



Griot: Revista de Filosofia

ISSN: 2178-1036

griotrevista@gmail.com

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

Almeida Júnior, José Gladstone

Dois conceitos e dois problemas da consciência

Griot: Revista de Filosofia, vol. 9, núm. 1, 2014, pp. 265-281

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v9i1.577>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576664778020>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UABM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

DOIS CONCEITOS E DOIS PROBLEMAS DA CONSCIÊNCIA.

José Gladstone Almeida Júnior*
Universidade Federal do Ceará (UFC)

RESUMO:

Certamente a consciência é algo extremamente familiar e, ao mesmo tempo, enigmático para nós. Seu aspecto fenomenal, denominado de consciência fenomenal, impõe inúmeras barreiras às abordagens reducionistas propostas pelo quadro teórico fisicista/funcionalista. Tão grandes são as dificuldades suscitadas pela consciência fenomenal a estas abordagens reducionistas que os problemas referentes a este aspecto da consciência constituem o “problema difícil da consciência”. Desta forma, este artigo possui três objetivos: primeiramente demonstrar a necessidade de distinguir dois conceitos referentes a dois aspectos distintos da consciência; posteriormente, como consequência da diferenciação entre dois conceitos de consciência, serão expostos os problemas relativos a estes dois conceitos; por fim, defenderemos a existência de uma lacuna explicativa entre as explicações provenientes das teorias reducionistas e a consciência fenomenal.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia da mente; Consciência; Problema difícil da consciência.

TWO CONCEPTS AND TWO PROBLEMS OF CONSCIOUSNESS.

ABSTRACT:

Certainly consciousness is something extremely familiar and, at the same time, enigmatic for us. Its phenomenal aspect, called phenomenal consciousness, imposes a number of barriers to reductionists approaches proposed by physicist/functionalist framework. Such are the difficulties raised by phenomenal consciousness to that reductionists approaches that the problems concerning that aspect of consciousness are the “hard problem of consciousness”. Thus, this paper has three aims: first of all, to

* Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza – Brasil, bolsista CAPES/REUNI. E-mail: gladstone_crato@hotmail.com

demonstrate the necessity to distinguish two concepts concerning to two different aspects of consciousness; posteriorly, as consequence of distinction between two concepts of consciousness, will be exposed the problems related to both concepts; finally, we will advocate about the existence of an explanatory gap between explanations derived from reductionists theories and the phenomenal consciousness.

KEYWORDS: Philosophy of mind; Consciousness; Hard problem of consciousness.

Introdução

Se nos reportarmos à filosofia desenvolvida na Grécia antiga, é possível encontrarmos uma noção que até hoje permeia a psicologia popular e é alvo de muitas discussões na filosofia contemporânea. Esta é a noção de mente. Platão, em seu diálogo intitulado *Teeteto*, faz uma analogia entre a mente e uma gaiola, onde esta serviria de abrigo para os pássaros assim como aquela para as ideias. Pensamentos, crenças, ideias, o ato de raciocinar e todas as coisas semelhantes, as quais não ocupam lugar no espaço, teriam a mente como sua sede. Pode-se dizer que o conceito de mente surge na filosofia como o lugar onde habitam as coisas incorpóreas.

Apesar de tão antiga, é notória a dificuldade da tarefa de dar uma definição precisa e não problemática do que vem a ser a mente. Não irei propor uma definição aqui, contudo podemos caracterizar a mente de maneira genérica não como uma coisa propriamente dita, mas como um conjunto de capacidades de sentir e representar algo para um indivíduo consciente. Entretanto, o que é a consciência? Este é o ponto central de toda discussão da filosofia da mente e de onde decorre a imensa maioria dos problemas postos atualmente. Sendo assim, o foco principal do trabalho que aqui se inicia será sobre a consciência e alguns dos principais problemas suscitados por ela. O filósofo estadunidense John Searle, chega a afirmar que:

A razão para enfatizar a consciência numa explicação da mente é que ela é a noção mental central. De uma maneira ou de outra, todas as outras noções mentais – como intencionalidade, subjetividade, causação mental, inteligência etc. – só podem ser plenamente compreendidas como mentais por meio de suas relações com a consciência. (SEARLE, 2006, p. 125, 126)

Não há nada mais no mundo que se apresente ao mesmo tempo de modo tão familiar e tão enigmático como a nossa consciência. A consciência se mostra para cada indivíduo com extrema vivacidade, e sua existência é raramente negada. Descartes, inclusive, defendeu durante toda sua obra filosófica que este “eu”, denominado pelo autor francês de *res*

cogitans, se constitui como substrato ineliminável de todo conhecimento indubitável. Porém, nosso arcabouço teórico-científico até hoje tem pouco a nos relatar especificamente sobre a consciência. Isto que, ao menos em princípio, é algo inconfundível com o mundo físico que nos circunda, mas que nos é tão próximo, não se mostra tão claro quanto o conhecimento que temos sobre o funcionamento do sistema reprodutivo do ser humano, ou o conhecimento que temos da lei da dilatação térmica dos sólidos, ou mesmo o conhecimento que temos acerca da força de gravitação exercida pelos corpos celestes.

Diante disto, inicialmente o objetivo deste artigo consiste na exposição de um quadro teórico que exponha a ambiguidade intrínseca ao conceito de consciência, demonstrando que sob a extensão deste conceito circunscrevem-se tanto a *consciência fenomenal*, referente aos aspectos qualitativos das experiências conscientes; quanto a *consciência psicológica*, referente aos estados cognitivo-intencionais. Como corolário desta diferenciação entre os dois conceitos de consciência se faz necessário também distinguirmos dois problemas da consciência, afim de que proporcionar uma análise criteriosa desta. Assim, na segunda seção deste artigo serão expostos o problema da consciência fenomenal, denominado de *problema difícil da consciência*; e o problema da consciência psicológica, denominado de *problema fácil da consciência*. Por fim, a título de conclusão, argumentaremos que as limitações das teorias reducionistas no que se refere à explicação da consciência fenomenal são um reflexo de nossas limitações teórico-cognitivas, ou seja, estas falhas refletem uma diferença epistemológica que não implica necessariamente em uma diferença metafísica como argumentam alguns autores na tentativa de justificar posições antimaterialistas. Portanto, a última seção deste artigo objetiva argumentar em favor da existência de uma *lacuna explicativa* presente entre as explicações fundamentadas no quadro teórico fisicista/funcionalista e a consciência fenomenal como consequência desta diferença epistemológica.

Os conceitos fenomenal e psicológico da consciência.

As discussões filosóficas a cerca da consciência versam, em sua maioria, sobre uma característica fundamental desta: seu aspecto subjetivo. Muitos filósofos chegam inclusive a afirmá-la como a característica mais importante, por outro lado, é inegável que ela suscita as mais difíceis questões sobre a consciência. Toda experiência consciente só é possível na medida em que é instanciada por um indivíduo, isto é, a existência de um sistema que possua as propriedades necessárias para a produção da consciência é condição de possibilidade para a ocorrência de um estado consciente específico. Por esta razão é possível afirmar que todo estado consciente é necessariamente um estado consciente de um determinado

indivíduo. Em decorrência deste fato, a consciência é uma característica perspectivista, ou seja, sempre é referente ao ponto de vista do sujeito que é seu possuidor e isto parece ser algo intransponível.

Para utilizar um exemplo recorrente em filosofia da mente, atualmente nós possuímos conhecimento bem fundamentado sobre diversos aspectos dos morcegos. Como, por exemplo, seus hábitos noturnos, o fato de algumas espécies serem hematófagas, e seu sistema de eco-localização que é uma espécie de sonar pelo qual os morcegos identificam os obstáculos a partir da reverberação dos sons emitidos em alta frequência. Contudo, tal conhecimento nos mostra o que é um morcego a partir de sua própria perspectiva? Apesar de todo esse conhecimento objetivo acerca do morcego, não somos capazes de saber “o que é ser como” um morcego, como salienta Thomas Nagel em seu artigo “*What is like to be a bat?*”

Esta intransponibilidade não se deve somente ao fato de o morcego e nós não comungarmos da mesma forma de vida, como se poderia objetar a partir do pensamento de Wittgenstein, visto que até mesmo um estudo completo da fisiologia e das conexões causais do sistema nervoso de um homem não nos tornaria aptos a compreender como é estar em um determinado estado consciente a partir da perspectiva deste homem. Em uma palavra, mesmo de posse dos correlatos neurais da consciência (CNC) de um ser humano, não teríamos acesso à sua perspectiva de primeira pessoa de sua consciência. Disto decorre que há um aspecto qualitativo intrinsecamente associado à experiência consciente que não seria apreendido nem mesmo se tivéssemos um conhecimento quantitativo completo sobre a neurobiologia do indivíduo. Este aspecto qualitativo é denominado de *qualia*. Vejamos esta passagem da obra de João de Fernandes Teixeira:

Detectamos a existência desses *qualia* – privados e inescrutáveis – ao considerarmos que o caráter subjetivo de certas experiências não poderia ser completamente mapeado em relação a qualquer estado cerebral. O exame e a descrição de qualquer estado cerebral correlato a uma determinada experiência seria insuficiente para determinar como seus *qualia* estariam sendo vivenciados pelo sujeito. Em outras palavras, os *qualia* não seriam capturados pela linguagem intersubjetiva sobre a qual se assenta a ciência (TEIXEIRA, 2011, p. 95)

Frank Jackson foi outro filósofo a argumentar fortemente sobre esta distinção, a princípio, entre os *qualia* e os aspectos quantitativos do substrato físico da consciência. Seu argumento da impossibilidade de se conhecer os *qualia* através dos métodos científicos (argumento do conhecimento) está presente em dois famosos artigos: “*Epiphenomenal Qualia*”, e “*What Mary didn’t know*”. Em seu exemplo mais famoso, Jackson sugere que Mary é uma excelente cientista que tem conhecimento completo sobre todos os fatos físicos e, dentre outras coisas, sabe tudo sobre as cores a partir de uma perspectiva objetiva, conhecendo todos os

comprimentos de onda emitidos por elas, e o modo como são percebidas por nós. Mary possui conhecimento completo sobre a neurofisiologia do cérebro e sobre as relações causais ocorridas neste.

No entanto, Mary foi forçada desde seu nascimento a viver em um quarto onde não tem contato com nenhuma cor que não seja uma variante de preto ou branco, seu quarto é todo pintado em preto e branco, os livros pelos quais estudou são todos em preto e branco, e sua TV também não é a cores. Depois de passar toda sua vida assim, Mary é colocada diante de um tomate maduro e experimenta pela primeira vez a sensação de ver o vermelho. Será que Mary está conhecendo algo novo?

Ao que parece, as descrições físicas sobre as cores e o funcionamento do cérebro que Mary possuía, não contemplam a experiência subjetiva de ver o vermelho. Os *qualia* se mostram como algo além da mera descrição objetiva dos fatos físicos através de nossa linguagem, que é essencialmente intersubjetiva. São aspectos puramente subjetivos que parecem ser irredutíveis a qualquer objetividade. Jackson resume o argumento do conhecimento desta maneira:

Claramente o mesmo estilo de argumento do conhecimento poderia ser estendido para o tato, audição, sensações corporais e, genericamente falando, para os diversos estados mentais os quais são ditos ter (como é posto variadamente) sensações brutas, características fenomenais ou *qualia*. A conclusão em cada caso é que os *qualia* são deixados de fora da história fisicista. E a força polemizadora do argumento do conhecimento é que é muito difícil negar a afirmação central que se pode ter toda a informação física sem ter toda a informação que há para ter. (JACKSON, 1982, p. 130)

Searle, ao contrário da maior parte dos filósofos, estende esta característica estrutural à consciência em sua totalidade, ele defende que estes aspectos qualitativos estão presentes em todo e qualquer estado consciente que um indivíduo possa vir a ter. Searle afirma que os *qualia*, ou seja, os aspectos fenomenais da consciência perpassam todos os tipos de estados conscientes, inclusive estados cognitivo-intencionais como a aprendizagem e a crença, por exemplo. De acordo com o autor:

Mesmo o pensamento consciente tem uma impressão qualitativa própria. Por exemplo, pensar que dois mais dois é igual a quatro. Não há como descrever isto senão dizendo que se trata do caráter de pensar conscientemente que dois mais dois é igual a quatro. Mas, se acreditarmos que isto não tem um caráter qualitativo próprio, basta tentar pensar a mesma coisa numa língua que não conhecemos bem. Se penso, em francês, “deux et deux fait quatre”, descubro que a impressão provocada é bastante diferente. Ou então podemos pensar algo mais difícil: “dois mais dois é igual a cento e oitenta e sete”. (SEARLE, 2010 b, p. 58)

Obviamente esta afirmação de que os aspectos fenomenais perpassam toda a multiplicidade de estados conscientes é inconsistente. A diferença da expressão linguística do pensamento, como argumenta Searle, não implica na diferenciação do pensamento, o que divergia eram as expressões linguísticas utilizadas para exteriorizar o pensamento e não este enquanto tal. Frege, por exemplo, realizou uma distinção entre pensamento e iluminação (*Beleuchtungen*) que pode esclarecer esta confusão. Iluminação é um aspecto psicológico não-convencional que acompanha expressões linguísticas do pensamento.

Estados cognitivo-intencionais, tais como a aprendizagem e a crença, são essencialmente representativos e dependentes de articulações conceituais, sua associação com os *qualia* é contingencial. Isto nos indica que o aspecto fenomenal, ou os *qualia*, não exaure a consciência. Alguns estados conscientes não possuem a característica de “como é ser” um indivíduo que vivencia este estado. O estado consciente de aprendizagem não se caracteriza essencialmente como um estado consciente no qual existe algo que “é como” estar em um estado de aprendizagem. O que há de essencial nele é a produção de um comportamento adequado aos estímulos aos quais o indivíduo está sendo submetido e a manutenção desta mesma resposta adequada a estímulos semelhantes.

Evitando uma definição mais precisa, David Chalmers em *The Conscious Mind* caracteriza a consciência a partir da noção central de “*subjective quality of experience*” (qualidade subjetiva da experiência), noção esta expressa por inúmeros outros termos, por exemplo, “*qualia*”, “experiência consciente”, “aspecto fenomenal da consciência”, “fenomenologia” e etc. A distinção entre estes termos não passa de sutilezas conotativas, todos eles se referem à subjetividade inerente aos sistemas conscientes, mais especificamente a sistemas conscientes de espécies superiores. A centralidade atribuída ao aspecto subjetivo da consciência por parte de Chalmers, fato que o aproxima do pensamento de Nagel, fica clara nesta passagem:

Dito de outro modo, podemos dizer que um estado mental é consciente se possui uma sensação qualitativa – uma experiência qualitativa associada. Estas sensações qualitativas são também conhecidas como qualidades fenomenais, ou *qualia* para ser breve. (CHALMERS, 1996, p. 4)

Porém, como explicar a consciência? Se rememorarmos algumas teorias científicas fundamentais de nosso arcabouço teórico contemporâneo, como a teoria da evolução gradual das espécies e a teoria atômica da matéria, é possível chegar a conclusões objetivas que garantem boas razões para compreender o surgimento e o desenvolvimento da consciência. Considerando a teoria atômica, é possível compreender que inúmeros

fenômenos macroscópicos podem ser elucidados através de uma análise microscópica, ou seja, esta teoria demonstra a possibilidade de sistemas complexos serem “causalmente explicáveis” pelos pequenos sistemas que os compõem. A teoria evolucionista, por sua vez, evidencia que alguns organismos submetidos a processos evolutivos durante séculos desenvolveram subsistemas de células e que, dentre eles, algumas espécies chegaram a um sistema nervoso extremamente complexo. Complexo de tal modo que alguns processos, como impulsos eletroquímicos e liberação de neurotransmissores através das fendas sinápticas, produzem no organismo a capacidade de reagir a estímulos com comportamento apropriado, a capacidade de produzir conhecimento, de desenvolver um sistema linguístico, de interagir com outros indivíduos e construir uma sociedade de relações cada vez mais complexas, e assim por diante.

Todavia, apesar desta perspectiva objetiva proporcionada pelo discurso científico ser extremamente elucidativa em diversos pontos, não fica clara a razão pela qual, além de todas estas características mencionadas, estes sistemas nervosos produzem estados mentais qualitativos, os *qualia*. Toda a pesquisa científica voltada para os fatos físicos ou, mais especificamente, para os processos cerebrais, embora proporcione muitos avanços na compreensão de alguns estados cognitivo-intencionais, não exaure todos os aspectos da consciência.

A descrição da dor como a estimulação das fibras do tipo C que geram um determinado estado mental no indivíduo que acaba acarretando a produção de um comportamento aversivo, é fundamental para a compreensão físico-funcional do fenômeno, porém esta descrição não abrange todas as características inerentes ao fenômeno. Algo crucial não é tocado por este prisma teórico, a saber, o aspecto subjetivo que acompanha o aspecto psicológico funcional. Chalmers exemplifica desta forma a questão suscitada:

Quando alguém toca C médio no piano, uma complexa cadeia de eventos é posta no lugar. Vibrações sonoras no ar e uma onda viajam para meu ouvido. A onda é processada e analisada em frequências dentro do meu ouvido, e um sinal é enviado para o córtex auditivo. Novos processos tomam lugar aqui: isolamento de certos aspectos do sinal, categorização e reação, finalmente. Tudo isto não é tão difícil de compreender em princípio. Mas por que isto deve ser acompanhado por uma *experiência*? (CHALMERS, 1996, p. 5)

Do que até aqui foi exposto, fica patente uma ambiguidade imanente ao conceito de consciência que necessita ser diferenciada para a elaboração de uma teoria minuciosa da consciência. Inúmeras vezes foi explicitado por Chalmers o aspecto qualitativo da consciência, a experiência consciente que por definição é subjetiva, contudo em muitas outras passagens foi feita referência a estados mentais que não comungam das mesmas características

dos anteriores, em outras palavras, estados em que não existe algo que é como (*what is like*) estar neste estado. Em estados mentais como a produção de conhecimento, o desenvolvimento de uma língua ou a produção de comportamento apropriado como forma de reação a um estímulo, não necessariamente está presente uma experiência consciente, e sua principal característica, ao contrário dos outros tipos de estados conscientes, é a execução de determinada espécie de função causal.

Em suma, podemos “fatorar” o conceito de consciência em dois mais fundamentais: o conceito de consciência fenomenal, que se refere àqueles estados mentais que possuem uma experiência qualitativa, os *qualia*; e o conceito de consciência psicológica, que se refere a estados mentais que tem como principal característica a execução de uma função causal/explicativa específica do comportamento. Essa distinção feita por Chalmers tem uma evidente proximidade com a distinção feita por Ned Block entre consciência de acesso e consciência fenomenal (c.f. BLOCK, 1995). Block caracteriza um estado mental como acesso-consciente quando o conteúdo deste estado é disponível para relato verbal, para inferência racional e/ou para controle deliberado do comportamento. O que há de mais importante nestes estados é sua função causal. Já a consciência fenomenal, assim como em Chalmers, é vista como o tipo de consciência presente nos estados mentais que envolvem experiências qualitativas.

De início deve ficar claro que o termo “psicológico” utilizado por Chalmers na verdade é uma convenção realizada a partir da associação da psicologia com a ciência cognitiva. Os cientistas cognitivos, assim como os neurocientistas, têm como objetivo a redução da mente em sua totalidade a processos neurofisiológicos ou físicos. Sendo assim, na explicação do comportamento, os cientistas cognitivos se referem aos estados mentais como estados internos que possuem relevância causal e/ou explicativa no comportamento. Os estados mentais aos quais a ciência cognitiva se debruça são estados que devem exercer função causal na produção de determinado comportamento ou, no mínimo, papel adequado em uma explicação do comportamento.

Vale ressaltar que muitas noções mentais possuem ambos os aspectos, como o exemplo da dor descrito anteriormente. É evidente a presença da experiência consciente da dor que é particular do indivíduo, e a execução de determinada função causal que culminou na exteriorização do comportamento. Muitos estados cognitivo-intencionais são, por assim dizer, acompanhados por uma experiência consciente. A dor é um exemplo claro da co-ocorrência dos aspectos fenomenal e psicológico da consciência. Por um lado a dor é caracterizada como a estimulação das fibras nervosas do tipo C, e possui função causal/explicativa no comportamento do indivíduo como sendo aquele estado interno que reage às estimulações ambientais com a resposta de um comportamento aversivo em relação aquilo que o afeta. No entanto, encontra-se presente em muitos casos a experiência

consciente. O ocasionamento do aspecto psicológico que possui papel fundamental na elucidação do comportamento ocorre concomitantemente ao aspecto fenomenal que é a experiência individual de estar neste estado. Como corolário desta co-ocorrência, o conceito mentalista de dor, assim como vários outros, pode ser mais bem compreendido como uma combinação do conceito fenomenal e psicológico.

O problema fácil e o problema difícil da consciência.

Em decorrência da distinção imanente ao conceito de consciência exposta na seção anterior, o assim chamado *problema da consciência* também deve ser distinguido em dois para que possa ser mais bem compreendido. Quando definindo a consciência, a ambiguidade presente neste conceito conduziu a uma fatoração deste em consciência psicológica e consciência fenomenal, do mesmo modo esta ambiguidade demonstra a necessidade da diferenciação entre o problema referente à consciência psicológica e à consciência fenomenal. Faz-se necessário fatorar o problema da consciência entre, por um lado, aqueles concernentes aos estados cognitivo-intencionais e, por outro lado, aqueles que se referem à experiência consciente.

Os aspectos psicológicos da consciência levantam muitos problemas técnicos para a ciência cognitiva, porém não suscitam enigmas metafísicos complexos. Entendida enquanto ciência da simulação, a ciência cognitiva objetiva a reprodução das propriedades determinantes para a organização funcional de um sistema, ou sua invariante organizacional (cf. TEIXEIRA, 2004, p. 21), no intuito de construir um modelo psicológico que possa ser efetivamente testado. Deste modo o que está em jogo nesta concepção não é a replicação de todos os aspectos da vida mental de um ser humano, mas a reprodução das relações causais estabelecidas em um sistema cognitivo tendo em vista a relação entre input e output. Tomando as explicações funcionais padrão, a redução de processos cognitivo-intencionais como a aprendizagem aos mecanismos subjacentes relevantes para a execução de determinada função parecem suficientes para explicar aquilo que há de essencial neste processo. Em última instância, a aprendizagem pode ser caracterizada como a função causal presente quando determinado sistema físico complexo produz comportamento adequado em virtude de uma estimulação ambiental e esta resposta é produzida novamente ao sofrer o mesmo estímulo. Seguindo o mesmo padrão, a capacidade de o sujeito acessar e relatar seus próprios estados internos pode ser explicada através da exposição dos mecanismos subjacentes relevantes que possibilitam a integração das informações obtidas pelos diversos sistemas perceptivos de processamento, o armazenamento destas informações e a disponibilidade destas para o relato verbal.

Embora possa haver divergências quanto à análise mais adequada acerca destas noções, tudo o que significa ou que há de essencial em aprender ou relatar estados internos são, respectivamente, a capacidade de o sujeito produzir comportamento adequado ao input ambiental, e a capacidade de expressar as informações internas linguisticamente. Genericamente falando, explicar um estado cognitivo-intencional é explicar o papel causal/explicativo realizado por ele no interior do sistema. Apesar de a ciência cognitiva estar longe de uma explicação completa destes estados, o quadro teórico funcionalista proporciona um programa de trabalho que fornece uma ideia plausível de como eles podem sê-los, e por esta razão são denominados por Chalmers de problemas fáceis (*easy problems*) da consciência (cf. CHALMERS, 1995, p.4). Em outras palavras, a possibilidade da análise conceitual em termos funcionais das noções atribuídas aos aspectos psicológicos da consciência nos faz vislumbrar um meio de explicá-las sem deixar nada crucial sobre estes de fora da explicação. Isto é, os estados cognitivo-intencionais são funcionalmente analisáveis.

Este tipo de explicação reduitiva é muito comum nas ciências da natureza, na genética podemos explicar os genes especificando o ADN como mecanismo subjacente que executa a função de armazenar e transmitir hereditariamente informações para gerações subsequentes, por exemplo. No entanto, os *qualia* não são suscetíveis a este tipo de abordagem.

Por que quando nos cortamos com um objeto, além do estado cognitivo-intencional que executa um papel causal no interior de nosso sistema culminando na exteriorização de algum comportamento aversivo, surge uma experiência consciente que reflete o que é como estar em um estado de dor? Como explicar o fato de que quando olhamos um livro vermelho, além do processamento de informações captadas por nosso sistema visual, possuímos a sensação qualitativa da vermelhidão? Pondo em outros termos, por que determinados processos neurobiológicos dão origem a estados fenomenais, ou mesmo por que algumas propriedades psicológicas são acompanhadas por propriedades fenomenais? Esta é a enorme pedra no sapato das teorias reducionistas da consciência.

As limitações das teorias reducionistas no que concerne à explicação dos *qualia* podem ser demonstradas através de experimentos de pensamento fundamentados no argumento da conceitabilidade, isto é, na possibilidade de concebermos um mundo possível fisicamente indiscernível ao mundo atual, mas que não possui ou que apresenta estados qualitativos completamente diferentes dos atuais. Abordaremos rapidamente estes dois experimentos de pensamento para demonstrar a falha das explicações reducionistas.

O primeiro, também conhecido como argumento do zumbi, foi apresentado por Chalmers (cf. CHALMERS, 1996, p. 95) e consiste na possibilidade lógica de concebermos uma criatura fisicamente indiscernível

ao ser humano, mas que não possui experiências conscientes. A ideia exposta por Chalmers através deste experimento de pensamento é bastante próxima do que pensou Descartes quando este defendeu que os animais eram seres meramente autômatos. Segundo o pensamento cartesiano, apesar de os animais apresentarem condições necessárias para a instanciação de uma vida mental, tendo em vista que eles possuem características físicas (*res extensa*) próximas às dos seres humanos, estas não são suficientes para a instanciação de uma mente imaterial (*res cogitans*). Consequentemente o comportamento dos seres autômatos é inteiramente explicável em termos mecanicistas, nada além da própria física é necessário para explicar seus comportamentos.

De forma genérica, o argumento do zumbi pode ser formulado de modo a tornar concebível um mundo zumbi que seria um mundo fisicamente idêntico ao atual, porém onde não ocorrem aspectos qualitativos das experiências conscientes. O fato de um zumbi ser fisicamente idêntico a mim, por exemplo, significa que ele é uma réplica idêntica célula por célula a mim, e supondo que ele vive em um mundo fisicamente idêntico ao nosso, então ele se encontra imerso em um ambiente semelhante ao atual. Isto implica que este zumbi é funcionalmente análogo a mim. Enquanto estou tendo a experiência visual do livro vermelho à minha frente, a experiência tátil do teclado do computador e a sensação do vento que bate em minhas costas, o zumbi está processando as mesmas informações e, de acordo com elas, produzirá um comportamento adequado para os inputs do ambiente. Em suma, eu e o zumbi somos psicologicamente idênticos. Entretanto, não há qualquer experiência qualitativa envolvida nisto, não há nada que é como ser este zumbi.

Provavelmente a existência de uma criatura indiscernível a um ser consciente também seria consciente, na realidade, o que torna a ideia do zumbi descrita acima algo nomologicamente impossível. Porém o cerne da questão é a mera coerência conceitual, a situação descrita não reflete nenhuma contradição. A análise funcional das noções psicológicas de um ser humano e de um zumbi não demonstraria nenhuma diferença entre ambos, deste modo uma teoria que pretenda reduzir a consciência às propriedades funcionais instanciadas pelo sistema cognitivo deixaria as propriedades fenomenais intocadas. A mesma conclusão pode ser obtida através do segundo experimento de pensamento.

A incapacidade de uma teoria funcionalista tratar da consciência em toda sua amplitude também fica evidente em situações onde a identidade funcional não garante a identidade das experiências conscientes. O argumento do espectro invertido (cf. CHALMERS, 1996, p. 99; SHOEMAKER, 1982) consiste numa situação hipotética onde dois seres fisicamente indiscerníveis e, consequentemente, funcionalmente indiscerníveis possuem experiências qualitativas invertidas. Por exemplo, imagine a situação onde dois indivíduos A e B olham em direção a um livro

vermelho, mas A tem a experiência consciente do vermelho enquanto B tem a experiência consciente do azul. Independente do fato de ambos se referirem ao objeto como um livro vermelho, as experiências instanciadas por B são do mesmo tipo daquelas instanciadas por A quando este vê objetos azuis, e as experiências instanciadas por B ao ver objetos azuis são do mesmo tipo daquelas instanciadas por A ao ver objetos vermelhos. Mais uma vez a possibilidade lógica do argumento do espectro invertido mostra que a redução funcional da consciência não é capaz de transpor os obstáculos impostos pelos *qualia*.

A situação descrita acima que fundamenta o argumento do espectro invertido reflete um problema epistemológico tradicional na filosofia da mente: o problema das outras mentes. Embora sejam seres funcionalmente idênticos imersos em um mesmo ambiente, o que garante a semelhança dos estímulos e das respostas de ambos, o caráter subjetivo e inescrutável das experiências conscientes impossibilita o conhecimento efetivo daquilo que é experimentado pelo outro indivíduo em questão.

Como consequência da possibilidade lógica dos argumentos citados acima, chegamos à conclusão que as teorias funcionalistas não são capazes de responder por que, além das funções executadas por tais sistemas cognitivos, estes ainda possuem um aspecto qualitativo. A pergunta pela possibilidade de propriedades fenomenais está além da capacidade destes prismas teóricos reducionistas. Por esta razão Chalmers denomina o problema dos *qualia* como o problema difícil (*hard problem*) da consciência (cf. CHALMERS, 1995, p. 3), o verdadeiro problema da consciência.

Lacuna explicativa.

Assim como a inacessibilidade às experiências conscientes do morcego, problematizada por Thomas Nagel, e o argumento do conhecimento proposto por Frank Jackson (ambos expostos na primeira seção deste artigo), os argumentos de conceitabilidade expostos logo acima (argumento do zumbi e argumento do espectro invertido) parecem convergir para uma conclusão unívoca: os fatos físicos do mundo são insuficientes para explicar a consciência fenomenal. Supostamente, mesmo que venha a ser descoberto o correlato neural instanciado no momento em que vejo uma rosa vermelha, ainda parece obscuro por que experimento a “vermelhidão” da rosa. Genericamente falando, sejam os *qualia* idênticos a determinados processos ocorridos no sistema tálamo-cortical (no caso de teorias da identidade psicofísica), ou a determinadas funções causais/explicativas executadas no interior de um sistema cognitivo tendo em vista seus inputs e outputs (no caso de teorias funcionalistas), ainda parece oportuna a pergunta: por que tenho experiências conscientes em geral? Em poucas palavras, tudo que foi apresentado até este momento no texto nos leva a

concluir a total insuficiência do que podemos chamar de programa fisicista/funcionalista.

Em decorrência desta lacuna entre as teorias reducionistas e os aspectos qualitativos da consciência, autores como Colin McGinn defendem uma posição cética em relação à obtenção de uma explicação acerca da consciência, configurando-se como algo extremamente misterioso que está para além de nosso entendimento. Trata-se de uma lacuna intransponível. Esta lacuna nada mais é do que um reflexo de nossa limitação cognitiva que impossibilita a compreensão de um fenômeno com tamanha complexidade. Nos termos de McGinn, há um “fechamento cognitivo” (MCGINN, 1989, p. 350) que nos impede de formular conceitos e explicações sobre os *qualia*. Não obstante, do fechamento cognitivo não se segue que a consciência não é uma propriedade real, nós apenas não podemos explicá-la. Sobre sua posição cética em relação à resolução do problema (difícil) da consciência, McGinn escreve:

A abordagem que sou favorável é naturalista, mas não construtivista: não creio que possamos alguma vez especificar o que no cérebro é responsável pela consciência, mas estou certo de que o que quer que seja não é inteiramente miraculoso. O problema surge, como desejo sugerir, porque a nossa própria constituição cognitiva nos impede de alcançar uma concepção desta propriedade natural do cérebro (ou da consciência) que explica a ligação psicofísica. Este é um tipo de nexo causal que estamos impedidos de alguma vez compreender, dado o modo que temos de formar nossos conceitos e desenvolver nossas teorias. (MCGINN, 1989, p. 350)

Tendo em vista esta falha das teorias reducionistas em explicar os *qualia*, outros filósofos adotaram posições antimaterialistas baseadas na asserção de que os aspectos fenomenais da consciência possuem ontologia distinta das estruturas funcionais. Em outras palavras, da constatação da diferença epistemológica entre propriedades fenomenais e propriedades funcionais evidenciada através dos argumentos de conceitabilidade, concluiu-se uma diferença metafísica entre as propriedades impossibilitando assim a identidade psico-funcional.

Kripke, por exemplo, em *Naming and Necessity* defende que afirmações de identidade que se utilizam de designadores rígidos só serão verdadeiras se forem verdadeiras em todos os mundos possíveis. Como é possível concebermos um mundo possível onde esta identidade não é o caso, logo a identidade entre a consciência e seu substrato físico é falsa. Ou seja, dado que da afirmação “O indivíduo X tem determinada propriedade físico-funcional” não podemos deduzir a priori a afirmação “O indivíduo X tem *qualia*”, então não há conexão conceitual necessária entre aspectos físicos e os *qualia*. Deste modo a identidade psicofísica é impossível e o físico e o mental possuem status ontológicos distintos. Apesar de ser um

argumento direcionado a teorias da identidade entre estados mentais e processos neurobiológicos, ele também se aplica a todas as teorias reducionistas.

No entanto, o que assegura a passagem daquilo que é concebível para o que é metafisicamente necessário? Por vezes, algumas situações concebíveis revelam-se metafisicamente impossíveis, assim como algumas vezes somos incapazes de conceber o que é metafisicamente possível. Isto demonstra que a conceitabilidade nem sempre é um fundamento confiável do qual podemos obter possibilidades metafísicas. Se compreendêssemos de que modo propriedades funcionais dão origem aos *qualia*, obviamente não seria possível concebermos zumbis ou indivíduos com espectro invertido, mas a diferença epistemológica não implica necessariamente em uma diferença metafísica. A impossibilidade de realizarmos a redução das experiências conscientes parece indicar muito mais uma questão epistêmica relacionada às nossas limitações teórico-cognitivas do que uma questão metafísica que independe de nossas capacidades cognitivas.

Desta forma, segundo Levine, os argumentos de conceitabilidade demonstram a existência de uma lacuna explicativa entre as teorias reducionistas e os aspectos qualitativos da consciência (cf. LEVINE, 1999.). Uma teoria funcionalista poderia definir o estado mental da dor como aquele originado pelo disparo das fibras do tipo C cujo papel causal culminou na exteriorização de um comportamento aversivo ao input ambiental, evitando assim maior dano ao organismo. Contudo, a existência de perguntas não respondidas como “Como este processo dá origem à experiência consciente da dor?” ou “Por que esta função causal que intermedeia a relação de estímulo e resposta é acompanhada por algo que é como estar com dores?” mostra que algo é deixado de fora destas explicações.

Em síntese, afirmar a lacuna explicativa é afirmar as limitações das teorias reducionistas, é defender que as explicações obtidas através delas não são capazes de tratar dos *qualia*. Na ciência cognitiva e nas teorias funcionalistas em geral, por exemplo, todos os esforços são voltados para a consciência psicológica enquanto a consciência fenomenal permanece um mistério. Note que a lacuna explicativa pode ser vista como uma conclusão mais modesta sobre os argumentos de conceitabilidade. Ao invés de defender uma distinção metafísica a partir da possibilidade de zumbis ou indivíduos com espectro invertido, como propuseram alguns, Levine reconhece que não podemos realizar essa inferência necessariamente, e conclui que o máximo que podemos obter destes argumentos é uma diferença epistemológica. O que nos parece ser uma concepção muito mais apropriada ao caso. Vejamos esta passagem de Levine:

Não creio que esta intuição sustente a tese metafísica que Kripke defende – nomeadamente que as afirmações de identidade psicofísicas têm de ser falsas. Ao invés, penso que sustenta uma tese epistemológica intimamente relacionada com

essa – nomeadamente, que as afirmações de identidade psicofísicas deixam uma lacuna explicativa significativa, e, como corolário, que não temos modo algum de determinar exatamente que afirmações de identidade psicofísicas são verdadeiras. (LEVINE, 1983, p. 354).

Do que foi exposto neste artigo podemos concluir que, devido à lacuna explicativa entre os aspectos fenomenais da consciência e as explicações científicas baseadas em paradigmas físico-funcionais, os *qualia* são irreduzíveis a propriedades físico-funcionais. A realidade é distinguida em dois tipos de propriedades: as propriedades físicas e os *qualia*, que por sua vez, inegavelmente são instanciados por propriedades físicas. Dada esta situação insólita, de que forma a consciência pode ser inserida na ordem natural? De que modo uma teoria pode coadunar a constatação de que a consciência é algo irreduzível com o fato de que ela necessariamente deve ser instanciada por um substrato físico? Isto parece indicar que a elaboração de uma teoria que não esteja comprometida com a redução das propriedades fenomenais da consciência às propriedades físicas, mas que mantenha, por outro lado, um compromisso mínimo com o fisicismo, dada a necessidade de um substrato físico para a instanciação da consciência, mostra-se como uma alternativa ao problema difícil da consciência. Um exemplo deste tipo de abordagem é a teoria da superveniência da consciência, contudo uma análise desta teoria extrapola os objetivos delimitados para este presente artigo.

Referências bibliográficas:

BLOCK, Ned.. On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge, v. 18, p. 227-247, mai. 1995.

_____.; STALNAKER, Robert. Conceptual analysis, dualism and the explanatory gap. *The Philosophical Review*, v. 108, n. 1, p. 1-46, jan, 1999.

CHALMERS, David. *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. New York: Oxford University Press, 1996.

_____. Facing up to the problem of consciousness. *Journal of consciousness studies*, v. 2, n. 3, p. 200-219, jan. 1995. Disponível em: <http://consc.net/papers/facing.pdf> Acesso em: 07 nov 2013.

_____. Phenomenal concepts and the explanatory gap. In: Alter, T.; Walter, S. (Org.) *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, Oxford University Press, 2006. Disponível em: <http://consc.net/papers/pceg.pdf> Acesso em: 07 nov 2013.

CHURCHLAND, Paul M. *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

- JACKSON, Frank. Epiphenomenal *Qualia*. *The Philosophical Quarterly*, v. 32, n. 127, p. 127-136, abr, 1982.
- _____. What Mary didn't know. *The journal of philosophy*, v. 83, n. 5, p. 291-295, mai, 1986.
- KIM, Jaegwon. *Mind in a physical world: an essay on the mind-body problem and mental causation*. Cambridge: MIT press, 2000.
- _____. *Physicalism, or something near enough*. Oxford: Princeton University Press. Princeton, 2005.
- KRIPKE, Saul. *Naming and necessity*. Oxford: Blackwell, 1980.
- LEVINE, Joseph. Materialism and *qualia*: the explanatory gap. *Pacific philosophical quarterly*, v. 64, p. 354-361, 1983.
- _____. Conceivability, identity and the explanatory gap. In: Hameroff, Stuart (org.). *Toward a science of consciousness: the third discussions and debates*, Cambridge: MIT press, 1999.
- MCGINN, Colin. Can we solve the mind-body problem? *Mind*, v. 98, p. 349-366, jul. 1989.
- NAGEL, Thomas. What is like to be a bat? *The philosophical review*, v. LXXXIII, n. 4, p. 435-450, out. 1974.
- _____. *A última palavra*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- SEARLE, John R. Minds, brains and programs. *Behavioral and brain sciences*, v. 3, p. 417-457, 1981.
- _____. *O mistério da consciência e discussões com Daniel C. Dennet e David J. Chalmers*. São Paulo: Paz e terra, 1998.
- _____. *Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2000
- _____. *Intencionalidade: um ensaio em filosofia da mente*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002 a.
- _____. Why I am a not property dualist. *Journal of Consciousness Studies*, v. 9, n. 12, p.57-64, 2002 b.
- _____. *A redescoberta da mente*. 2. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.
- _____. O problema da consciência. In: _____. *Consciência e linguagem*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010 a.
- _____. A consciência. In: _____. *Consciência e linguagem*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010 b.
- SHOEMAKER, S. The Inverted Spectrum. *The Journal of Philosophy*, v. 79, n. 7, p. 357-381, 1982.
- TEIXEIRA, João de F. *Mentes e máquinas: uma introdução à ciência cognitiva*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.
- _____. *Filosofia e ciência cognitiva*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *A mente pós-evolutiva: a filosofia da mente no universo do silício*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Mente, cérebro e cognição*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.