

Quatro perspectivas contemporâneas em filosofia da mente

EVERALDO CESCO*

Resumo: A filosofia da mente aborda as questões epistemológicas que estão por detrás da pesquisa científica sobre a mente, usando o método especulativo (com experiências mentais) e levando em consideração os resultados obtidos na pesquisa empírica. Um dos problemas fundamentais tratados é o problema mente-cérebro, diante do qual os teóricos normalmente seguem uma de quatro perspectivas: *new mysterianism*, reducionismo, funcionalismo e fenomenologia.

Palavras-chave: Filosofia da Mente, Fenomenologia, Mente-corpo, Consciência.

Abstract: The philosophy of mind approaches the epistemological questions that are behind the scientific research on the mind, using the speculative method (with mental experiences) and taking into consideration the results achieved in the empirical research. One of the approached basic problems is the problem mind-brain, about which the theoreticians normally follow one of four perspectives: *new mysterianism*, reductionism, functionalism and phenomenology.

Key-words: Philosophy of Mind, Epistemology, Mind-body, Consciousness.

Introdução

Até há algumas décadas, a esfera dos conteúdos e dos estados conscientes não era considerada um objeto adequado de pesquisa científica. Ela parecia fugidia demais, aparentada demais com conceitos metafísicos para poder ser reconduzida ao modelo naturalista das leis universais e ao rigor dos métodos e dos procedimentos de controle em uso na ciência.

A partir dos anos 1980, todavia, o vertiginoso progresso das neurociências revelou a existência de um número cada vez maior de ligações existentes entre fenômenos cerebrais e processos mentais. Ao mesmo tempo, as realizações no campo da Inteligência Artificial alimentaram a esperança de poder conseguir reproduzir, pelo menos em parte, as faculdades mentais por meio de máquinas computacionais controladas por sofisticados programas informáticos. Enfim, a pesquisa sobre a mente e sobre a consciência cessou de ser considerada um argumento de pura especulação filosófica, para entrar plenamente no campo da investigação científica adquirindo uma sólida base fisiológica de referência.

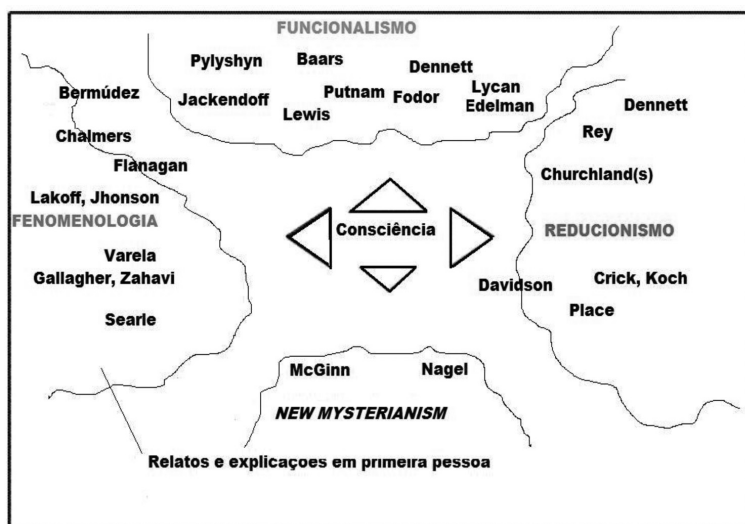
Apesar dos progressos até agora obtidos, uma autêntica compreensão dos fenômenos mentais parece, ainda hoje, uma fronteira distante. Se for verdade que numerosas experiências indicam uma estreita correlação entre os nossos estados mentais e as atividades relevadas em determinadas áreas cerebrais, igualmente será verdade que tal correlação não nos diz muito

* Pós-doutorado em Filosofia na Universidade de Lisboa. Bolsista da Fundação para a Ciência e Tecnologia – Portugal. Doutor em Teologia, Pontifícia Universidade Gregoriana – Itália. Professor da Universidade de Caxias do Sul – Brasil.

acerca da relação causal existente entre os dois domínios de fenômenos. A correlação não explica como de um conjunto de eventos que ocorrem no interior dos neurônios cerebrais seguindo as leis gerais da física se pode chegar à subjetividade do indivíduo, à formação de um eu em condições de viver pessoalmente os diversos tipos de experiência. De que modo (ou em que sentido) um ente virtual, constituído no domínio da subjetividade, se torna capaz de agir causalmente sobre os objetos do mundo físico?

No âmbito filosófico surgiu a chamada Filosofia da mente, que está alimentando um intenso debate, especialmente no mundo anglo-saxônico. Autores como Chomsky, Putnam, Davidson, Fodor, Nagel, Dennett e Chalmers propõem teorias muito distintas, motivo de contínuas críticas, reelaborações, confrontos e discussões. Estas teorias são altamente articuladas, envolvendo a filosofia, as neurociências e a ciência cognitiva.

Ensaíamos, a seguir, uma tentativa de agrupar os diversos pontos de vista sobre este complexo problema sob quatro perspectivas: *new mysterianism*, reducionismo, funcionalismo e fenomenologia. A figura esquemática abaixo é uma tentativa de situar alguns dos autores que mais extensamente escreveram nos últimos anos.



1. New mysterianism

O *new mysterianism* é a posição filosófica segundo a qual o problema difícil da consciência jamais será explicado. Seria impossível explicar tal problema a partir da mente humana e do seu atual estágio de desenvolvimento. Esta posição também é conhecida como naturalismo anti-construtivo ou naturalismo transcendental.

A sua argumentação pode ser esquematicamente ilustrada como:

PI: as experiências subjetivas, pela sua própria natureza, não podem ser compartilhadas ou comparadas.

P2: é impossível saber que experiências subjetivas um sistema (outro do que o nosso próprio) está tendo.

P3: este sempre será o caso, não importa que testes científicos inteligentes inventemos.

Logo: há algumas questões sobre a consciência que nunca serão respondidas.

Provavelmente o expoente mais ilustre do *new mysterianism* seja Colin McGinn (1991; 1993; 1999). Segundo McGinn, os filósofos estiveram pensando em problemas como este durante milhares de anos. Por isso, é hora de desistir. É hora de confessarmos que nunca poderemos resolver este problema, não porque os cérebros humanos não possam entender a si mesmos visto que os contentores não podem conter a si mesmos, mas sim pelo nosso «fechamento cognitivo» (em inglês, *cognitive closure*). O «fechamento cognitivo» indica que as operações que a mente humana pode executar não podem ser, em princípio, apreendidas por nós mesmos para uma avaliação própria do que a consciência é e como ela opera.

Entretanto, a razão destes problemas não terem sido solucionados não se deve às dificuldades da Filosofia; mas sim ao fato de a ciência não se ter aplicado. A ciência do cérebro encontrou um caminho árduo ao não ser permitido realizar experimentações com cérebros humanos (até recentemente os instrumentos eram quase inexistentes). Atualmente, entretanto, com as novas técnicas de imageamento cerebral, as coisas estão mudando rapidamente. A cada ano estamos aprendendo mais sobre como o cérebro opera. Ao que tudo indica, McGinn jogou a toalha antes do tempo. Uma estratégia muito melhor seria esperar e ver como a ciência se desenvolve.

McGinn indica que há apenas dois modos de alcançar a consciência: considerando diretamente a nossa própria consciência pela introspecção, ou pela investigação do cérebro como um objeto físico. Podemos formular idéias em ambas as perspectivas, mas precisamos realmente é de idéias que liguem as duas perspectivas.

McGinn reconhece que desenvolveu sua perspectiva a partir da concepção de Nagel acerca da inefabilidade da experiência. De acordo com Nagel (1974), nunca poderemos perceber realmente o que é ser como um morcego; alguns aspectos da forma de o morcego ser são, como defende McGinn, cognitivamente fechados a nós. Pois bem, se todas as nossas idéias provêm diretamente das nossas percepções, significa que sofremos de um fechamento cognitivo em relação a algumas idéias. Mas podemos ir mais longe, inferindo a existência de entidades que não podemos perceber diretamente.

Qualquer entidade que faz uma diferença no mundo deve ter alguns efeitos observáveis e, a menos que o Universo resulte ser profundamente inexplicável, esses efeitos devem seguir algum modelo parecido a uma lei. Uma vez que tivermos observado os efeitos e identificado o modelo, entenderemos as entidades tal como elas podem ser entendidas. No entanto, podemos inferir estados mentais de dados físicos – fazemo-lo sempre que realizamos alguma inferência acerca das intenções de alguém a partir da sua atitude ou do seu modo de olhar. McGinn deveria saber isto melhor do que os demais, considerando a sua formação em psicologia.

McGinn parece sucumbir ao derrotismo. Uma coisa é admitir que ainda não entendemos algo; outra, não necessária, é saltar para a conclusão de que nunca o entenderemos. Mesmo que os pensamentos de McGinn estejam corretos, penso ainda ser preferível a posição de continuar lutando para entender, o que não contradiz o fato de admitirmos as nossas

limitações cognoscitivas. É deploravelmente antropocêntrico obrigar a realidade a se restringir ao que a mente humana pode conceber.

2. Funcionalismo

Das tantas teorias fascinantes que os filósofos e os teólogos construíram, no decorrer de milhares de anos, acerca da natureza da mente humana, a perspectiva dominante é a de que a mente é algo misterioso e fundamentalmente diferente do mundo natural. Assim, a mente não seria um objeto a ser estudado com os métodos da ciência empírica.

Só no século passado se passou a tentar desenvolver uma ciência da mente. Na perspectiva funcionalista, para que uma teoria da mente seja científica deve ser empírica, isto é, deve abordar a mente em termos de propriedades empiricamente observáveis. Se uma teoria desta espécie de fato puder capturar a natureza fundamental da mente e da cognição, então a mente não será mais um mistério inescrutável; poderá ser estudada como qualquer coisa na natureza.

O funcionalismo é uma teoria empírica que gerou um esforço de pesquisa maciço que levará, se cumprir as suas promessas, a uma explicação da mente. Entretanto, o funcionalismo que domina a pesquisa atual nas ciências cognitivas permanece uma teoria controversa. Há uma minoria que insiste no fracasso do funcionalismo ao tentar capturar os elementos essenciais da mente. Vale a pena observar, porém, que até aqueles que rejeitam a teoria às vezes admitem que não há nenhuma teoria empírica melhor no horizonte. Mesmo que o funcionalismo venha a ser eclipsado ou alterado um dia por uma nova teoria, provavelmente esta nova teoria se terá beneficiado das lições aprendidas por programas de pesquisa que levam o funcionalismo aos seus limites.

O funcionalismo é uma teoria da mente que pretende nos revelar a natureza fundamental dos nossos estados mentais. Os estados mentais incluem tudo, do medo de alturas à crença de que hoje é sexta-feira, do desejo de comer um corneto de chocolate à dor aguda na perna. Medos, crenças, desejos, dores são estados mentais. Os estados mentais incluem o processamento cognitivo daquilo de que se está consciente, pois vem acompanhado por experiências subjetivas, ou «sentimentos», de alguma espécie. Mas eles incluem também o processamento cognitivo daquilo de que não se está consciente, por exemplo do percurso realizado pelo sistema visual ao transformar simples linhas bidimensionais num mundo tridimensional.

De acordo com o funcionalismo, a natureza essencial dos desejos e das dores não deve ser buscada na «matéria» de que são compostos, mas sim na «função» que cada um executa. De que tipo de material a dor é feita? As dores são feitas de alguma espécie de moléculas físicas? Ou são feitas de alguma espécie de «matéria mental» imaterial? De acordo com o funcionalismo, podemos descrever as características essenciais dos nossos estados mentais sem mencionar o material de que são feitos. Só precisamos descrever o input e o output da «caixa preta», que é o nosso cérebro. Uma abordagem de um estado mental particular, como a dor, estará completada quando todas as suas propriedades «funcionais» tiverem sido identificadas.

Entretanto, deve-se dizer que, atualmente, todos os funcionalistas são fisicalistas, isto é, acreditam que tudo o que existe está, em última instância, constituído por matéria física tal como descrita pelas nossas melhores teorias físicas. Sendo fisicalistas, não concebem que

a mente seja algo imaterial. Além disso, embora uma descrição de um estado mental possa não precisar mencionar o material de que é feito, poderá ser enormemente útil examinar cuidadosamente o material para descobrir precisamente que função o material executa. (Isto é, se você busca uma abordagem completa do papel causal da dor num determinado organismo, examinando a atividade das terminações nervosas e «os centros de dor» no cérebro poderá obter dados relevantes.). Embora os funcionalistas tendam a ser fisicalistas, eles devem admitir que é pelo menos imaginável que a dor possa ser «realizada» em outra coisa a não ser em moléculas. Propriedades funcionais sempre podem ser (pelo menos em princípio) «multiplicamente realizadas», isto é, a executabilidade de uma determinada função não depende exclusivamente da matéria de que é feito o organismo mas da disposição da matéria da qual é feito.

O primeiro funcionalismo a surgir como teoria da mente (a partir do filósofo Hilary Putnam [1960]) foi exposto usando a «metáfora do computador». Dizer que os estados mentais são propriedades funcionais, declara Putnam, é dizer que a mente é como um programa de computador. De acordo com «o funcionalismo estado-máquina», a mente é idêntica ao cérebro e os estados mentais são essencialmente estados cerebrais. Mas há uma diferença essencial entre a «tese da identidade», de acordo com a qual os estados mentais são estados do *hardware* do computador, e o funcionalismo, de acordo com o qual os estados mentais são estados do *software* do computador, são estados funcionais. Segundo o funcionalismo, os estados mentais são estados funcionais, mais do que estados físicos. Assim, podem ser «multiplicamente realizados» numa ampla gama de estados físicos diferentes e em todos os tipos de sistemas. Não importa a matéria da qual o sistema seja feito. Se algo realizar a função, então o sistema terá tal estado mental.

Muitos cientistas e filósofos funcionalistas contemporâneos acreditam que a nossa mente é como uma peça do *software* rodando no cérebro, o *hardware*. Mas isto nos diz bem pouco. Sabemos realmente o que é um computador? Admitindo que o cérebro seja um computador, que tipo de computador ele é? Este é um outro ponto de debate entre cientistas e filósofos.¹

a) Funcionalismo estado-máquina

A primeira formulação da teoria da mente funcionalista foi proposta, como dissemos, por Hilary Putnam. Tal formulação, chamada de funcionalismo estado-máquina, ou funcionalismo máquina, foi inspirado pelas analogias que Putnam e outros perceberam entre a mente e as «máquinas» teóricas ou computadores desenvolvidos por Alan Turing capazes de computar qualquer algoritmo. A máquina de Turing é uma seqüência finita de instruções que podem ser realizadas mecanicamente em um tempo finito.

1 Se você quiser explorar a natureza dos computadores, poderá ler David L. Anderson, «What is a computer?», disponível em http://www.mind.ilstu.edu/curriculum/nature_of_computers/what_is_a_computer.php?modGUI=196&compGUI=1747&itemGUI=3015 e «Computer types: classical vs. non-classical», disponível em http://www.mind.ilstu.edu/curriculum/nature_of_computers/computer_types.php?modGUI=196&compGUI=1747&itemGUI=3016

De acordo com o funcionalismo estado-máquina, a natureza do estado mental é autômata. Os *outputs* dependerão exclusivamente dos *inputs*. Ou seja, a um determinado *input* corresponderá um, e somente um, *output*.

b) *Psicofuncionalismo*

Uma segunda forma de funcionalismo está baseada na rejeição das teorias behavioristas na psicologia e a sua substituição por modelos cognitivos empíricos da mente. Esta visão associa-se mais estreitamente a Jerry Fodor e Zenon Pylyshyn e foi etiquetada de psicofuncionalismo.

A idéia fundamental do psicofuncionalismo é que a psicologia é uma ciência complexa e que os termos que normalmente usamos para descrever as entidades e propriedades da mente nas nossas melhores teorias psicológicas não podem ser redefinidos em termos de disposições comportamentais simples e, além disso, que tal redefinição pode não ser desejável. Por isso, os psicofuncionalistas sustentam que a psicologia deve empregar os mesmos tipos de explicações pragmáticas das ciências biológicas. Assim, por exemplo, a função do coração é bombear o sangue, do rim é filtrá-lo e manter certo equilíbrio químico: isto é o que interessa para os objetivos de uma explicação científica e taxonômica. De um modo análogo, a função dos estados mentais, tais como crer e desejar, é determinada pela regra funcional ou causal que lhe é designada no interior das nossas melhores teorias psicológicas científicas. Se algum estado mental postulado pela psicologia popular (p. e. histeria) não tiver nenhum papel fundamental na explicação psicológica cognitiva, então pode-se considerar que tal estado não existe. Por outro lado, se verificarmos que há estados que a psicologia cognitiva teórica coloca como necessários para a explicação do comportamento humano, mas que não são previstos pela linguagem psicológica ordinária, então essas entidades ou estados existem.

c) *Funcionalismo Analítico*

Uma terceira forma de funcionalismo está relacionada ao significado dos termos teóricos em geral. Esta visão está estritamente associada a David Lewis e é muitas vezes tratada como funcionalismo analítico. A idéia básica do funcionalismo analítico é que os termos teóricos são implicitamente definidos pelas teorias nas quais ocorrem e não por propriedades intrínsecas dos fenômenos nelas incluídos. No caso dos termos da linguagem ordinária, tais como «crença», «desejo», ou «fome», a idéia é que tais termos adquirem seu significado a partir do nosso senso comum, a partir das teorias psicológicas populares, mas que tais conceituações não são suficientes para resistir ao rigor imposto pelas teorias materialistas da realidade e da causalidade.

A diferença essencial entre o psicofuncionalismo e o funcionalismo analítico é que o último enfatiza a importância da observação e da experimentação em laboratório na determinação dos termos e que as identificações funcionais podem ser consideradas genuinamente contingentes e identidades *a posteriori*. O anterior, por outro lado, sustenta que tais identificações são necessárias e não estão sujeitas à investigação científica empírica.

d) Funcionalismo Homuncular

O funcionalismo homuncular foi desenvolvido amplamente por Daniel Dennett e tem sido defendido por William Lycan. Surgiu em resposta aos desafios do Cérebro chinês de Ned Block (nação chinesa) e do Quarto chinês de John Searle (1980), experimentos mentais apresentados pelas formas mais tradicionais de funcionalismo.

Na tentativa de superar as dificuldades conceituais que resultaram da idéia de todos os chineses conectados uns aos outros desempenharem o papel funcional ou causal que normalmente caberia aos estados mentais de uma mente individual, muitos funcionalistas argumentavam que tal nação chinesa de fato possuiria todas as propriedades qualitativas e intencionais de uma mente; isto é, tornar-se-ia uma espécie de mente sistêmica ou coletiva com atitudes proposicionais e outras características mentais. Diante desta hipótese, objetou-se: a mente sistêmica, que de alguma maneira emergiu ao mais alto nível, deve necessariamente sobrevir nas mentes individuais de cada membro individual da nação chinesa, para apoiar a formulação de Block. Mas isto pareceria pôr em sérias dúvidas, senão diretamente em contradição, a idéia fundamental da tese da sobreveniência: não pode haver nenhuma modificação no reino mental sem um mínimo de modificação no substrato físico subjacente. Isto pode ser facilmente visto se etiquetarmos o jogo dos fatos mentais que ocorrem ao mais alto nível por *M* e o jogo dos fatos mentais que ocorrem no nível mais baixo por *MI*. Considerando a transitividade da sobreveniência, se *M* sobrevem em *MI* e *MI* sobrevem em *P* (base física), então *M* e *MI* sobrevem em *P*, embora sejam jogos (alegadamente) totalmente diferentes de fatos mentais.

A partir do paradoxo mente-mente sobreveniente pareceu ter-se tornado aceitável a alguns, nos círculos funcionalistas, que o único modo de resolver o quebra-cabeça seria postular a existência de uma inteira série hierárquica de níveis de mente (análoga aos homúnculos)² que ficou bem menos sofisticada em termos de organização funcional e composição física na descida ao nível do neurônio físico-mecânico ou ao grupo de neurônios. Os homúnculos de cada nível, nesta perspectiva, têm propriedades mentais autênticas, mas se tornam mais simples e mais inteligentes quanto mais abaixo estão na hierarquia.

3. Reduccionismo

Segundo Polkinghorne (14Nov.2008), em termos gerais, o reduccionismo é (a) uma perspectiva de compreensão da natureza de coisas complexas reduzindo-as às interações das suas partes, ou a coisas mais simples ou mais fundamentais ou (b) uma posição filosófica segundo a qual um sistema complexo nada mais é do que a soma das suas partes e que, assim sendo, uma abordagem do todo pode ser reduzida a abordagens dos constituintes individuais. Pode-se afirmar esta posição dos objetos, fenômenos, explicações, teorias e significados.

O reduccionismo está fortemente relacionado a certa perspectiva sobre a causalidade. Num esquema reducionista, os fenômenos que podem ser explicados completamente reportando-os

2 Na psicologia e na filosofia da mente os raciocínios do homúnculo são extremamente úteis para detectar os pontos nos quais as teorias sobre a mente falham ou são incompletas. O raciocínio do homúnculo afirma que se se necessita de um homenzinho para completar uma teoria então esta teoria é errônea.

a outros fenômenos mais fundamentais são chamados epifenômenos. Muitas vezes há uma conseqüência: os fenômenos fundamentais têm poder causal sobre o epifenômeno, mas este último, por seu lado, não exerce nenhuma causação nos fenômenos fundamentais que o explicam.

O reducionismo não exclui o fenômeno emergente mas implica a capacidade de entender o emergente em termos de fenômenos a partir e no processo pelo qual emerge. Identificar a mente com substâncias ou propriedades físicas é uma forma de materialismo e defender que a teoria psicológica é redutível a outra teoria científica é uma forma indireta de materialismo. Se demonstrarmos que toda a psicologia é redutível à neurofisiologia e, por sua vez, que a neurofisiologia é redutível à física, então teremos demonstrado que a mente não é nada acima e além da física. Formalmente, são dois passos: 1) reduzir a linguagem de uma à outra e; 2) e defender que a ontologia (ou objetos) da ciência reduzida (psicologia) é idêntica à ontologia da ciência à qual se reduziu (neurofisiologia).

A argumentação do reducionismo pode ser assim esquematizada:

- A mente não é nada mais do que o cérebro.
- O cérebro não é nada mais do que um sistema biológico.
- Sistemas biológicos não são nada mais do que interações químicas.
- Interações químicas não são nada mais do que interações físicas.

Portanto, a mente não é nada mais do que um jogo de interações físicas.

a) *Reduccionismo fiscalista*

O reducionismo fiscalista está fundamentado na idéia de que tudo o que há no mundo pode, atualmente, ser reduzido analiticamente à sua física fundamental, ou material. Esta é a razão pela qual muitas vezes o fiscalismo é confundido com o materialismo. Ambas as correntes concebem que todos os processos orgânicos e inorgânicos podem ser explicados a partir da referência a poucas leis naturais básicas, tais como a gravidade, a eletromagnética, a composição da massa... Defende que os eventos mentais são tipicamente idênticos aos eventos físicos no cérebro com os quais eles estão correlacionados. Em outras palavras, os estados ou propriedades mentais são propriedades ou estados físicos.

Segundo Ullin Place, um dos popularizadores da Teoria da Identidade nos anos 1950 e 1960, a idéia da identidade-tipo do fiscalismo mente/corpo começou nos anos 1930 com o psicólogo E. G. Boring e levou quase um quarto de século para se tornar popular e, finalmente, ser aceita pela comunidade filosófica. Boring, em seu livro *The physical dimensions of consciousness* (1933), sustenta que dois eventos que sempre ocorrem em conjunto, ao mesmo tempo e no mesmo lugar, sem qualquer diferenciação temporal ou espacial, não são dois eventos, mas o mesmo evento.

O fiscalismo da identidade é verdadeiro se o estado mental *MI* puder ser identificado com o estado cerebral *BI*. Isto significa que o estado mental específico da dor, por exemplo, pode perfeitamente correlacionar-se ao estado cerebral específico da dor em todos os organismos de todos os tempos. Porém, alguns estados mentais não podem ser sempre reduzidos a um único estado cerebral específico. Isto é, o mesmo estado mental pode ser produzido a partir

de muitos estados cerebrais físicos diferentes. O estado mental da dor ou da felicidade, por exemplo, não é tipicamente idêntico a qualquer estado cerebral específico. Tal raciocínio pode ser útil para entender que muitas vezes usamos diferentes jogos de linguagem, que provêm de disciplinas diferentes, para descrever coisas idênticas. Por exemplo, uma cor particular (amarelo) é um termo idêntico a um particular comprimento de onda de luz visível no espectro eletromagnético.

Embora popular, e útil, a moderna ciência das cores desacreditou a visão de que qualquer cor é idêntica a um comprimento de onda específico. De fato, a realizabilidade múltipla, bem como os espectros físicos, refletem comprimentos de ondas que podem produzir experiências de cores indistinguíveis pelo sujeito.

b) Fisicalismo não-reducionista

As primeiras formas de fisicalismo foram reducionistas. Entretanto, depois de Donald Davidson (1980) ter introduzido o conceito de sobreveniência no fisicalismo,³ as formas não-reducionistas se tornaram mais populares.

O fisicalismo não-reducionista é a idéia de que os estados mentais, embora físicos, não são redutíveis a propriedades físicas. O fisicalismo sobreveniente⁴ proposto por Donald Davidson é um fisicalismo não-reducionista, pois os eventos mentais «sobrevêm» (isto é, as propriedades mentais não são idênticas a propriedades físicas) a eventos físicos, ao invés de eventos mentais serem «reduzidos a» eventos físicos. Se aceitarmos o fisicalismo sobreveniente, a dor, por exemplo, que alguém pode sentir se for eletrocutado pode sobrevir no potencial de ação⁵ das suas fibras-c.⁶ Se, por outro lado, aceitarmos o fisicalismo reducionista, a dor poderá ser aqueles potenciais de ação das fibras-c.

O fisicalismo não-reducionista tem sido especialmente popular entre os filósofos da biologia e alguns biólogos que defendem que todos os fatos biológicos são fixados por fatos físicos, mas que propriedades biológicas e regularidades sobrevêm em múltiplas realizações de ordenamentos macromoleculares em que o biológico não é redutível ao físico. Philip Kitcher e Elliot Sober são proeminentes expoentes desta concepção.

3 Davidson introduziu o termo *supervenience* na filosofia da mente contemporânea na passagem a seguir: «Mental characteristics are in some sense dependent, or supervenient, on physical characteristics. Such supervenience might be taken to mean that there cannot be two events exactly alike in all physical respects but differing in some mental respects, or that an object cannot alter in some mental respects without altering in some physical respects» (1970, p. 214).

4 Esta postura afirma, por um lado, que todo evento mental particular é idêntico a um evento físico particular. Por outro, o monismo anômalo explica que os tipos de eventos mentais não são idênticos aos tipos de eventos físicos. Uma experiência particular de dor *d* pode ser idêntica a um evento físico *f*, não obstante, o tipo de evento «dor» ao qual *d* pertence não corresponda a nenhum tipo geral de eventos físicos. Ver: DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*. Oxford: Oxford University Press, 1980; DAVIDSON, D. *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Oxford University Press, 2002; KIM, J. *Philosophy of mind*, Boulder: Westview Press, 1996.

5 Um potencial de ação ou impulso elétrico é uma onda de descarga elétrica que viaja ao longo da membrana da célula. Os potenciais de ação são utilizados no Corpo para levar informação entre alguns tecidos e outros, o que faz com que seja uma característica microscópica essencial para a vida dos animais.

6 As fibras-c são nervos periféricos do sistema sensorial somático, terminações nervosas de altíssima velocidade de condução, na ordem dos 20 m/s. São fibras polimodais que podem responder a estímulos de ordem térmica, mecânica e química.

O materialismo eliminativista (também chamado eliminativismo) é uma posição materialista. O seu ponto de partida toma por falso o que o senso comum das pessoas entende por mente (psicologia popular) e por inexistentes certos tipos de estados mentais nos quais muitas pessoas acreditam. Alguns eliminativistas defendem que nenhuma base neural correlata será encontrada para muitos conceitos psicológicos cotidianos como crenças ou desejos. Além disso, eles (Lycan; Pappas, 1972) defendem que conceitos psicológicos de comportamento e experiência devem ser avaliados segundo a possibilidade de reduzi-los ao nível biológico. Outras versões (Rey, 1983) implicam na não-existência de estados mentais conscientes tais como a dor e as percepções visuais.

O eliminativismo em relação a uma classe de entidades é a perspectiva de que simplesmente aquela classe de entidades não existe. Por exemplo, todas as formas de materialismo são eliminativistas em relação ao espírito; os químicos modernos são eliminativistas em relação ao flogisto;⁷ e os físicos modernos são eliminativistas em relação à existência do éter.⁸ Segundo Rorty (1963) e Feyerabend (1963), o materialismo eliminativista é a idéia de que certas classes de entidades mentais, que o senso comum toma por certas, tais como as crenças, os desejos e as sensações subjetivas de dor, não existem. As versões mais comuns são o eliminativismo das atitudes proposicionais, como expressas por Paul e Patrícia Churchland (1998), e o eliminativismo dos *qualia* (experiências subjetivas), tal como postulado por Daniel Dennett (1969; 1987; 1991) e por Georges Rey (2005).

4. Fenomenologia

Até ao presente momento, a reflexão filosófica para a construção de uma ciência da consciência foi realizada, na maior parte, por filósofos usando técnicas, conceitos e referências da tradição analítica, comprometidos com um modelo representacionista da mente. Até meados dos anos 1990 houve pouco reconhecimento da relevância da fenomenologia na investigação da mente. Esta falta de reconhecimento é, muitas vezes, explicada em termos de hostilidade ou presumida incomensurabilidade entre a filosofia analítica da mente e a filosofia fenomenológica da mente. Às vezes, os analíticos rejeitam claramente a perspectiva fenomenológica por julgarem que esta tende a considerar a mente como um reino interior, implicando num neo-cartesianismo.

Contraposta à corrente reducionista, que afirma que alguns processos não conscientes podem produzir a consciência, a escola fenomenológica considera a consciência como uma propriedade ou aspecto irreduzível a qualquer outra propriedade ou aspecto material. Promove formas de dualismo mais suaves, vindo a defender teorias do duplo aspecto ou do paralelismo psicofísico. Searle (1980), por exemplo, defende a hipótese fenomenológica de que a experiência subjetiva é irreduzível a explicações neurológicas computacionais. Seu argumento do Quarto chinês foi transformado por Jackson (1982) e por Chalmers (1996) no de Mary, a neurocientista cega do futuro que sabe tudo o que os cientistas conhecem sobre

7 A teoria do flogisto foi desenvolvida pelo químico e médico alemão Georg Ernst Stahl entre 1703 e 1731. Segundo Stahl os corpos combustíveis possuiriam uma matéria chamada flogisto, liberada ao ar durante os processos de combustão (material orgânico) ou de calcinação (metais).

8 O éter era uma hipotética substância extremamente leve que se acreditava ocupar todos os espaços vazios como um fluído.

a visão, ainda que não tenha a experiência da mesma. Dessa forma, sempre haverá algo que ela desconhecerá, isto é, a experiência subjetiva da cor. Assim, concluem que tal experiência é algo distinto de todos os fenômenos descritíveis em terceira pessoa e irreduzível a eles.

A filosofia fenomenológica da mente toma a subjetividade como ponto de partida, tanto no plano lógico ou epistemológico, como no metodológico. Para ela, portanto, os experimentos e as hipóteses científicas remetem sempre e em última instância a experiências subjetivas ou intersubjetivas. Até mesmo a própria existência de uma realidade externa é um postulado da subjetividade. Como podem, pois, as descrições externas, científicas, em terceira pessoa, dar conta da subjetividade se têm a sua origem e o seu fundamento nela?

Para Chalmers (1995), a ciência da consciência deverá aspirar a encontrar um paralelismo entre duas séries de dados: uma é a dos fenômenos observados e descritos pelos neurocientistas, a partir do exterior ou em terceira pessoa, em termos de estruturas e dinâmicas, e, por outro lado, a de nossas experiências, que são objeto de descrições somente em primeira pessoa. Este paralelismo está descrito em seu terceiro princípio para uma teoria da consciência, o princípio do duplo aspecto informacional: «há um isomorfismo direto entre certos espaços informativos fisicamente encarnados e certos espaços informativos fenomênicos (ou experienciais) (...) podemos encontrar a mesma informação abstrata gravada no processamento físico e na experiência consciente» (Chalmers, 1995, p. 216).

O problema das teorias fenomenológicas do dualismo das propriedades ou do duplo aspecto, e em geral o de todas as teorias anti-reducionistas, é que têm de apresentar a consciência como algo sobrenatural e criado *ex-nihilo*, como uma propriedade primária, ou um aspecto primordial da matéria. Se não fosse assim, derivaria de outros, dos quais seria um produto. Entretanto, se for primária, então é anterior à própria vida. Assim, estas teorias, em última instância, levam a teorias pampsiquistas, que postulam graus elementares de consciência em organismos biológicos inferiores e, inclusive, em qualquer unidade físico-química. É assim o pan-proto-psiquismo de Chalmers ou o panexperencialismo de David R. Griffin (1997).

Outro problema específico das teorias fenomenológicas do duplo aspecto é o de atribuir um status aos conhecidos fenômenos cognitivos inconscientes. Não temos experiência ou consciência subjetiva deles, mas pelos seus efeitos sabemos que são produzidos, pois condicionam o comportamento dos sujeitos. Tais fenômenos, como o da visão cega, tão estudado e discutido recentemente,⁹ dão conta de processos cognitivos neurais que não têm correlato experiencial.

Os fenomenólogos consideram a tendência fisicalista, em nome de uma visão científica do mundo, um cientificismo. Contudo, isto não significa que tenham alguma hostilidade à ciência ou à idéia de que a mente deve fazer de alguma maneira parte do mundo natural (embora possa haver algum ceticismo ou indiferença sobre como e de que forma este fato pode ser explicado).

Autores como Chalmers ou Bermúdez (1998) começam suas abordagens com distinções detalhadas de tópicos a fim de delimitar problemas teóricos – o problema difícil da consciência

9 Muitos artigos desde Lawrence WEISKRANTZ, *Blindsight: a case study and implications*, Oxford: Oxford University Press, 1986, até ao número monográfico «Blindsight» da revista *Journal of Consciousness Studies*, vol. 6, may. 1999.

e o paradoxo da auto-consciência, respectivamente. Chalmers utiliza uma quantidade considerável de páginas do seu *The conscious mind* (1996) para diferenciar aspectos de funcionalidade da consciência do aspecto alegadamente não-funcional. Bermúdez (1998) distingue auto-consciência como a capacidade de pensar o «eu-penso» de auto-consciência como pessoa.

As discussões de Gallagher e Zahavi (2008) da experiência do tempo, da percepção, da intencionalidade da consciência, da mente incorporada, da ação e do agente, do conhecimento de outras mentes, do Self e da noção de pessoa, também não implicam numa posição anti-científica, pois muito do que dizem é ilustrado ou explicado pelos significados das referências à ciência experimental atual. As questões discutidas são iluminadas com a referência a estudos científicos, sejam eles sobre a visão cega em relação à consciência, sobre a teoria dinâmica dos sistemas em relação ao conhecimento do tempo, incorporação e robôs, etc. O fundamento assumido parece ser de que a mente, de alguma maneira, é uma parte do mundo natural.

Para Wegner (2002), os estudos fenomenológicos acerca da ação intencional desempenham um papel crucial nas atuais discussões sobre a causação mental e a vontade consciente. Pode-se supor também que os estudos fenomenológicos do pensamento e da deliberação podem desempenhar um papel crítico em relação a certas perspectivas internalistas, em favor de outras mais externalistas.

O fato de a fenomenologia ser mais descritiva pode gerar a impressão de ser ela a ter a última palavra acerca do aspecto da mente em questão. A filosofia fenomenológica da mente descreve como experienciamos o mundo e a nós próprios como seres situados nele. Ela descreve como esta experiência nos é dada, mas não defende que o mundo seja exatamente como o experienciamos. Simplesmente focaliza a experiência que temos dele. Resta, portanto, o dilema: a fenomenologia deve determinar a interpretação dos dados neurológicos, ou os dados neurológicos devem nos induzir a reconsiderar as descrições que damos das nossas experiências?

Por exemplo, parece adequado dizer que percebemos alegria num rosto que sorri, mas parecerá estranho dizer que inferimos ser a alegria causada pela expressão percebida no rosto. No entanto, quando aprendemos, com Gallese e Goldman (1998), que ao perceber tal expressão tendemos a imitá-la em algum nível neurológico, sabendo que mimetizar uma expressão pode nos gerar uma experiência de emoção conectada, temos uma boa razão para reexaminar as nossas experiências da percepção da alegria no rosto de alguém. Quando se observa, segundo Goldman e Sripada (2005), que pessoas incapazes de experimentar emoções tais como o medo devido a lesões no cérebro são incapazes de perceber estas emoções nas expressões faciais de outros, tal reexame se torna imperativo. Os fenomenólogos deverão, então, reconhecer que conceitos como «percepção» e «simulação» não são dados pela experiência, mas são tentativas de capturar a experiência tão exatamente quanto possível.

Há espaço para a influência dos dados apresentados pela ciência, bem como das idéias formuladas pela filosofia analítica, na filosofia fenomenológica da mente, assim como Gallagher e Zahavi (2008) têm demonstrado mais claramente que deveria haver mais influência das análises fenomenológicas na neurociência e na filosofia analítica da mente.

Os notáveis avanços da ciência cognitiva, especialmente na neurociência e na robótica, têm gerado um crescente descontentamento com as interpretações filosóficas tradicionais

marcadamente representacionistas e ressaltado, cada vez mais, a sagacidade das reflexões fenomenológicas. A fenomenologia tem penetrado no que tinha sido até há pouco um campo reservado à filosofia analítica. Vejamos, por exemplo, os trabalhos que fundamentaram historicamente a «escola incorporada-embutida» (em inglês, *embodied-embedded school*): Hubert Dreyfus, *What computers still can't do* (1972-1992) e Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch, *The embodied mind* (1991). Até um trabalho mergulhado na tradição analítica como Andy Clark, *Being there* (1997), embora quase totalmente restrito a críticas ao representacionismo derivadas da teoria dos sistemas dinâmicos, também faz referência a algumas figuras e temas fenomenológicos.

A escola «mente incorporada-embutida», seguindo a tradição fenomenológica, tem adquirido importância com algumas publicações notáveis, dentre elas: Natalie Depraz, Francisco Varela e Pierre Vermersch, *On becoming aware* (2003); Alva Noë, *Action in perception* (2004); Michael Wheeler, *Reconstructing the cognitive world* (2005); Shaun Gallagher, *How the body shapes the mind* (2005); Dan Zahavi, *Subjectivity and selfhood* (2006); e Evan Thompson, *Mind in Life* (2007). Também há a próspera revista *Phenomenology and the Cognitive Sciences*.

Conclusão

A última palavra é de encorajamento ao estudante. Embora a filosofia da mente contemporânea esteja marcada por estas e muitas outras construções/reflexões, para as quais é difícil vislumbrar uma saída a curto prazo, vale a pena inteirar-se delas, pois se o problema da consciência for contornado a ciência cognitiva tornará o mundo interior finalmente transparente para si mesmo.

Referências

- BERMÚDEZ, J. L. *The paradox of Self-consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- BORING, E. G. *The physical dimensions of consciousness*. New York: The Century, 1933.
- CHALMERS, David J. Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2, n° 3, p. 200-219, 1995.
- CHALMERS, D. *The conscious mind*. New York: Oxford University Press, 1996.
- CHURCHLAND, P. M.; CHURCHLAND, P. S. *On the contrary: critical essays 1987-1997*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1998.
- CLARK, Andy. *Being there: putting brain, body and world together again*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- DAVIDSON, D. Mental events. In: *Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 207-225.
- *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- DENNETT, Daniel C. *Content and Consciousness*. London; New York: Routledge & Kegan Paul; Humanities Press, 1969.
- *The intentional stance*. Cambridge; Massachusetts: Bradford Books; The MIT Press, 1987.

- *Consciousness explained*. Boston: Little, 1991.
- DEPRAZ, N.; VARELA, F.; VERMERSCH, P. *On becoming aware: steps to a phenomenological pragmatics*, 2003.
- DREYFUS, H. *What computers still can't do: a critique of artificial reason*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- FEYERABEND, P. Mental events and the brain. *Journal of Philosophy*, 40, p. 295-296, 1963.
- GALLAGHER, S. *How the body shapes the mind*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- GALLAGHER, S.; ZAHAVI, D. *The phenomenological mind: an introduction to philosophy of mind and cognitive science*. London: Routledge, 2008.
- GALLESE, V.; GOLDMAN, A. I. Mirror neurons and the simulation theory of mind reading. *Trends in cognitive science*, 2, 493-501, 1998.
- GOLDMAN, A. I.; SRIPADA, C. Simulationist models of face-based emotion recognition. *Cognition* 94, 193-213, 2005.
- GRIFFIN, David Ray. Panexperientialist physicalism and the mind-body problem. *Journal of Consciousness Studies*, vol. 4, n° 3, p. 248-268, 1997.
- JACKSON, Frank. Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly*, 32, p. 127-36, 1982.
- LYCAN, W. G.; PAPPAS, G. What is eliminative materialism? *Australasian Journal of Philosophy*, 50, p. 149-159, 1972.
- McGINN, Colin. *The problem of consciousness*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Can we solve the Mind-Body Problem. *Mind*, n. 98, p. 349-366, 1989 e reeditado em BLOCK; FLANAGAN; GÜZELDERE (eds.). *The nature of consciousness; Problems in Philosophy: the limits of enquiry*. Oxford: Blackwell, 1993.
- *The mysterious flame: conscious minds in a material world*. New York: Basic Books, 1999.
- NAGEL, Thomas. *The possibility of altruism*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- What is it like to be a bat? *The Philosophical Review* LXXXIII, 4, October 1974, p. 435-450.
- *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- *The view from nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986 [trad. port.: *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004].
- *What does it all mean?: a very short introduction to philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987 [*Que quer dizer tudo isto?*. Lisboa: Gradiva, 1996]
- *Other minds: critical essays, 1969-1994*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- NAGEL, T.; MURPHY, L.. *The myth of ownership: taxes and justice* Oxford: Oxford University Press, 2002.
- NOË, A. *Action in perception*. Cambridge, MA: MIT Press, 2004.
- POLKINGHORNE, J. C. Reductionism. TANZELLA-NITTI, G.; LARREY, Ph.; STRUMÌA, A. (eds.). *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*. Disponível em: <http://www.disf.org/en/Voci/104.asp> Acesso em: 14Nov.2008.
- PUTNAM, H. Minds and machines. In: HOOK, S. (ed.). *Dimensions of mind*. New York: New York University Press, 1960.

- REY, G. A reason for doubting the existence of consciousness. In: DAVIDSON, R.; SCHWARTZ, G.; SHAPIRO, D. (eds.). *Consciousness and self-regulation*. Vol. 3. New York: Plenum: 1983, p. 1-39.
- Mind, Intentionality and Inexistence: an Overview of My Work. *Croatian Journal of Philosophy*, vol. 5, n. 15, p. 389-415, 2005.
- SEARLE, J. Minds, brains, and programs. *The behavioral and brain sciences*, 3, n. 3, p. 417-457, 1980.
- THOMPSON, Evan. *Mind in life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Harvard: Harvard University Press, 2007.
- RORTY, R. In defense of eliminative materialism. *The Review of Metaphysics*, XXIV, 1970.
- VARELA, F. J.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. *The Embodied Mind*. Cognitive Science and Human Experience. Cambridge: MIT Press, 1991.
- WEGNER, D. *The illusion of conscious will*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.
- WHEELER, Michael. *Reconstructing the cognitive world: the next step*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.
- ZAHAVI, D. *Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective*. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.