tampouco o faz como monismo neutro. Equivaler o cenário crítico de Stoljar ao monismo russelliano, como pretende Chalmers, não é, por conseguinte, questão incontroversa. Corrobora tal problema a possibilidade de traçar distinções entre conceitos próximos abrigados sob a segunda intensão, notadamente entre propriedades protofenomenais e o-físicas, permitindo que o cenário crítico de Stoljar incline-se ora a uma interpretação compatível com o dualismo de propriedades, na hipótese de unidade causal sem perfeita identidade ontológica, ora a formas neutras ou fisicalistas de monismo. Todavia, semelhante problemática, bem como a apresentada no parágrafo anterior, demandam extensa análise, fugindo ao núcleo da presente dissertação, de maneira que se procurou desenvolver aqui não mais que uma indicação geral e breve.

A argumentação acima confronta, *pari passu*, tanto as pretensões fisicalistas da crítica de Stoljar quanto a interpretação chalmeriana pró-conceptibilidade acerca dessa mesma crítica. Entretanto, ainda que o argumento dos zumbis venha a perder sua força dissuasiva, preservar-se-ia ao menos seu papel esclarecedor e exemplificativo quanto à intuição fundamental da consciência, real núcleo epistêmico do dualismo. Assim, mesmo com as ressalvas supracitadas, é possível convergir com a seguinte conclusão de Chalmers: "De acordo com a minha visão, as melhores opções para um não reducionista são o dualismo tipo-D, o dualismo tipo-E ou monismo tipo-F, isto é, o interacionismo, o epifenomenalismo ou o pamprotopsiquismo" (CHALMERS, 2010, p. 138).

Para o filósofo, se há argumentos contra o epifenomenalismo, como as considerações que derivam do Paradoxo do Julgamento Fenomenal, a sua posição é a de que tais críticas estão longe de serem fatais para a teoria. Quanto ao monismo russelliano (pamprotopsiquismo), Chalmers considera a perspectiva elegante e avalia que até o momento foram apontadas, com efeito, poucas deficiências em seu escopo, sendo a mais significativa delas a refletida no chamado *problema da combinação*. Na sua obra de 2010, acerca do dualismo interacionista, o filósofo passa ainda a defender a posição de que as críticas à visão fundada por René Descartes carecem, objetivamente, de real peso lógico.[73] Dessa forma, se em *The Conscious Mind* Chalmers compromete-

[73] Certamente o dualismo interacionista, tese que para muitos assume caráter anacrônico, inverossímil ou exótico ("o fantasma na máquina" para um Gilbert Ryle), é mais frequentemente esnobado do que propriamente desconstruído por seus críticos fisicalistas, de forma que os argumentos empregados para detraí-lo apresentam usualmente menor consistência lógica do que a pretendida. Em algumas passagens deste capítulo, foi dissertado em convergência com tal ideia. Contudo, a abertura do dissertador ao

se com um dualismo epifenomenalista de propriedades, em *The Character of Consciousness* o autor confere crédito igual às três alternativas não reducionistas aludidas, enquanto abre-se inclusive à perspectiva de um dualismo de substância para duas delas. Entretanto, Chalmers considera de forma especial o pamprotopsiquismo por questões de ordem estética (cf. CHALMERS, 2010, p.138).

O problema da combinação para o pampsiquismo (extensível também ao panorama pamprotopsiquista, onde as propriedades protofenomenais, antes das fenomenais, são as de ordem fundamental) foi apontado recentemente por autores como Seager (1995) e Stoljar (2001b), tendo em William James (1890) um claro precursor (cf. Chalmers, 2010, p. 136). Por um lado, a fenomenologia da experiência humana apresenta-se de forma variada, complexa e rica; por outro lado, esta revela uma peculiar unidade — aparentemente manifestando-se a um sujeito único ou mesmo perfazendo-o —, bem como significativa homogeneidade, onde as diferenciações e contrastes dão-se dentro de um espaço que relaciona de maneira não arbitrária elementos fenomenais distintos. Portanto, a questão que surge é a de como propriedades fenomenais ou protofenomenais, tão pulverizadas quanto às ocorrências microfísicas, condensar-se-iam em eventos unificados ou, ao menos, articulados como a consciência humana? Se existe uma ideia geral bastante clara de como os fatos microfísicos combinam-se para a definição das ocorrências materiais macroscópicas, falta o equivalente para a combinação fenomenal na perspectiva teórica do monismo russelliano. As alternativas dualistas ao reducionismo, como o epifenomenalismo e o interacionismo, passam ao largo de tal problemática, ainda que engendrem outras que lhes são próprias.

Outro problema que pode ser aventado para o monismo russelliano é o da possível implicação de que o fenomenal, à semelhança do físico, teria tanto uma dimensão extrínseca quanto intrínseca. Dessa forma, divergindo da perspectiva de Kripke, haveria tanto uma primeira quanto uma segunda intensão para o fenomenal. Nesse caso, seria pensável um mundo onde existiria, tal qual uma pseudomassa ou uma pseudocarga elétrica, um *pseudoquale*, isto é, algo que se mostrasse externamente indistinto de um *quale*, mas que fosse, contudo, detentor de outra natureza. A ótica ontológica russelliana contrastaria, portanto, com a visão de Kripke (1980), pois para tal monismo poderia haver sentido em se postular algo como "a dor dos tolos", em analogia ao físico "ouro dos tolos" ou pirita, cuja primeira intensão coincide para alguns com a

---

interacionismo é menor do que a de David Chalmers em *The Character of Consciousness*, conforme o indicado no desenvolvimento da seção anterior 3.1.5.

do ouro, ainda que a segunda intensão revele-se bastante distinta. Uma perspectiva igualmente problemática que estaria associada a essa é a de que o fenomenal seria detentor de uma estrutura intrínseca, ideia que, conforme discutido no capítulo I, mostra-se contraditória.

A partir do argumento de conceptibilidade desdobram-se questões sutis, tanto de ordem epistêmica quanto ontológica, acerca do fenomenal e do físico, como algumas consideradas aqui. Mas cotejar tais nuanças e matizes conceituais vai além da análise dos truísmos ou da validade do argumento dos zumbis em si mesmo. O argumento em tela produz ações declarativas múltiplas na sua proposição, com implicações não apenas no significado da sua pretensa consequência lógica imediata, a refutação do materialismo, como quer Chalmers e Seager, mas também em seus corolários, bem como em inúmeras questões satélites relevantes. As ações declarativas são definições explícitas dos termos do argumento ou definições implícitas que decorrem do seu enquadramento geral ou das consequências lógicas de sua proposição. A discussão desenvolvida nesta seção exemplifica como problematizar o argumento dos Zumbis sob a perspectiva da análise das suas ações declarativas, passando ao largo da questão da validade do argumento, mas se direcionando para o esclarecimento do significado de suas conclusões lógicas, sobretudo para a hipótese positiva da sua validade. Pois se a argumentação tecida por Chalmers funciona para validar o dualismo, ao menos uma questão satélite permanece: se é possível tipificar exatamente o dualismo que estaria sendo demonstrado ou se existiriam formas intercambiáveis de dualismo (por exemplo, dualismo de propriedade e dualismo de substância) que se encaixariam igualmente bem nos seus termos supostamente não unívocos, mantendo preservadas a estrutura e validade do argumento.

Para além da questão da validade dos argumentos de conceptibilidade, a análise engendrada sob tal ótica é profícua em depurar conceitos e intuições relacionados à consciência. A questão dos zumbis posta como mero experimento mental seria capaz de desnudar intuições e conceitos relacionados à consciência e testar as suas limitações e implicações, aumentando o contraste entre posições inconciliáveis e colidentes, que não raramente podem se apresentar falsamente compatíveis ou até mesmo indistintas. Nesse sentido, analisar ações declarativas implícitas na proposição do argumento é acioná-lo como a correnteza faz com um moinho vazio de trigo, é procurar extrair dele, com independência completa do fato do argumento produzir conclusões válidas ou não, a essência do seu valor heurístico.

3.1.7 O Argumento do Espectro Invertido

Contra a superveniência lógica do fenomenal em relação ao físico não é estritamente necessário estabelecer a possibilidade dos zumbis fenomênicos. Um argumento mais conservador poderia operar da mesma maneira. Tal experimento mental consiste em estabelecer a possibilidade lógica de um mundo fisicamente idêntico ao nosso, mas onde os fatos sobre a experiência consciente são simplesmente diferentes dos fatos em nosso mundo. Segundo Chalmers, "assim que algum fato positivo sobre a experiência consciente em nosso mundo não é mantido em um mundo fisicamente idêntico, tem-se que a consciência não é logicamente superveniente" (CHALMERS, 1996, p. 99). Ou seja, se em um mundo M' o conjunto P de todos os fatos microfísicos do universo são idênticos aos fatos microfísicos em M, porém um fato fenomenal arbitrário Q' decorre de P em M', enquanto Q liga-se a P em M, verifica-se igualmente a validade da sentença I do argumento final de conceptibilidade (é concebível P&~Q), de forma que o argumento geral segue válido também nesse caso.

Chalmers exemplifica com a imagem de um ser fisicamente idêntico a ele, mas que tem experiências visuais da cor em inversão de espectro: onde, por exemplo, ele vê vermelho, o seu gêmeo veria azul e assim por diante. Se todos os fatos físicos estão em absoluta identidade, os processos psicológicos são indistintos, de forma que a inversão do espectro é irrelevante para a dimensão comportamental. Por exemplo, se um ser fisicamente idêntico a um humano apresenta correlatos conscientes distintos para os mesmos eventos neurofisiológicos, como uma característica nomológica própria a um hipotético universo peculiar, isso significa que o caráter absolutamente subjetivo da experiência consciente não é superveniente ao físico. Ora, se um mesmo fato físico pode estar logicamente (ainda que não nomologicamente) associado a diferentes *qualia*, segue que os *qualia* são fatos adicionais aos eventos físicos.

Contudo, o argumento pode ter, para alguns, consequências lógicas mais restritas do que o argumento dos zumbis, ainda que ambos apresentem a estrutura lógica comum aos argumentos de conceptibilidade. Se a argumentação dos zumbis indica a irredutibilidade da consciência fenomenal de forma absoluta, a articulação do espectro invertido pode sugerir, por si só, apenas a irredutibilidade do caráter particular da

experiência consciente, mas não exatamente da *consciousness.* Pois se o físico pode ser pensado em um mundo M' com algumas de suas propriedades invertidas, como, por exemplo, uma eventual atração entre cargas elétricas iguais, disso não decorreria, necessariamente, que a força eletromagnética não seja superveniente ao físico, mas tão somente que certos aspectos aparentemente intrínsecos a tais propriedades possam ser realmente arbitrários e não ontologicamente ligados à matéria.

Há problemas maiores para correlacionar conceptibilidade e possibilidade em experimentos mentais que envolvem inversão em propriedades físicas,[74] mas não é absolutamente claro que um paralelo com o cenário de inversão dos *qualia* não se aplique aqui. No entanto, para que a pertinência de tal paralelo fosse inequivocamente estabelecida, seria necessário pressupor uma distinção entre o caráter particular do fenômeno e o próprio fenomenal, algo semelhante a uma oposição entre a primeira e a segunda intensão de um *quale.*[75] Em outras palavras, seria necessário validar um contraditório e problemático conceito "de coisa em si" para a experiência. Portanto, talvez o maior argumento em favor da equivalência lógica entre os dois cenários de conceptibilidade (zumbis e invertidos) é o de que não há sentido na assertiva ontológica de que experiência seja, essencialmente, algo distinto da própria experiência. Tal ótica equivale à perspectiva de Saul Kripke acerca da impossibilidade da "dor dos tolos".

---

[74] Tais problemas remetem à estrutura intrínseca da realidade, onde as leis físicas apresentam-se em íntima conexão e interdependência; de forma que a conceptibilidade ideal da inversão de uma propriedade física isolada, sem envolvimento das demais, envolve questões no âmbito da física teórica, da matemática e da metafísica que extrapolam, em muito, não apenas o escopo desta dissertação, mas, infelizmente, a capacidade do dissertador de desenvolver o tema.

[75] Há nesse ponto uma passagem lógica mais obscura na argumentação e que merece ser detalhada. Ao se conceber uma distinção entre força eletromagnética em si e alguns dos aspectos que a compõe, aventa-se mais do que uma simples clivagem entre a primeira e a segunda intensões: opera-se a ruptura de sua primeira intensão em duas. Ou seja, dessa forma apartam-se da força eletromagnética características que se lhe agregam, mas que se mostrariam, de fato, ontologicamente distintas da mesma, como um sentido do vetor força ou algo do gênero. Mas isso é, *prima facie*, possível para o físico apenas em função dos eventos materiais, incluindo as mais simples ocorrências microfísicas, desdobrarem-se num cenário multidimensional, sendo passíveis, portanto, de uma divisão em aspectos múltiplos, ainda que talvez apenas de ordem conceitual e teórica. No entanto, os *qualia* de uma forma geral (ou ao menos alguns entre eles) são absolutamente simples, tornando-se impossível a sua discriminação em aspectos plurais. Assim, barrando a ruptura da primeira intensão de um *quale*, há uma *impossibilidade psicológica*, que é, por conseguinte, mais imediata e abrangente que a *impossibilidade filosófica* da divisão entre primeira e segunda intensões apontada no argumento dualista de Kripke da "dor dos tolos". A duplicidade da primeira intensão requisita a duplicidade da segunda intensão, todavia, o inverso não é verdadeiro. Restaria, portanto, como único paralelo fenomenal possível para a clivagem da primeira intensão no cenário de propriedades físicas invertidas, a distinção menos improvável e mais restrita entre primeira e segunda intensões dos *qualia*. Contudo, até mesmo essa suposição é demasiada, conforme se dissertará a seguir.

Contudo, se, por um lado, a perfeita identidade lógica entre o argumento dos zumbis e dos invertidos parece exigir a coincidência entre a primeira e a segunda intensão do fenomenal, por outro lado, o monismo neutro aponta para a divergência, posto contrapor uma dimensão intrínseca à extrínseca, uma protofenomenal à fenomenal. Até que ponto a reflexão dualista da "dor dos tolos" compromete a possibilidade dos argumentos de conceptibilidade concluírem alternativamente pelo monismo neutro é uma questão que permanece aberta. Mas, tendo em vista o exposto, é razoável conjecturar que a forma argumentativa do espectro invertido pode se mostrar mais compatível com as conclusões monistas da versão refinada do argumento de Chalmers — "o materialismo é falso ou o monismo russelliano é verdadeiro" — do que o próprio experimento mental dos zumbis. Pois na hipótese, contrária à ótica chalmeriana, de não haver perfeita equivalência lógica entre os argumentos dos zumbis e do espectro invertido, apenas a versão dos invertidos comportaria a conclusão alternativa do monismo neutro, uma vez que, à semelhança do cenário paralelo de inversão em propriedades físicas, a *consciousness* permaneceria redutível a um núcleo ontológico protofenomenal, ainda que o mesmo não ocorresse com seus aspectos acidentais, delegáveis a um fator arbitrário de ordem não ontológica. Nessa perspectiva de redutibilidade[76] da consciência fenomenal com inversão de espectro, uma ausência completa (portanto essencial) da consciência não seria concebível, de maneira que o experimento mental dos zumbis redundaria em contradição.

Pondo-se de lado as inconclusas especulações acerca da eventual não equivalência lógica dos argumentos de conceptibilidade, há uma distinção entre os mesmos que é mais defensável: a de verossimilhança. O fato de haver um cenário análogo ao do argumento do espectro invertido que pode ser proposto no âmbito do nosso próprio universo, respeitando-se a natureza nomológica das leis psicofísicas, contribui para que tal arrazoado seja o mais intuitivo e verossímil dentre o gênero de conceptibilidade. Não é contraditório conceber certa espécie de intervenção neurocirúrgica ou mesmo de patologia que definiria ligações sinápticas anormais entre

[76] A alternativa do monismo neutro, embora não equivalente ao materialismo, representa uma concessão reducionista, uma vez que, em tal ótica, algo distinto da experiência assume primazia ontológica em relação à mesma. A intuição fundamental da consciência, elemento cardeal para o desenvolvimento da argumentação dualista, parece indicar essencialmente a irredutibilidade do fenomenal, tal como é legitimada de forma emblemática pelo aludido argumento de Kripke. Assim, a forma refinada dos argumentos de conceptibilidade valida certo gênero de redutibilidade. Ou seja, consente com algo cuja negação embasa a sua própria proposição, o que evidentemente se revela problemático.

os centros que processam a cor e demais regiões do cérebro. Em tal cenário, o correlato neural da consciência próprio ao vermelho poderia estar conectado, por exemplo, ao papel psicológico e funcional ordinariamente relacionado ao azul. Nesse caso, o significado emocional da cor fria estaria associado à experiência do vermelho, sendo tal *quale* deflagrado pela contemplação do céu sem nuvens em uma manhã ensolarada. Este exemplo, de ordem meramente nomológica e sem qualquer implicação metafísica extraordinária, não somente colabora com a plausibilidade do argumento do espectro invertido, mas ilustra também o conceito da irrelevância do caráter particular da experiência para o controle do comportamento. Ou seja, o próprio epifenomenalismo ganha plausibilidade sob tal ótica.

Existe, contudo, a crítica de alguns autores quanto à possibilidade da inversão natural do espectro cromático mediante a alegação de que o mesmo não é simétrico, de forma que uma mera permuta do vermelho para o azul interferiria na construção de um modelo interno equivalente de mundo em relação ao cenário natural de referência. Este fato simples traria certamente consequências para o controle global do comportamento. Entretanto, é possível imaginar, como contra-argumenta Chalmers, um ser capaz de ver apenas duas cores, dividindo de forma binária o espectro de frequência de onda de sua luz visível em dois segmentos simétricos e proporcionais. Neste ser hipotético, a versão naturalística do experimento mental do espectro invertido seria perfeitamente aplicável. Contudo, diferentemente da abordagem lógica e metafísica, um enfoque puramente nomológico não engendra, evidentemente, a conclusão da irredutibilidade da consciência, mas tão somente a verossimilhança desse caso peculiar de arrazoado de conceptibilidade, posto não haver aqui inversão do espectro sem mudança do seu correlato neural, como exige o argumento dualista, mas de fato a alteração de conexões cerebrais entre áreas sensitivas, cognitivas e motoras.

É interessante considerar o trabalho de Nida-Rümelin (1996), que discute sobre indícios neurobiológicos de que alguns raros indivíduos possam apresentar inversão nomológica do espectro. Contudo, em função do fato de que a construção semântica dos conceitos dá-se através da comunidade verbal, pessoas de visão pseudonormal, bem como os seus interlocutores, não teriam consciência de tal inversão, a menos que problemas decorrentes da assimetria do espectro denunciassem alguma forma de agnosia. Num cenário de isomorfia funcional, isto é, na hipótese de tal inversão não

trazer qualquer mudança comportamental detectável, ainda restaria uma forma teórica de distinguir a visão normal da pseudonormal: a identificação direta dos correlatos neurais do *quale* cromático por novas técnicas de neuroimagem funcional, talvez se obtendo uma varredura da atividade de grupos específicos de neurônios das chamadas áreas V1 e V4 do córtex visual.

Ainda que tal tecnologia não esteja plenamente disponível, desponta para um horizonte tecnológico próximo, uma vez que procedimentos de varredura funcional do cérebro rapidamente se desenvolvem (cf. Pereira, 2011). Dessa forma, protocolos utilizando técnicas como ressonância magnética funcional (fMRI), tomografia por emissão de pósitrons (PET) ou tomografia por emissão de fóton único (SPECT) começam a abrir a caixa e ver o besouro, para fazer uma alusão ao famoso argumento de Wittgenstein (cf. 1996, §293). Entretanto, ainda assim, esse inefável besouro chamado *quale* furtar-se-ia ao observador externo. Pois se sua constatação, em tal cenário tecnológico, poderia se libertar da chancela da comunidade verbal, a identificação positiva por neuroimagem dos correlatos neurais só permitiria que se inferisse a presença do besouro mediante sujeição a outra instância epistêmica: a conjectura da regularidade e da universalidade das leis psicofísicas. Isto é, a crença de que, dada a ocorrência de determinadas condições funcionais, haverá sempre a associação de um evento fenomenal típico. Evidentemente, por definição, jamais um zumbi ou um invertido fenomenal seriam detectados por técnicas de neuroimagem. É um tanto paradoxal que seja uma impossibilidade lógica absoluta identificar um hipotético zumbi ou um invertido metafísico, enquanto a impossibilidade nomológica da sua existência em nosso mundo revela-se apenas como uma crença razoável.

As observações de Nida-Rümelin acerca da provável existência de invertidos nomológicos ou neurofuncionais, não obstante nada acrescentar quanto à questão ontológica específica dos invertidos metafísicos, protagonistas do argumento de conceptibilidade em quadro, podem, no entanto, contribuir para aclarar as perspectivas chalmerianas da dualidade fenômeno-função, do epifenomenalismo e da neutralidade funcional do caráter intrínseco dos *qualia*.

3.2 OUTROS ARGUMENTOS DUALISTAS

Para Chalmers, a "consciência é um fato surpreendente do universo" (CHALMERS, 1996, p. 101). A única fonte para a nossa crença na dimensão fenomenal da mente é a experiência direta. Mesmo se conhecêssemos em detalhes todos os processos físicos, a posição e a interação de todas as partículas no espaço-tempo com a completude de um Demônio de Laplace, tal informação não nos permitiria inferir a realidade da experiência consciente. Existe aqui uma assimetria no conhecimento da consciência que não ocorre na compreensão de outros fenômenos. Sobre tais considerações, fundamenta-se o chamado *argumento da assimetria epistêmica*. Tal reflexão opera à semelhança de outras considerações dualistas, como as diversas reflexões de conceptibilidade e a argumentação do "caso Mary", pois visa derivar de uma distinção epistêmica fundamental uma equivalente peculiaridade ontológica para a *consciousness*.

O conhecimento da experiência consciente deriva do nosso próprio caso, de forma que a evidência externa desempenha não mais que um papel secundário. Tal ponto é ilustrado pelo fato de haver o problema filosófico das outras mentes, figurando o solipsismo como uma improvável solução, mas não um problema filosófico das "outras vidas" ou das "outras economias", como aponta Chalmers. Destarte, o reconhecimento da assimetria epistêmica pode deixar claro que a consciência não sobrevém logicamente do físico, uma vez que tal superveniência é sempre estabelecida por relações lógicas entre elementos percebidos em terceira pessoa.

Mas a possibilidade de explanação dos eventos em termos de relações causais ou lógicas entre elementos percebidos em terceira pessoa representa, sobretudo, a essência da perspectiva analítica. Assim, a alegação da assimetria epistêmica conecta-se à outra importante reflexão contra o reducionismo, o chamado *argumento da ausência de análise*.

Para demonstrar que a consciência sobrevém dos fatos físicos, é necessário, em primeiro lugar, oferecer uma análise da noção de consciência. Semelhante análise deveria ser capaz de satisfazer e verificar os fatos físicos dos quais ela hipoteticamente sobreviria. Entretanto, um constructo teórico de tal gênero mostra-se impossível (cf. CHALMERS, 1996, p. 104-106). Pois uma análise que se ponha útil para fins de

redução do mental ao físico deve ser do tipo funcional, isto é, uma análise de como um ser consciente desempenha as suas funções conscientes. As explicações científicas, frequentemente, reduzem um processo de alto nível a um processo de baixo nível, oferecendo uma descrição das ocorrências funcionais envolvidas; tal descrição opera como um relato de como um indivíduo desempenha uma determinada função. Por exemplo, a fim de explicar a reprodução celular, a ciência descreve como a célula desempenha as suas funções reprodutivas.

Uma definição funcional da consciência poderia se dar em termos de conteúdo do que é verbalmente reportável, discriminação perceptual ou disponibilidade da informação para processos cognitivos integrados. Mas, de imediato, fica clara a insuficiência dessas definições ao se observar que é possível explicar tais processos sem explicar essencialmente a consciência; isto é, sem explanar a experiência na sua dimensão fenomenal, que acompanha os processos funcionais e psicológicos de discriminação perceptual ou de reportagem verbal. Em suma, tudo o que pode ser posto em termos de análise funcional não é capaz de abarcar o elemento nuclear da experiência consciente: o fenomênico. Em outras palavras, ainda que a *awareness* possa ser completamente abarcada por um adequado tratamento analítico, a perspectiva de qualquer análise para a *consciousness* seguiria misteriosa e obscura.

Outra instigante reflexão dualista é conhecida como *o argumento do conhecimento*. Uma versão particularmente clara e dissuasiva desse arrazoado foi proposta por Frank Jackson em 1982, em seu artigo *Epiphenomenal Qualia*. Na imagem proposta pelo filósofo, Mary é uma neurocientista que vive em uma era de desenvolvimento completo da neurociência. Contudo, ela cresceu em uma espécie de cápsula cujas únicas cores do ambiente sempre foram os tons de cinza. Mary sabe absolutamente tudo sobre neurociência da experiência visual. Ela é capaz de descrever em detalhes todos os processos físico-químicos que ocorrem no córtex occipital quando alguém vê a cor vermelha, mas ela mesma não é capaz de imaginar a cor. Certo dia, uma maçã rola para dentro da cápsula onde ela vive e ela exclama: “Então é assim!”.

O argumento põe em evidência o fato de que mesmo um conhecimento completo e absolutamente minucioso dos eventos físicos que estão na base dos processos neurofuncionais da percepção não é capaz de conceder informação alguma sobre a dimensão fenomenal subjetiva. Logo, a reflexão de Jackson é capaz de evidenciar, de

forma mais conspícua do que o próprio argumento da assimetria epistêmica, o hiato existente entre o conhecimento em primeira pessoa e o conhecimento em terceira pessoa. Nesse sentido, o argumento de Frank Jackson pode ser entendido como um caso particular da noção mais geral de assimetria epistêmica. Pois se a experiência do vermelho fosse logicamente superveniente do físico, o conhecimento do conjunto dos eventos materiais pertinentes à neurofisiologia da percepção da cor produziria, através das relações lógicas entre tais fatos, o conhecimento sobre o *quale* do vermelho; mas certamente não é esse o caso.

Contudo, o paradoxo de Frank Jackson pode indicar falsamente um problema metafísico. No final do século XVII, o cientista William Molyneux propôs o problema do cego de nascença em uma carta enviada ao filósofo John Locke (cf. DEGENAAR, 2011). Molyneux indagava se um cego desde o nascimento, capaz de distinguir facilmente pelo tato um globo de um cubo, poderia diferenciar igualmente bem o cubo do globo, sem tocá-los, se subitamente adquirisse a visão. A resposta do empirista Locke foi negativa: para o filósofo, tal pessoa precisaria estabelecer gradualmente a conexão entre os sentidos através da experiência. Evidências recentes comprovaram que Locke realmente estava certo. No livro Um Antropólogo em Marte (SACKS, 1995), por exemplo, o neurologista Oliver Sacks discute um caso clínico que ilustra algo muito próximo à situação considerada por Molyneux, com um desfecho bastante semelhante ao da previsão de Locke. Não basta os olhos se abrirem, é necessário aprender a ver.

Talvez seja possível traçar um paralelo entre o cego de Molyneux e a cientista Mary. A compreensão tátil do que é uma esfera em nada pode redimir, num primeiro momento, a completa agnosia visual frente a esse objeto quando um cego de nascença tem os seus olhos abertos. Compreensão tátil é algo cognitivamente mais amplo e complexo do que a simples percepção tátil; o mesmo raciocínio é válido para a visão. O cego de Molyneux, ao adquirir a percepção visual da esfera, não conquistou, de imediato, a compreensão visual da mesma; isto é, não adquiriu prontamente a capacidade de integrar a informação visual ao seu panorama cognitivo geral, de forma a engendrar sentido e coerência. A compreensão visual é possível mediante um processo que parte da informação visual, mas não está implícita na mesma. A compreensão deriva da integração.

À semelhança do problema proposto por Molyneux, pode haver sob o paradoxo de Jackson apenas o indício de uma questão acerca da relação funcional entre diversas modalidades cognitivas; problema que é restrito ao âmbito da *awareness*, não envolvendo propriamente a questão metafísica da assimetria epistêmica acerca da *consciousness*. A compreensão espacial tátil de um globo envolve módulos neurofuncionais independentes dos módulos visuais. O cérebro humano é estruturado a partir de compartimentos funcionais independentes, ainda que a integração entre tais módulos ocorra como regra, desde que a aprendizagem mediante a experiência assim o permita. A compreensão de fenômenos associados à experiência da cor mediante a ótica da abstração e das descrições causais, caracterizando processos cognitivos peculiares a certos módulos neurofuncionais, nada permite antecipar acerca da percepção e da compreensão efetuada por outros módulos neurofuncionais, como os centros cerebrais da visão cromática. Em outras palavras, a informação da cor precisa ser apresentada como tal e como tal integrada a outros sistemas cognitivos cerebrais modulares para engendrar sentido e coerência. Em termos cognitivos, só a visão oferece o que a visão oferece; e tal questão é fundamentalmente de ordem neurofuncional, não ontológica.

Mary certamente obtém um conhecimento novo ao ver a maçã. No entanto, a informação adquirida certamente não é posta em cena através da dimensão fenomenal da experiência. O argumento de Jackson claramente se equivoca nesse ponto. A consideração do mesmo cenário do argumento com uma versão zumbi da cientista Mary torna mais inteligível semelhante fato. Uma *Mary zumbi* exclamaria exatamente o mesmo que a cientista Mary ao ver a maçã rolar para dentro da cápsula cinzenta: "Então é assim!". E se espantaria da mesma forma, pois também a sua versão zumbi, sem envolver qualquer contato com qualquer *quale*, obteria uma informação inusitada ao ver a maçã: a *awareness* do vermelho. Dessa forma, o argumento indica que mesmo a dimensão funcional da experiência já assume, em certo sentido, um caráter privado e inefável. Destarte, tal arrazoado não corrobora com a irredutibilidade do fenomenal ao físico, tampouco com a própria pertinência do conceito de *consciousness*. Apesar da inclinação dualista do dissertador, é necessário reconhecer que, à semelhança do que se pode verificar acerca das reflexões de conceptibilidade, o argumento do conhecimento potencialmente se converte, após a sua desconstrução, em uma dificuldade adicional ao próprio dualismo.

Se a argumentação dualista, parcialmente descrita e examinada neste capítulo, não é capaz de decretar a completa insuficiência do monismo materialista, ao menos logra êxito em indicar que o fisicalismo, longe de firmar-se como ponto pacífico no debate filosófico, cerca-se de amplas dificuldades conceituais. Para Chalmers, a hipótese da falência do materialismo leva a um tipo particular de dualismo, um dualismo naturalista, que reconhece haver propriedades naturais físicas e não físicas no mundo, ontologicamente distintas entre si.

Há argumentos que apontam a consciência como algo que não sobrevém *logicamente* do físico, todavia, isso não implica que ela não sobrevenha de alguma outra forma. É uma hipótese altamente razoável que uma cópia física idêntica do dissertador produzirá provavelmente experiências conscientes análogas às dele. Portanto, permanece plausível que a consciência sobrevenha *naturalmente* do físico. Tal perspectiva veda a possibilidade de um dualismo cartesiano, com separação real de uma substância mental capaz de exercer influência sobre os processos físicos. Corrobora tal naturalismo a ideia de que mundo físico é mais ou menos causalmente fechado: para cada evento físico há uma suficiente causa física. Portanto, ao menos para o Chalmers de *The Conscious Mind*, senão para o de *The Character of Consciousness*, não há nenhum espaço para que um "fantasma na máquina" produza trabalho causal extra. Uma pequena lacuna pode ser aberta aqui pela indeterminação quântica, mas para o Chalmers da obra de 1996, isso não pode ser explorado para oferecer um papel causal para uma mente não física.

Tal ótica do dualismo naturalista advoga que o estudo da consciência poderá seguir passos análogos aos do eletromagnetismo no século XIX. Houve a tentativa de explicar o eletromagnetismo segundo a forma como as leis físicas eram entendidas na época, envolvendo princípios mecânicos, mas sem sucesso. Quando características como carga eletromagnética e forças eletromagnéticas foram tomadas como princípios fundamentais, o eletromagnetismo pode ser explicado por Maxwell, que introduziu novas leis físicas eletromagnéticas (cf. CHALMERS, 1996, p. 127). Ou seja, apenas quando o pensamento acerca do eletromagnetismo renunciou a qualquer solução que envolvia reducionismo à mecânica newtoniana, tal pensamento pode avançar em direção à verdade científica. Destarte, para uma teoria científica da consciência, talvez

novas propriedades e leis fundamentais, independentes de qualquer viés reducionista, façam-se necessárias. Essa é a posição de Chalmers.

Ainda acerca do dualismo naturalista de *The Conscious Mind*, é necessário dizer que tal teoria aproxima-se de um dualismo de propriedades, uma vez que, apesar de validar a distinção ontológica entre o fenomenal e o físico, reconhece certa primazia ontológica deste em relação àquele. A visão naturalista permite ao dualismo conceder apenas o mínimo ao fenomenal, de forma a agregar não mais que o indispensável à ordem física naturalmente estabelecida. Esse dualismo natural e mínimo apresenta-se tipicamente na forma do epifenomenalismo, que deposita no físico o monopólio causal da realidade. Se, por um lado, tal visão aporta o apelo estético da simplicidade teórica, bem como verossimilhança ao não agregar maior complexidade à causalidade física, por outro lado, engendra um paradoxo que configura o maior desafio ao próprio dualismo. O último capítulo deste estudo passa a discutir esse intrincado problema.

4 O PARADOXO DO JULGAMENTO

Neste breve capítulo, o problema conhecido como o paradoxo do julgamento fenomenal tem sua estrutura, fundamentos e consequências descritas e analisadas sob um enfoque geral. Tal dilema deriva diretamente da tensão que se estabelece entre o conceito de mente fenomenal, que é despido de qualquer causalidade, e o conceito de mente funcional, ao qual o primeiro, apesar de insulado, deve contraditoriamente integrar-se. Em seguida, as críticas direcionadas ao dualismo mediadas pelo paradoxo são examinadas, bem como a estratégia metacrítica empregada por David Chalmers. Aqui, são investigados os conceitos de *acquaintance* e de constituição, estratagemas que o filósofo emprega para estabelecer alguma sorte de elo entre os distintos domínios ontológicos da mente enquanto procura evitar uma conexão causal direta. Por último, é destacada a insuficiência resultante do caráter evasivo e, possivelmente, *ad hoc* da contra-argumentação chalmeriana.

4.1 O DILEMA DO ISOLAMENTO CAUSAL

Ainda em *The Conscious Mind*, Chalmers busca enfrentar o que ele antecipadamente percebe como o maior desafio teórico ao seu dualismo. O problema decorre quase imediatamente da clivagem que o filósofo opera entre as duas dimensões estanques da mente, que se opõem sob a ótica ontológica, a saber, uma puramente funcional e outra essencialmente fenomenal. Se, por um lado, ao definir o aspecto não físico do mental como essencialmente livre de qualquer causalidade, Chalmers pôde conciliar a sua teoria com a perspectiva científica, livrando-a das controvérsias inerentes ao interacionismo cartesiano, por outro lado, engendrou um difícil problema, que não se mostrava explícito em Descartes, acerca da necessária integração funcional do que a definição apartava ostensivamente da função. Se o fenomenal é despido de todo significado funcional e, portanto, de qualquer causalidade descendente, como a consciência pode ser a causa do pensamento acerca dela mesma? Como a ocorrência introvertida e insulada do fenomenal poderia entrar nas cadeias causais da linguagem para participar, ao menos, da constituição do significado da palavra que pretende mais

fielmente designá-lo, a *consciousness*? Logo, a teoria de Chalmers estabelece um grave dilema teórico, que o próprio filósofo formulou em termos claros, designando-o como o *paradoxo do julgamento fenomenal*. Acerca do caráter crítico de semelhante paradoxo, o autor é bastante explícito:

> A existência de julgamentos fenomenais revela uma tensão no cerne de uma teoria não reducionista de consciência. O problema é este. Vimos que a própria consciência não pode ser explicada em termos reducionistas. Mas julgamentos fenomenais repousam no domínio da psicologia e, em princípio, mostram-se explicáveis, em termos reducionistas, mediante os métodos usuais da ciência cognitiva. Deveria haver uma explanação física ou funcional, por exemplo, dos motivos pelos quais fazemos as afirmações acerca da consciência que fazemos, bem como sobre as razões dos nossos julgamentos sobre a experiência consciente. Segue-se então que as nossas assertivas e julgamentos sobre a consciência podem ser explicadas em termos bastante independentes da própria consciência. Mais do que isso, parece que a consciência é explanatoriamente irrelevante para nossas declarações e julgamentos sobre ela mesma (CHALMERS, 1996, p. 177).

O paradoxo do julgamento fenomenal liga-se, portanto, diretamente ao que Chalmers reconhece como a perspectiva da irrelevância explanatória da consciência fenomenal. Pois, para ele, há um sentido defensável em que a "experiência consciente é irrelevante para as explicações de afirmações fenomenais, bem como, de uma forma semelhante, para as explanações de julgamentos acerca do fenomenal, mesmo que tais afirmações e juízos estejam centrados na experiência consciente" (CHALMERS, 1996, p. 178). Chalmers resistirá a uma validação completa da irrelevância explanatória, visando manejar o peso da crítica operada mediante o paradoxo do julgamento à sua teoria, arguindo que o conteúdo completo das crenças fenomenais, sobretudo o que ele chamará, em textos ulteriores (CHALMERS, 2003, 2010), de conceitos e crenças fenomenais diretas, não deriva de um processo de significação relacional com o fenomênico, mas de constituição direta do seu conteúdo. Para o filósofo, ainda que o fenomenal não ocasione o conhecimento acerca do próprio fenomenal, o mesmo é capaz de justificar tal conhecimento (cf. CHALMERS, 1996, 2003, 2010), uma vez que diretamente *constitui* o conteúdo da experiência pura; que por sua vez não caracteriza, *prima facie*, um estado conceitual e, portanto, não representa qualquer papel causal nas cadeias funcionais do pensamento e da linguagem. Tal ponto será explorado em maiores detalhes adiante.

A dificuldade teórica imposta pela perspectiva da irrelevância explanatória da consciência fenomenal torna-se bastante clara ao considerar os experimentos mentais próprios às reflexões de conceptibilidade, particularmente o cenário conhecido como o

argumento dos zumbis, exposto no terceiro capítulo desta dissertação. Chalmers indica tal contexto de uma forma curiosa, descrevendo a conflitante situação do seu gêmeo zumbi, residente de algum mundo contrafatual, diante do mistério da consciência:

> Ele fala sobre a experiência consciente o tempo todo — na verdade, ele parece obcecado por ela. Gasta uma quantidade ridícula de tempo debruçado sobre um computador, escrevendo capítulo após capítulo sobre os mistérios da consciência. Frequentemente, comenta sobre o prazer que obtém de certos *qualia*, professando um amor especial para os verdes profundos e roxos. Ele repetidas vezes entra em disputas com os zumbis materialistas, argumentando que a sua posição não pode fazer justiça às realidades da experiência consciente (CHALMERS, 1996, p. 180).

Como a estrutura e o funcionamento do mundo contrafatual em tela e do mundo atual são concordantes, o comportamento de Chalmers e de seu gêmeo zumbi são igualmente indistintos. Isso significa que a reflexão e o discurso filosófico da sua versão zumbi, idênticos ao do filósofo no mundo atual, não são causados pelo conhecimento direto dos *qualia*. Mas, se for assim, por que o discurso e o pensamento de Chalmers deveriam ter esse dispensável contato com o fenomenal como causa? Essa forma de figurar o paradoxo torna claro que, na perspectiva epifenomenalista, o físico é a causa bastante da própria reflexão dualista. Em outras palavras, contrariando a ótica da infalibilidade da experiência consciente, que vige desde o Cogito cartesiano, o fenomenal não gera evidência a respeito de si mesmo, ao menos uma espécie ordinária e relevante de evidência, isto é, aquela capaz de produzir real efeito sobre o pensamento e sobre o discurso.

Tais considerações conectam-se a certo gênero de crítica, reverberada em vários filósofos da mente, entre eles Shoemaker (1975), acerca da conceptibilidade de seres que conjugam completa privação dos *qualia* e manutenção de perfeita integridade física e funcional. Tais análises visam mostrar que, se semelhantes zumbis julgam falsamente serem conscientes em sentido fenomenal, logo as considerações de um ser consciente acerca da própria consciência também não podem ser dignas de crédito. Ou seja, nesse caso, também os habitantes do mundo atual podem ser zumbis, sem se mostrarem capazes de acessar tal fato.

Parece haver nesse contexto, para além do problema filosófico das outras mentes, o "problema filosófico da minha mente", como apontou certa vez Leal-Toledo (LEAL-TOLEDO, 2009, p. 161). Algo como um elemento ontológico causalmente

isolado do fluxo mental, mas que, de forma paradoxal, "repousa no coração da mente" (CHALMERS, 2003, p. 29), não possui condição de verdade, uma vez que tanto o acesso interno quanto o externo ao seu conteúdo encontram-se epistemologicamente vedados. A improvável solução negativa do solipsismo para a questão em terceira pessoa das outras mentes é usualmente descartada. No entanto, o seu análogo problema em primeira pessoa, aludido por Leal-Toledo, admitiria muito mais facilmente a solução negativa equivalente do eliminativismo, sobretudo em face do paradoxo de Chalmers. A razoabilidade da interpretação eliminativista do dilema chalmeriano acerca da consciência fenomenal justifica, ao menos parcialmente, a alegação fisicalista de que os argumentos de conceptibilidade geram, efetivamente, evidências contra o próprio dualismo. Nesse sentido, posto a contundência e a gravidade do paradoxo, o dualista David Chalmers pode figurar, contraditoriamente, como o autor de uma das mais rigorosas argumentações já desenvolvidas em favor do fisicalismo.

4.2 JUSTIFICAÇÃO E *ACQUAINTANCE*

Mas o autor de *The Conscious Mind*, naturalmente, não permanece de forma tácita no embaraçoso papel de munir os detratores do materialismo de novos argumentos. A sua estratégia de enfrentamento ao paradoxo passa pela definição rigorosa dos seus termos lógicos constituintes:

> O paradoxo é consequência dos seguintes fatos: (1) o domínio físico é causalmente fechado, (2) os julgamentos sobre a consciência são logicamente supervenientes do físico, (3) a consciência não é logicamente superveniente do físico, e (4) sabemos que somos conscientes. Da premissa (1) e (2) segue-se que os julgamentos sobre consciência podem ser redutivamente explicados. Em combinação com a premissa (3), temos que a consciência é explanatoriamente irrelevante para nossos julgamentos, o que conflita com a premissa (4). Assim, temos o paradoxo (CHALMERS, 1996, p. 183).

O filósofo procura, então, dissolver o paradoxo evitando negar qualquer uma das sentenças que o estruturam. Porém, busca harmonizá-las mediante a interpretação exata do significado das mesmas, notadamente no que concerne às sentenças (2) e (4), indicando o caráter apenas aparente da tensão entre as quatro assertivas.

Saber-se fenomenalmente consciente (sentença 4) assume um significado mais direto e, ao mesmo tempo, mais fundamental do que aquele que pode ser abarcado por um julgamento relacional simples (sentença 2) como, por exemplo, o que figura na

premissa “eu sou consciente”. A explicação funcional dos julgamentos sobre a consciência pode prescindir de seu conteúdo fenomenal, como parece mostrar o conceito de irrelevância explanatória da *consciousness*. Assim, tal gênero de explanação não é capaz de remover o mistério da consciência justamente por passar ao largo do mesmo. Isto é, em função do fato do julgamento enveredar pela senda epistêmica da relação e da mediação, o acesso à consciência não se realiza nem se restringe; já que o "acesso à consciência não é, de uma forma geral, mediado”, visto que a “experiência consciente encontra-se no centro de nosso universo epistêmico; temos acesso a ela diretamente" (CHALMERS, 1996, p. 196).

Tais considerações guardam relação íntima com o conceito chalmeriano de que a consciência é um bruto *explanandum* (cf. CHALMERS, 1996, p. 187). A irredutibilidade da consciência ao físico indica que a explicação da consciência é um problema que permanece após a explanação de todos os fatos físicos pertinentes. Da mesma forma, numa eventual explicação completa das ocorrências físicas (neurofuncionais) relacionadas aos julgamentos sobre a consciência, escaparia à explanação o fato bruto da *consciousness*. Em outras palavras, a irredutibilidade ontológica da consciência ao físico, que demanda o problema metafísico independente da *consciousness* tornando-a um *explanandum*, reflete-se na irredutibilidade epistêmica geral do fenomenal ao físico, e, de forma particular, na irredutibilidade epistêmica dos conceitos fenomenais puros, ou de crenças fenomenais diretas, aos julgamentos fenomenais relacionais, passíveis de explanação funcional ou causal. Há um conteúdo possível para a sentença 4 compatível com o que Chalmers chamou de crenças fenomenais diretas. Contudo, o mesmo não se verifica para a premissa 2. Ainda que a consciência seja explanatoriamente irrelevante para os *julgamentos* acerca da mesma, isso não implica que o fenomenal seja completamente neutro para a constituição do *conteúdo da crença* indicada na premissa (4). Em tal cenário, a tensão entre as sentenças dilui-se, e o paradoxo começa a perder força.

Chalmers estabelece uma distinção sutil entre o conceito de julgamento e o de crença fenomenal. Os julgamentos revelam-se sempre relacionais e mediados, enquanto as crenças fenomenais diretas centram-se na experiência, que por sua vez conferem evidência de uma forma não relacional para as crenças fenomenais (cf. CHALMERS, 1996, p. 187). A relação entre crenças e experiências é, portanto, mais direta do que a relação entre julgamentos e experiências ou entre julgamentos e crenças. Contudo,

Chalmers introduz o conceito de *acquaintance*, já mencionado no segundo capítulo desta dissertação, para indicar uma relação ainda mais primitiva e direta, a do sujeito com a sua experiência consciente: "Ter uma experiência e, consequentemente, estar consciente (*acquainted*) da mesma, é estar numa relação mais primitiva do que a da crença, de maneira a fornecer evidência para as nossas crenças, mas sem constituir uma crença em si mesma" (CHALMERS, 1996, p. 188).

O conceito de *acquaintance* é introduzido para indicar uma relação que se estabelece entre experiência e crenças fenomenais puras, ou entre subjetividade e *qualia*. Tal relação assume um caráter imediato e fundamental que é de ordem singular, vedado a qualquer relação causal. A ligação que se encontra no bojo da *acquaintance* é, essencialmente, de constituição; pois a experiência perfaz o conteúdo da crença fenomenal. Para Chalmers, tal fato define uma relação epistêmica ainda mais fundamental do que aquela que se estabelece através das relações lógicas, uma vez que, "se uma conexão causal pode definir conhecimento, uma ligação constitutiva certamente pode garantir conhecimento também" (CHALMERS, 2003, p. 37). Destarte, para o filósofo, tanto a *acquaintance*, essa relação epistêmica imediata e íntima que o sujeito estabelece com a sua própria experiência, quanto outro conceito não causal amplamente conectado à mesma, o de constituição, configuram alternativas para o epifenomenalismo perante a tensão imposta pelo paradoxo do julgamento.

O epifenomenalismo pode argumentar que ambas as formas de conexão não causais do sujeito com a experiência (constituição e *acquaintance*) podem *justificar* a crença fenomenal, mesmo que um julgamento fenomenal qualquer possa ter uma explanação causal compartilhada com um zumbi. Ao zumbi, faltaria a *acquaintance*. Portanto, mesmo que a estrutura cognitiva dos seus julgamentos seja consoante com a de um ser consciente no mundo atual, o conteúdo das crenças fenomenais puras estaria totalmente ausente para ele. Isso definiria, para Chalmers, uma distinção importante entre o estado epistêmico das assertivas de um zumbi e as de um ser humano quanto ao fenomenal, ainda que tal distinção não possa assumir qualquer dimensão pública:

> Apesar do fato de ele dizer a mesma coisa que eu, eu sei que eu não sou ele (embora você não possa ter certeza) por causa do meu conhecimento direto, em primeira pessoa, acerca das minhas experiências. Isso pode parecer um pouco paradoxal à primeira vista, mas na verdade está sendo dito simplesmente o óbvio: nossa experiência da *consciousness* permite-nos saber que estamos conscientes (CHALMERS, 1996, p. 199).

Em *The Conscious Mind*, Chalmers assevera que a maioria das declarações sobre a consciência do seu irmão zumbi é completamente falsa. Nesse mundo contrafatual, os zumbis eliminativistas estariam corretos (cf. CHALMERS, 1996, p. 180). Tanto Chalmers quanto o seu zumbi fariam idênticas afirmações acerca da consciência fenomenal, como, por exemplo, "eu possuo qualia". Apesar de tais considerações possuírem as mesmas condições primárias de verdade, a crença do zumbi é falsa, enquanto a de Chalmers, amparada por uma relação epistêmica direta com a experiência, inteiramente verdadeira. Já em *The Content and Epistemology of Phenomenal Belief* (CHALMERS, 2003), o filósofo oferece uma interpretação alternativa, talvez mais consoante com o fato de que há uma ótica legítima onde a consciência é supérflua para a explanação dos julgamentos fenomenais. Nessa obra, onde o autor aprofunda os conceitos esboçados anteriormente sobre o paradoxo, propõe talvez uma interpretação mais exata acerca do conteúdo da crença fenomenal de seu irmão zumbi, afirmando que o mesmo é vazio, não propriamente falso.

Por não haver conteúdo definido na relação direta de constituição, a assertiva do zumbi não pode versar sobre o fenomenal, quer seja de forma verdadeira, quer seja de forma falsa. A situação guarda alguma similaridade com o cenário do invertido fenomenal. Ainda que um gêmeo invertido perceba, em associação a um mesmo processo funcional, um *quale* distinto daquele experimentado por Chalmers, ambos estão corretos quanto às suas crenças fenomenais. Ao inverter-se o conteúdo de sua crença, altera-se imediatamente o significado da mesma e, portanto, a sua condição de verdade. Tanto Chalmers quanto o seu invertido não podem se enganar acerca do fenomenal, pois ambos estão certos de verem o que efetivamente veem, ainda que o conteúdo fenomenal do que é visto divirja. Por motivo semelhante ao do invertido, talvez o zumbi também não possa estar errado.

Mas estas últimas considerações são circunstanciais, não favorecendo nem frustrando a validação do paradoxo. O que é essencial na contra-argumentação de Chalmers é a substituição das relações epistêmicas causais, em termos do que é explicado ou tornado inteligível, pela relação epistêmica direta de justificação, operada através dos conceitos de constituição e de *acquaintance*. A ideia de *justificação* epistêmica é o conceito central na réplica chalmeriana. Para ele, não é o nexo de causalidade com a experiência, representado pelos mecanismos cognitivos responsáveis pela formação das mesmas, que oferece a justificação, mas o fato bruto do acesso direto às qualidades fenomenais. A tese da justificação, nas suas próprias palavras, sustenta

que "Quando um sujeito forma uma crença fenomenal direta baseada em uma qualidade fenomenal, então essa crença é, *prima facie*, justificada em virtude da *acquaintance* em relação a essa qualidade" (CHALMERS, 2003, p. 30).

Aqui é possível notar um caráter tautológico na ideia de justificação pela *acquaintance*. Nesse ponto, Chalmers fundamenta-se, bem como em outras passagens cruciais de *The Conscious Mind*, em elementos intuitivos pétreos, sobretudo na intuição da consciência fenomenal como condição epistemológica primitiva, conforme o examinado nos dois primeiros capítulos desta dissertação. O seu primeiro passo é validar a intuição em quadro, a saber, a de que o conteúdo do conceito fenomenal, bem como a crença fenomenal associada, são determinados pelo caráter fenomenal da experiência. Num segundo movimento, Chalmers verte semelhante intuição em hipótese central para o erguimento da tese da justificação (cf. CHALMERS, 2003, p.16). Em outras palavras, o caráter fenomenal da experiência justifica, em última instância, o fato da experiência ter um determinado caráter fenomenal. Aqui a justificação não é mais do que a verificação de uma condição de verdade pelo exame da própria condição de verdade. Algo como o fato das árvores serem verdes justifica o fato das árvores serem verdes. Há uma perspectiva em que isso é certamente verdadeiro, contudo não é claro se tais assertivas são epistemicamente relevantes.

O filósofo discute a perspectiva de justificação também a partir de uma crítica ao notório argumento epistemológico de Shoemaker. Para esse fim, Chalmers elabora uma versão mais rigorosa desse argumento, opondo-o ao realismo fenomenal, conceito mais restrito que o de dualismo. Para um realista fenomenal existem relevantes propriedades fenomenais, sendo que tais propriedades não são conceitualmente redutíveis a propriedades funcionais ou físicas de nenhuma ordem. O realismo fenomenal é amplamente compatível com todas as formas de dualismo, entretanto, também se coaduna com tipos específicos de monismo materialista, ainda que rejeite por completo a ótica eliminativista. Em *The Content and Epistemology of Phenomenal Belief* (CHALMERS, 2003, p.38), Chalmers reformula e apresenta o argumento epistemológico de Shoemaker nos seguintes termos:

(1) Se o realismo fenomenal é verdade, então cada ser consciente tem um possível gêmeo zumbi.
(2) Se zumbis são possíveis, eles têm as mesmas crenças fenomenais que seus gêmeos conscientes, formadas pelo mesmo mecanismo.

(3) Se zumbis são possíveis, suas crenças fenomenais são falsas e injustificadas.
(4) Se for possível existirem seres com as mesmas crenças fenomenais que as de um ser consciente, formados pelo mesmo mecanismo, tais crenças fenomenais são falsas e injustificadas, logo as crenças fenomenais dos seres conscientes são injustificados.

---

(5) Se o realismo fenomenal é verdadeiro, quaisquer crenças fenomenais de seres conscientes são injustificadas.

Chalmers emprega o modelo não causal de justificação através da *acquaintance* para negar a sentença 2, já que em função do fato de tal modelo não remeter à causalidade, a justificação não pode sobrevir dos mecanismos de formação. Nesse caso, como corolário, a partir da distinção demarcada entre justificativa e explicação, define-se, igualmente, a disparidade entre os conceitos de *crença* fenomenal direta e de *julgamento* fenomenal; sendo a primeira privativa dos seres conscientes e ligada ao processo de constituição direta, e o segundo, partilhado com os zumbis e invertidos, associado à dimensão funcional da mente. O filósofo nega ainda a premissa 2 através de outra estratégia. Considerando o caráter indispensável do fenomenal para a constituição dos conteúdos fenomenais, Chalmers nega haver qualquer razão para aceitar que os seres conscientes partilham o conteúdo fenomenal com os zumbis; pelo contrário, há mais razões para supor que os conteúdos divirjam, devido ao dos zumbis serem vazios.

Contudo, a ideia de uma justificativa para crenças que deriva de processos não causais e, portanto, não inferenciais, envolve certas dificuldades teóricas. Chalmers cita o que ele chama de dilema da justificativa (CHALMERS, 2003, p.45), elaborado por autores como BonJour, Davidson, e McDowell, que evidencia uma possível limitação para a estratégia de defesa chalmeriana:

(1) Não pode haver nenhuma relação inferencial entre uma experiência não conceitual e uma crença, pois a inferência requer conexões dentro do domínio conceitual.
(2) Mas a mera relação causal entre a experiência e a crença não pode justificar a crença, logo

---

(3) as experiências não conceituais não podem justificar crenças.

O dilema exposto acima reflete a ideia de que a relação entre experiência e crença só pode dar-se em termos inferenciais (sentença 1) ou causais (sentença 2). Contudo, mais implicitamente, parece compor o conceito de que própria relação de inferência reflete um gênero particular de causalidade, pois as relações lógicas são redutíveis aos processos cognitivos, e estes, por sua vez, à causação física. Há no dilema um conceito de redutibilidade do relacional ao causal. Tal gênero de monismo relacional define uma intuição que pode ser mais forte do que a do próprio monismo fisicalista. Corrobora esse fato constatar que semelhante intuição, divergindo do que ocorre com o conceito ontológico do materialismo, não chega sequer a ser elaborada explicitamente, mas infiltra-se no pensamento de forma generalizada e tácita. A ideia de que a realidade é tecida apenas a partir de relações causais é um conceito mais universal do que o próprio materialismo, sendo mais difícil conferir um cenário teórico alternativo para o seu caso do que para a visão de que o mundo comporta apenas propriedades físicas.

Contudo, o monismo fisicalista e o monismo relacional, que pode ser referido como causalismo, põem-se em íntima conexão, como revela o fato de que o dualismo de Chalmers ameaça falir ao confrontar as consequências causais da sua teoria, não as consequências ontológicas. Dessa forma, o filósofo é impelido a introduzir um conceito relacional não causal para dar conta do conflito. Porém tal conceito, do qual a sua ótica acerca da justificação está imbuída, ainda que não se mostre inconsistente, é intuitivamente mais tênue do que parece indicar as pretensões do filósofo. De qualquer maneira, uma consequência pouco aludida do paradoxo engendrado por Chalmers, bem como do enfrentamento empreendido por ele, é que o autor torna mais explícito o fato de que uma teoria da causação traz implicações importantes para uma ontologia da mente e vice-versa.

No dilema da justificativa, as premissas são válidas para o sentido causal dos julgamentos, ao qual um zumbi está restrito, entretanto não são capazes de alcançar o sentido de justificação que é introduzido via *acquaintance*. Destarte, mesmo que as premissas 1 e 2 sejam aceitas, a conclusão 3 não é permitida, visto que "a inferência e a causação não esgotam todas as possíveis relações de justificação entre experiências não conceituais e crenças" (CHALMERS, 2003, p. 45). Nesse caso, ainda que as experiências não conceituais não possam justificar crenças em um mundo estritamente físico (ou, ao menos, em mundo onde o relacional é sempre redutível a algum gênero de

causalidade[77]), a justificação poderia se dar mediante um processo de constituição direta. O dualismo de Chalmers termina por equilibrar-se, assim, sobre um conceito original de justificação. Mas se tal conceito é sólido e, além disso, suficiente para sustentar o peso do enorme edifício teórico do seu dualismo, é uma questão que, no entendimento do dissertador, ainda permanece aberta.

4.3 INSUFICIÊNCIA E PERSPECTIVAS

Ainda que se admita que Chalmers tenha demonstrado como a consciência *justifica* o discurso com referência ela, deixa de explanar como a consciência *causa* tal discurso. E essa distinção é crucial. A questão não é apontar para a correção do que é falado acerca da consciência, mas por que se está certo a respeito dela ou não. Considerando a forma como o conceito tautológico de justificativa é construído, estar certo a respeito da consciência, ou justificar tal certeza, já está implícito na definição de justificativa por constituição. A consciência justifica a si mesma. Ainda que tal assertiva seja provavelmente verdadeira, uma filosofia da consciência necessita ir além: deve explanar a realidade a partir de conceitos aplicáveis, como faz a ciência, não construir uma realidade conceitual isolada que basta aos próprios fins, como é peculiar à matemática pura.

Chalmers desenvolve uma estratégia de enfrentamento ao paradoxo que, possivelmente, opera isolando um conceito de justificação das implicações causais engendradas pelo conceito de consciência causalmente isolada. Entretanto, o paradoxo do julgamento fenomenal não define simplesmente um *problema com a causalidade*, mas é ele mesmo, em certo sentido, *um problema causal*. Por conseguinte, apartá-lo simplesmente não significa dissolvê-lo. Em outras palavras, legitimar o pensado acerca da *consciousness* não torna dispensável explanar *como* a consciência *causa* a reflexão sobre ela mesma. O exemplo seguinte visa tornar mais inteligível tal ponto.

Mesmo as críticas mais incisivas contra a teoria de Chalmers não confrontam diretamente a possibilidade da existência dos *qualia* epifenomênicos. Negá-los

[77] Uma possibilidade intrigante é a de que bastaria para o entendimento da *consciousness* a introdução de novas propriedades relacionais, evitando, dessa forma, inserir o fenomenal como um elemento ontológico novo na trama teórica. Em outras palavras, uma questão a ser explorada é se algo como um dualismo relacional poderia substituir satisfatoriamente o dualismo ontológico.

incorreria na clássica questão da impossibilidade de se provar uma negativa universal. As críticas miram a impossibilidade de conexão cognitiva com algo que segue, por definição, em completo isolamento funcional. Ou seja, a questão essencial é sobre a fonte da qual derivou o conceito dos *qualia*. A seguinte passagem de Leal-Toledo exemplifica como tal sorte de crítica fisicalista é usualmente formulada:

> É importante notar que, se o que foi dito está correto, mesmo se a teoria de Chalmers for verdadeira, mesmo se realmente existir uma diferença entre zumbis e seres humanos, todos os problemas levantados ainda surgiriam. Do ponto de vista dos próprios seres humanos, eles não seriam capazes de descobrir se são zumbis ou não (LEAL-TOLEDO, 2009, p. 171).

Mas como Chalmers revidaria semelhante observação? Afirmando que a consciência gera evidência para si mesma, de modo que seria absolutamente contraditório ser consciente e não o saber. Mas aqui cabe uma tréplica. Suponha que exista outra ordem de epifenômenos independentes e distintos dos *qualia*, os *qualitatum*, capazes de definir o ser humano não apenas como criatura fenomenal, mas também como um ser metafenomenal. É difícil negar absolutamente essa possibilidade metafísica, de forma que tais epifenômenos podem efetivamente existir, sobretudo para os que validaram o importante precedente ontológico dos *qualia*.

Entretanto, ninguém possui uma teoria ou sequer um conceito acerca de qualquer *qualitatum*. E qual seria, portanto, a melhor explicação para tal fato? Nesse caso, certamente não é a hipótese trivial da não existência dos *qualitatum*. Pois mesmo havendo algo como os *qualitatum*, isolados causalmente tanto dos *qualia* quanto do físico, de que forma alguém poderia possuir, efetivamente, algum conceito sobre os mesmos? Para aclarar ainda mais a intuição em tela, é adequado considerar, alternativamente, os *qualitatum* como epifenômenos de ordem física, sem qualquer causalidade descendente sobre os eventos neurofuncionais que os produzem. Por exemplo, toda a vez que alguém reconhecesse um número primo, certo aspecto termodinâmico mudaria em um universo paralelo. Ora, caso tal relação de fato exista, como seria possível formular um conceito a respeito da mesma? O que é causalmente fechado para alguém, não pode existir para esse alguém. Assim, pelo mesmo motivo, não é possível alguém possuir um conceito[78] de tais epifenômenos termodinâmicos, nem dos *qualitatum*, nem dos *qualia*.

[78] É possível, contudo, aventar uma possibilidade, imaginar, conjecturar livremente. Mas se o conteúdo da imaginação revelar, por mero acidente, similaridades com algo real descoberto num segundo momento,

Portanto, se há um conceito válido de consciência, decorre da ótica epifenomenalista que a própria consciência não pode ser a causa do mesmo. A intuição da *consciousness* necessita ser justificada por algo distinto dela. Ademais, a situação do dualismo epifenomenalista agrava-se ao considerar que suas premissas fundamentais, como "a consciência gera evidência para si mesma" ou "é contraditório ser consciente e não o saber", podem ser validadas à luz da *awareness*. Pois, como mostrado na crítica ao argumento de Frank Jackson do capítulo anterior, o caráter inefável, privado e intrínseco dos *qualia* também pode decorrer, de forma mais simples, da natureza modular dos processos neurofuncionais humanos. Assim, a estratégia chalmeriana de deslocar o problema do espaço legítimo da causalidade não funciona plenamente, denotando a insuficiência do seu conceito de justificação, ao menos para o fim metacrítico em tela.

Contudo, mesmo que as diversas considerações críticas, como as expostas nesta última seção, sejam exatas, certamente o trabalho de Chalmers não é reduzido a escombros. Em primeiro lugar, subsistem alternativas ao epifenomenalismo, como o interacionismo e o monismo neutro, capazes de fazer frente ao mistério da consciência em iguais condições, e que não se sujeitam a dificuldades perante o paradoxo do julgamento fenomenal. Como já exposto anteriormente, Chalmers aproxima-se de tais perspectivas em *The Character of Consciousness*. Há ainda a possibilidade de que avanços no campo da Filosofia da Mente produzam alternativas teóricas aos conceitos que conflitam nos textos de Chalmers, como o de dualismo e o de fisicalismo, podendo conferir consistência a algumas de suas intuições que hoje engendram dificuldades. Por fim, permanece a intuição da consciência fenomenal como algo que clama por explicação. Cabe retornar aqui a uma passagem, tão singela quanto lapidar, apresentada logo nas primeiras páginas de *The Conscious Mind*:

> Tentei muitas vezes me convencer de que realmente não há nada lá, que a experiência consciente é vazia, uma ilusão. Há algo de sedutor nessa

---

nem por isso faz sentido afirmar que havia, de antemão, qualquer correspondência. Apenas após o estabelecimento da relação entre o conteúdo mental e o objeto real, mediante a experiência, surge um conceito acerca da realidade. A semântica de estabelecer um conceito, isto é, de conceber algo sobre alguma coisa, implica na experiência como elemento constitutivo; e esta, em causalidade. Assim, se um estudioso dos lepidópteros certa noite sonha com uma borboleta jamais classificada ou vista e, surpreendentemente, encontra no dia seguinte uma espécie idêntica à do seu sonho, o conceito de tal inseto surge exatamente no momento em que o mesmo é visto no campo, ainda que na noite anterior já houvesse outro conceito, de igual estrutura e forma, da borboleta do sonho.

> perspectiva, que os filósofos, através dos tempos, têm explorado, mas que no fim, mostra-se totalmente insatisfatória. (CHALMERS, 1996, p. xii).

O assombro diante do mistério da consciência conserva-se inalterado desde o início, como se não houvesse os malogros dos que dele partiram em busca de entendimento e sentido. A experiência consciente assim permanece, como a fonte intata para um novo começo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas páginas iniciais desta dissertação, a fim de nortear o desenvolvimento de uma pesquisa ampla acerca da teoria da consciência de David Chalmers, pretendendo-se, sobretudo, abranger coerentemente tanto os fundamentos de tal ótica quanto as perspectivas abertas pela superação de seu paradigma, enfocou-se a tensão imposta por diversas críticas, notadamente a do Paradoxo do Julgamento Fenomenal, ao dualismo fenômeno-função. Desse modo, indagou-se acerca do sentido e do alcance com que semelhante paradoxo comprometeria, efetivamente, o dualismo chalmeriano. Agora, após percorrer em análise o escopo de tal teoria, é possível esboçar respostas a semelhantes questões. Como exórdio, é enfrentado a seguir o questionamento, intimamente relacionado ao Paradoxo, de como a consciência fenomenal poderia entrar no discurso com significado no panorama teórico urdido por Chalmers.

Considere-se a *consciousness* irrestritamente epifenomênica; e entenda-se o discurso como a trama relacional entre conceitos e significados, onde as articulações lógicas mostram-se passíveis de redução à causalidade neurofuncional e, em última instância, à causação microfísica. Nesse cenário peculiar, a falsa questão de como a consciência fenomenal adentra o discurso admite uma resposta única: tal sentido de consciência não pode simplesmente entrar no discurso, mas deve surgir no seu próprio cerne: a causa do conceito coincide com a causa do discurso. Ou melhor, ainda que tal conceito possa ser engendrado e considerado, isso ocorre apenas como uma condição acidental que inere ao próprio pensamento, exatamente como se desdobraria no contexto hipotético dos zumbis, mas jamais em função da existência objetiva do correlato externo do conteúdo pensado. Nesse sentido, a intuição fundamental da consciência seria arbitrária e dissociada da realidade, como um sonho. Consequentemente, tal sorte de consciência fenomenal revela-se plenamente dispensável para a formulação do seu revindicado conceito, de modo que a sua noção não pode remeter a nada que exista fora das fronteiras do discurso, o que contrasta com as pretensões realistas de seu conteúdo. Assim, resta ao conceito de consciência fenomenal epifenomênica ser vazio ou contraditório, fazendo dele, mais exatamente, um pseudoconceito.

Chalmers assevera que “a correlação central entre o processamento físico e a experiência é a coerência entre a *consciousness* e *awareness*” (CHALMERS, 1996, p. 240), de modo que toda a experiência revela um correlato neural associado, coerentemente, de forma nomológica, ainda que nem todo evento neural engendre experiência: a existência da sombra pressupõe a do objeto, entretanto, o inverso não é verdadeiro. Ademais, a sombra é capaz de conter algo da estrutura do objeto, mas não o contrário, uma vez que aquela é o produto passivo da causação da luz e deste último. Seguindo a metáfora, a sombra contém o objeto, enquanto o objeto, mais propriamente, abrange apenas a si mesmo. Por conseguinte, é possível dizer que, na perspectiva epifenomenalista, há uma espécie de *consciousness* acerca da *awareness*, mas não pode haver uma *awareness* acerca da *consciousness.*

A coerência entre a *consciousness* e *awareness* aludida por Chalmers na sua primeira obra não pode representar mais que a coerência entre sombra e objeto. Mas semelhante coerência é externa ao objeto e não basta para elucidar plenamente as demandas relacionais que se instauram entre o fenomenal e o funcional. Explicar a coerência entre *consciousness* e *awareness* implica em verificar duas relações, que se estabelecem em sentidos opostos, não apenas uma. Ainda que a causalidade ascendente, mediante uma noção análoga a de projeção, explique a coerência da *consciousness* em relação à *awareness*, emerge o mistério da coerência da *awareness* em relação à *consciousness.* Em outras palavras, de que forma a *awareness* torna-se capaz de desenhar no discurso algo exato sobre a *consciousness*, como a ideia de distinção entre ambas, se um objeto não é capaz de moldar-se a sua sombra?

Assim, quer seja por falsidade, quer seja por incompletude, o epifenomenalismo resulta insatisfatório. Na hipótese dessa tese ser apenas defectiva, as premissas de irredutibilidade do fenomenal e de neutralidade causal da *consciousness* seriam verdadeiras, no entanto, conceitos acessórios far-se-iam necessários para compor a teoria. A insuficiência a ser suprida nesse ponto, conforme o examinado, tange à conexão direta entre o fenomenal e o funcional. Contudo, um vínculo causal indireto pode ser aventado a fim de prover as lacunas do modelo proposto em *The Conscious Mind*. Algo semelhante a isso já foi sugerido no passado. A doutrina da harmonia pré-estabelecida, proposta no século XVIII por Gottfried Leibniz, afirma que a interação entre as distintas substâncias (o físico e o mental) desdobra-se apenas aparentemente,

uma vez que tais substâncias, ou mônadas, afetam tão somente a si mesmas. Corpos e mentes estariam, contudo, *antecipadamente harmonizados*. Dessa forma, embora não ocorra verdadeira causação entre o físico e o mental, há entre as substâncias sincronicidade perfeita. Pois a relação entre corpo e mente seria semelhante ao que ocorre entre dois relógios, onde os ponteiros de um acompanham imediatamente o movimento dos ponteiros do outro, mesmo sem haver qualquer nexo causal entre os dois dispositivos. Evidentemente, tal solução implicaria na conjectura de uma terceira instância causal ou ontológica, o que engendraria dificuldades metafísicas não menores que as manejadas.

A incompletude do epifenomenalismo pode derivar ainda da precariedade dos conceitos causais envolvidos tanto na formulação de suas teses quanto na construção das suas críticas. O paradoxo do julgamento fenomenal, consoante com o que foi avaliado no último capítulo desta dissertação, indica uma inconsistência que deriva do confronto de premissas causais. Os argumentos de conceptibilidade, bem como as suas críticas, estendem conceitos causais simples, estabelecidos a partir da experiência da causação intrassubstancial física, para a que se estabeleceria no âmbito transubstancial. Em função de tal fato, metáforas causais físicas como a da sombra e do objeto podem ser facilmente aplicadas tanto para exemplificar o epifenomenalismo quanto para detraí-lo. Contudo, intuições claras e aparentemente incontroversas acerca da causalidade podem mostrar-se equivocadas, sobretudo no que tange à extrapolação para o âmbito transubstancial. A metacrítica de Chalmers procura alvejar a estrutura causal do paradoxo — todavia falha, ao menos parcialmente. E é possível que semelhante fracasso tenha decorrido do fato da estratégia chalmeriana visar à mera subtração da perspectiva causal do problema, em lugar de pretender substituí-la, oferecendo uma causação alternativa capaz de diluir o paradoxo sem somar dificuldades novas.

A causalidade quântica exemplifica muito bem como a estrutura íntima da realidade pode divergir grandemente da experiência ordinária de mundo. À luz da ciência, os eventos microfísicos revelaram uma ordem estranha e anômala, que segue desafiando a intuição e a análise.[79] O ser humano evoluiu inserido na ordem dos eventos macrofísicos e newtonianos: a sua estrutura cognitiva não se desenvolveu a fim de

[79]Ilustra tal ponto a afirmação do célebre físico Richard Feynman: "Posso dizer seguramente que ninguém entende a física quântica" (FEYNMAN, 1967).

compreender ou interagir diretamente com eventos quânticos ou relativísticos[80]. Disso deriva,[81] certamente, a dificuldade de compreensão de tal sorte de fenômenos, bem como a resistência em renunciar a conceitos intuitivos e familiares na abordagem de tais questões, muito embora tais conceitos tenham se mostrado completamente insuficientes.

Por conseguinte, traçando-se um paralelo, é possível conjecturar que noções causais derivadas da experiência do mundo físico não se aplicam à interação entre mundo físico e experiência, posto que *a relação entre o fenomenal e o funcional não é, ela mesma, experiência nem objeto da experiência*. Portanto, de forma análoga ao que se apresenta no âmbito microfísico, pode haver para além da ordem causal onde se estruturou a cognição humana, uma causação igualmente estranha e anômala. Nesse cenário hipotético, o paradoxo do julgamento poderia ser diluído, posto que o mesmo adota, implicitamente, a perspectiva causal ordinária, que é ainda, de fato, a única disponível.

Mas falta qualquer intuição de como poderia ser uma alternativa à perspectiva causal reinante.[82] Propor uma teoria opcional acerca da causalidade como estratégia de abordagem ao paradoxo do julgamento fenomenal é algo que Chalmers não ousou fazer. Se igual tarefa é possível, certamente encontra-se num remoto horizonte intelectual. Há aqui algo que tangencia o misterianismo de McGinn. Pois é razoável supor haver limites para uma compreensão que, baseada exclusivamente em elementos conceituais

[80]Algo semelhante ao que ocorre no acesso científico aos fenômenos quânticos também se aplica aos eventos relativísticos, que fogem igualmente à experiência humana ordinária. Contudo, o desafio intelectual implícito nestes últimos é menor. Pois, sem dúvida, é possível entender a teoria geral da relatividade em sentido intuitivo.

[81]A experiência direta de uma realidade física determinista e newtoniana moldou o desenvolvimento da cognição segundo dois aspectos: o evolutivo e o cultural, incidindo tanto na história remota de evolução da espécie quanto na história recente do desenvolvimento individual. Contudo, a dificuldade para a compreensão daquilo que diverge da perspectiva macrofísica newtoniana pode não se dever apenas ao fato da estrutura cognitiva não ter evoluído a fim de interagir diretamente com eventos quânticos ou relativísticos. Um terceiro fator ainda mais fundamental pode ser aventado. Se objetos macroscópicos interagissem uns com os outros segundo as leis quânticas, tais como elétrons em um orbital, algo como uma cognição seria possível nesse mundo contrafatual? A física dos grandes números, na qual as flutuações estatísticas da microfísica quântica anulam-se, não está apenas no *conteúdo* acidental da cognição, seja tal caráter acidental entendido do ponto de vista cultural ou filogenético, mas apresenta-se no seu nível mais básico de *constituição*. Assim, a cognição já reflete a natureza intrínseca da realidade física determinista que a constitui mesmo antes de torná-la conteúdo.

[82] Uma decomposição da estrutura da causalidade ordinária, pretensamente simples e autoevidente, pode orientar a construção de modelos causais alternativos. A causalidade que deriva da experiência ordinária do físico envolve um caráter binário, não espectral: há uma causa eficiente ou não há uma causa eficiente. Parece envolver também apenas elementos acidentais, pois não há incidência sobre aspectos ontológicos dos agentes. Ademais, desdobra-se num espaço de possibilidades previamente estruturado, como a causalidade mecânica no espaço-tempo. Uma perspectiva causal alternativa, ou *paracausal*, poderia contrapor algumas (ou mesmo todas) dessas características.

originados da experiência direta, pretende abarcar eventos que não se situam na ordem da realidade imediata e diretamente experimentável — tais como os fenômenos quânticos ou como uma hipotética causação mente-corpo.

Em suma, na hipótese da sua incompletude, a essência do epifenomenalismo pode ser preservada evocando-se tanto uma *causalidade indireta* quanto uma *paracausalidade direta*. No entanto, apesar das suas premissas fundamentais (a consciência fenomenal existe e não é causal) não serem negadas nessas hipotéticas circunstâncias, emergiria certamente daí uma perspectiva assaz distinta da ótica epifenomenalista inaugural do biólogo Thomas Huxley, divergindo igualmente da versão contemporânea apresentada em *The Conscious Mind*. Ademais, embora promissor, tal cenário é ainda bastante obscuro, notadamente no que concerne à noção de paracausalidade. Na versão refinada do argumento de conceptibilidade, apresentada em *The Character of Consciousness,* Chalmers indica que tal reflexão, imbricada com o epifenomenalismo em sua primeira obra, concilia-se com o monismo russelliano. A inserção deste último no escopo das interpretações chalmerianas, examinada anteriormente, no terceiro capítulo deste estudo, parece refletir uma abertura da perspectiva causal do seu epifenomenalismo, de modo a tangenciar as opções, aqui aventadas, de paracausalidade indireta e, sobretudo, de causalidade indireta.[83]

Resta agora considerar os contextos que implicam em falsidade das assertivas cardinais do epifenomenalismo. Nesse caso, onde ao menos uma das premissas epifenomenalistas não se verifica, a inconsistência vinculada pelo paradoxo do julgamento fenomenal incide plenamente sobre os argumentos de conceptibilidade, de modo que a capitulação do epifenomenalismo deve decidir-se entre duas possibilidades ontologicamente opostas e mutuamente excludentes: (I) a consciência fenomenal não

[83] Nesse sentido, Leibniz pode não estar historicamente isolado na sua posição de causalidade indireta entre o físico e o mental, embora seja o único a desenvolver tal ótica a partir de uma perspectiva dualista plena. O idealismo de George Berkeley, por exemplo, aproxima-se do conceito de harmonização pré-estabelecida, pois ao negar substancialidade ao físico, veta o nexo causal direto entre ambos, delegando a causação também a uma terceira instância ontológica. Já o monismo neutro de Bertrand Russell vai além, e opera uma dupla negação substancial, remetendo igualmente a causalidade a uma terceira instância, única detentora de um status ontológico legítimo. Um estudo mais profundo acerca das relações epistêmicas que se estabelecem entre conceitos causais e noções ontológicas pode elucidar tanto eventuais equivalências quanto distinções entre perspectivas supostamente distantes como o monismo neutro, o idealismo ou a harmonia pré-estabelecida, sobretudo no que concerne aos seus papéis enquanto alternativas ao paradigma da causalidade direta. Uma brevíssima discussão sobre a importância do desenvolvimento de uma teoria causal abrangente, capaz de engendrar conclusões ontológicas, foi desenvolvida no capítulo IV.

existe (eliminativismo) ou (II) a consciência fenomenal existe e apresenta causalidade descendente direta (interacionismo).

Na sua obra de 1996, Chalmers situa-se a meio caminho entre Leibniz e Descartes. No seu dualismo, há algo como uma relação semicausal entre o fenomenal e o físico, que é a responsável, em última instância, pela inconsistência que se destaca no paradoxo do julgamento. Leibniz e Descartes evitaram, talvez conscientemente, as implicações lógicas da adoção de uma causalidade assimétrica e falha entre o físico e o mental; o primeiro renunciou a qualquer causalidade direta, enquanto o último abraçou-a irrestritamente. A solução cartesiana, reconsiderada por Chalmers em *The Character of Consciousness*, figura entre as três alternativas viáveis que o filósofo aponta para um não reducionista. De fato, tal perspectiva permanece incólume diante das críticas voltadas aos argumentos de conceptibilidade, ainda que engendre dificuldades de outra ordem, como as que foram desenvolvidas na seção 3.1.5 deste estudo, concernentes à complexidade funcional e ontológica.

Contudo, há uma perspectiva em que o interacionismo pode ser resguardado, revelando-se verossímil e sólido, de modo a manter-se distante tanto das críticas pertinentes ao dilema do isolamento causal quanto das aludidas altercações de complexidade. Semelhante perspectiva consistiria em suprir tão somente o papel causal indispensável para preservar a consistência dos cenários de conceptibilidade, como o dos zumbis fenomenais. Esse *interacionismo mínimo*, brevemente descrito a seguir, reduzia as dificuldades engendradas pelas perspectivas inespecíficas de coparticipação da *consciousness* nos processos funcionais da *awareness*, presentes em dualismos espiritualistas e, possivelmente, na própria ótica cartesiana. Apesar de recentemente ter indicado o interacionismo como uma solução possível para o problema mente-corpo, Chalmers, todavia, não define a forma nem a extensão com que se desdobraria esse hipotético cenário de causalidade direta entre o fenomenal e o físico. Nesse ponto, o tratamento lacônico de Chalmers torna-se compreensível. Pois o desenvolvimento de tal hipótese implicaria na reformulação de conceitos chalmerianos centrais, como uma redefinição do fenomenal sem opô-lo ou despi-lo do funcional, de forma a pressionar a perspectiva precípua do dualismo fenômeno-função.

A hipótese de um dualismo mínimo não apenas se mostraria compatível com os argumentos de conceptibilidade, mas contribuiria para a consistência desses

experimentos mentais em grau maior do que o próprio epifenomenalismo, uma vez que pode contornar críticas como a do dilema do isolamento causal. Nesse sentido, tal dualismo seria proposto na medida justa e necessária para prover de coerência os arrazoados de conceptibilidade, de modo que, em tal hipótese, reflexões como a dos zumbis fenomenais não apenas engendrariam evidências em favor do dualismo, mas também o dimensionariam, indicando a extensão e as características dos aspectos causais atinentes à dimensão irredutível do mental.

Aqui, os planos causais da *consciousness* e da *awareness* não são coincidentes, como poderia supor um dualismo espiritualista ou até mesmo o cartesiano, tampouco paralelos, como quer o epifenomenalismo, mas secantes. Pois definiram entre si, em tal hipótese, uma interseção causal única: a intuição fundamental da consciência, na qual coincidiriam a *consciousness* acerca da *awareness* (*qualia* correlatos a um dado evento psicofuncional senciente) e a *awareness* acerca da *consciousness* (o fato psicológico referente ao seu conteúdo fenomenal). Assim, em contraste com a perspectiva de um interacionismo amplo, na qual a ausência dos *qualia* deve implicar na supressão do comportamento humano típico, na hipótese do interacionismo mínimo, zumbis ainda seriam concebíveis. No entanto, o discurso destes sobre a consciência, bem como a retórica acerca de noções correlatas, poderia divergir frente ao observado em seres conscientes, ainda que todo o repertório comportamental restante se revelasse absolutamente indistinto. Dessa forma, o caráter irredutível do fenomenal seria destacado pelos argumentos de conceptibilidade, sem as implicações concernentes ao paradoxo do julgamento.[84]

Entretanto, rigorosamente, os argumentos de conceptibilidade estariam equivocados no cenário do interacionismo mínimo. Pois, na forma como tais arrazoados são apresentados por Chalmers, parecem presumir o epifenomenalismo enquanto contraponto do fisicalismo. Mas, no interacionismo em quadro, é possível conceber os argumentos de conceptibilidade somente mediante a noção de consciência, e só é viável possuir igual noção por meio da causalidade mínima (fato corroborado pelo paradoxo do julgamento), o que é incompatível com o epifenomenalismo. Logo, os argumentos de

[84]Todavia, é possível aventar outras contradições e dificuldades inerentes à tal ótica, como a possibilidade de haver um problemático conceito, implícito na distinção entre interacionismo mínimo e interacionismo amplo, de "encapsulamento" funcional das noções fenomenais em relação ao restante da *awareness*.

conceptibilidade precisam adotar outro sentido e operar de forma distinta para serem propostos com validade no cenário do interacionismo mínimo. Por exemplo, os zumbis concebíveis nesse caso não coincidiriam funcionalmente com os humanos, de modo que o argumento não serviria para equivaler o funcional ao físico, tampouco para igualar o mental a estados fenomenais puros. Assim, ganham força críticas como a de John Perry (cf. PERRY, 2001) às reflexões de conceptibilidade, que visam demonstrar que o argumento dos zumbis pressupõe o epifenomenalismo. Pois, tendo em vista as incompatibilidades entre as alternativas dualistas ao epifenomenalismo e os arrazoados de conceptibilidade, torna-se claro que tais argumentos prestam-se tão somente para defesa do epifenomenalismo; contudo, mesmo para essa tarefa específica, terminam por naufragar. No entanto, versões modificadas dos argumentos de conceptibilidade podem ser úteis tanto para aclarar intuições acerca do fenomenal quanto para oferecer evidências acessórias contra o reducionismo em alternativas não epifenomenalistas, como o interacionismo, o monismo neutro, a causalidade indireta ou numa possível perspectiva paracausal ainda não desenvolvida.

Uma última interpretação possível acerca das dificuldades enfrentadas pelo epifenomenalismo frente ao paradoxo do julgamento é o eliminativismo: a consciência fenomenal simplesmente não existe. Nessa ótica, não há no mundo real nada que reflita, com justiça, o conceito de *consciousness*. Há aqui mais do que a negação do dualismo, há a completa rejeição do realismo fenomenal. Isto é, qualquer conceito acerca da *consciousness* é falho, confuso ou vago demais para demandar sequer uma explicação reducionista, de modo que melhor lhe cabe a mera deposição. Mas é evidente que o eliminativismo, ao pretender eliminar ontologicamente a consciência, não elimina o fato de haver, ao menos, um problema epistêmico a ser abordado. Se a consciência não é absolutamente nada, como, na sua singela condição de nada, pode haver uma nítida e maciça impressão acerca da mesma? O paralelo com delírios e alucinações, onde há uma forte crença a respeito do nada, não se pode aplicar aqui. Pois os delírios e as alucinações, ainda que sejam como que um continente de conteúdo vazio, são certamente algo na sua condição de continente. Ainda que a *consciousness* seja mera ilusão, a mesma, no seu estado único de conteúdo e continente de si mesma, demanda um entendimento. Pois o eliminativismo para sustentar-se necessita explicar como é possível pensar ser consciente sem, de fato, ser consciente. Isso é, há a necessidade de engendrar uma teoria acerca da estrutura e da construção das crenças fenomenais sob a

perspectiva da negação do realismo fenomenal. Mas tal tarefa, a revisão da perspectiva de que a consciência é um elemento epistêmico primitivo indubitável, é filosoficamente imensa, equivalendo à própria desconstrução do Cogito cartesiano.

Se, por um lado, problematizar diretamente a intuição da consciência é fundamental para conferir vulto ao eliminativismo, por outro lado, tal análise deve ser revisitada pelo próprio dualismo, uma vez que, como examinado nos dois primeiros capítulos desta dissertação, o intuitivismo segue como o verdadeiro alicerce da perspectiva dualista; e tal fato torna-se ainda mais evidente após a constatação de contradições em argumentações dualistas clássicas, como o argumento do conhecimento de Frank Jackson ou as reflexões de conceptibilidade de Chalmers. Toda vez que os argumentos edificados sobre a intuição do fenomenal entram em colapso, retorna-se ao bruto *explanandum* da consciência, refugia-se na perplexidade diante do empirismo da *consciousness*. Dessa forma, a intuição fundamental da consciência, ao conferir a base para inúmeros argumentos dualistas, falha em desdobrar-se em novos indícios a favor da substancialidade do fenomenal, ao passo que segue preservando a sua própria condição inabalável de evidência. Aprofundar o entendimento sobre tal fato parece ser o caminho para o avanço teórico da perspectiva dualista; ou a ocasião para finalmente sobrepujá-la.

O dualismo de David Chalmers verga sob o peso do paradoxo do julgamento fenomenal. Os arrazoados de conceptibilidade, notadamente o argumento dos zumbis fenomenais, cume da reflexão chalmeriana em *The Conscious Mind*, é desconstruído pelas críticas, antecipadas pelo próprio filósofo, acerca das contradições que se estabelecem entre isolamento causal da *consciousness* e a sua condição de conteúdo significativo do discurso. Mas o fracasso dos argumentos de conceptibilidade assinala tão somente a falência do epifenomenalismo, não a do dualismo chalmeriano. Dessa forma, segundo posição ulterior de Chalmers, os argumentos de conceptibilidade permanecem compatíveis com o dualismo interacionista e o monismo neutro. Entretanto, o sentido de compatibilidade aqui implica na mudança do papel e do significado do próprio argumento, que, ferido pelas críticas, perde a sua força demonstrativa no que concerne ao dualismo, embora preserve um relevante caráter ilustrativo acerca da consciência fenomenal, aclarando alguns dos seus aspectos, sobretudo ao demarcar o contraste existente entre a *consciousness* e a dimensão

funcional da mente. Conforme o exposto neste estudo, permanecem igualmente incólumes às críticas do dilema causal os panoramas dualistas de causação descendente direta, sobretudo o que foi aludido aqui como interacionismo mínimo, verificando-se o mesmo com a perspectiva de causalidade indireta ou com uma ainda incipiente teoria paracausal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia.* São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CACHEL, A. *A Mente em Hume: O Teatro sem Palco.* AdVerbum 3 (1) Jan a Jul de 2008: pp. 50-58.

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

CHALMERS, D. J. *Philosophy of Mind.* Classical and Contemporary Readings. New York: Oxford University Press, 2002.

CHALMERS, D. J. *The Content and Epistemology of Phenomenal Belief.* IN: SMITH. Q. & JOKIC, A. *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

CHALMERS, D. J. *The Character of Consciousness.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

CHURCHLAND, P. *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*. The Journal of Philosophy, Volume 78, 1981.

DEGENAAR, M.; LOKHORST, G. *Molyneux's Problem.* The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (ed.), 2011. Disponível em: http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/molyneux-problem/

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

DENNETT, D.C. *Tipos de Mentes: rumo a uma compreensão da consciência.* Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DESCARTES, R. *Meditações*. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

DESCARTES, R. *Meditations, objections, and replies*. Editado e traduzido por Roger Ariew e Donald Cress. Hackett Publishing Company, 2006.

FEYNMAN, R. *The Character of Physical Law (1965).* MIT Press, 1967.

FREUD, Sigmund. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. (1917). In: Freud. *Obras completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1969.

GOMES, A. *Relações entre Teoria da Identidade e Funcionalismo na Filosofia da Mente.* Dissertação (Mestrado). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2011.

HUME, D. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

IFRAH, Georges. *The Universal History of Computing: From the Abacus to the Quantum Computer.* John Wiley and Sons, Inc: New York, 2001.

JACKSON, F. *Epiphenomenal Qualia*. The Philosophical Quarterly, Vol. 32, No. 127, p. 127-136, 1982.

JACKSON, Frank. *What Mary Didn't Know.* Journal of Philosophy. 83: 291–295, 1986.

JAMES, W. *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt and Co., 1890.

KIRK, R. *Zombies vs materialists.* In: Aristotelian Society Supplement, n. 48, p.135-52, 1974.

KIRK, R. *Why there couldn't be zombies.* In: Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume 73, p.1-16, 1999.

KIRK, Robert. *Zombies and Consciousness*, Oxford University Press, 2005.

KOCH, C. Quoted in Discover, November 1992, p.96. in CHALMERS, D. J. *The Conscious Mind*, p. 116.

KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.

LEAL-TOLEDO, G. *O Argumento dos Zumbis na Filosofia da Mente: são os zumbis físicos logicamente possíveis?* Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

LEAL-TOLEDO, G. *O Paradoxo de Chalmers.* Trans/Form/Ação, Marília, v. 32, n. 2, 2009.

LEIBNIZ, G. W. *A Monadologia*; trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LEVINE, J. *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap.* Pacific Philosophical Quarterly 64:354-61. 1983.

LEVINE, J. *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness.* New York: Oxford University Press. 2001.

MAZLISH, B. *The fourth discontinuity*: *the co-evolution of humans and machines.* Nova Haven/Londres: Yale University, 1993.

MCGINN, C. *Can We Solve the Mind-Body Problem?* Mind 98:349-366, 1989.

NAGEL, T. *What Is It Like to Be a Bat?* The Philosophical Review, Volume 83, 1974.

NIDA-RÜMELIN, M. *Pseudonormal Vision: An Actual Case of Qualia Inversion?* Philosophical Studies 82: 145-57, 1996.

PEREIRA, F; DETRE, G; BOTVINICK, M. *Generating text from functional brain images.* Front. Hum. Neurosci. 5:72, 2011.

PERRY, J. *Knowledge, Possibility, and Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001.

PESSOA JR., O. *O Problema da medição em mecânica quântica: Um Exame Atualizado.* Cadernos de História e Filosofia da Ciência (série 3) 2(2): 177-217, 1992.

PLACE, U. T. *Is Consciousness a Brain Process?* British Journal of Psychology. v. 47:1, 1956.

PRIEST, S. *Theories of the Mind.* Londres: Penguin Books, 1991.

ROCHA, E. M. *Animais, homens e sensações segundo Descartes*. Kriterion, Belo Horizonte, v. 45, n. 110, 2004 .

ROSENTHAL, D. *Consciousness, content and metacognitive judgments.* Consciousness and Cognition. v. 9, n. 2, p. 203-214, 2000.

RYLE, G. *El Concepto de lo Mental.* Buenos Aires: Paidos, 1967. Publicação original: The Concept of Mind, 1949. Tradução para o Espanhol: Eduardo Rabossi.

SACKS, O. *Um Antropólogo em Marte: Sete histórias paradoxais.* Editora Companhia das Letras, 1995.

SCHROETER, L. *Two-Dimensional Semantics*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2012. Disponível em: http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/two-dimensional-semantics

SEAGER, W. *Consciousness, Information, and Panpsychism*. Journal of Consciousness Studies 2: 272-288, 1995.

SEAGER, W. *Are Zombies Logically Possible? And Why It Matters.* Apresentado em Toronto no CPA meeting, 2002. Disponível em: http://www.utsc.utoronto.ca/~seager/zombie.html

SEARLE, J. R. *Minds, Brains, and Programs*. Behavioral and Brain Sciences 3: 417-424, 1980.

SEARLE, J. R. *Mente, Linguagem e Sociedade – Filosofia no mundo real.* Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SHOEMAKER, S. *Functionalism and Qualia.* Synthese, 27, p. 291-315, 1975.

SKINNER, B. F. *Comportamento Verbal.* São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1978. Publicação original: Verbal Behavior, 1957.

STOLJAR, D. *The Conceivability Argument and Two Conceptions of the Physical.* Philosophical Perspectives 15:393-413, 2001a.

STOLJAR, D. *Two Conceptions of the Physical.* Philosophy and Phenomenological Research 62: 253-81, 2001b.

TEIXEIRA, J. F. *O que é Filosofia da Mente?* São Paulo: Brasiliense, 1994. Obra publicada originalmente pela Editora Brasiliense na Coleção Primeiros Passos, sob número 294, em 1994. Disponível em: http://www.filosofiadamente.org/

VIGNAUX, G. *As Ciências Cognitivas.* Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ANEXO

INTRODUÇÃO

p. 9a. […] the greatest tension that a nonreductive theory is faced with […]

p. 9b. How it is that anything so remarkable as a state of consciousness comes about as a result of initiating nerve tissue, is just as unaccountable as the appearance of the Djin, where Aladdin rubbed his lamp in the story…

CAPÍTULO I

p. 13. to take consciousness seriously

p. 14. Consciousness is the biggest mystery.

p. 14, nota 2. We have been trying for a long time to solve the mind-body problem. It has stubbornly resisted our best efforts. The mystery persists. I think the time has come to admit candidly that we cannot resolve the mystery. But I also think that this very insolubility or the reason for it-removes the philosophical problem.

p. 14, nota 3. On this view, there are no positive facts about conscious experience. Nobody is conscious in the phenomenal sense.

p. 16, nota 4. Logical behaviorism is the theory that being in a mental state is being in a behavioral state. Thinking, hoping, perceiving, remembering and so on are all to be understood as either behaving or else possessing a complex disposition or propensity to behave. The mind is nothing over and above behavior, whereby 'behavior' is meant publicly observable bodily behavior.

p. 17. An inner process stands in need of outward criteria.

p. 18a. geografía lógica

p 18b. […] se diluye la consagrada oposición entre mente y matéria, aunque de uma manera diferente de cómo se La diluye em lãs igualmente consagradas reducciones de La matéria a La mente o de ésta a aquélla.

p. 18, nota 6. Sostengo que la frase "hay procesos mentales" no tiene el mismo significado que La frase "hay procesos físicos" y que, em consecuencia, carece de sentido su conjunción o su disyunción.

p. 19a. [...] there are two distinct concepts here, as witnessed by the fact that there are two distinct explananda.

p. 19b. A Rolls-Royce icon can be roughly analyzed as the kind of icon that is generally found on Rolls-Royce cars, but this does not mean that to be a Rolls-Royce icon is to be a Rolls-Royce car.

p. 21. Well, let´s first forget about the really difficult aspects, like subjective feelings, for they may not have a scientific solution. The subjective state of play, of pain, of pleasure, of seeing blue, of smelling a rose—there seems to be a huge jump between the materialistic level, of explaining molecules and neurons, and the subjective level. Let´s focus on the things that are easier to study—like visual awareness. You´re now talking to me, but you´re not looking at me, you´re looking at the cappuccino, and so you are aware of it. You can say, "It´s a cup and there´s some liquid in it." If I give it to you, you´ll move your arm and you´ll take it—you´ll respond in a meaningful manner. That´s what I call awareness.

p. 21, nota 8. […] the very nature of causation itself is quite mysterious, and it is possible that when nature of causation is better understood we will be in a position to understand a subtle way in which conscious experience may be causally relevant.

p. 25. Consciousness is always accompanied by awareness, but awareness as I have described it need not be accompanied by consciousness. One can be aware of a fact without any particular associated phenomenal experience, for instance.

p. 26. If we explain how certain neurophysiological states are responsible for the performance of the functions in question, then we have explained the psychological state.

p. 27. After we have explained the performance of a given function, the fact that the consciousness accompanies (If indeed it does) remains quite unexplained.

p. 27, nota 16. […] is that there are good reasons for thinking that, unlike other macro domains, when it comes to qualia, we are not lacking merely enough detail to provide the requisite explanation, but any idea of how such a theory might go. That is, there is an explanatory gap between the physical and the mental (at least when it comes to qualia).

p. 28. […] we have at present no conception of what an explanation of the physical nature of a mental phenomenon would be. Without consciousness the mind-body problem would be much less interesting. With consciousness it seems hopeless. The most important and characteristic feature of conscious mental phenomena is very poorly understood. Most reductionist theories do not even try to explain it. And careful examination will show that no currently available concept of reduction is applicable to it. Perhaps a new theoretical form can be devised for the purpose, but such a solution, if it exists, lies in the distant intellectual future.

P. 29a. […] would be like for me to behave as a bat behaves.

P. 29b. […] what it is like for a bat to be a bat.

p. 29c. The subjective character of the experience of a person deaf or blind from birth is not accessible to me, for example, nor presumably is mine to him.

p. 30a. Reflection on what it is like to be a bat seems to lead us, therefore, to the conclusion that there are facts that do not consist in the truth of propositions expressible

in a human language. We can be compelled to recognize the existence of such facts without being able to state or comprehend them.

p. 30b. It would be a mistake to conclude that physicalism must be false. […] It would be truer to say that physicalism is a position we cannot understand because we do not at present have any conception of how it might be true.

p. 30c. […] the relation between facts on the one hand and conceptual schemes or systems of representation on the other.

p. 31. At the present time the status of the physicalism is similar to that which the hypothesis that matter is energy would have had if uttered by a pre-Socratic philosopher.

p. 32. Does it make sense, in other words, to ask what my experiences are really like, as opposed to how they appear to me?

p. 32, nota 19. Though presumably it would not capture everything, its goal would be to describe, at least in part, the subjective character of experiences in a form comprehensible to beings incapable of having those experiences.

p. 38. Very little work has been done on the basic question (from which mention of the brain can be entirely omitted) whether any sense can be made of experiences having an objective character at all. Does it make sense, in other words, to ask what my experiences are really like, as opposed to how they appear to me? We cannot genuinely understand the hypothesis that their nature is captured in a physical description unless we understand the more fundamental idea that they have an objective nature (or that objective processes can have a subjective nature).

p. 41a. Where there is consciousness, there is awareness.

p. 41b. It seems natural to say that the central correlation between physical processing and experience is the coherence between consciousness and awareness.

p. 44. […] there is no logical connection in our language between a cloud and a mass of tiny particles […]

p. 45. Throughout this book, I have assumed that consciousness exists, and that to redefine the problem as that of explaining how certain cognitive or behavioral functions are performed is unacceptable. This is what I mean by taking consciousness seriously.

p. 47. On the phenomenal concept, mind is characterized by the way it feels; on the psychological concept, mind is characterized by what it does.

p. 47, nota 31. […] he recognized that accessibility to consciousness is not essential to a state's relevance in the explanation of behavior, and that a conscious quality is not constitutive of something's being a belief or a desire. These conclusions rely on a notion of mentality that is independent of phenomenal notions.

p. 48, nota 32. It appears that Freud construed the notions causally.

p. 49. Some say that consciousness is an “illusion”, but I have little idea what this could even mean. It seems to me that we are surer of the existence of conscious experience than we are of anything else in the world. I have tried hard at times to convince myself that there is really nothing there, that conscious experience is empty, an illusion. There is something seductive about this notion, which philosophers throughout the ages have exploited, but in the end it is utterly unsatisfying.

p. 50. Does it make sense, in other words, to ask what my experiences are really like, as opposed to how they appear to me?

p. 50, nota 34. True, I cannot prove that there is a further problem, precisely because I cannot prove that consciousness exists. We know about consciousness more directly than we know about anything else, so “proof” is inappropriate. The best I can do is provide arguments wherever possible, while rebutting arguments from the other side. There is no denying that this involves an appeal to intuition at some point; but all arguments involve intuition somewhere, and I have tried to be clear about the intuitions involved in mine.

CAPÍTULO II

p. 56. This might be seen as a Great Divide in the study of consciousness. If you hold that an answer to the “easy” problems explains everything that needs to be explained, then you get one sort of theory; if you hold that there is a further “hard” problem, then you get another. After a point, it is difficult to argue across this divide, and discussions are often reduced to table pounding. To me, it seems obvious that there is something further that needs explaining here; to others, it seems acceptable that there is not. (Informal surveys suggest that the numbers run two or three to one in favor of the former view, with the ratio fairly constant across academics and students in a variety of fields.) We may simply have to learn to live with this basic division.

p. 58, nota 40. The real argument of the book is that if one takes consciousness seriously, the position I lay out is where one should end up.

p. 60. To have an experience is automatically to stand in some sort of intimate epistemic relation to the experience

p. 73, nota 46. As I see things, the best options for a nonreductionist are […] interactionism, epiphenomenalism, or panprotopsychism.

p. 76a. […] assimilation of the phenomenal to the psychological

p. 76b. […] we understand that nothing is in the mind, so viewed, that is not a thought or is not dependent upon thought. For otherwise it would not belong to the mind insofar as it is a thinking thing. Nor can there exist in us any thought of which we are not aware at the very same moment it is in us.

CAPÍTULO III

p. 78. No explanation given wholly in physical terms can ever account for the emergence of conscious experience.

p. 80. A number of popular arguments for dualism start from a premise about an epistemic gap between physical truths and truths about consciousness and infer an ontological gap between physical process and consciousness.

p. 81a. 1. It is conceivable that there are zombies.

2. If is conceivable that there are zombies, it is metaphysically possible that there are zombies.
3. If it is metaphysically possible that there are zombies, then consciousness is nonphysical.
4. Consciousness is nonphysical

p. 81b.
1. It is conceivable that P&~Q.
2. If it is conceivable that P&~Q, it is metaphysically possible that P&~Q.
3. If it is metaphysically possible that P&~Q, then materialism is false.
4. Materialism is false.

p. 83. 1. In our world, there are conscious experiences.
2. There is a logically possible world physically identical to ours, in which the positive facts about consciousness in our world do not hold.
3. Therefore, facts about consciousness are further facts about our world, over and above the physical facts.
4. So materialism is false.

p. 83, nota 53. If my physical structure were to be replicated by some creature in the actual world, my conscious experience would be replicated, too. So it remains plausible that consciousness supervenes *naturally* on the physical. It is this view — natural supervenience without logical supervenience — that I will develop.

p. 85. There is some irony in the fact that philosophers reject interacionism on largely physical grounds (it is incompatible with physical theory), while physicists reject an interactionist interpretation of quantum mechanics on largely philosophical grounds (it is dualistic).

p. 85, nota 55. If consciousness is to make an interesting qualitative difference to behavior, it must act nonrandomly, in violation of the probabilistic requirements of quantum mechanics.

p. 89, nota 59. Popular metaphysics divides the world into mind and matter, and a human being into soul and body. Some — the materialists — have said that matter alone is real and mind is an illusion. Many — the idealists — have taken the opposite view, that mind alone is real and that matter is an illusion. The view which I have suggested is that both mind and matter are structures composed of a more primitive stuff which is neither mental nor material.

p. 89, nota 60. The thermostat seems to realize the sort of information in a fish or a slug stripped down to its simplest form, so perhaps it might also have the corresponding sort of phenomenology in its most stripped-down form. It makes one or two relevant distinctions on which action depends; to me, at least, it does not seem unreasonable that there might be associated distinctions in experience.

p. 90. More prevalent have been what I call internal objections. These objections concede at least for the sake of arguments that computers might simulate human behavior, but argue that they would lack minds all the same. In particular, it is suggested that they would have no inner life; no conscious experience, no true understanding. At best, a computer might provide a simulation of mentality, not a replication. The best known objection in this class is John Searle's "Chinese room" argument. According to these objections, computational systems would at best have the hollow shell of a mind: they would be silicon version of a zombie.

p. 92a. Being a funcionalist is quite compatible with being a mind-body dualist, an idealist, a materialist, a neutral monism or a phenomenologist.

p. 92b. Functionalism is the theory that being in a mental state is being in a functional state. A functional state is a mental state which may be individuated or picked out in virtue of its causal relations; so a mental state is one with a particular kind of cause, say a sensory input, and a particular kind of effect, say a behavioral output. Mental states are also causally related to one another, and the totality of the causal relations which a given mental state enters into is known as that state's 'causal role' or, sometimes, 'functional' role.

p. 92, nota 63, continuação. Either way, this view has a lot in common with what is often known as *panpsychism* — the view that everything has a mind. There are a few reasons I do not generally use the term myself: (1) because I think that having experiences may fall well short of what we usually think of as having mind, although it may qualify as mind in its simplest form; (2) because protophenomenal properties may be even further away from the usual concept of "mind"; (3) because I do not think it is strictly accurate to say that rocks (for example) have experiences, […] although rocks may have experiences associated with them.

p. 94a. I argue that this claim is simple false. Its falsity is demonstrated by the fact that many nonepiphenomenalist views are compatible with the conceivability of zombies. For example, many type-B materialists (such as Hill, Loar, and Papineau) accept that zombies are conceivable and that consciousness plays a causal role.

p. 94b. Panpsychism is simply one way that the natural supervenience of experience on the physical might work. In a sense, natural supervenience provides the framework; panpsychism is just one way of working out the details.

p. 95. The view that there is experience wherever there is causal interaction is counterintuitive. But it is a view that can grow surprisingly satisfying with reflection, making consciousness better integrated into the natural order. If the view is correct, consciousness does not come in sudden jagged spikes, with isolated complex systems arbitrarily producing rich conscious experiences. Rather, it is a more uniform property of the universe, with very simple systems having very simple phenomenology, and

complex systems having complex phenomenology. This makes consciousness less "special" in some ways, and so more reasonable.

p. 99a. […] is a property which either is the sort of property that physical theory tells us about or else is a property which logically (or a priori) supervenes on the sort of property that physical theory tells us about

p. 99b. […] is a property which either is the sort of property required by a complete account of the intrinsic nature of paradigmatic physical objects and their constituents or else is a property which logically (or a priori) supervenes on the sort of property required by a complete account of the intrinsic nature of paradigmatic physical objects and their constituents

p. 100a. […] any o-physical duplicate of a conscious being is conscious.

p. 100b. We might call this view Russellian monism because it takes its cue from Bertrand Russell's discussion of physics in The Analysis of Matter.

p. 101a. I think that this is an important position, but it is clearly a version of Russellian monism, so I take it to be compatible with the overall argument given earlier.

p. 101b. 1. P&~Q is conceivable.
2. If P&~Q is conceivable, then P&~Q is 1-possible.
3. If P&~Q is 1-possible, then P&~Q is 2-possible or Russellian monism is true.
4. If P&~Q is 2-possible, materialism is false.

---

5. Materialism is false or Russellian monism is true.

p. 101, nota 67 . This view has elements in common with both materialism and dualism. [...] One might suggest that while the view arguably fits the letter of materialism, it shares the spirit of anti-materialism.

p. 102. a formal framework that is used to characterize the meaning of certain linguistic expressions and the entailment relations among sentences containing them. […] In contrast with standard possible worlds semantics, 2D semantics assigns extensions and truth-values to expressions relative to two possible world parameters, rather than just one.

p. 104. The real work in the argument is done by the first and second premises. The second premise is particularly controversial: a number of examples have led many philosophers to deny that there is an entailment from conceivability to metaphysical possibility

p. 105a. […] when the subject can imagine a coherent situation that verifies S, where a situation verifies S when, under the hypothesis that the situation actually obtains, the subject should conclude that S. If the subject imagines a twin Earth situation with XYZ in the ocean and lakes and assumes that the situation obtains in the subject´s own environment, then the subject should conclude that water is XYZ rather than H2O.

p. 105b. ideal primary conceivability entails primary possibility

p. 106. […] materialism requires that it *could not have been the case* that P is true without Q also being true.

p. 107. […] it is required that the structural profile of physics in the actual world does not necessitate Q but that the combined structural and intrinsic profiles of physics in the actual world do necessitate Q

p. 109. As I see things, the best options for a nonreductionist are a type-D dualism, type-E dualism, or type-F monism: that is, interactionism, epiphenomenalism, or panprotopsychism

p. 112. As long as some positive fact about experience in our world does not hold in a physically identical world, then consciousness does not logically supervene.

p. 117. […] consciousness is a surprising feature of the universe.

CAPÍTULO IV

p. 124a. The existence of phenomenal judgments reveals a central tension within a nonreductive theory of consciousness. The problem is this. We have seen that consciousness itself cannot be reductively explained. But phenomenal judgments lie in the domain of psychology and in principle should be reductively explainable by the usual methods of cognitive science. There should be a physical or functional explanation of why we are disposed to make the claims about consciousness that we do, for instance, and of how we make the judgments we do about conscious experience. It then follows that our claims and judgments we do about consciousness can be explained in terms quite independent about consciousness. More strongly, it seems that consciousness is explanatorily irrelevant to our claims and judgments about consciousness.

p. 124b. conscious experience is irrelevant to the explanations of phenomenal claims and irrelevant in a similar way to the explanations of phenomenal judgments, even though these claims and judgments are centrally concerned with conscious experience!

p. 125. He talks about conscious experience all the time — in fact, he seems obsessed by it. He spends ridiculous amounts of time hunched over a computer, writing chapter after chapter on the mysteries of consciousness. He often comments on the pleasure he gets from certain sensory qualia, professing a particular love for deep greens and purples. He frequently gets into arguments with zombie materialists, arguing that their position cannot do justice to the realities of conscious experience.

p. 126a. lie at the heart of the mind

p. 126b. The paradox is a consequence of the facts that (1) the physical domain is causally closed; (2) judgments about consciousness are logically supervenient on the physical; (3) consciousness is not logically supervenient on the physical; and (4) we know we are conscious. From premise (1) and (2) it follows that judgments about consciousness can be reductively explained. In combination with premise (3), this implies that consciousness is explanatory irrelevant to our judgments, which lies in tension with premise (4). Thus we have the paradox.

p. 127. our access to consciousness is not mediated at all. Conscious experience lies at the center of our epistemic universe; we have access to it *directly*.

p. 128a. To have an experience, and consequently to be acquainted with the experience, is to stand in a relationship to it more primitive than belief; it provides evidence for our beliefs, but it does not in itself constitute belief"

p. 128b. […] if a causal connection can underwrite knowledge, a constitutive connection can certainly underwrite knowledge too.

p. 128c. Despite the fact that he says the same thing I do, I know that I am not him (though you might not be sure) because of my direct first-person acquaintance with my experiences. This may sound somewhat paradoxical at first, but really it is simply saying the obvious: our experience of consciousness enables us to know that we are conscious.

p. 130a. When a subject forms a direct phenomenal belief based on a phenomenal quality, then that belief is prima facie justified by virtue of the subject's acquaintance with that quality.

p. 130b.

(1) If phenomenal realism is true, then every conscious being has a possible zombie twin.

(2) If zombies are possible, they have the same phenomenal beliefs as their conscious twins, formed by the same mechanism.

(3) If zombies are possible, their phenomenal beliefs are false and unjustified.

(4) If it is possible that there are beings with the same phenomenal beliefs as a conscious being, formed by the same mechanism, where those phenomenal beliefs are false and unjustified, then the conscious being's phenomenal beliefs are unjustified.

_____

(5) If phenomenal realism is true, every conscious being's phenomenal beliefs are unjustified.

p. 131.
(1) There can be no inferential relation between a non-conceptual experience and a belief, as inference requires connections within the conceptual domain.
(2) But a mere causal relation between experience and belief cannot justify the belief; so

_____

(3) Non-conceptual experiences cannot justify beliefs.

p. 132. […] inference and causation do not exhaust the possible justifying relations between non-conceptual experiences and beliefs.

p. 135. I have tried hard at times to convince myself that there is really nothing there, that conscious experience is empty, an illusion. There is something seductive about this notion, which philosophers throughout the ages have exploited, but in the end it is utterly unsatisfying.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

p. 138. […] the central correlation between physical processing and experience is the coherence between consciousness and awareness.

p. 139, nota 79. I think I can safely say that nobody understands quantum mechanics.