

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO**

**Edgar Pasqualino Polato**

**Hard Problem:** um panorama do estado atual da questão

Juiz de Fora

2020

**Edgar Pasqualino Polato**

**Hard Problem:** um panorama do estado atual da questão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre

Orientador: Professor Doutor Gustavo Arja Castañon

Juiz de Fora

2020

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Polato, Edgar Pasqualino.

Hard Problem: um panorama do estado atual da questão / Edgar Pasqualino Polato. -- 2020.  
76 f.

Orientador: Gustavo Arja Castañon

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.

1. Mente. 2. Consciência. 3. Hard Problem. 4. Fisicalismo. 5. Filosofia. I. Castañon, Gustavo Arja, orient. II. Título.

## EDGAR PASQUALINO POLATO

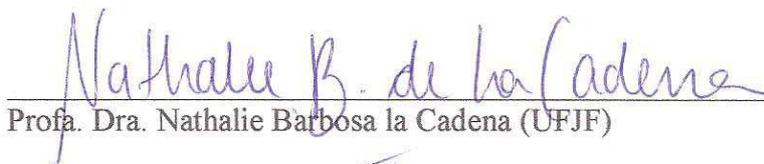
Hard Problem: um panorama do estado atual da questão

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de MESTRE EM FILOSOFIA.

Juiz de Fora, 07/05/2020.

Banca Examinadora

  
Prof. Dr. Gustavo Arja Castañon - Orientador

  
Profa. Dra. Nathalie Barbosa la Cadena (UFJF)

  
Prof. Dr. Pedro Merluzzi (UNICAMP)

Aos meus pais Barbara e Gilberto.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais Barbara e Gilberto por todo o apoio e por tudo o que fizeram para viabilizar esta minha importante conquista. À minha irmã Lígia pelo incentivo, à tia Glauce, ao tio Marcus e à Elisa por me oferecerem abrigo em sua morada, à Bolinha e ao Usain pelo carinho.

Aos familiares a quem, recentemente, fui obrigado a dar o último adeus: vó Gioconda, vó Carmelita e vô Edson.

Ao amigo Ricardo Gomes Sabino pelas conversas inspiradoras.

À Faculdade de Filosofia da UFJF pela iniciativa na fundação do programa de mestrado.

Aos professores com quem tive aula no decorrer do curso ou que de alguma forma estiveram envolvidos na minha formação, especialmente Antonio Henrique Campolina Martins, Eduardo Gross, Elena Pagni, Fátima Siqueira Caropreso, Nathalie Barbosa de la Cadena, Paulo Afonso de Araújo, Richard Theisen Simanke, Humberto Schubert Coelho e meu orientador Gustavo Arja Castañon.

Aos membros da banca de avaliação por aceitarem fazer parte dela.

Aos funcionários da secretaria de pós-graduação do ICH por serem sempre tão prestativos e atenciosos.

“E se um cérebro cibernético pudesse gerar seu próprio fantasma, criar uma alma por si só? E se pudesse, qual seria o significado de ser humano então?” (Ghost in the Shell, 1995).

## RESUMO

No presente trabalho abordamos a partir do *hard problem* a questão do prognóstico da redução da mente ao cérebro. Para isso, apresentamos, num primeiro momento uma breve introdução às linhas de pensamento reducionistas na filosofia da mente contemporânea e que constituem o pano de fundo do debate acerca do *hard problem*, entre elas o behaviorismo, a teoria da identidade e o funcionalismo. Apresentamos os fundamentos do *hard problem*, tais como formulados pelo filósofo David Chalmers, apresentando os conceitos de consciência fenomênica e consciência psicológica. Analisamos, alguns dos principais argumentos contra o fisicalismo, a saber, o argumento explicativo, o argumento do conhecimento e o argumento da conceitabilidade. Discutimos algumas das principais respostas fisicalistas aos referidos argumentos, e, seguindo Chalmers, as agrupamos sob o rótulo de fisicalismos tipo A, tipo B e tipo C. Abordamos, finalmente, a estratégia de conceitos fenomênicos, que tem sido, ao longo dos últimos anos, uma abordagem muito presente na discussão envolvendo o fisicalismo e o *hard problem*, com ênfase à abordagem constitucional.

Palavras-chave: Hard Problem. Fisicalismo. Consciência Fenomênica. Estratégia de conceitos Fenomênicos.

## **ABSTRACT**

In the current study, we approach the question of the prognosis of reducing the mind to the brain from the hard problem. For this, we present, in a first moment, a brief introduction to the reductivist lines of thought in the philosophy of contemporary mind, which constitute the background of the debate about the hard problem, among them behaviorism, the theory of identity and functionalism. We present the fundamentals of the hard problem, as formulated by the philosopher David Chalmers, presenting the concepts of phenomenal consciousness and psychological consciousness. We analyze, some of the main arguments against physicalism, namely, the explanatory argument, the knowledge argument and the conceivability argument. We discuss some of the main physicalist responses to these arguments, and, following Chalmers, we group them under the label of type A, type B and type C physicalisms. Finally, we approach the phenomenal concepts strategy, which has been, over the last few years, a very present approach in the discussion concerning physicalism and the hard problem, with emphasis on the constitutional approach.

Keywords: Hard Problem. Physicalism. Phenomenal Consciousness. Phenomenal Concepts Strategy.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
1.1	PROBLEMA.....	10
1.2	JUSTIFICATIVA.....	12
1.3	METODOLOGIA.....	12
1.4	ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO.....	13
<b>2</b>	<b>A FUNDAMENTAÇÃO DO <i>HARD PROBLEM</i></b> .....	<b>14</b>
2.1	BEHAVIORISMO.....	14
2.2	TEORIA DA IDENTIDADE.....	17
2.3	FUNCIONALISMO.....	23
2.4	MENTE PSICOLÓGICA E MENTE FENOMÊNICA.....	26
2.5	CONSCIÊNCIA PSICOLÓGICA E CONSCIÊNCIA FENOMÊNICA.....	29
2.6	<i>HARD PROBLEM</i> E <i>EASY PROBLEMS</i> .....	31
<b>3</b>	<b>TIPOS DE FISCALISMO</b> .....	<b>14</b>
3.1	A FORMA GERAL DOS ARGUMENTOS EPISTÊMICOS CONTRA O FISCALISMO.....	36
3.2	ARGUMENTO EXPLICATIVO.....	39
3.3	ARGUMENTO DA CONCEPTIBILIDADE.....	39
3.4	ARGUMENTO DO CONHECIMENTO.....	41
3.5	FISCALISMO TIPO A: NÃO HÁ <i>HARD PROBLEM</i> .....	43
3.6	FISCALISMO TIPO B: O <i>HARD PROBLEM</i> É EPISTÊMICO E NÃO ONTOLÓGICO.....	47
3.7	FISCALISMO TIPO C: O <i>HARD PROBLEM</i> SE DEVE A UMA LIMITAÇÃO NOSSA.....	52
2.8	DESCRIÇÕES FÍSICAS CARACTERIZAM O MUNDO EM TERMOS DE ESTRUTURA E DINÂMICA.....	54
2.9	DE ESTRUTURA E DINÂMICA PODEMOS DEDUZIR APENAS MAIS ESTRUTURA E DINÂMICA.....	55
2.10	VERDADES SOBRE CONSCIÊNCIA NÃO SÃO VERDADES SOBRE ESTRUTURA E DINÂMICA.....	56
<b>4</b>	<b>CONCEITOS FENOMÊNICOS E LACUNAS EXPLICATIVAS</b> .....	<b>14</b>
4.1	A ESTRATÉGIA DE CONCEITOS FENOMÊNICOS.....	60
4.2	CONCEITOS FENOMÊNICOS.....	61

4.3	CONCEITOS DE RECONHECIMENTO.....	62
4.4	CONCEITOS CONSTITUCIONAIS OU CITACIONAIS.....	63
4.5	CRÍTICAS À ESTRATÉGIA DE CONCEITOS FENOMÊNICOS.....	65
4.6	RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS EPISTÊMICOS.....	66
4.7	CONCEITOS INDEXICAIS.....	68
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>70</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>72</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A consciência protagoniza os mais intrigantes problemas filosóficos desde os primórdios da história do pensamento. Determinar o que é a consciência, como ela surge e que diferença faz no mundo é amplamente visto como um problema de difícil solução, mesmo com todo o avanço científico de que dispomos. Muitos acreditam que é um mistério insondável por nosso limitado intelecto. Se a consciência representou, em algum momento longínquo, uma vantagem evolutiva para a espécie ou se é um mero subproduto da seleção natural, permanece um mistério. Seja qual for o caso, a consciência constitui um enigma patente que se apresenta a nós incessantemente a cada instante de nossas vidas.

O tema do presente trabalho é a questão da consciência fenomênica e seu tratamento no trabalho do filósofo australiano David Chalmers, tendo em vista o horizonte da tradição analítica da filosofia da mente.

René Descartes chegou perto de identificar o fenomênico ao mental, com sua doutrina de que a mente seria transparente a si mesma. Para ele, não fazia sentido pensar em algo mental inconsciente. Entretanto, desde Leibniz, passando por Kant, Schopenhauer, Nietzsche até Freud, a existência e o papel fundamental de processos mentais inconscientes se mostrou cada vez mais indisputável no pensamento filosófico.

Métodos introspectivos, outrora tidos como forma autêntica de obtenção de evidências, eram rejeitados pelo positivismo, que privilegiava métodos objetivos que permitissem mensuração, repetição e verificação empírica sob condições controladas. O behaviorismo, por sua vez, preenchia todos esses requisitos. Nesse contexto, a consciência não era considerada um objeto de pesquisas científicas e filosóficas sérias.

Nas décadas de 1980 e 1990, houve um grande ressurgimento da pesquisa sobre a natureza da consciência (Baars 1988, Dennett 1991, Penrose 1989, 1994, Crick 1994, Lycan 1987, 1996, Chalmers 1996), com a proliferação de estudos, livros e artigos, bem como a introdução de periódicos especializados (*The Journal of Consciousness Studies*, *Consciousness and Cognition*, *Psyche*), sociedades profissionais (*Association for the Scientific Study of Consciousness—ASSC*) e conferências dedicadas à sua investigação (*The Science of Consciousness*).

## 1.1 PROBLEMA

De maneira concisa, a questão que buscamos elucidar no presente trabalho diz respeito ao estado atual do debate filosófico envolvendo o *hard problem*, pouco mais de vinte anos depois de sua formulação conforme o conhecemos.

Ao buscarmos respaldo no trabalho de David Chalmers, somos conduzidos à conclusão de que uma parte da mente pode ser explicada de maneira redutiva, enquanto a outra, não. A parte que não pode ser explicada de maneira redutiva é a experiência consciente. Nossa questão central é, portanto, 'Como explicar a experiência consciente?', que caracteriza o *hard problem of consciousness*.

Para iniciar nossa investigação, explicitamos o pano de fundo sobre o qual se desenvolve o problema, apresentando as posições redutivas na filosofia da mente, ciências cognitivas e neurociências. As principais delas são o behaviorismo lógico, a teoria da identidade e o funcionalismo.

Para o dualismo cartesiano, a natureza última do mental seria encontrada em uma substância mental especial. O behaviorismo identificou estados mentais com disposições comportamentais. A teoria da identidade, em sua versão mais influente, identifica estados mentais com estados cerebrais. O funcionalismo diz que os estados mentais são constituídos por suas relações causais entre si e por entradas sensoriais e saídas comportamentais.

Chalmers (1996) sustenta que nenhuma dessas abordagens é capaz de tratar da experiência consciente. Ele sugere dividir o problema em duas partes: a fácil e a difícil. A parte fácil está relacionada aos problemas que podem ou poderão, na visão do autor, ser solucionados de maneira redutiva no curso normal das ciências cognitivas e neurociências. A parte difícil do problema, o chamado *hard problem*, não poderá, segundo o filósofo, ser solucionada de maneira redutiva utilizando os métodos dos quais dispomos. A parte difícil do problema em questão é aquela relativa à consciência fenomênica.

Nossa investigação aborda os seguintes pontos:

*Primeiro*: há de fato *easy problems* diferentes do *hard problem*?

Em caso negativo, não haveria diferença entre *hard problem* e *easy problems*, pois todos seriam *hard problems*, e seríamos forçados a concluir que a mente não é redutível ao cérebro. O próximo passo seria decidir entre a terceira opção e a quarta opção abaixo.

Alternativamente, poderíamos argumentar que alguns dos *easy problems* na realidade não são solucionáveis redutivamente no decorrer das ciências cognitivas e das neurociências.

Nesse caso deveríamos fazer uma nova delimitação entre *easy* e *hard problems*. Ainda assim nos restaria a tarefa de decidir entre a opção número três e a opção número quatro.

*Segundo:* seria o *hard problem* difícil de fato?

Em caso negativo, todos os problemas seriam *easy problems* e, portanto, seríamos forçados a concluir que a mente será redutível ao cérebro num futuro distante.

*Terceiro:* seria o *hard problem* na verdade um *impossible problem*?

Em caso afirmativo, a mente não seria redutível e deveríamos desistir de tentar explicá-la. Esta posição é frequentemente chamada de misterianismo.

*Quarto:* O *hard problem* existe e não pode ser solucionado utilizando os métodos não redutivos de que dispomos. Para explicar a experiência consciente precisamos de um novo método.

Podemos considerar que argumentos que levam à conclusão de que o *hard problem* é, na verdade, um *easy problem* (segundo ponto), e que levam à conclusão de que o *hard problem* é, na verdade, um *impossible problem* (terceiro ponto) são os únicos argumentos que se qualificam como contrários ao *hard problem*. Todas as demais abordagens se beneficiam da distinção de Chalmers. Entraremos em detalhes nesta questão no terceiro capítulo, no qual discutimos argumentos favoráveis e contrários às propostas de Chalmers.

O *hard problem* consiste no problema de responder como e por que processos físicos no cérebro são capazes de dar origem à experiência consciente.

O tipo de consciência relevante quando se trata do *hard problem* é a consciência fenomênica. Seguindo a proposta de Nagel (1974) em seu famoso artigo *How is it like to be a Bat?* dizemos que um sistema é fenomenicamente consciente se há algo como ser esse sistema, do ponto de vista da primeira pessoa.

O *hard problem* se distingue dos *easy problems*, que são oriundos das tentativas de explicar funções comportamentais como o aprendizado, a memória, a integração de informação e a reportabilidade. Os *easy problems* ou problemas fáceis são assim chamados porque já dispomos de um arcabouço teórico para tratá-los. Para explicarmos uma função, basta descrever um mecanismo neural ou computacional que desempenha aquela função. As ciências cognitivas e as neurociências têm progredido no sentido de encontrar soluções para os *easy problems*.

O problema difícil é assim chamado porque para explicar a consciência é necessário mais do que a explicação de funções comportamentais. Ainda que explicássemos exaustivamente todas as funções comportamentais relevantes, restaria ainda uma questão adicional: por que todo esse funcionamento é acompanhado por uma experiência consciente?

Quando um sistema está definido de modo a desempenhar funções, do ponto de vista objetivo, por que razão existe uma experiência interna de 'como é ser' esse sistema, do ponto de vista subjetivo? Em decorrência dessa questão adicional, os métodos tradicionais das ciências cognitivas têm dificuldade ao lidar com o *hard problem*.

## 1.2 JUSTIFICATIVA

Desde o final da década de 1980 muitos trabalhos sobre a consciência foram produzidos. Ao mesmo tempo é interessante notar que o conceito de consciência varia bastante entre os autores, como afirma Chalmers (1995). É importante que haja uma delimitação clara do problema em questão para que os trabalhos dialoguem entre si. Essa tarefa é em considerável medida propiciada por Chalmers ao propor sua formulação do *hard problem*.

Nossa investigação é uma pesquisa bibliográfica sobre o trabalho desenvolvido em filosofia da mente, especificamente acerca da consciência, à luz das distinções propostas por Chalmers.

Desde a formulação do *hard problem* por Chalmers em 1995, já se passaram pouco mais de duas décadas, de modo que uma pesquisa que mostre o panorama atual acerca da questão se faz relevante.

Adicionalmente acreditamos que nosso trabalho poderá servir como bibliografia secundária para aqueles que futuramente venham a desenvolver pesquisas sobre o tema.

Há uma justificativa pessoal para a escolha deste tema. Desde minha graduação em Sistemas de Informação as áreas de Inteligência Artificial, redes neurais e sistemas operacionais foram as que me despertaram maior interesse. Posteriormente, ao ter contato com disciplinas relacionadas à filosofia percebi que meu interesse nas referidas áreas tinha uma natureza muito mais filosófica do que tecnológica. Isso se tornou ainda mais evidente quando tive acesso ao trabalho do filósofo John Searle em filosofia da mente.

## 1.3 METODOLOGIA

A metodologia utilizada no presente trabalho é exclusivamente filosófica e a fonte de dados exclusivamente a pesquisa bibliográfica. Buscamos material bibliográfico nas plataformas *PhilPapers* (criada originalmente pelo próprio David Chalmers) e *Philosopher's Index* utilizando termos como *the hard problem*, *explanatory gap*, *physicalism*, *materialism*.

Recorremos num primeiro momento a artigos considerados basilares em filosofia da mente, buscando termos como *functionalism*, *behaviorism*, *identity*. Buscamos referência no artigo *Facing Up to the Problem of Consciousness* (1995) e na obra *The Conscious Mind* (1996) de David Chalmers. Fazemos uma apreciação das críticas de Chalmers a alguns trabalhos importantes acerca da consciência como a 'teoria neurobiológica da consciência' de Crick e Koch (1990) e a 'teoria da consciência do espaço de trabalho global' de Baars (1988).

Procuramos por trabalhos que criticam explicitamente o trabalho de Chalmers e recorremos ao artigo *Moving Forward on the Problem of Consciousness* (1997) assim como na obra *The Character of Consciousness* (2010) de Chalmers para analisar como as críticas são respondidas. Deixamos para a segunda parte propostas que aceitam o *hard problem* e propõem soluções para lidar com ele.

#### 1.4 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

O presente trabalho é constituído por cinco capítulos, sendo o primeiro a introdução. Na primeira parte do segundo capítulo apresentamos uma breve introdução às linhas de pensamento reducionistas que podem ser consideradas como ortodoxas na filosofia da mente contemporânea e que constituem o pano de fundo do debate permeado pelo *hard problem*. São elas o behaviorismo, a teoria da identidade e o funcionalismo. Na segunda parte do segundo capítulo apresentamos os fundamentos do *hard problem*, tais como formulados pelo filósofo David Chalmers. Para isso apresentamos os conceitos fenomênico e psicológico de mente e de consciência para, em seguida, introduzir o *hard problem*.

No terceiro capítulo analisamos algumas das abordagens ao *hard problem* desde sua formulação por Chalmers. Fazemos essa distinção com base nos artigos *Facing Up to the Problem of Consciousness* (1995), *Moving Forward on the Problem of Consciousness* (1997) e a obra *The Character of Consciousness* (2010). Entre as abordagens estão aquelas que negam a existência de um *hard problem*, aquelas que afirmam que o *hard problem* é, na verdade, um *impossible problem* e, finalmente, aquelas que aceitam que há um *hard problem* e que precisamos de um método novo para solucioná-lo.

No quarto capítulo analisamos alguns argumentos que visam acomodar o *hard problem* dentro de uma estrutura fisicalista. Em especial, abordamos a estratégia de conceitos fenomênicos, que tem sido, ao longo dos últimos anos, uma abordagem muito influente na discussão sobre o fisicalismo e o *hard problem*.

No quinto capítulo apresentamos as considerações finais.

## 2 A FUNDAMENTAÇÃO DO *HARD PROBLEM*

No segundo capítulo apresentaremos uma breve introdução de algumas das abordagens consideradas ortodoxas em filosofia da mente que tentam de alguma forma explicar a mente de maneira redutiva. Essas abordagens constituem o terreno de onde se definiu o *hard problem* em meados dos anos 1990.

Após a introdução das referidas abordagens, a saber, o behaviorismo, a teoria da identidade e o funcionalismo, apresentamos como Chalmers articula dois conceitos de mente e dois conceitos de consciência para isolar o problema da consciência e para sustentar que as abordagens tradicionais são insuficientes para explicar a experiência consciente.

### 2.1 BEHAVIORISMO

A primeira forma de explicação redutiva influente na filosofia da mente contemporânea foi representada pelo behaviorismo, que sustentava que a mente poderia ser completamente descrita em termos de comportamentos apresentados pelo corpo. Não haveria, para o behaviorismo, nada sobre e acima do comportamento do corpo que constituísse o mental.

Os princípios centrais do behaviorismo não são difíceis de compreender. De acordo com ele, a primeira e mais importante obrigação da ciência da psicologia é explicar o comportamento das criaturas que ela examina, inclusive os seres humanos. (Churchland, 2004, p. 116)

O behaviorismo se apresenta na forma do behaviorismo lógico ou analítico e na forma do behaviorismo metodológico. O behaviorismo lógico foi uma linha de pensamento filosófico que sustentava uma afirmação mais forte que o behaviorismo metodológico. Para o behaviorismo metodológico o dualismo cartesiano era irrelevante. Para o behaviorismo lógico o dualismo cartesiano estava errado, e por uma questão conceitual, e não empírica. O behaviorismo metodológico preconizava um método, enquanto o behaviorismo lógico envolvia uma afirmação sobre a existência da mente.

O behaviorismo tinha como objetivo conferir à psicologia uma base científica, posicionando-a ao lado das ciências naturais. Para alcançar esse objetivo a psicologia deveria estudar apenas comportamentos objetivamente observáveis e mensuráveis. As leis que uma disciplina com essas especificações deveria descobrir seriam aquelas que relacionam os

estímulos de entrada num determinado organismo aos comportamentos de saída correspondentes nesse organismo.

Segundo Watson (1913), o behaviorista vê a psicologia como um ramo experimental puramente objetivo das ciências naturais.

O behaviorismo foi tão influente que provocou uma mudança no conceito de psicologia, como podemos observar no trabalho de Watson (1913). O autor se refere à psicologia não como a 'ciência da mente', mas sim como a 'ciência do comportamento'. Uma psicologia nesses moldes preconizava um determinado método e não necessariamente uma afirmação acerca da existência da mente. Por esse motivo a posição é denominada behaviorismo metodológico. Na visão do behaviorismo metodológico, as entidades postuladas pelo dualismo cartesiano eram cientificamente irrelevantes, e por isso deveriam ser desprezadas.

De acordo com a ciência moderna, as afirmações científicas precisam ser objetivamente testadas e aferidas, e as únicas afirmações objetivamente testáveis e mensuráveis acerca da mente humana são aquelas referentes ao comportamento.

Entre os maiores representantes do behaviorismo encontramos John B. Watson (1878-1958) e B. F. Skinner (1904-1990).

Se o único fenômeno psicológico observável é o comportamento humano, então o método correto para a psicologia seria o estudo do comportamento humano, e não o estudo de propriedades internas, ou mentais, conforme Skinner (1953).

É importante observar que uma proposição acerca do estado mental de alguém possui o mesmo significado que um conjunto de afirmações acerca do comportamento atual ou potencial do indivíduo. Existe a possibilidade de que um indivíduo possua um desejo ou uma crença não manifestados como comportamento, e por isso as afirmações não precisam ser traduzidas na forma de proposições sobre um comportamento atual do indivíduo. Assim, o comportamento deveria ser entendido em termos de um conjunto de proposições acerca de comportamentos manifestados ou que se manifestariam no caso de determinadas condições serem satisfeitas.

De acordo com a análise behaviorista, a afirmação de que um indivíduo acredita que vai chover possui o mesmo significado da afirmação de que se as janelas da casa desse indivíduo estiverem abertas, ele as fechará, se as ferramentas de jardinagem forem deixadas do lado de fora, ele as coletará ou ainda se o indivíduo for caminhar carregará um guarda-chuva, e assim sucessivamente.

Uma ideia central sustentada pelo behaviorismo é a de que ter um estado mental equivale a ter uma disposição a certos tipos de comportamento. Nesse contexto a noção de disposição deve ser compreendida em termos de proposições hipotéticas representáveis na forma 'Se p então q'. Aplicadas ao problema dos estados mentais, essas proposições teriam a forma 'Se tais condições forem satisfeitas, então tais hábitos se apresentarão.'

Algumas dificuldades enfrentadas pelo behaviorismo o levaram a um declínio. O behaviorismo não se mostrava satisfatório enquanto projeto metodológico na psicologia, e se encontrava sob forte ataque, notadamente por Chomsky (1959), que escreveu uma crítica muito influente ao trabalho de Skinner. Para Chomsky (1959), a ideia de que estudar psicologia equivale a estudar comportamentos era tão absurda quanto a ideia de que estudar física equivale a fazer leituras métricas.

É comum o uso de comportamentos como evidência em psicologia, assim como o uso de medidas métricas na física, mas é um erro confundir a evidência que temos a respeito de um determinado objeto de estudo com o próprio objeto de estudo. Segundo Searle (2004), o objeto de estudo da psicologia é a mente humana, e o comportamento humano é a evidência da existência e das características da mente, mas não é a própria mente.

O behaviorismo carece de uma explicação satisfatória sobre como seria possível traduzir proposições acerca da mente em proposições acerca de comportamentos. O behaviorismo avaliaria a crença de uma pessoa de que choverá como um conjunto de proposições sobre seu comportamento de evitar chuvas. O problema surge quando observamos que para fazermos tais reduções precisaríamos partir do pressuposto de que a pessoa em questão deseja permanecer seca.

Por esse motivo, afirmar que um determinado indivíduo portará um guarda-chuva se acredita que choverá somente será plausível se considerarmos que esse indivíduo não deseja se molhar. Assim, deveríamos analisar crenças em termos de desejos, levando a uma circularidade na redução. Não se reduziu, nesse exemplo, crença em comportamento, mas sim a comportamento e desejo, e, portanto, restaria um estado mental a ser analisado.

De maneira análoga, as mesmas observações envolvendo crenças também são válidas no caso de desejos. A afirmação de que o desejo de um determinado indivíduo de permanecer seco equivale à sua disposição para carregar um guarda-chuva só fará sentido se considerarmos que o indivíduo acredita que vai chover. Não se reduziu desejo ao comportamento, e sim ao comportamento e à crença, o que deixa em aberto a explicação da crença.

Um outro tipo de dificuldade enfrentada pelo behaviorismo diz respeito às relações causais entre estados mentais e comportamentos. O behaviorismo lógico afirma que estados mentais são comportamentos e disposições a comportamentos, mas tal afirmação desafia o senso comum, que nos leva a crer que há uma relação entre nossos estados mentais internos e nossos comportamentos externos. O behaviorismo não fornece uma explicação das relações causais entre a experiência interna e o comportamento externo, e isso por um motivo muito simples e direto: ele nega a existência de qualquer experiência interna em conjunto com um comportamento externo.

Temos pensamentos, sentimentos, dores, etc., mas não parece razoável, do ponto de vista do senso comum, supor que elas sejam idênticas aos nossos comportamentos ou mesmo à nossa disposição a certos comportamentos.

## 2.2 TEORIA DA IDENTIDADE

Com o declínio do behaviorismo ganharam força as teorias da identidade, que procuravam identificar estados mentais a estados cerebrais. Temos entre os seus representantes influentes Place, Smart e Armstrong.

Devido ao advento e aperfeiçoamento das tecnologias de neuroimagem acreditou-se que finalmente seria possível explicar a mente em termos físicos. Nesse ímpeto dos avanços tecnológicos e científicos foi ensejada a teoria da identidade, segundo a qual estados mentais e estados cerebrais possuiriam uma relação de identidade.

No cerne da teoria da identidade de tipo se encontra a afirmação de que cada estado mental possui um estado cerebral correspondente. Caso a teoria se confirmasse empiricamente seria possível determinar com precisão que áreas do cérebro seriam responsáveis por desempenhar determinadas atividades.

O behaviorismo foi gradualmente perdendo força entre os defensores do materialismo e sendo substituído por uma doutrina chamada fisicalismo, algumas vezes chamada de teoria da identidade, como afirma Searle (2004). Os fisicalistas não dizem que Descartes estava errado, como os behavioristas lógicos afirmariam, por uma questão de lógica, mas sim por uma questão empírica. É importante salientar que os termos fisicalismo e materialismo são algumas vezes utilizados de maneira intercambiável na literatura. Além disso, frequentemente, o termo fisicalismo é utilizado como referência à teoria da identidade como em 'fisicalismo de tipo' e 'fisicalismo de espécime' como nos trabalhos de Place (1999) e Block (1996). Para os

propósitos de nosso trabalho, utilizamos os termos de forma intercambiável, discriminando conforme necessário.

A tese segundo a qual o que pensamos ser mente é apenas cérebro, e o que chamamos de estados mentais são apenas estados cerebrais é chamada de 'tese da identidade', pois assume uma identidade entre estados mentais e estados cerebrais.

É necessário apontarmos que há diferenças conceituais importantes entre a teoria da identidade e o behaviorismo. O behaviorismo lógico se propunha como uma tese lógica sobre a definição de conceitos mentais. Trata-se de uma afirmação não sobre a análise de termos mentais, mas sim sobre a definição dos estados mentais. Para o behaviorismo lógico, 'dor' seria uma disposição para um comportamento da mesma forma que triângulos são figuras geométricas de três lados. Em ambos os casos, é uma questão conceitual, e não uma questão de verificação empírica.

Os teóricos da identidade, diferentemente dos behavioristas lógicos, afirmam: o modelo teórico não é composto por definições lógicas, mas sim por descobertas empíricas da ciência que vieram a corroborar a identidade. Da mesma maneira que no passado descobrimos que um relâmpago é idêntico a uma descarga elétrica e que a água é idêntica a  $H_2O$ , se confirma cada vez mais a cada dia que os estados mentais são idênticos a estados cerebrais, argumentam os teóricos da identidade.

O caráter empírico sustentado pela teoria da identidade pode ser observado no trabalho de Place (1956), para quem a hipótese de que a consciência pode ser explicada como um processo físico não pode ser eliminada com base apenas na lógica pura.

A teoria da identidade eventualmente se depararia com fortes desafios e uma série de objeções que a levariam a se desdobrar em duas vertentes principais: a identidade de tipos e a identidade de espécimes.

Entre os principais problemas enfrentados pela teoria da identidade podemos citar a constatação empírica crescente de que áreas cerebrais associadas a determinadas manifestações podiam ser distintas de indivíduo para indivíduo e ainda que podiam variar com o tempo em um mesmo indivíduo. Sabemos hoje que tais variações podem ocorrer muito frequentemente em virtude do mecanismo da plasticidade cerebral em sua função de mitigar deficiências provenientes de danos cerebrais.

Outra objeção à teoria da identidade é a alegação de que ela violaria o princípio lógico conhecido como Lei de Leibniz (1981). A Lei de Leibniz afirma que se dois objetos quaisquer são idênticos então eles precisam necessariamente ter todas as suas propriedades idênticas. Partindo desse pressuposto, bastaria mostrar que estados mentais podem ter propriedades não

aplicáveis a estados cerebrais, e que estados cerebrais podem ter propriedades não aplicáveis a estados mentais para que a teoria da identidade fosse refutada.

Um exemplo desse tipo de objeção se segue:

Segundo Searle (2004)

Então posso dizer, por exemplo, que o estado cerebral que corresponde a meu pensamento de que está chovendo se encontra 3 cm dentro de minha orelha esquerda; mas, de acordo com os objetores, não faz nenhum sentido dizer que meu pensamento de que está chovendo está 3 cm dentro da minha orelha esquerda. Além disso, mesmo para estados conscientes que possuem uma localização, como dor, a dor pode estar em meu pé, mas o estado cerebral que corresponde àquela dor não está em meu pé, mas em meu cérebro. Assim as propriedades do estado cerebral não são as mesmas que as propriedades do estado mental. Portanto, o fisicalismo é falso. (Searle 2004, p. 56, tradução nossa<sup>1</sup>)

Apresentamos algumas das respostas dos teóricos da identidade às objeções. As referidas objeções, segundo eles, se baseiam no nosso desconhecimento, e quando descobríssemos mais a respeito do cérebro nos sentiríamos perfeitamente confortáveis em atribuir localização espacial a estados mentais e em atribuir propriedades mentais a estados cerebrais.

Sobre a localização da dor no dedo, os teóricos da identidade afirmariam que aquilo em que estamos interessados não seria um objeto, a saber, a dor, mas sim a experiência completa de sentir dor. E essa experiência completa se estende desde a estimulação de nervos periféricos no dedo até o cérebro.

Uma objeção oriunda do senso comum à teoria da identidade era a alegação de que se caso a identidade fosse de fato uma identidade empírica, ou seja, algo que pudesse ser descoberto factualmente, em analogia da água com H<sub>2</sub>O ou relâmpago com descarga elétrica, então teríamos dois tipos de propriedades, cada uma associada a um dos lados da proposição da identidade. Assim, da mesma forma que a proposição 'relâmpago é idêntico a descarga elétrica' precisa identificar a mesma coisa em termos de suas propriedades de relâmpago e em termos de suas propriedades de descarga elétrica, e 'água é idêntica a moléculas de H<sub>2</sub>O' precisa identificar a mesma coisa em termos de suas propriedades de água e em termos de suas propriedades de moléculas de H<sub>2</sub>O, o mesmo valeria para a afirmação de que 'dor é

---

<sup>1</sup>Cf original: *So I can say, for example, that the brain state that corresponds to my thought that it is raining is 3 cm inside my left ear; but, according to the objectors, it does not make any sense to say that my thought that it is raining is 3 cm inside my left ear. Furthermore, even for conscious states that have a location, such as pain, the pain may be in my toe, but the brain state that corresponds to that pain is not in my toe, but in my brain. So the properties of the brain state are not the same as the properties of the mental state. Therefore, physicalism is false.*

idêntica a um certo tipo de estado cerebral' que deveria identificar a mesma coisa em termos de suas propriedades de dor e em termos de suas propriedades de estado cerebral, e isso é ainda aberto a debate.

Se há os dois tipos independentes de conjuntos de propriedades na proposição da identidade, então teríamos dois tipos de propriedades em aberto: propriedades mentais e propriedades físicas. Para que a tese da identidade se sustentasse, seria necessário recorrer a um dualismo de propriedades. Podemos ver essa linha de argumentação em Place (1999).

Este foi um problema decisivo para os teóricos da identidade. Todo o propósito da teoria era justamente corroborar o fisicalismo, mostrando que estados mentais seriam de fato idênticos e redutíveis a estados físicos do cérebro. Dessa forma, caso os estados cerebrais em questão possuíssem propriedades mentais irredutíveis, então todo o esforço da teoria da identidade teria sido em vão, pois escaparia à redução o elemento mental.

Uma resposta dos teóricos da identidade a essa objeção consistia em afirmar que o fenômeno em questão poderia ser especificado sem a utilização de predicados mentais. Eles deveriam ser especificados utilizando-se um vocabulário neutro em relação ao tópico. Para Smart (1959), em vez de afirmar 'há uma imagem laranja em mim' seria preferível afirmar 'há alguma coisa acontecendo em mim que é igual ao que acontece quando eu vejo uma laranja'. Tal paráfrase da descrição de estados mentais em um vocabulário neutro em relação ao tópico deveria ser capaz de responder à objeção, afirma Smart (1959), pois nos permitiria especificar o elemento mental em um vocabulário não mental. Há algo acontecendo dentro de mim e isso pode ser especificado de uma maneira neutra em relação a posturas dualistas e materialistas, mas esse algo é, em última análise, um processo cerebral. Assim, poderíamos especificar a característica mental de uma maneira consistente com o fisicalismo. Essa proposta de Smart seria posteriormente de grande importância na fundamentação do funcionalismo.

Searle (2004) argumenta que essa resposta não basta. O argumento segundo o qual podemos falar de fenômenos mentais sem usar um vocabulário mental não muda o fato de que o fenômeno mental continua apresentando propriedades mentais. Minha imagem laranja permanece qualitativa e subjetiva, a despeito de como escolhemos mencionar tais características. Se alguém desejasse se recusar a falar de aviões, poderia se referir a eles como 'alguma propriedade pertencente à Latam', mas isso não eliminaria a existência de aviões.

Em suma, o fato de ser possível mencionar um fenômeno que é intrinsecamente qualitativo e subjetivo em um vocabulário que não revele tais características não remove tais características.

Mais uma objeção técnica à teoria da identidade que eventualmente a forçaria a uma modificação seria a acusação de 'chauvinismo neuronal'. Se a afirmação dos teóricos da identidade era de que toda dor é idêntica a um certo tipo de estímulo físico, e toda crença é idêntica a um certo tipo de estado cerebral, então um ser que não possuísse neurônios ou que não possuísse o tipo certo de neurônios seria incapaz de sentir dores e de ter crenças, afirma Searle (2004).

A afirmação levaria ao problema de explicar por que animais, que possuem uma estrutura cerebral tão diferente da nossa, possuem estados mentais. Além disso, por que não seríamos capazes de construir uma máquina que não tivesse neurônios, mas que também possuísse estados mentais?

Esse conjunto de objeções levaria a um importante desdobramento daquilo que veio a ser conhecido como 'teoria da identidade tipo-tipo' para a 'teoria da identidade espécime-espécime'.

É necessário estabelecer aqui uma distinção entre tipos, que são entidades abstratas gerais, e espécimes, que são objetos concretos e eventos. Um espécime de um tipo é um exemplar concreto de um tipo abstrato.

A teoria da identidade tipo-tipo é aquela segundo a qual cada tipo de estado mental é idêntico a algum tipo de estado físico. Em outras palavras, para cada tipo de estado mental há algum tipo de estado cerebral tal que cada espécime do tipo de estado mental é um espécime de um tipo de estado cerebral.

A variante espécime-espécime considera que para cada espécime de um certo tipo de estado mental existe algum espécime de algum tipo de estado físico com o qual o espécime de estado mental se identifica.

Não é necessário, por exemplo, que todos os espécimes de dor exemplifiquem exatamente o mesmo tipo de estado cerebral. É possível que sejam espécimes de tipos diferentes de estados cerebrais ainda que eles fossem todos espécimes do mesmo tipo de estado mental, como por exemplo, uma dor.

Assim, se constituiu a teoria que veio a ser conhecida como teoria da identidade espécime-espécime, em oposição à teoria da identidade tipo-tipo.

Segundo Searle (2004)

Suponha que eu acredite que Denver é a capital do Colorado e suponha que você acredite que Denver é a capital do Colorado. Parece desnecessário supor que para termos a mesma crença precisamos estar no mesmo estado neurobiológico. Meu estado neurobiológico de acreditar que Denver é a capital do Colorado pode estar em um certo ponto em meu cérebro, e a sua pode estar em outro ponto, sem serem crenças diferentes. (Searle 2004, p. 60, tradução nossa<sup>2</sup>)

Um exemplo clássico é a afirmação de que dores são idênticas a estímulos na fibra C. De acordo com a teoria da identidade tipo-tipo, toda dor é idêntica a algum estímulo na fibra C, e de acordo com a teoria da identidade espécime-espécime uma determinada dor em particular pode ser idêntica a um determinado estímulo particular da fibra C, mas outra dor pode ser idêntica a algum outro estado cerebral.

Uma fibra C é um tipo de axônio, e de fato certos tipos de sinais de dor, mas não todos, são levados por fibras C ao cérebro. É absurdo, do ponto de vista neurofisiológico, afirmar que dor nada mais é do que ter fibras C estimuladas. A fibra C é apenas parte de um complexo mecanismo de dor no cérebro e no sistema nervoso.

Boa parte do debate se centrou em discutir se teríamos identidades tipo-tipo ou se as identidades espécime-espécime seriam o máximo que poderia ser esperado. Embora a teoria da identidade espécime-espécime fosse capaz de evitar muitas das objeções à teoria da identidade, ela possuía um menor poder explicativo e preditivo que a variante tipo-tipo.

No longo prazo a teoria da identidade espécime-espécime se sobressairia em relação à teoria da identidade tipo-tipo.

Segundo Searle (2004):

Se ambos acreditamos que Denver é capital do Colorado, então o que compartilhamos uma vez que não existe nada além de nossos estados cerebrais e que temos tipos diferentes de estados cerebrais? Observe que as duas respostas que seriam tradicionalmente dadas - a resposta dualista e a resposta tipo-tipo - não são satisfatórias para o fisicalismo. Os fisicalistas de espécime não podem dizer que tudo o que temos em comum são as mesmas

---

<sup>2</sup>Cf original: *Suppose I believe that Denver is the capital of Colorado and suppose you believe that Denver is the capital of Colorado. It seems unnecessary to suppose that in order to have the same belief we must be in exactly the same type of neurobiological state. My neurobiological state of believing that Denver is the capital of Colorado might be at a certain point in my brain, and yours might be at another point, without these being different beliefs.*

propriedades irreduzíveis, pois todo o seu esforço é justamente eliminar tais propriedades mentais irreduzíveis. (Searle 2004, p. 61, tradução nossa<sup>3</sup>)

Tampouco podemos dizer que eles são o mesmo tipo de estado cerebral, pois todo o propósito da mudança da teoria da identidade tipo-tipo para a teoria da identidade espécime-espécime é justamente evitar a afirmação de que cada espécime de um determinado tipo de estado mental é idêntico a cada espécime de um certo tipo de estado cerebral.

### 2.3 FUNCIONALISMO

Um avanço de grande importância para a filosofia da mente pode ser resumido na forma da seguinte afirmação: o espécime de estados cerebrais que faz deles estados mentais é um certo tipo de função comportamental do organismo. A doutrina com essa premissa denominou-se funcionalismo.

De acordo com Block (1996), o funcionalismo é um dos principais desenvolvimentos teóricos da filosofia analítica do século XX e fornece os fundamentos conceituais de grande parte dos trabalhos contemporâneos desenvolvidos na ciência cognitiva.

Afirmar que um indivíduo acredita que está chovendo é o mesmo que afirmar que esse indivíduo possui um certo evento, estado ou processo ocorrendo nele causado por certos tipos de estímulos externos, por exemplo, a constatação de que está chovendo. Este fenômeno, em conjunto com outros fatores, como o desejo de permanecer seco, causará um comportamento da parte do indivíduo, a saber, o comportamento de carregar um guarda-chuva.

O funcionalismo ganhou força com o advento e popularização dos computadores. De fato, se mostraria uma metáfora bastante prolífica associar a relação entre mente-cérebro com a relação entre software-hardware.

No funcionalismo há instâncias abstratas denominadas funções que são completamente caracterizadas em termos de seu papel causal. Tudo o que importa para a caracterização de uma função é a determinação de que saída (*output*) ela produz em virtude de uma dada entrada (*input*).

---

<sup>3</sup>Cf original: *If you and I both believe that Denver is the capital of Colorado, then what is it exactly that we share if there is nothing there but our brain states and we have different types of brain states? Notice that the two answers that would traditionally be given to this, the dualist answer and the type-type answer, will not do for the token physicalist. The token physicalists cannot say that what they have in common are the same irreducibly mental properties, because their whole idea was to eliminate, or get rid of, such irreducible mental properties.*

O funcionalismo não implica necessariamente em alguma forma de fisicalismo, mas pode ser compatível com ele, e por esse motivo acomoda adeptos do fisicalismo entre seus defensores.

Estados mentais são definidos como estados que possuem certos tipos de funções, e a noção de função é explicada em termos de relações causais com estímulos externos, outros estados mentais e com comportamentos externos.

Searle (2004) apresenta um exemplo que pode ser descrito da seguinte forma: a percepção de João de que está chovendo causa nele uma crença de que está chovendo. A crença de que está chovendo e o desejo de permanecer seco causam o comportamento de carregar o guarda-chuva. O que é, então, uma crença? Uma crença é algo que se encontra entre esses tipos de relações causais.

Tais relações causais esgotam todo o significado de ter uma crença. A referência a desejos e percepções também são analisadas funcionalmente. Assim como há uma crença *x* definida por suas relações causais há um desejo *y* e uma percepção *z*, também definidos em termos de relações causais.

Muitos dos problemas presentes no behaviorismo são resolvidos na perspectiva funcionalista. Uma objeção comum ao behaviorismo, como vimos anteriormente, era a aparente circularidade da utilização de desejos para explicar crenças, e crenças para explicar desejos. A objeção é prontamente respondida pelo funcionalismo se analisarmos crenças e desejos simultaneamente em termos de suas relações causais.

O funcionalismo também escapa da objeção ao behaviorismo de que o modelo teria deixado de fora as relações causais entre estados mentais e comportamentos externos. Estados mentais são definidos em termos de sua capacidade de causar comportamentos externos.

Outro atrativo da visão funcionalista de estados mentais é que ela parece assimilar o mundo mental a um mundo familiar de entidades funcionais. Se perguntamos, o que é um carburador? O que é um termostato? O que é um relógio? Todas essas perguntas são respondidas de modo causal, descrevendo-se as funções causais desempenhadas por carburadores, termostatos e relógios. Nenhuma dessas coisas é definida por sua estrutura física. Um relógio, por exemplo, pode ser feito de engrenagens e roldanas, pode ser feito de osciladores de quartzo, pode ser feito de qualquer número de materiais físicos, mas o elemento definidor de um relógio é que ele é um mecanismo físico capaz de nos informar a hora.

Observações análogas podem ser feitas sobre carburadores e termostatos. Estados mentais são como carburadores, termostatos e relógios. Eles são definidos não em termos de

sua estrutura física nem por qualquer essência cartesiana mental, mas sim por suas relações causais. Uma crença é apenas uma entidade que, estando entre certas relações com estímulos de entrada e outros estados mentais, causará um comportamento externo. Block (1996) apresenta analogias semelhantes envolvendo carburadores e o rim.

Uma questão importante no funcionalismo era a de responder por que atribuímos estados mentais a pessoas. E a resposta é que dizemos que elas têm coisas como crenças e desejos porque queremos explicar seu comportamento. O funcionalismo parece ter captado essas intuições.

Os funcionalistas procuravam saber qual era a natureza dos estados mentais cerebrais internos que os habilitava a causar comportamentos. Como os estados mentais diferem dos outros tipos de estados cerebrais? Uma resposta era dizer que essa não é realmente uma questão adequada para a filosofia; ela deveria ser deixada nas mãos dos psicólogos e dos neurobiólogos. Podemos tratar o cérebro como uma 'caixa-preta' que produz um comportamento em resposta a um estímulo, não precisamos, enquanto filósofos, nos preocupar sobre o mecanismo dentro da caixa-preta. Essa visão é chamada por Searle (2004) de 'funcionalismo da caixa-preta'. Mas o funcionalismo da caixa-preta é intelectualmente insatisfatório, pois não responde à nossa curiosidade intelectual. O que queremos de fato saber é como o sistema funciona.

Nesse ponto ocorreu um dos avanços mais interessantes em toda a história da filosofia da mente no século XX. Para muitos, parecia não apenas um avanço excitante, mas uma solução há muito esperada para os problemas enfrentados pelos filósofos por mais de 2000 anos.

A ideia se baseava na convergência multidisciplinar de trabalhos em filosofia, psicologia cognitiva, linguística, ciência da computação e inteligência artificial. Os funcionalistas podiam finalmente vislumbrar a resposta para a questão que há tanto atormentava os filósofos: o cérebro era um computador digital e aquilo que chamamos de mente é um programa de computador ou conjunto de programas. Para alguns parecia o maior passo na história da filosofia da mente: estados mentais eram estados computacionais do cérebro. O cérebro seria um computador e a mente um programa ou conjunto de programas. A mente está para o cérebro assim como o programa está para o hardware.

Essa visão é algumas vezes chamada de 'funcionalismo computacional'. Searle (1997) o batizou de 'IA Forte' para distinguir da 'IA Fraca', que se destina a estudar a mente produzindo simulações computacionais em oposição a tentar criar uma mente. Na perspectiva

da IA Forte, o computador digital apropriadamente programado não apenas simula ter uma mente: ele literalmente tem uma mente.

Em particular, parecia que tínhamos uma solução perfeita para o tradicional problema mente-corpo. A relação entre mente e corpo parecia misteriosa, mas a relação do programa com o hardware, a relação do software com sua implementação física não é nem um pouco misteriosa. É uma relação que é entendida por qualquer departamento de computação no mundo, e esse entendimento é rotineiramente empregado a programas de computador.

Muitos ainda hoje defendem vertentes do funcionalismo como, por exemplo, Block (1996). É indiscutível que o funcionalismo tenha trazido grandes avanços para a ciência cognitiva, mas ele tem suas limitações, como exemplificadas por argumentos como o do quarto chinês, formulado por Searle (2004).

## 2.4 CONCEITOS PSICOLÓGICO E FENOMÊNICO DE MENTE

Segundo Chalmers (1996), a mente não se resume à experiência consciente. Basta observar, segundo o autor, que a ciência cognitiva moderna tem muito mais a dizer sobre a mente em geral do que sobre a consciência.

A ciência cognitiva lida principalmente com a explicação do comportamento e se ocupa da mente enquanto base interna do comportamento, assim como dos estados mentais enquanto elementos relevantes para a causa e explicação do comportamento.

Os referidos estados mentais podem ser conscientes ou não. Do ponto de vista da ciência cognitiva, um estado interno responsável pela causa de um comportamento é igualmente mental, a despeito de ser consciente ou não. Observa Chalmers (1996) que na base dessa questão estão dois conceitos de mente bastante distintos.

O primeiro é o conceito fenomênico de mente. Este é o conceito de mente enquanto experiência consciente, e de estado mental enquanto algo conscientemente experienciado. É nesse conceito fenomênico que nos concentramos, com o cuidado de salientar que ele não esgota o mental.

O segundo é o conceito psicológico de mente, que é aquele que se refere à mente enquanto base explicativa para o comportamento. Um estado é mental no sentido psicológico quando desempenha algum papel na produção do comportamento. Do ponto de vista do conceito psicológico, não importa se um estado mental tem ou não uma qualidade consciente. O que importa é o papel que ele desempenha no contexto cognitivo.

Em suma, no aspecto fenomênico a mente é caracterizada pela maneira como é sentida, enquanto no aspecto psicológico, a mente é caracterizada pelo que ela faz.

Não há, segundo Chalmers (1996), uma disputa entre os dois conceitos. Eles tendem a ocorrer simultaneamente. Eles cobrem fenômenos diferentes, sendo ambos reais, sustenta. Dizer que um estado é fenomênico significa dizer que ele é sentido de uma determinada maneira, enquanto dizer que um estado é psicológico significa que ele desempenha um determinado papel causal. Um determinado conceito de mente pode ser associado a qualquer um dos dois conceitos estipulados, ou até mesmo a ambos simultaneamente.

Ter uma sensação é ter um estado com um certo tipo de experiência, enquanto aprendizagem ou memória seriam melhor descritos como psicológicos. Aprender significa adaptar suas capacidades comportamentais em resposta a determinados tipos de estímulos ambientais. Em geral, uma propriedade fenomênica é caracterizada por como ela é sentida por aquele que apresenta aquela propriedade, enquanto uma propriedade psicológica é caracterizada por um determinado papel na causa ou explicação de um comportamento.

Chalmers (1996) observa que a divisão de propriedades mentais entre fenomênicas e psicológicas tem o efeito de dividir o problema mente-corpo em dois: a parte fácil e a parte difícil. Os aspectos psicológicos da mente impõem numerosos problemas técnicos para a ciência cognitiva, e vários desafios para a filosofia, mas eles não representam questões metafísicas tão profundas. Perguntar como pode um sistema físico ser capaz de aprender, ou ser capaz de lembrar não tem o mesmo impacto que as questões a respeito de sensações, ou a respeito da consciência em geral. A razão para isso se segue. Perguntar 'Como pode um sistema físico ter a propriedade psicológica P?' é o mesmo que perguntar 'Como pode um estado de um sistema físico desempenhar um determinado papel causal?'. Essa pergunta estaria no escopo das ciências que tratam de sistemas físicos. Basta descrever a organização de um sistema físico que permita que ele reaja a estímulos do ambiente e produza comportamentos de modo apropriado. Embora os problemas técnicos sejam consideráveis, há programas de pesquisa bem definidos para enfrentá-los. Os problemas metafísicos de tais abordagens, portanto, são relativamente menores.

É importante ressaltar que Chalmers (1996) não está afirmando que as propriedades psicológicas não impõem questões filosóficas. Há questões importantes no horizonte de sua investigação. Propriedades intencionais como crença e desejo, por exemplo, são terreno fértil para amplo debate. Em particular o problema de responder em que se constitui o conteúdo de um dado estado intencional ainda não é bem entendido.

Há ainda problemas técnicos em responder como construtos de alto nível como estes podem desempenhar um papel causal real na produção de comportamento, especialmente se eles são constituídos em parte por propriedades do ambiente, ou se há leis conectando estados psicológicos com comportamento.

Há problemas empíricos na fundamentação da ciência cognitiva, envolvendo como essas propriedades podem ser instanciadas por sistemas cognitivos, ou mesmo se elas são de fato instanciadas ou não. Chalmers (1996) compara a situação com aquela da filosofia da biologia, onde não há um problema vida-corpo. Há apenas um rol de problemas técnicos sobre evolução, seleção, adaptação, aptidão e espécie. Assim como a maior parte dos problemas metafísicos aparentes no tocante a biologia se extinguiram há muito, é razoável afirmar que o problema mente-corpo para as propriedades psicológicas está em vias de ser resolvido. O que permanece é uma coleção de problemas técnicos tratáveis no curso do desenvolvimento da filosofia e da ciência.

Os aspectos fenomênicos requerem uma abordagem especial, no entanto. Aqui, o problema mente-corpo é tão complexo como sempre foi durante toda a história da filosofia. O avanço das ciências físicas e cognitivas não elucidaram a questão de como e por que o funcionamento cognitivo é acompanhado por experiências conscientes. O progresso no entendimento da mente, afirma Chalmers (1996), foi quase completamente centrado na explicação de comportamentos, deixando a experiência consciente de lado.

Podemos dividir o problema mente-corpo em duas partes. A parte difícil consiste em responder 'como pode um sistema físico dar origem à experiência consciente?'

É razoável dizer, segundo Chalmers (1995) que está no horizonte do desenvolvimento da ciência uma explicação de como um sistema físico pode gerar propriedades psicológicas. A parte psicológica do problema mente-corpo seria, nesse contexto, presumivelmente dissolvida. Notemos que essa afirmação não é trivial, e voltamos a ela no terceiro capítulo.

É interessante notar que ao fazermos a distinção entre o conceito de mente psicológica e mente fenomênica, o problema de explicar a experiência em termos físicos se divide em duas partes: a ligação entre o físico e o psicológico e a ligação entre o psicológico e o fenomênico.

## 2.5 DOIS CONCEITOS DE CONSCIÊNCIA

É importante definir de forma unívoca o conceito de consciência com o qual estamos trabalhando, uma vez que o termo é amplamente utilizado de inúmeras maneiras nos mais diversos contextos.

A mera definição não circular de um conceito de consciência já é em si problemática. Não queremos nos esquivar do problema, mas sim enfrentá-lo. Para isso procuramos respaldo no trabalho de Block (2002) que propõe a distinção entre dois tipos de consciência.

Da mesma forma que Chalmers (1996) propõe dividir, para os propósitos de seu trabalho, a mente entre fenomênica e psicológica, propõe também dividir a consciência entre fenomênica e psicológica.

Block (2002) já previa uma fatoração dos conceitos de consciência, com o propósito de tornar os estudos mais claros.

Estar consciente no sentido fenomênico significa instanciar alguma qualidade fenomênica. A consciência quando tomada nesse sentido é aquela que traz consigo os problemas metafísicos mais profundos, segundo Chalmers (1996). Contudo, o termo 'consciência' pode ser utilizado para nos referirmos a uma variedade de problemas na psicologia tais como o da reportabilidade e do acesso introspectivo à informação. Chalmers (1996) reúne as propriedades psicológicas desse tipo sob o rótulo de consciência psicológica, em oposição às propriedades fenomênicas.

Esta ambiguidade, argumenta, pode levar à confusão na discussão acerca da consciência.

Frequentemente alguém apresentando uma explicação da consciência começará investindo o problema com toda a carga do problema da consciência fenomênica, mas terminará dando uma explicação de algum aspecto da consciência psicológica, como a habilidade de introspecção. Há uma variedade de noções psicológicas com as quais o termo 'consciência' é frequentemente utilizado, incluindo as seguintes:

*Vigília:* 'consciência' é frequentemente utilizado como sinônimo de estar acordado. Como podemos ter experiências enquanto estamos dormindo, claramente a consciência tomada no sentido de estar acordado não corresponde à consciência fenomênica.

*Introspecção:* é o processo pelo qual ficamos cientes dos conteúdos de nossos estados internos. É pela introspecção que acessamos nossas crenças. O acesso a nossos estados mentais é um importante componente de nosso conceito ordinário de consciência, e é claramente uma noção funcional.

*Reportabilidade:* é a nossa habilidade de reportar o conteúdo de nossos estados mentais. Essa habilidade pressupõe a capacidade introspecção, porém é mais específica. É concebível que um animal, por exemplo, seja capaz de introspecção sem ser capaz de reportar os resultados da introspecção.

*Autoconsciência:* é nossa percepção de nossa existência enquanto indivíduo dotado de consciência e distinto de outros.

*Atenção:* é outra noção frequentemente associada à consciência. Frequentemente dizemos que alguém está consciente justamente quando está prestando atenção, ou seja, quando uma porção significativa de seus recursos cognitivos está direcionada a lidar com a informação em questão. Podemos estar conscientes fenomenicamente de algo sem estarmos atentos a esse algo, como no caso de nossa visão periférica, por exemplo.

*Controle voluntário:* de certa forma, dizemos que um ato comportamental é consciente quando tal ato é deliberado, ou seja, quando a ação é causada de uma determinada maneira por um elemento precedente de pensamento.

*Conhecimento:* no sentido ordinário, dizemos que alguém é consciente de algum fato precisamente quando está ciente de tal fato, e que alguém é consciente de algo precisamente quando conhece esse algo.

Como se explicam os fenômenos citados? Para explicar a atenção, poderíamos propor um modelo de processos cognitivos que fazem com que certos recursos sejam concentrados em um determinado aspecto de informação disponível em vez de outro. Na tentativa de explicar introspecção, poderíamos explicar os processos pelos quais uma pessoa é sensível aos seus próprios estados internos de uma determinada forma. Descrições similares se aplicam à explicação das demais noções citadas. Em cada caso, uma explicação funcional abarca o que é central.

Embora os elementos aqui apresentados sejam psicológicos, eles estão associados a estados fenomênicos. Há um determinado tipo de estado fenomênico associado à autoconsciência, por exemplo. O mesmo vale para introspecção, atenção e controle voluntário de comportamento.

Termos como 'introspecção' e 'autoconsciência' são frequentemente empregados para nos referirmos a um estado fenomênico, o que pode levar à confusão. De fato, é possível argumentar que o componente fenomênico é necessário para que um processo se qualifique como 'introspecção', 'atenção', e assim por diante, mas esse conflito é na sua maior parte fruto de uma confusão entre os conceitos. As propriedades psicológicas e fenomênicas associadas a tais noções tendem a ocorrer juntas, mas não devem ser confundidas. Não se devem confundir

os sentidos fenomênicos associados a cada um desses termos com consciência fenomênica em geral.

Tomemos como exemplos a introspecção, processo pelo qual ficamos cientes dos conteúdos de nossos estados internos e a reportabilidade, nossa habilidade de reportar o conteúdo de nossos estados mentais. Quando me pergunto introspectivamente o que comi no café da manhã, rapidamente tenho a informação de ter ingerido pão, e sou capaz de relatar essa informação enquanto redijo o presente texto. Tudo isso pode ser explicado em termos funcionais. No entanto, o processo não ocorre no escuro. Quando me lembro do pão, uma imagem surge em minha mente, e sou capaz de me lembrar do sabor do pão. Trata-se do elemento fenomênico associado ao meu desempenho das funções de introspecção e reportabilidade. Tal elemento não é necessário numa explicação funcional.

## 2.6 HARD PROBLEM E EASY PROBLEMS

Havia um problema carecendo de uma nomenclatura e uma definição clara, quando o filósofo David Chalmers cunhou o termo *hard problem* que rapidamente se popularizou na comunidade acadêmica. O problema difícil é parte do trabalho de Chalmers em seu artigo *Facing Up to The Problem of Consciousness* (1995) e na sua obra *The Conscious Mind* (1996).

É conveniente nos referirmos à consciência utilizando os termos consciência psicológica e consciência fenomênica. A consciência psicológica é aquela que se define em termos de seu papel causal, enquanto a consciência fenomênica se define enquanto qualidade de experiência subjetiva. O foco de nosso trabalho é a consciência fenomênica.

Os problemas relacionados à consciência psicológica são os 'problemas fáceis' em oposição ao 'problema difícil', que está relacionado às propriedades fenomênicas. Eles são chamados por Chalmers (1995) de *easy problems* porque basta que as neurociências e as ciências cognitivas continuem progredindo conforme o esperado para que dentro de alguns anos esses problemas sejam resolvidos. O termo *easy* não deve ser entendido em seu trabalho como forma de demérito. Muitos dos problemas chamados 'fáceis' representam grandes desafios metodológicos e requerem grandes avanços científicos, porém invocam implicações metafísicas menos profundas que o *hard problem*.

Entre os *easy problems* estão aqueles de explicar a capacidade de discriminar, categorizar e reagir a estímulos ambientais; a integração de informações por um sistema cognitivo; reportabilidade dos estados mentais; a capacidade de um sistema acessar seus

próprios estados internos; o foco da atenção; o controle deliberado do comportamento; a diferença entre a vigília e o sono.

Os fenômenos citados são em tese inteiramente explicáveis em termos de funções computacionais ou de mecanismos neurais. Os métodos das ciências cognitivas são adequados para tal tarefa, e é razoável pensarmos que dentro de uma quantidade considerável de tempo esses problemas sejam exaustivamente explicados.

Embora os métodos das ciências cognitivas sejam adequados para a explicação de funções, eles falham quando a explicação funcional não basta. Explicar uma função como instância capaz de replicar um determinado fenômeno esgota toda a explicação. Permanece intangível a questão sobre como e por que motivo aquele fenômeno é experienciado. As propriedades fenomênicas escapam à explicação funcional justamente porque na explicação funcional o que se leva em consideração é o papel causal do fenômeno a ser explicado funcionalmente no sistema em que está inserido.

O problema difícil está relacionado à noção de consciência fenomênica, e é difícil precisamente porque ainda que as ciências cognitivas e as neurociências explicassem exaustivamente tudo o que há para ser explicado a respeito da mente, restaria uma questão pendente. Essa questão seria como e por que eventos mentais são acompanhados de uma experiência consciente.

É conveniente considerarmos que alguns problemas fáceis estão intimamente ligados com o problema difícil, e embora a explicação do problema fácil não implique na dissolução do problema difícil é razoável crer que a explicação do elemento fácil ajude a elucidar algo sobre o problema difícil.

Para que trabalhemos numa ciência da consciência, precisamos nos ater a duas restrições importantes: é preciso levar a ciência a sério e é preciso levar a consciência a sério. É imprescindível simultaneamente por um lado respeitar os métodos rigorosos da ciência e por outro lado afirmar a evidência fundamental da consciência, a qual podemos constatar em primeira pessoa a cada momento.

Conforme aponta Chalmers (1995), os problemas fáceis são fáceis porque se referem a funções cognitivas. Para explicar uma função cognitiva, basta especificar um mecanismo que possa executar a função. Os métodos da ciência cognitiva são adequados para isso e, portanto, são adequados para os problemas fáceis. O problema difícil é difícil porque não é um problema sobre o desempenho de funções. O problema persiste mesmo quando o desempenho de todas as funções é explicado.

Explicar a reportabilidade é explicar como um sistema pode desempenhar a função de produzir relatórios sobre estados internos. Para explicar o acesso interno, basta explicar como um sistema pode ser afetado por seus estados internos e usar informações sobre esses estados na direção de processos posteriores. Para explicar a integração e o controle, basta explicar como os processos de um sistema podem reunir o conteúdo das informações e usá-los na facilitação de comportamentos. Todos esses são problemas na explicação de funções.

Para explicarmos o desempenho de uma função, especificamos um mecanismo que executa a função. A modelagem neurofisiológica e cognitiva é adequada para a tarefa. Na busca de uma explicação detalhada de baixo nível, procuramos explicar o mecanismo neural responsável. Para uma explicação mais abstrata, recorremos a um mecanismo em termos computacionais. Ambos os métodos resultarão em uma explicação satisfatória.

É um fato conceitual sobre esses fenômenos que sua explicação se resume à explicação de funções, pois eles são funcionalmente definíveis. Um sistema possui reportabilidade se tem a capacidade de gerar relatórios verbais de informações internas. Um sistema está acordado quando é receptivo às informações do ambiente e capaz de usá-las para direcionar o comportamento de maneira apropriada.

Segundo Chalmers (1995), alguém que diz 'você explicou o desempenho da função de relatório verbal, mas não explicou a reportabilidade' está cometendo um erro conceitual sobre a reportabilidade. Tudo o que há para ser explicado sobre a reportabilidade é como a função é executada; o mesmo vale para os outros fenômenos em questão. Explicações redutivas funcionam assim.

Para explicar o gene, basta especificar o mecanismo que armazena e transmite informações hereditárias de uma geração para a seguinte. O DNA desempenha essa função; uma vez que explicamos como a função é desempenhada, explicamos o gene.

Para explicar a vida, basta explicar como um sistema pode se reproduzir, se adaptar ao seu ambiente, metabolizar e assim por diante. Perguntas sobre o desempenho das funções são adequadas para explicações redutivas. Isso vale para a maioria dos problemas na ciência cognitiva. Para explicar o aprendizado, precisamos explicar como as capacidades comportamentais de um sistema são modificadas à luz das informações ambientais e como as novas informações podem ser usadas para adaptar as ações de um sistema ao ambiente. Se mostrarmos como um mecanismo neural ou computacional faz o trabalho, teremos explicado o aprendizado.

O mesmo vale para outros fenômenos cognitivos, como percepção, memória e linguagem. A ciência cognitiva explica esses fenômenos através do desempenho das funções. Mas quando se trata de experiência consciente, esse tipo de explicação falha.

O que torna o problema difícil, é que ele vai além dos problemas relacionados ao desempenho das funções. Mesmo quando explicamos o desempenho de todas as funções cognitivas e comportamentais nas proximidades da experiência - discriminação perceptiva, categorização, acesso interno, relatório verbal - ainda resta uma pergunta: por que o desempenho dessas funções é acompanhado de experiência? Uma explicação funcional deixa essa questão em aberto.

Aponta Chalmers (1995) que alguém que afirma 'você explicou como o DNA armazena e transmite informações hereditárias de uma geração para a seguinte, mas não explicou como é um gene', está cometendo um erro conceitual, pois tudo o que há para ser explicado sobre ser um gene é que ele é uma entidade que desempenha a função relevante de armazenamento e transmissão.

Alguém que afirma 'Você explicou como as informações são discriminadas, integradas e relatadas, mas não explicou como é experimentada', não está cometendo um erro conceitual, pois essa é uma questão adicional não trivial, afirma Chalmers (1995).

A questão adicional é a questão chave no problema da consciência. Por que quando ondas eletromagnéticas colidem com a retina e são discriminadas e categorizadas por um sistema visual, essa discriminação e categorização são experimentadas como uma sensação de vermelho?

A experiência consciente surge quando essas funções são executadas, mas o fato de surgir é o mistério central. Há uma lacuna explicativa (Levine, 1983) entre as funções e a experiência. Precisamos de uma ponte explicativa. Uma explicação das funções permanece de um lado da lacuna; portanto, os materiais para a ponte devem ser encontrados em outro lugar.

A experiência não necessariamente é desprovida de função - talvez desempenhe um papel cognitivo importante, mas para qualquer papel que possa desempenhar, haverá algo mais na explicação da experiência do que uma simples explicação da função.

É possível que na explicação de uma função, sejamos levados a uma ideia que permita uma explicação da experiência.

Para explicar a experiência, Chalmers (1995) propõe que precisamos de uma nova abordagem. Os métodos explicativos usuais da ciência cognitiva e da neurociência não são suficientes. Esses métodos foram desenvolvidos para explicar o desempenho das funções cognitivas. Quando se trata do problema difícil, a abordagem tradicional não tem nada a dizer.

Em suma, fizemos, neste capítulo, uma breve apresentação de algumas das abordagens ao problema mente-cérebro na filosofia da mente contemporânea, com o objetivo de contextualizar a discussão de onde se originou o *hard problem*. São elas o behaviorismo, a teoria da identidade e o funcionalismo. Introduzimos os fundamentos do *hard problem*, tais como formulados por David Chalmers, apresentando, para isso, os conceitos fenomênico e psicológico de mente e de consciência. Finalmente, mostramos argumentos que sustentam que as abordagens tradicionais não podem abarcar o problema da experiência consciente.

No próximo capítulo analisaremos as respostas fisicalistas ao *hard problem* com o propósito de cumprir nosso objetivo de mostrar o panorama atual da questão. Para isso apresentamos três dos principais argumentos epistêmicos contra o fisicalismo, provenientes das discussões sobre o *hard problem*. São eles o argumento explicativo, o argumento do conhecimento e o argumento da conceitabilidade. Entre as respostas fisicalistas estão o fisicalismo tipo A, que afirma que a consciência pode ser explicada inteiramente explicada em termos físicos, o fisicalismo tipo B, que sustenta que há uma lacuna epistêmica entre as verdades físicas e as verdades fenomênicas enquanto defende um monismo subjacente, e, finalmente o fisicalismo tipo C, que sustenta que reconhece a lacuna explicativa com a qual nos deparamos e, ao mesmo tempo, concede que a lacuna possa ser oriunda de nossas próprias limitações cognitivas.

### 3 TIPOS DE FISCALISMO

Vários argumentos anti-fiscalistas foram propostos durante as últimas duas décadas que partem de uma premissa sobre uma lacuna epistêmica, conceitual ou explicativa entre descrições físicas e fenomenais e concluem - a priori - que o fiscalismo é falso (Kripke, 1972; Nagel, 1974; Jackson, 1982; Robinson, 1993; Bealer, 1994; Chalmers, 1996, 2009; Levine, 2001, 2007; White, 2007; Nida-Rümelin, 2007).

Tais argumentos permeiam as discussões sobre o *hard problem*, de modo que é impossível abordar o problema sem recorrer a eles. A saber, são eles o argumento explicativo, o argumento da conceitualidade e, finalmente, o argumento do conhecimento.

Chalmers (2010) apresentou uma distinção entre tipos gerais de abordagens em relação ao problema difícil da consciência. As perspectivas são divididas em seis classes, denominadas de 'tipo A' até 'tipo F'. As três primeiras (A, B e C) envolvem visões amplamente redutivas, que consideram a consciência um processo físico cuja explicação não requer a expansão de uma ontologia física. As demais perspectivas (D, E e F) envolvem posições amplamente não-redutivas, segundo as quais a consciência envolve algo de natureza irreduzível cuja explicação requer uma expansão ou revisão da nossa ontologia física.

Para os propósitos do presente trabalho elaboramos uma exposição das perspectivas fiscalistas de cunho redutivo, ou seja, as perspectivas 'tipo A' até 'tipo C'.

Antes de examinar as abordagens, é relevante apresentar os principais argumentos epistêmicos contra o fiscalismo, pois é a partir das respostas aos argumentos que se estabelecem os três tipos de abordagens que apresentamos.

Examinamos a seguir três argumentos que visam estabelecer que o fiscalismo sobre a consciência é falso.

Uma vez examinados os argumentos contra o fiscalismo, analisamos as principais formas como os fiscalistas se posicionam com relação a esses argumentos e com relação ao status metafísico da consciência.

#### 3.1 ARGUMENTOS EPISTÊMICOS CONTRA O FISCALISMO

O rótulo 'argumentos epistêmicos contra o fiscalismo' refere-se a uma família específica de argumentos contra a afirmação de que a consciência é física e, conseqüentemente, contra o fiscalismo (onde o fiscalismo é a tese segundo a qual tudo o que existe em nosso mundo é físico).

Segundo Elpidorou (2015), esses argumentos são epistêmicos porque pretendem estabelecer uma lacuna ontológica entre fatos fenomênicos e fatos físicos com base em uma lacuna epistêmica entre verdades fenomênicas e verdades físicas.

De acordo com esses argumentos, nossa incapacidade de oferecer uma explicação redutiva da consciência fenomênica (Levine, 1983), nossa incapacidade de deduzir todas as verdades fenomênicas das verdades físicas Jackson, (1982 e 1986) e o fato de podermos conceber certos cenários ou certas possibilidades (Kripke, 1980; Chalmers, 1996, 2002 e 2009) nos permitem concluir que o fisicalismo é falso.

Chalmers (2010) apresenta três tipos de argumentos que estão relacionados, pois estabelecem, num primeiro momento, uma lacuna epistêmica entre os domínios físico e fenomênico, para, num segundo momento, estabelecer uma lacuna ontológica. Cada argumento nega um tipo específico de relação epistêmica entre os domínios físico e fenomênico: uma relação que envolve o que podemos explicar, conceber ou conhecer.

Os três argumentos focam na ideia de que há uma lacuna epistêmica entre as verdades físicas P e as verdades fenomênicas Q, a partir da qual uma lacuna ontológica pode ser inferida. Um ser totalmente informado e perfeitamente racional seria capaz de conceber um mundo zumbi: um mundo fisicamente idêntico ao nosso, mas inteiramente desprovido de experiências fenomênicas, ou seja, um mundo onde  $P \ \& \ \sim Q$  é verdadeiro.

Sejam P as verdades físicas e Q as verdades fenomênicas sobre o universo. Cada um dos argumentos nega um certo tipo de vinculação epistêmica entre as verdades físicas P e as verdades fenomênicas Q: a explicabilidade de Q em termos de P, a concepção de Q decorrente da concepção de P e a dedutibilidade de Q a partir de P. Em suma, os três argumentos negam a proposição de que P implica em Q.

Consideremos um tipo básico de vinculação epistêmica, o *a priori*, ou implicação. Nesse contexto, P implica em Q quando o condicional 'Se P então Q' é *a priori*, ou seja, quando é possível saber que se P é o caso, então Q é o caso, prescindindo da experiência, sustenta Chalmers (2010).

O argumento explicativo sugere que uma implicação de P em Q exigiria uma análise funcional da consciência, mas como o conceito de consciência fenomênica não é um conceito funcional, então P não implica em Q. O argumento da conceptibilidade afirma que, se é possível conceber P sem que Q seja o caso, então P não implica em Q. De maneira similar, o argumento do conhecimento sugere que se um pensador infalível que conhece apenas P não pode deduzir Q, então P não implica em Q.

Segundo aponta Chalmers (2010), após evidenciar uma lacuna epistêmica, os três argumentos prosseguem inferindo uma lacuna ontológica. O argumento explicativo infere a não fisicalidade a partir da impossibilidade da explicação física. O argumento da conceptibilidade infere a possibilidade metafísica a partir da conceptibilidade. Finalmente, o argumento do conhecimento infere a lacuna entre fatos físicos e fenomênicos a partir da impossibilidade da dedução de Q em termos de P.

De maneira mais geral, é possível afirmar que os argumentos a que nos referimos inferem uma falha na vinculação ontológica a partir de uma falha na vinculação epistêmica.

É amplamente aceito que o fisicalismo exige que P inclua todas as verdades, e, portanto, se há verdades fenomênicas Q que não estão contidas em P, o fisicalismo é falso.

Chalmers (2010) agrupa os três argumentos sob o nome de argumentos epistêmicos contra o fisicalismo.

A forma geral de um argumento epistêmico contra o fisicalismo é a seguinte:

1. Existe uma lacuna epistêmica entre verdades físicas e fenomênicas.
2. Se existe uma lacuna epistêmica entre as verdades físicas e fenomênicas, existe uma lacuna ontológica.
3. Se há lacuna ontológica no fisicalismo, então ele é falso.

- 
4. O fisicalismo é falso.

Chalmers (2010) alerta para o fato de que essa perspectiva simplifica de modo significativo a questão e se abstrai das sutilezas entre os argumentos, mas sustenta que, ainda assim, esse exame nos fornece um instrumento muito útil através do qual podemos discernir o que os argumentos têm em comum e examinar as várias respostas a eles.

Existem principalmente três maneiras pelas quais um fisicalista pode responder aos argumentos epistêmicos:

Um fisicalista do tipo A nega a existência do tipo relevante de lacuna epistêmica; um fisicalista do tipo B aceita a existência de uma lacuna epistêmica, mas nega que exista uma lacuna ontológica; finalmente, um fisicalista do tipo C aceita a existência de uma lacuna epistêmica, mas sustenta que ela poderá ser superada por uma ciência suficientemente avançada.

Mais adiante, serão discutidas as três abordagens com maior detalhe. Antes abordaremos os três argumentos contra o fisicalismo.

### 3.2 O ARGUMENTO EXPLICATIVO

O argumento explicativo decorre diretamente da distinção entre os problemas fáceis e o problema difícil, segundo Chalmers (2010). Conforme apresentamos mais detalhadamente no segundo capítulo, os problemas fáceis incluem aqueles que dizem respeito ao desempenho de funções, enquanto o problema difícil se encontra fora do escopo da explicação funcional.

É comum assumir que explicações físicas englobam apenas estrutura e função. Nesse contexto, uma vez que assumimos que a consciência possui um elemento não funcional, somos levados a concluir que explicar estrutura e função não será suficiente para explicar a consciência, e por esse motivo nenhuma descrição física pode explicar a consciência.

Se o argumento explicativo estiver correto, ainda que as explicações físicas possam resolver os problemas fáceis, será necessário um passo a mais para resolver o problema difícil, pois nenhuma explicação redutiva da consciência seria capaz de abarcar a consciência.

Se adicionarmos ao raciocínio a premissa de que aquilo que não pode ser explicado fisicamente não é físico, sustenta Chalmers (2010), então devemos concluir que o fisicalismo sobre a consciência é falso, e o mundo natural contém mais do que o mundo físico.

O argumento explicativo pode ser resumido da seguinte forma:

1. Relatos físicos explicam, no máximo, estrutura e função.
  2. Explicar estrutura e função não é suficiente para explicar a consciência.
- 
3. Nenhum relato físico pode explicar a consciência.

### 3.3 O ARGUMENTO DA CONCEPTIBILIDADE

Segundo o argumento da conceptibilidade, na forma como ele é abordado por Chalmers (2010), é concebível que exista um sistema fisicamente idêntico a um ser consciente, que, no entanto, não possui pelo menos algum dos estados conscientes desse ser.

O referido sistema seria um zumbi, caracterizado como um sistema fisicamente idêntico a um ser consciente, porém desprovido inteiramente de consciência.

Alternativamente, o sistema poderia ser um invertido, ou seja, um ser com algumas das experiências do ser original substituídas por experiências diferentes, ou ainda, um parcial, ou seja, um ser sem algumas das experiências do original.

Um sistema zumbi seria idêntico a um ser consciente normal a partir da perspectiva de uma terceira pessoa, seus processos cerebrais seriam idênticos aos do original, molécula por molécula, e seu comportamento seria indistinguível do original.

Do ponto de vista da primeira pessoa, no entanto, a situação se modifica. Como explicitamos no segundo capítulo, a consciência fenomênica é caracterizada em termos de 'como é ser' aquele sistema que instancia uma determinada experiência consciente. Assim, 'como é ser' um invertido ou parcial é diferente de 'como é ser' o ser original, e não existe 'algo como ser' um zumbi completo, pois ele não possui consciência fenomênica, aponta Chalmers (2010).

É relevante reforçar que, não importa, para os propósitos do argumento da conceptibilidade, se os zumbis existem ou não no mundo real. Os zumbis provavelmente não são naturalmente possíveis e muito provavelmente não existem em nosso mundo. O que importa é que eles sejam concebíveis, ou seja, é possível imaginar de maneira coerente os zumbis, e não há contradição na ideia que disso decorre, ainda que apenas no nosso pensamento. Novamente, o que importa para o argumento é que os zumbis poderiam existir, talvez em um tipo diferente de universo.

Todo o raciocínio que apresentamos aplicado a sistemas individuais pode também ser aplicado de maneira semelhante a um universo zumbi, ou seja, um universo fisicamente idêntico ao nosso, mas no qual não existe a consciência fenomênica. Algo similar se aplica a invertidos e outras duplicatas, segundo Chalmers (2010).

Outra maneira de ilustrar o argumento é sugerindo que Deus poderia ter criado um mundo de zumbis se assim o desejasse. Se Deus poderia ter criado um universo zumbi, então depois de criar todos os processos físicos em nosso mundo, ele teria ainda que fazer um trabalho adicional para garantir que o mundo contivesse a consciência, segundo Chalmers (2010).

A partir da conceptibilidade dos zumbis, o argumento infere sua possibilidade metafísica. A partir desse ponto, conclui-se que a consciência deve ser não-física.

Se existe um universo metafisicamente possível que é fisicamente idêntico ao nosso, porém desprovido de consciência, então a consciência deve ser um componente adicional não-físico do nosso universo, e o fisicalismo é falso.

Podemos apresentar o argumento da seguinte maneira:

1. É concebível que existam zumbis.
2. Se é concebível que existam zumbis, é metafisicamente possível que existam zumbis.
3. Se é metafisicamente possível que existam zumbis, a consciência não é física.

---

4. A consciência não é física.

Uma versão mais geral e precisa do argumento recorre a P, o conjunto de todas as verdades físicas sobre o universo, e Q, uma verdade fenomênica arbitrária sobre o universo.

1. É concebível que  $P \& \sim Q$ .
2. Se é concebível que  $P \& \sim Q$ , é metafisicamente possível que  $P \& \sim Q$ .
3. Se é metafisicamente possível que  $P \& \sim Q$ , então o fisicalismo é falso.

---

4. O fisicalismo é falso.

### 3.4 O ARGUMENTO DO CONHECIMENTO

De acordo com o argumento do conhecimento, existem fatos sobre a consciência que não são dedutíveis dos fatos físicos. Isso significa que alguém poderia conhecer todos os fatos físicos, ter um raciocínio perfeito e ainda assim ser incapaz de conhecer todos os fatos sobre a consciência, sustenta Chalmers (2010).

A versão canônica do argumento foi apresentada por Frank Jackson (1982).

Maria está fechada num quarto preto e branco, é educada por meio de livros em preto e branco, e de aulas transmitidas numa televisão preta e branca. É deste modo que ela aprende tudo o que há para conhecer sobre a natureza física do mundo. Conhece todos os fatos físicos sobre nós e o nosso ambiente, num sentido amplo de “físicos,” que inclui tudo em física, química e neurofisiologia completas, e tudo o que há para conhecer sobre os fatos causais e relacionais que resultam de tudo isto, incluindo, claro, os papéis funcionais. Se o fisicalismo for verdadeiro, Maria conhece tudo o que há para conhecer. Pois supor que não o conhece é supor que há

mais para conhecer do que todo o fato físico, e isto é precisamente o que o fisicalismo nega. (Jackson 1982, tradução nossa<sup>4</sup>)

Maria, acrescenta Chalmers (2010), é uma neurocientista que sabe tudo o que há para saber sobre os processos físicos relevantes para a visão de cores. Ela foi, no entanto, criada em uma sala em preto e branco e nunca experimentou o vermelho. Apesar de todo o seu conhecimento, há algo sobre a visão de cores que Maria desconhece: ela não sabe como é a sensação de ver o vermelho. Mesmo o conhecimento físico completo e poderes de dedução irrestritos não permitem que ela conheça a sensação de ver o vermelho. Mais tarde, se ela eventualmente experimentar o vermelho, aprenderá um fato novo sobre o universo que antes desconhecia, a saber, ela aprenderá como é ver o vermelho.

O argumento pode ser apresentado da seguinte forma:

(as premissas dizem respeito ao conhecimento de Maria quando ela ainda não havia experimentado o vermelho):

1. Maria conhece todos os fatos físicos.
2. Maria não conhece todos os fatos.

---

3. Os fatos físicos não esgotam todos os fatos.

Pode-se apresentar o argumento do conhecimento de maneira mais geral:

1. Existem verdades sobre a consciência que não são dedutíveis das verdades físicas.
2. Se há verdades sobre a consciência que não são dedutíveis das verdades físicas, o fisicalismo é falso.

---

3. O fisicalismo é falso.

---

<sup>4</sup>Cf original: *Mary is confined to a black-and-white room, is educated through black-and-white books and through lectures relayed on black-and-white television. In this way she learns everything there is to know about the physical nature of the world. She knows all the physical facts about us and our environment, in a wide sense of 'physical' which includes everything in completed physics, chemistry, and neurophysiology, and all there is to know about the causal and relational facts consequent upon all this, including of course functional roles. If physicalism is true, she knows all there is to know. For to suppose otherwise is to suppose that there is more to know than every physical fact, and that is just what physicalism denies.*

### 3.5 FISCALISMO TIPO A

Os fiscalistas do tipo A incluem Dennett (1991), Dretske (1995), Harman (1990), Lewis (1988), Rey (1995) e Ryle (1949).

De acordo com o fiscalismo do tipo A, apresenta Chalmers (2010), não há lacuna epistêmica entre as verdades físicas e as verdades fenomênicas, ou, pelo menos, qualquer lacuna epistêmica aparente é facilmente fechada após uma análise mais criteriosa.

Para o fiscalismo tipo A não há um problema difícil em explicar a consciência que persista mesmo depois de se resolverem os problemas 'fáceis': as várias funções cognitivas, comportamentais e ambientais.

Ainda de acordo com a perspectiva tipo A, não é concebível que haja zumbis ou outras duplicatas de seres conscientes desprovidos de estados conscientes ou portadores de estados conscientes invertidos, assinala Chalmers (2010).

Finalmente, do ponto de vista tipo A, não há verdades fenomênicas desconhecidas por Maria de dentro de seu quarto em preto e branco.

O fiscalismo do tipo A pode assumir a forma de eliminativismo, sustentando que a consciência deve ser descartada uma vez explicada, e, portanto, não existe e não há verdades fenomênicas.

A perspectiva tipo A pode assumir a forma de funcionalismo analítico, para o qual a consciência existe, mas somente se for definida em termos puramente funcionais. Termos como 'consciente' deveriam ser usados como expressando um conceito funcional.

De maneira similar a perspectiva tipo A pode assumir a forma de behaviorismo lógico, para o qual a consciência pode existir, mas somente se for definida em termos totalmente comportamentais. Termos como 'consciente' deveriam ser usados como expressando disposições comportamentais.

Chalmers (2010) aponta que apesar da diferença terminológica, o cerne das abordagens funcionalista analítica e comportamentalista lógica é similar. Ambos concordam que somos conscientes no sentido de possuímos as capacidades funcionais de acesso, relatório, controle e similares, e ambos concordam que não somos conscientes em nenhum sentido não funcional.

Salientamos que é possível ser um fiscalista do tipo A sem adotar o eliminativismo, o behaviorismo lógico ou o funcionalismo analítico. De fato, alguns filósofos e cientistas não adotam explicitamente as referidas abordagens mas são, ainda assim, reconhecidamente fiscalistas do tipo A, sustenta Chalmers (2010).

O que caracteriza o fisicalismo do tipo A é a visão de que não há algo nas imediações da consciência que necessite de explicação além das várias funções: explicar as funções equivale a explicar tudo o que há para ser explicado.

Lembra Chalmers (2010) que as funções relevantes podem ser, de fato, bastante sutis e complexas, envolvendo capacidades sofisticadas de acesso, auto monitoramento, relatório, controle e interação, podendo incluir também relações ambientais. A explicação dessas funções provavelmente envolverá muitos detalhes neurobiológicos, por isso, abordagens que rejeitam o funcionalismo baseadas no argumento de que ele negligencia a biologia ou o papel do ambiente ainda assim podem ser classificadas como abordagens do tipo A.

Em suma, uma visão do tipo A é quando sustenta que a explicação das funções explica tudo.

Segundo Chalmers (2010), uma das maiores dificuldades do fisicalismo do tipo A é que ele parece negar o manifesto. Nos parece uma verdade incontestável que temos as várias capacidades funcionais de acesso, controle, relatório e afins, e que esses fenômenos representam elementos que incontestavelmente precisam de explicação por uma ciência da consciência. Parece ser evidente que somos conscientes, e que esse fenômeno representa um outro elemento a ser explicado. O fisicalista do tipo A precisa abordar o elemento aparente mais explícito da consciência, negando-o categoricamente ou apresentando argumentos substanciais para dissolvê-lo.

Negar categoricamente a verdade adicional, ou negar sem argumentar que existe um problema difícil da consciência significa fazer uma afirmação altamente contra intuitiva que implica em questões importantes. Certamente, afirmações altamente contra intuitivas não são desconhecidas por nós na ciência, mas elas precisam ser apoiadas por argumentos fortes. Desse modo, a questão que se coloca é se há argumentos fortes o suficiente para sustentar a afirmação de que explicar as funções explica tudo, conforme afirma Chalmers (2010).

Fisicalistas do tipo A frequentemente argumentam por analogia, apontando que, em outras áreas do conhecimento, aceitamos que explicar as funções explica os fenômenos, e que, portanto, deveríamos aceitar o mesmo no caso da consciência. Com relação a fenômenos como a vida e o calor, pensadores no passado apontaram lacunas epistêmicas análogas, e esses fenômenos acabaram sendo fisicamente explicados, entretanto.

Dennett (2001) sugere uma analogia com a 'pergunta difícil' para o vitalismo:

#### 1. A pergunta difícil para o vitalismo

Imagine um vitalista que diga aos biólogos moleculares:

Os problemas fáceis da vida incluem os de explicar os seguintes fenômenos: reprodução, desenvolvimento, crescimento, metabolismo, auto-reparo, defesa imunológica - . . . Não é tão fácil assim, é claro, e pode levar mais um século para resolver os pontos mais delicados, mas eles são fáceis em comparação com o problema realmente difícil: a própria vida. Podemos imaginar algo que foi capaz de reprodução, desenvolvimento, crescimento, metabolismo, auto conserto e autodefesa imunológica, mas não estaria, você sabe, vivo. O mistério residual da vida seria intocado por soluções para todos os problemas fáceis. De fato, quando leio suas abordagens da vida, sinto-me vítima de publicidade enganosa.

Esse vitalista imaginário simplesmente não vê como a solução para todos os problemas fáceis equivale a uma solução para o problema difícil imaginado. De alguma forma, esse vitalista teve a impressão de que estar vivo é algo acima e além de todos esses fenômenos componentes subsidiários. Não sei o que podemos fazer com essa pessoa além de apenas dizer pacientemente: seu exercício de imaginação falhou; você não pode imaginar o que diz que pode e apenas dizer que pode não ajuda em nada. (Dennett, 2001, tradução nossa<sup>5</sup>)

Para Chalmers (2010), a argumentação com base nessas analogias não basta. Em outros domínios, ficou claro (até para os vitalistas) que a explicação central envolve estrutura e função, exceto talvez nos casos ligados diretamente à própria consciência.

Alguns argumentos sustentados por fisicalistas do tipo A procedem indiretamente, apontando as consequências metafísicas ou epistemológicas indesejáveis de se rejeitar a visão, como, por exemplo, que a rejeição leva ao dualismo ou a problemas que envolvem o conhecimento da consciência. Um opositor do fisicalismo do tipo A poderá aceitar as consequências ou negar que sejam consequências. Como as consequências de rejeitar o fisicalismo do tipo A não são completamente insustentáveis, esse tipo de argumento precisa ser complementado por um argumento substancial direto contra a necessidade da explicação adicional. Tais argumentos são, segundo Chalmers (2010) surpreendentemente difíceis de encontrar.

---

<sup>5</sup>Cf original: *The hard question for vitalism*

*Imagine some vitalist who says to the molecular biologists:*

*The easy problems of life include those of explaining the following phenomena: reproduction, development, growth, metabolism, self-repair, immunological self-defence . . . These are not all that easy, of course, and it may take another century or so to work out the fine points, but they are easy compared to the really hard problem: life itself. We can imagine something that was capable of reproduction, development, growth, metabolism, self-repair and immunological self-defence, but that wasn't, you know, alive. The residual mystery of life would be untouched by solutions to all the easy problems. In fact, when I read your accounts of life, I am left feeling like the victim of a bait-and-switch.*

*This imaginary vitalist just doesn't see how the solution to all the easy problems amounts to a solution to the imagined hard problem. Somehow this vitalist has got under the impression that being alive is something over and above all these subsidiary component phenomena. I don't know what we can do about such a person beyond just patiently saying: your exercise in imagination has misfired; you can't imagine what you say you can, and just saying you can doesn't cut any ice.*

Em alguns casos, argumentos em defesa do fisicalismo do tipo A incorrem no erro de pressupor a conclusão em pontos cruciais. Nesses casos é argumentado, como em Rey (1995) que não há razão para postular *qualia*, uma vez que eles não são necessários para explicar o comportamento. O problema com esse tipo de argumento que ele pressupõe que apenas o comportamento precisa ser explicado.

Da mesma forma, o uso de Dennett da 'heterofenomenologia' (relatórios verbais) como dados primários para fundamentar sua teoria da consciência (Dennett 1991) parece repousar na suposição de que esses relatórios são tudo o que precisa ser explicado, ou que as únicas 'aparências' que precisam ser explicadas são disposições para reagir e relatar.

Uma maneira de sustentar o fisicalismo do tipo A é argumentar que existe algum elemento intermediário X, de modo que

- (i) explicar funções é suficiente para explicar X e
- (ii) explicar X é suficiente para explicar a consciência.

Um possível X, nesse caso, é a representação.

Veremos no quarto capítulo uma abordagem desse tipo, que usa conceitos fenomênicos.

Pode-se afirmar que estados conscientes são estados representacionais, representando coisas do mundo, e que podemos explicar a representação em termos funcionais. Nesse caso, reivindicar-se que é possível explicar a consciência em termos funcionais. Como aponta Chalmers (2010), ao ser examinado mais detalhadamente, esse argumento se sustenta numa ambiguidade na noção de representação. Existe, de fato, uma noção de representação funcional, na qual um elemento p é representado quando um sistema responde a p e/ou produz um comportamento apropriado para p. Nesse sentido, explicar o funcionamento pode explicar a representação, mas explicar a representação não explica a consciência.

De maneira similar, existe uma noção de representação fenomênica, na qual p é representado quando um sistema tem uma experiência consciente de 'como é ser' p. Nesse sentido, explicar a representação pode explicar a consciência, mas explicar o funcionamento não explica a representação.

De qualquer maneira, a lacuna epistêmica entre o funcional e o fenomênico persiste. Segundo Chalmers (2010), tipos semelhantes de equívocos podem ser encontrados com outros exemplos de X, dentre os quais podemos citar 'percepção' e 'informação'.

Para Chalmers (2010), talvez os argumentos mais interessantes em defesa do fisicalismo do tipo A sejam aqueles que sustentam que podemos dar uma explicação física de nossas crenças sobre a consciência, como a crença de que estamos conscientes, a crença de que a consciência é um outro elemento que precisa de explicação e a crença de que a consciência é não-física. A partir de então, argumenta-se que, depois de explicarmos a crença, teremos feito o suficiente para explicar o fenômeno (por exemplo, Clark 2000; Dennett 2001).

Aqui é importante salientar que o argumento funciona apenas se as próprias crenças forem funcionalmente analisáveis; Mesmo que aceitemos que as crenças são funcionalmente explicáveis, esse tipo de argumento se reduz à afirmação de que explicar nossas disposições para falar sobre a consciência explica tudo.

Em um certo ponto, o debate entre os fisicalistas do tipo A e seus opositores geralmente se resume à intuição, mais especificamente, à intuição de que a consciência em um sentido definido não funcionalmente existe e que há algo que precisa ser explicado acima e além da explicação de funções. Tal alegação pode não se apoiar em argumentos, mas em uma intuição, assim como a refutação de contra-argumentos.

A intuição parece ser compartilhada pela grande maioria dos filósofos, cientistas e outros, e está tão arraigada que, para negá-la, um fisicalista do tipo A precisa de argumentos excepcionalmente poderosos. O resultado é que, mesmo entre os fisicalistas, os fisicalistas do tipo A são uma distinta minoria.

### 3.6 FISICALISMO TIPO B

Os fisicalistas do tipo B incluem Block e Stalnaker (1999), Hill (1997), Levine (1983), Loar (1990/1997), Lycan (1996), Papineau (1993), Perry (2001) e Tye (1995).

Segundo Loar (1997)

Na minha opinião, o fisicalista deve aceitar a descrição intuitiva de Maria de Jackson: ela não sabe que temos certas experiências de cores, mesmo sabendo todos os fatos físicos relevantes sobre nós. E quando ela adquire experiência em cores, ela aprende algo novo sobre nós, aprende um novo fato ou verdade. Mas isso deve ser concedido, é claro, apenas em uma leitura opaca de "Maria aprende que temos tais e tais experiências de cores", e nas leituras correspondentes de "aprende um novo fato ou verdade sobre nós". Pois, no que diz respeito às versões transparentes daquelas atribuições do que Maria não sabia e depois aprendeu, elas deixam a questão: 'quanto à propriedade de ter tais e tais experiências de cores, Maria não sabia, mas aprendeu, dessa propriedade que a possuímos.' Os fisicalistas rejeitam isso, pois, para nós, essas propriedades experienciais são propriedades

físicas, e Maria já sabia de todas as nossas propriedades físicas que as possuímos - sob suas descrições físicas. O que faltava e depois adquiriu foi o conhecimento de certas propriedades expressas em termos experienciais.<sup>6</sup> [Loar (1997), Tradução Nossa]

De acordo com o fisicalismo do tipo B conforme apresentado por Chalmers (2010), existe uma lacuna epistêmica entre os domínios físico e fenomênico, mas não existe uma lacuna ontológica. Zumbis e similares são concebíveis nessa perspectiva, mas não são metafisicamente possíveis. Com relação ao argumento do conhecimento, Maria desconhece algumas verdades fenomênicas de dentro de seu quarto, mas essas verdades dizem respeito a uma realidade física subjacente, e quando ela sai da sala, ela aprende fatos antigos de uma nova maneira.

Os materialistas do tipo B aceitam que existe uma lacuna epistêmica, mas negam a inferência a uma lacuna ontológica. Os materialistas do tipo B sustentam que Maria carece de conhecimento, mas não de fatos ontologicamente distintos sobre o mundo; eles sustentam que os zumbis são concebíveis, mas não são metafisicamente possíveis; e sustentam que, embora possa não haver explicação satisfatória da consciência em termos físicos, a consciência é um processo físico em última instância.

Na perspectiva do fisicalismo do tipo B, embora exista um problema difícil distinto dos problemas fáceis, ele não diz respeito a um domínio ontológico, e sim epistêmico.

A forma mais comum de fisicalismo do tipo B sustenta que estados fenomênicos podem ser identificados a certos estados físicos ou funcionais. Essas identidades são consideradas análogas à identidade entre água e H<sub>2</sub>O ou entre genes e DNA. Elas não são derivadas da análise conceitual, mas sim descobertas empiricamente. Dessa maneira, o conceito de água é diferente do conceito H<sub>2</sub>O, mas ambos se referem à mesma coisa na natureza, sustenta Chalmers (2010).

---

<sup>6</sup>Cf original: *In my view, the physicalist should accept Jackson's intuitive description of Mary: she fails to know that we have certain color experiences even though she knows all relevant physical facts about us. And when she acquires color experience, she does learn something new about us -- if you like, learns a new fact or truth. But this is to be granted, of course, only on an opaque reading of 'Mary learns that we have such and such color experiences', and on corresponding readings of 'learns a new fact or truth about us'. For as regards the transparent versions of those ascriptions of what Mary did not know and then learned, they would beg the question, amounting to this: 'as for the property of having such and such color experiences, Mary did not know, but then learned, of that property that we have it.' Physicalists reject this, for according to us those experiential properties are physical properties, and Mary already knew of all our physical properties that we have them -- under their physical descriptions. What she lacked and then acquired, rather, was knowledge of certain such properties couched in experiential terms.*

Na visão do tipo B, algo semelhante se aplica à consciência: o conceito de consciência é distinto de qualquer conceito físico ou funcional, mas podemos descobrir empiricamente que eles se referem à mesma coisa na natureza. Dessa forma, podemos explicar por que existe uma lacuna epistêmica entre os domínios físico e fenomênico, enquanto ainda negamos qualquer lacuna ontológica, sustenta Chalmers (2010).

Os materialistas do tipo B tipicamente adotam o dualismo conceitual combinado com um monismo ontológico. Nessa visão, o dualismo conceitual dá origem à lacuna explicativa, enquanto o monismo ontológico evita qualquer lacuna ontológica.

O fisicalismo do tipo B agrega a possibilidade de que possamos reconhecer os problemas epistêmicos da consciência mesmo mantendo uma visão de mundo fisicalista.

Apesar de apresentar essa grande vantagem, a abordagem enfrenta dificuldades imediatas. Uma delas decorre do fato de que o tipo de lacuna epistêmica com relação à consciência parece diferir do tipo das lacunas epistêmicas presentes em outros domínios. Chalmers (2010) sustenta que não parece haver análogos dos argumentos epistêmicos contra o fisicalismo nos casos da água, dos genes, do calor e assim por diante.

Ainda segundo Chalmers (2010), para explicar os genes, basta explicar por que os sistemas relevantes funcionam de certa maneira na transmissão de características hereditárias; para explicar a água, basta explicar por que uma substância tem uma certa estrutura e certos comportamentos objetivos.

Dada uma descrição física completa do mundo, Maria seria capaz de deduzir todas as verdades relevantes sobre a água e os genes, deduzindo quais sistemas têm a estrutura e função apropriadas.

Finalmente, parece que não podemos conceber coerentemente um mundo fisicamente idêntico ao nosso, no qual não há água ou no qual não há genes.

Não existe, portanto, uma lacuna epistêmica entre a verdade física completa sobre o mundo e a verdade sobre a água e os genes que seja análoga à lacuna epistêmica da consciência, exceto talvez no caso daquelas que derivam da própria lacuna epistêmica da consciência; talvez Maria não pudesse deduzir ou explicar a aparência perceptiva da água a partir da verdade física sobre o mundo, mas isso seria apenas outro exemplo do problema com o qual estamos preocupados, ou seja, 'como é' a sensação de ter contato com a água e, portanto, como ressalta Chalmers (2010), não pode ajudar o fisicalista do tipo B.

Segundo Chalmers (2010), parece que há algo único no caso da consciência que o separa dos demais casos. Essa distinção pode ser descrita da seguinte forma:

É possível afirmar que, enquanto a identidade entre genes e DNA é empírica, ela não é epistemicamente primitiva, pois a própria identidade é dedutível da verdade física completa sobre o mundo.

O fisicalista do tipo B deve sustentar que a identidade entre consciência e estados físicos ou funcionais é epistemicamente primitiva, ou seja, a identidade não é dedutível da verdade física completa, pois se o fosse, o fisicalismo do tipo A seria verdadeiro.

Por esse motivo, a identidade entre consciência e um estado físico será uma espécie de princípio primitivo na teoria do mundo. Em outras áreas do conhecimento, o único lugar em que se encontra esse tipo de princípio primitivo é nas leis fundamentais da física.

De fato, costuma-se afirmar que esse tipo de primitividade (a impossibilidade de ser deduzida a partir de princípios mais básicos) é a marca de uma lei fundamental da natureza. Com efeito, o fisicalista do tipo B reconhece um princípio que possui o status epistêmico de uma lei fundamental, mas lhe confere o status ontológico de uma identidade.

Em outras áreas, as identidades são fundamentadas em explicações e os princípios primitivos são reconhecidos como leis fundamentais. É natural sugerir que o mesmo se aplique aqui.

Se reconhecermos a conexão epistemicamente primitiva entre estados físicos e consciência como uma lei fundamental, seguirá que a consciência é distinta de qualquer propriedade física, uma vez que as leis fundamentais sempre conectam propriedades distintas, e, portanto, seríamos levados a uma visão não reducionista.

Por outro lado, o fisicalista do tipo B adota uma conexão observada entre estados físicos e fenomênicos, inexplicável em termos mais básicos, e sugere que é uma identidade.

Segundo Chalmers (2010) essa sugestão é feita algumas vezes para preservar um compromisso prévio com o fisicalismo.

A menos que exista um argumento independente para identidades primitivas, a sugestão parecerá, na melhor das hipóteses, *ad hoc* e misteriosa e, na pior das hipóteses, incoerente.

Um fisicalista do tipo B pode responder às objeções de várias maneiras. Alguns (por exemplo, Papineau 1993) sugerem que as identidades não precisam ser explicadas e são sempre primitivas. No entanto, vimos que identidades em outros domínios podem pelo menos ser deduzidas de verdades mais básicas e, portanto, não são primitivas no sentido relevante. Outros (por exemplo, Block e Stalnaker 1999) sugerem que mesmo verdades envolvendo água e genes não podem ser deduzidas das verdades físicas subjacentes.

Pode-se notar que os argumentos epistêmicos que delineamos anteriormente sugerem uma desanalogia muito forte entre a consciência e outros casos.

Há outra linha argumentativa que um fisicalista do tipo B pode seguir: pode-se afirmar que uma identidade entre consciência e estados físicos não é estritamente necessária para uma posição fisicalista. Em vez disso, pode-se sustentar plausivelmente que o fisicalismo sobre a consciência exige que os estados físicos exijam estados fenomênicos, pois é metafisicamente impossível que os estados físicos estejam presentes enquanto os estados fenomênicos estão ausentes. Isso significa que o fisicalismo exige que as vinculações P contém Q sejam necessárias, onde P é a verdade física completa sobre o mundo e Q é uma verdade fenomênica arbitrária.

Nesse ponto, um fisicalista do tipo B pode recorrer ao trabalho de Kripke (1980), que sugere que algumas verdades são necessariamente verdadeiras sem serem *a priori*. Kripke (1980) sugere que 'água é H<sub>2</sub>O' é necessariamente verdadeiro em todos os mundos possíveis, mas não é conhecido *a priori*.

Um fisicalista do tipo B pode sugerir que P contém Q seja uma necessidade kripkeana *a posteriori*, como 'água é H<sub>2</sub>O' (embora o próprio Kripke negue essa afirmação). Nesse caso, esperaríamos que houvesse uma lacuna epistêmica, uma vez que não há vinculação *a priori* de P a Q, mas, ao mesmo tempo, não haveria lacuna ontológica. Desse modo, o trabalho de Kripke pode ser citado em defesa do fisicalismo do tipo B, mas, no entanto, alguns dos problemas que surgiram anteriormente retornam.

Pode-se argumentar que em outros domínios as necessidades não são epistemicamente primitivas. A conexão necessária entre água e H<sub>2</sub>O pode ser *a posteriori*, mas ela mesma pode ser deduzida de uma descrição física completa do mundo (alguém pode deduzir que a água é idêntica a H<sub>2</sub>O, do que se segue que a água é necessariamente H<sub>2</sub>O). O mesmo se aplica às outras necessidades que Kripke discute.

Em contraste, o fisicalista do tipo B deve sustentar que a conexão entre estados físicos e consciência é epistemicamente primitiva no sentido de que não pode ser deduzida da verdade física completa sobre o mundo. Novamente, pode-se sugerir que esse tipo de conexão primitiva é misterioso e *ad hoc* e que a conexão deve ser vista como uma lei fundamental da natureza.

É importante notar que há um certo sentido em que qualquer posição fisicalista tipo B desiste da explicação reducionista. Mesmo se o fisicalismo do tipo B for verdadeiro, não podemos dar à consciência o mesmo tipo de explicação que damos aos genes, à água e afins em termos

puramente físicos. Em vez disso, nossa explicação sempre exigirá princípios explicitamente primitivos para preencher a lacuna do físico ao fenomênico.

A estrutura explicativa de uma teoria da consciência, nessa visão, será muito diferente daquela de uma teoria fisicalista em outros domínios e muito parecida com a estrutura explicativa de uma teoria não-redutiva. Se rotularmos esses princípios de identidades ou necessidades, em vez de leis, a visão pode preservar o caráter do fisicalismo, mas, ao exigir princípios primitivos, sacrifica muito do espírito do fisicalismo, aponta Chalmers (2010).

Para Chalmers (2010), talvez a resposta mais interessante de um fisicalista do tipo B seja reconhecer que a lacuna epistêmica é única no caso da consciência e tentar explicar essa singularidade em termos de características especiais de nosso sistema conceitual.

Segundo Chalmers (2010), para que as características especiais de nosso sistema conceitual expliquem a lacuna epistêmica única no caso da consciência, elas mesmas representarão uma lacuna explicativa tão grande quanto a original.

### 3.7 FISCALISMO TIPO C

De acordo com o fisicalismo do tipo C, conforme definido por Chalmers (2010), existe uma lacuna epistêmica entre os domínios físico e fenomênico, mas ela é preenchível. Nesta visão, zumbis e similares são concebíveis para nós no presente momento, mas não serão concebíveis no limite. A visão fisicalista do tipo C sustenta que, embora atualmente pareça que Maria carece de informações sobre o fenomênico, no limite não haverá informações das quais ela desconhece. Em suma, embora não possamos ver agora como resolver o problema difícil, o problema é solucionável.

A visão tipo C reconhece a lacuna explicativa com a qual nos defrontamos e, ao mesmo tempo, concede que a lacuna possa ser oriunda de nossas próprias limitações.

Apresentamos, a seguir, diferentes versões da perspectiva tipo C.

Nagel (1974) sugere que, assim como os pré-socráticos não podiam entender como a matéria poderia ser energia, não podemos entender como a consciência pode ser física, mas uma revolução conceitual pode permitir o entendimento relevante.

Churchland (1997) sugere que, mesmo que agora não possamos imaginar como a consciência poderia ser um processo físico, isso se deve a uma limitação psicológica de nossa parte, que se superará ao longo do progresso na ciência.

Van Gulick (1993) sugere que o argumento da conceitabilidade é importante, pois uma vez que tenhamos uma boa explicação da consciência, zumbis e similares não serão mais concebíveis.

McGinn (1989) sugere que o problema pode ser insolúvel para os humanos devido a profundas limitações em nossas habilidades cognitivas, mas que, no entanto, tem uma solução em princípio.

Stoljar (2007) argumenta que os zumbis são concebíveis para nós porque desconhecemos algum fato crucial, mas que, uma vez que aprendamos esse fato, eles poderão não ser mais concebíveis.

Uma maneira de apresentar a perspectiva tipo C é a seguinte: Zumbis e similares são concebíveis num primeiro momento (para nós agora, com nossos processos cognitivos atuais), mas eles não são idealmente concebíveis (sob reflexão racional idealizada).

Como alternativa, poderíamos dizer que verdades fenomênicas são dedutíveis em princípio das verdades físicas, mas a dedutibilidade é semelhante à de uma verdade complexa da matemática. É acessível em princípio (talvez acessível *a priori*), mas não está acessível para nós agora, talvez porque o raciocínio exigido esteja além de nós ou talvez porque atualmente não compreendamos todas as verdades físicas necessárias. Nesse caso, existiria uma lacuna entre os processos físicos e a consciência, mas não haveria uma lacuna na natureza, segundo Chalmers (2010).

Uma maneira de sustentar que a lacuna epistêmica poderá ser um dia superada é afirmar que, no limite, veremos que explicar as funções explica tudo e que não há mais explicações adicionais necessárias.

É coerente assumir que atualmente sofremos de algum tipo de confusão conceitual ou falta de clareza que nos leva a crer que precisamos de mais explicações, e que essa situação poderia ser esclarecida por um melhor raciocínio.

Apesar de seu apelo, a visão do tipo C é inerentemente instável, afirma Chalmers (2010). Após exame mais criterioso, ela se mostra insustentável ou é assimilada por alguma das outras perspectivas. Chalmers (2010) sugere que a visão tipo C deve se integrar a uma versão do fisicalismo do tipo A ou do fisicalismo do tipo B e, portanto, não é, em última análise, uma opção distinta.

Chalmers (2010) aponta que, de certo modo, essa posição é uma versão do fisicalismo do tipo A, e não do fisicalismo do tipo C, pois está intimamente relacionada ao fisicalismo do tipo A; a principal diferença é que ainda não temos as informações relevantes.

Posto de lado o fisicalismo do tipo A, as opções potenciais para superar a lacuna epistêmica são altamente restritas. Essas restrições estão fundamentadas na distinção entre a natureza dos conceitos físicos e a natureza do conceito de consciência, lembra Chalmers (2010).

O problema básico se respalda em três princípios. Primeiro, descrições físicas caracterizam o mundo em termos de estrutura e dinâmica. Segundo, das verdades sobre estrutura e dinâmica, podemos deduzir apenas mais verdades sobre estrutura e dinâmica. Terceiro, verdades sobre consciência não são verdades sobre estrutura e dinâmica.

Averiguamos a seguir as três etapas de modo mais detalhado.

### 3.8 DESCRIÇÕES FÍSICAS CARACTERIZAM O MUNDO EM TERMOS DE ESTRUTURA E DINÂMICA

Segundo Chalmers (2010), uma descrição física do mundo especifica uma distribuição de partículas, campos e ondas no espaço e no tempo. Esses sistemas básicos são caracterizados por suas propriedades espaço-temporais e outras como massa, carga e estado da função de onda quântica. Essas últimas propriedades são definidas em termos de espaços de estados que possuem uma certa estrutura abstrata, de modo que os estados desempenham um certo papel causal em relação a outros estados.

Chalmers (2010) reúne descrições espaço-temporais e descrições em termos de propriedades nesses espaços formais sob o rótulo de descrições estruturais. O estado desses sistemas pode mudar ao longo do tempo de acordo com princípios dinâmicos envolvendo leis da natureza aplicados às propriedades relevantes. O resultado é uma descrição do mundo em termos de sua estrutura espaço-temporal e formal subjacente e da evolução dinâmica sobre essa estrutura.

Alguns fisicalistas do tipo C sustentam que ainda não possuímos uma física completa e que por isso não podemos saber o que essa física completa poderia explicar.

Chalmers (2010) sugere que não precisamos ter uma física completa para saber até onde uma física completa poderia nos levar: basta assumir que as descrições físicas sempre se resumirão em termos de estrutura e dinâmica, não importando o quão avançada seja a física. Esse ponto é comum entre as teorias físicas. Teorias recentes, como a relatividade e a mecânica quântica, introduziram novas estruturas e novas dinâmicas sobre estruturas, mas a questão geral da lacuna com a consciência persiste.

Um fisicalista do tipo C, apresenta Chalmers (2010), pode sustentar que novas teorias físicas poderiam ir além de estrutura e dinâmica, mas dado o caráter da explicação física, não está claro que tipo de teoria elas poderiam ser. Postulam-se novas propriedades físicas por seu potencial em explicar fenômenos físicos existentes, sendo elas próprias caracterizadas em termos de estrutura e dinâmica, e estrutura e dinâmica são sempre suficientes.

Chalmers (2010) sugere uma possibilidade em que, em vez de se postularem novas propriedades, a física poderia recorrer à própria consciência, assim como alguns teóricos sustentam que a mecânica quântica o faz. Essa possibilidade não deve ser excluída, mas leva a uma visão em que a própria consciência é irreduzível e, portanto, deveria ser classificada em uma categoria não reducionista.

Há uma certa aspiração com respeito a uma 'física completa' que deve ser examinada com cuidado. Trata-se da ideia de que a física atual caracteriza suas propriedades subjacentes (como massa e carga) em termos de estruturas e relações abstratas, mas deixa em aberto suas naturezas intrínsecas, segundo Chalmers (2010). Uma descrição física completa do mundo também deveria caracterizar as propriedades intrínsecas que fundamentam essas estruturas e relações. Uma vez invocadas essas propriedades intrínsecas, a física poderia ir além da estrutura e da dinâmica, de modo que as verdades sobre a consciência pudessem ser abordadas. As propriedades intrínsecas relevantes são desconhecidas por nós, mas são cognoscíveis em princípio.

Esta é uma posição importante, mas discutiremos a respeito dela mais adiante.

### 3.9 DE ESTRUTURA E DINÂMICA, PODEMOS DEDUZIR APENAS MAIS ESTRUTURA E DINÂMICA

O que pode ser inferido de descrições em termos de estrutura e dinâmica? Uma descrição microfísica de baixo nível pode acarretar todo tipo de propriedade macroscópica surpreendente e interessante, sustenta Chalmers (2010), como o surgimento da química a partir da física, da biologia a partir da química ou, mais amplamente, de comportamentos emergentes complexos na teoria de sistemas complexos.

Em todos esses casos, no entanto, as propriedades complexas envolvidas são estruturais e dinâmicas. Elas descrevem estruturas espaço-temporais complexas e padrões dinâmicos complexos de comportamento sobre essas estruturas, e, portanto, esses casos apoiam o princípio geral de que, a partir da estrutura e da dinâmica, é possível inferir apenas mais estrutura e dinâmica.

Um fisicalista do tipo C pode sugerir que existem algumas verdades que não são dinâmicas estruturalmente, mas estão implícitas por uma descrição dinâmica. Pode-se argumentar que verdades sobre representação ou crença tenham esse caráter.

Como vimos anteriormente, no entanto, parece claro que qualquer sentido em que essas verdades estejam implícitas em uma descrição dinâmico-estrutural exige uma noção funcional de representação ou crença. Isso é justamente o que esperamos, pois se as proposições puderem ser vistas como verdadeiras em virtude da descrição da dinâmica estrutural, então as noções envolvidas deverão ser elas mesmas dinâmicas estruturalmente em algum nível.

É possível sustentar que existe alguma noção intermediária X, de modo que as verdades sobre X se sustentem em descrições dinâmicas estruturais e de modo que as verdades sobre consciência se sustentem em virtude de X, diz Chalmers (2010). No caso do fisicalismo do tipo A, no entanto, X é funcionalmente analisável (no sentido amplo); nesse caso, o segundo passo falha ou X não é funcionalmente analisável; nesse caso, o primeiro passo falha. Isso é ilustrado claramente no caso da representação. Para a noção funcional de representação, o primeiro passo falha e, para a noção fenomênica de representação, o segundo passo falha. Para Chalmers (2010), esse tipo de estratégia é um equívoco.

### **3.10 Verdades sobre consciência não são verdades sobre estrutura e dinâmica**

Explicar ou deduzir estruturas e dinâmicas complexas é suficiente para explicar ou deduzir a consciência?

Pelas razões que explicitamos no primeiro e no segundo pontos, parece que não, segundo Chalmers (2010). Maria poderia saber em seu quarto em preto e branco tudo sobre a estrutura espaço-temporal e dinâmica do mundo em todos os níveis, mas isso não lhe diria como é ver vermelho.

Para qualquer descrição estrutural ou dinâmica macroscópica complexa de um sistema, pode-se conceber que essa descrição seja satisfeita sem a consciência. Explicar a estrutura e a dinâmica de um sistema humano equivale a resolver os problemas fáceis, deixando o problema difícil intocado, lembra Chalmers (2010).

Para evitar essa conclusão, seria necessário sustentar que a explicação em termos de estrutura e dinâmica são suficientes para explicar a consciência, mas isso levaria ao fisicalismo do tipo A.

Segundo Chalmers (2010), um fisicalista do tipo C pode sugerir que, em vez de se apoiar na dinâmica (como faz um fisicalista do tipo A), poderíamos nos apoiar na estrutura. Aqui, a estrutura espaço-temporal parece pouco promissora, pois explicar o tamanho, forma, posição, movimento e assim por diante de um sistema claramente não basta para explicar a consciência.

Uma possibilidade final é apoiar-se na estrutura presente nos próprios estados conscientes. Tais estados têm estrutura: há estrutura interna dentro de um único estado consciente complexo e também existem padrões de semelhanças e diferenças entre estados conscientes. Essa estrutura fenomênica distintiva é bastante diferente da estrutura espaço-temporal e formal presente na física.

Segundo Chalmers (2010), a estrutura de um estado fenomênico não é uma estrutura espaço-temporal (embora possa envolver a representação da estrutura espaço-temporal), e as semelhanças e diferenças entre estados fenomênicos não são semelhanças e diferenças formais, mas distinções entre caracteres fenomênicos específicos.

Isso se reflete no fato de que se pode conceber qualquer estrutura espaço-temporal formal sem uma estrutura fenomênica associada; pode-se saber sobre o primeiro sem saber sobre o segundo, e assim por diante, e, portanto, a lacuna epistêmica persiste.

Segundo Chalmers (2010), um dos problemas básicos da estratégia fisicalista do tipo C é que a implicação epistêmica de A a B requer algum tipo de gancho conceitual em virtude do qual a condição descrita em A pode satisfazer os requisitos conceituais da verdade de B. Quando uma descrição física implica verdades sobre a vida, por exemplo, fá-lo em virtude de implicar informações sobre o funcionamento macroscópico de sistemas físicos do tipo necessário para a vida.

No caso da vida, noções amplamente funcionais fornecem o gancho conceitual. No caso da consciência, por outro lado, esse gancho conceitual não está disponível, dado o caráter dinâmico-estrutural dos conceitos físicos e o caráter bastante peculiar do conceito de consciência.

Por fim, parece que qualquer estratégia do tipo C está condenada por razões familiares, diz Chalmers (2010). Uma vez que aceitamos que o conceito de consciência não é, ele próprio, um conceito funcional e que as descrições físicas do mundo são descrições dinâmicas e estruturais, não há espaço conceitual para que isso seja implícito numa descrição física.

Segundo Chalmers (2010), a única alternativa restante é sustentar que a consciência é um conceito amplamente funcional, afinal (aceitando assim o fisicalismo do tipo A), ou que

existe mais na física do que estrutura e dinâmica (abandonando assim o reducionismo), ou que a verdade do fisicalismo não requer uma relação epistêmica de implicação da física para a consciência (aceitando-se assim o fisicalismo do tipo B).

Neste capítulo apresentamos as respostas fisicalistas ao *hard problem* com o propósito de mostrar o panorama geral da questão. Para isso apresentamos três dos mais conhecidos argumentos epistêmicos contra o fisicalismo, que permeiam as discussões sobre o *hard problem*. São eles o argumento explicativo, o argumento do conhecimento, e o argumento da conceitabilidade. Entre as respostas fisicalistas estão o fisicalismo tipo A, que afirma que a consciência pode ser explicada inteiramente explicada em termos físicos, o fisicalismo tipo B, que sustenta que há uma lacuna epistêmica entre as verdades físicas e as verdades fenomênicas enquanto defende um monismo subjacente, e, finalmente o fisicalismo tipo C, que sustenta que reconhece a lacuna explicativa com a qual nos defrontamos e, ao mesmo tempo, concede que a lacuna possa ser oriunda de nossas próprias limitações.

No quarto capítulo apresentaremos uma abordagem recente, na filosofia da mente, que visa defender o fisicalismo dos argumentos epistêmicos contra o fisicalismo, a saber, a estratégia de conceitos fenomênicos. Escolhemos abordar a estratégia porque ela está presente em grande parte dos trabalhos recentes sobre o *hard problem*, o que nos permitirá alcançar nosso objetivo de estabelecer um panorama do estado atual do debate sobre o *hard problem*.

#### 4 CONCEITOS FENOMÊNICOS E LACUNAS EXPLICATIVAS

Os fisicalistas criaram várias estratégias diferentes para combater os argumentos epistêmicos contra o fisicalismo. Uma linha de argumentação muito influente entre os fisicalistas nas últimas décadas é baseada na ideia de que as lacunas epistêmicas e conceituais apontadas pelos argumentos antifisicalistas podem ser explicadas recorrendo-se à natureza especial dos conceitos fenomênicos. Os conceitos fenomênicos, por sua vez, podem ser, segundo os proponentes, completamente implementados fisicamente. Caso bem-sucedido, o projeto pode representar uma resposta poderosa aos argumentos antifisicalistas, sustenta Balog (2011). Stoljar (2005), batizou essa abordagem de estratégia de *conceitos fenomênicos*.

Aqueles que advogam essa estratégia concordam que existe uma lacuna explicativa, mas sustentam que ela decorre da maneira como pensamos sobre a consciência. Em particular, essa visão posiciona a lacuna não na relação entre processos físicos e a própria consciência, mas sim na relação entre nossos conceitos de processos físicos e nossos conceitos de consciência.

Os defensores dessa estratégia argumentam que os conceitos fenomênicos, ou seja, nossos conceitos de estados conscientes, têm uma certa natureza especial, de modo que é previsível encontrar uma lacuna explicativa entre processos físicos, concebidos mediante conceitos físicos, e estados conscientes, concebidos mediante conceitos fenomênicos. Nessa abordagem, nossa posse de conceitos com essa natureza especial pode ser explicada em termos físicos.

Se essa linha de argumentação estiver correta, afirma Chalmers (2007), é possível que não tenhamos uma explicação física direta da consciência, mas pelo menos teremos uma explicação física do motivo de encontrarmos uma lacuna explicativa. A partir desse ponto, os proponentes concluem que a existência da lacuna explicativa é compatível com o fisicalismo. Finalmente, concluem que não há argumentos sólidos que levam da existência da lacuna explicativa à falsidade do fisicalismo.

Chalmers (2007) aponta que essa estratégia é frequentemente usada para enfraquecer intuições que levam alguns a rejeitar o fisicalismo sobre a consciência: intuições sobre a conceitabilidade e o conhecimento, por exemplo. Nesses casos, essas intuições são consequências da natureza especial dos conceitos fenomênicos, que podem ser explicados em termos físicos. Assim, é compreensível sustentar que essas intuições não podem nos dar uma razão conclusiva para rejeitar o fisicalismo.

Chalmers (2007) considera a estratégia de conceitos fenomênicos possivelmente a melhor opção para um fisicalista responder ao problema da consciência. Se for bem-sucedida, a estratégia respeitará a realidade da consciência e as intuições epistêmicas que geram o problema da consciência, mostrando que esses fenômenos são compatíveis com o fisicalismo.

Finalmente, Chalmers (2007) afirma que a estratégia não pode funcionar, pois nenhum relato de conceitos fenomênicos é poderoso o suficiente para explicar nossa situação epistêmica em relação à consciência, e submisso o suficiente para ser explicado em termos físicos. Se as características relevantes dos conceitos fenomênicos puderem ser explicadas em termos físicos, elas não poderão explicar a lacuna explicativa, mas se esses recursos puderem explicar a lacuna explicativa, eles próprios não poderão ser explicados em termos físicos.

#### 4.1 A ESTRATÉGIA DE CONCEITOS FENOMÊNICOS

Muitos materialistas do tipo B adotam uma estratégia diferente para reconciliar o dualismo conceitual e o monismo ontológico. Em vez de focar em características gerais de identidades e necessidades a posteriori, a estratégia foca em características específicas de conceitos fenomênicos.

Para Elpidorou (2015), a estratégia de conceitos fenomênicos é uma tentativa teórica de demonstrar que a existência de lacunas epistêmicas entre verdades fenomênicas e verdades físicas é consistente com a verdade do fisicalismo. A estratégia de conceitos fenomênicos não se concentra em oferecer razões para sustentar a afirmação de que a consciência é física. Em vez disso, pretende mostrar que estados conscientes (ou fenomênicos) podem ser idênticos a (realizados por, metafisicamente necessários ou supervenientes a) estados físicos, ainda que o fato de que os dois tipos de estados estejam relacionados dessa maneira não possa ser conhecido a priori. A estratégia visa oferecer uma descrição fisicamente aceitável de como essas lacunas epistêmicas surgem, invocando certas características dos conceitos fenomênicos.

Entre os autores que defendem o fisicalismo contra argumentos epistêmicos, incluem-se encontram Loar (1997), Hill (1997), Hill e McLaughlin (1999), Tye (1999), Perry (2001), Papineau (2002), Levin (2007) e Balog (2012).

Os proponentes da estratégia de conceitos fenomênicos admitem que nos defrontamos com uma lacuna epistêmica especial no caso da consciência, e que o caso físico-fenomênico é diferente dos casos das lacunas epistêmicas encontradas em outros domínios. Eles sustentam que essa lacuna epistêmica distinta pode ser explicada em termos de certas características

especiais dos conceitos fenomênicos, e que essas características são, por sua vez, compatíveis com um monismo ontológico subjacente, afirma Chalmers (2007).

Balog (2011) aponta que a estratégia de conceitos fenomênicos se baseia na ideia central de que as lacunas conceituais e epistêmicas se devem não à natureza dos *qualia*, mas à natureza dos conceitos em termos dos quais pensamos sobre *qualia*. O fator principal a ser considerado é que a explicação oferecida pelos fisicalistas é compatível, segundo os proponentes, com o fisicalismo. A estratégia de conceitos fenomênicos mostra que as lacunas conceituais e epistêmicas não requerem, *a priori*, uma explicação antifisicalista. A estratégia de conceitos fenomênicos fornece um quadro explicativo alternativo - fisicalista - para esses fatos.

## 4.2 CONCEITOS FENOMÊNICOS

Segundo Elpidorou (2015), conceitos fenomênicos são os conceitos que aplicamos quando - mas não apenas quando - examinamos introspectivamente, focamos ou notamos o caráter fenomênico de nossas experiências. Eles se referem a propriedades fenomênicas (ou qualidades) e o fazem de maneira subjetiva (em primeira pessoa) e direta (não relacional). É através do uso de tais conceitos que o caráter fenomênico de nossas experiências se torna evidente para nós.

O discurso sobre a natureza dos conceitos fenomênicos desempenha um papel importante na filosofia da mente recente. Por um lado, conceitos fenomênicos têm sido usados para explicar a relação epistemológica existente entre um sujeito e seus estados mentais conscientes. Mais especificamente, no entanto, discussões sobre conceitos fenomênicos aparecem no debate sobre o status metafísico da consciência. Embora alguns teóricos tenham utilizado conceitos fenomênicos em argumentos que visam mostrar que a consciência é ontologicamente distinta de entidades e processos físicos, a maioria das abordagens de conceitos fenomênicos é utilizada com o objetivo oposto: defender a visão de que a consciência é física contra argumentos epistêmicos em contrário. No presente trabalho, enfocamos a natureza dos conceitos fenomênicos, à medida em que estes são articulados e desenvolvidos em tentativas de defender a afirmação de que estados conscientes são idênticos a (realizados por, metafisicamente necessários para ou supervenientes a) estados físicos.

Conceitos fenomênicos têm uma série de características únicas. Balog (2011) sustenta que a intuição de que há algo de especial nos conceitos fenomênicos está intimamente relacionada às características do acesso epistêmico que eles oferecem aos *qualia*. Quando

implantamos conceitos fenomênicos introspectivamente em alguma experiência consciente enquanto ela ocorre, digamos uma experiência fenomênica da cor azul, diz-se que estamos estabelecendo uma relação de 'reconhecimento' com essa experiência. Embora os filósofos tenham entendido o 'reconhecimento' de várias maneiras, ele geralmente é considerado uma relação epistemológica especial que relaciona uma pessoa aos seus próprios estados mentais diretamente, de uma maneira que, segundo os proponentes, revela a essência do referente.

### 4.3 CONCEITOS DE RECONHECIMENTO

Segundo Elpidorou (2015), conceitos fenomênicos são conceitos de reconhecimento que indicam seus referentes diretamente, ou seja, sem a necessidade de quaisquer fatores mediadores - seja ele um conteúdo descritivo ou uma experiência de mediação que não seja idêntica ao referente do conceito. A referência de um conceito fenomênico é fixada pelo fato de os sujeitos estarem dispostos de modo a implantar o conceito fenomênico em estados internos com experiência introspectiva e direta e reconhecidos como tendo um caráter fenomênico particular. De acordo com essa abordagem, um sujeito só possui um conceito fenomênico se puder reconhecer (ou identificar) diretamente aquilo a que o conceito fenomênico se refere. Os proponentes dessa abordagem incluem: Loar (1997 e 2003), Tye (2003) e Carruthers (2004). Levin (2007) oferece uma descrição concisa e clara do reconhecimento.

Loar (1990), afirma que conceitos fenomênicos são conceitos de reconhecimento que indicam seus objetos através de modos de apresentação não contingentes. Os conceitos de reconhecimento são conceitos definidos quando reconhecemos objetos como sendo um espécime desses conceitos, sem recorrer a qualquer conhecimento teórico ou outro conhecimento prévio.

Loar (1990) sustenta que conceitos fenomênicos são conceitos especiais de reconhecimento, pois a propriedade que é o referente também serve como um modo de apresentação. Ele argumenta que esse caráter especial dos conceitos fenomênicos explica a lacuna epistêmica distinta de maneira compatível com o monismo ontológico.

Para Chalmers (2007), podemos ter um conceito de reconhecimento de um certo tipo de cacto. Também se poderia ter um conceito teórico desse tipo de cacto, de modo que houvesse dois conceitos referentes ao mesmo tipo de entidade. Em casos tradicionais, esses dois conceitos seriam associados a propriedades distintas como modos de apresentação (por

exemplo, o conceito de reconhecimento de um cacto de uma pessoa pode estar associado à propriedade que geralmente causa uma certa experiência).

#### 4.4 CONCEITOS CONSTITUCIONAIS OU CITACIONAIS

Das diferentes abordagens da estratégia de conceitos fenomênicos, enfatizamos, no presente trabalho, a abordagem constitucional devido à sua grande influência na filosofia da mente recente.

Conceitos fenomênicos, aponta Elpidorou (2015), são conceitos que (pelo menos em parte) são constituídos pela própria experiência fenomênica a que se referem. Por exemplo, os espécimes de conceito fenomênico da dor - que se refere a um tipo de experiência - são constituídos por espécimes desse tipo de experiência. Dessa forma, conceitos fenomênicos se referem às experiências que eles exemplificam - embora nem todo proponente dessa abordagem aceite que o fato de conceitos fenomênicos serem constituídos por exemplos de seus referentes explica por que eles se referem a eles ver, por exemplo, Papineau (2007). Os defensores dessa abordagem incluem, além de Papineau (2002 e 2007), Balog (2012) e Block (2007). Chalmers (2003) também apresentou uma versão dessa abordagem sem, no entanto, utilizá-la a serviço do fisicalismo.

Alguns filósofos sugerem que o que torna os conceitos fenomênicos especiais, é o fato de que seus referentes - estados fenomênicos - servem como constituintes dos próprios conceitos (constituintes das representações mentais correspondentes).

Frequentemente, essa visão de conceitos fenomênicos é apresentada sem o objetivo de apoiar o materialismo do tipo B (Chalmers 2003). Outras vezes, como em Papineau (2002), é sugerido que essa visão de conceitos fenomênicos pode explicar a lacuna epistêmica em termos aceitáveis para um fisicalista.

Papineau (2002) apresenta a perspectiva afirmando que conceitos fenomênicos são conceitos citacionais, que representam seu referente como 'Esse estado: ---' , onde o espaço em branco é preenchido por um estado fenomênico, de uma maneira análoga ao modo como uma palavra pode ser posta entre aspas. Papineau (2002) sugere ainda que, mesmo que o estado associado seja um estado físico, essa estrutura de citações dará origem a lacunas epistêmicas.

Segundo Balog (2011), a abordagem constitucional explica a lacuna explicativa recorrendo à compreensão direta e substancial que os conceitos fenomênicos proporcionam ao seu referente. Quando nos concentramos em um estado fenomênico, temos uma compreensão

'substantiva' de sua natureza. Compreendemos isso em termos de como é estar nesse estado. Como essa compreensão é substantiva, mas ao mesmo tempo independente de qualquer informação causal ou funcional (ao contrário do caso da água), as informações sobre o funcionamento do cérebro simplesmente não explicam como é estar nesse estado.

Na abordagem constitucional, sustenta Balog (2011), há uma relação íntima entre conceitos fenomênicos e seus referentes, de modo que os próprios espécimes de experiências servem como modos de apresentação das propriedades fenomênicas que eles instanciam. No caso da maioria dos conceitos, por exemplo, o conceito *ÁGUA*, não importa exatamente quais configurações neurais constituem um espécime específico de *ÁGUA*, desde que as relações causais necessárias entre ela e a água sejam mantidas. Mas, no caso de conceitos fenomênicos como, por exemplo, o conceito *DOR*, a constituição é importante para a referência, tanto em termos de fixação de referências quanto em como o conceito apresenta cognitivamente sua referência. Mais precisamente, nessa visão, todo espécime de um conceito fenomênico aplicado à experiência que se atualiza é (em parte) constituído por esse espécime de experiência, e esse fato é fundamental na determinação da referência do conceito.

Se essa abordagem estiver correta, como aponta Balog (2011), ela explica o reconhecimento de nossa experiência sem precisar recorrer a uma metafísica não-fisicalista. Da mesma forma, ajuda a explicar as lacunas epistêmicas nas quais os argumentos antifisicalistas se baseiam.

Em primeiro lugar, a abordagem constitucional explica como podemos apreender a essência das propriedades fenomênicas, mesmo que essa compreensão seja direta, isto é, não mediada por modos de apresentação físicos ou funcionais. Na abordagem constitucional, especialmente nas aplicações canônicas de um conceito fenomênico, uma instância do referente está literal e fisicamente presente no conceito; assim, sempre haverá uma sensação de como é instanciar o conceito nessas aplicações.

Outros proponentes da estratégia de conceitos fenomênicos incluem:

Sturgeon (1994), que propõe que a lacuna explicativa se baseia no fato de que estados fenomênicos servem como sua própria evidência canônica;

Levine (2001), que sugere que conceitos fenomênicos podem envolver crucialmente um modo não-descritivo de apresentação de seu referente;

Aydede e Güzeldere (2005), que fornecem uma análise teórica da informação da relação especial entre conceitos fenomênicos e conceitos perceptivos.

#### 4.5 CRÍTICAS À ESTRATÉGIA DE CONCEITOS FENOMÊNICOS

Chalmers (2003) resume a estrutura geral da estratégia de conceitos fenomênicos da seguinte maneira: apresenta-se uma tese C atribuindo certas características psicológicas - chamadas de características-chave - aos seres humanos.

Em seguida é argumentado que:

- (i) C é verdadeiro, ou seja, que os humanos realmente possuem as características-chave;
- (ii) C explica nossa situação epistêmica em relação à consciência, ou seja, C explica por que nos deparamos com as lacunas epistêmicas; e
- (iii) C pode ser explicado em termos físicos, possibilitando uma explicação fisicalista de como os seres humanos possuem as características-chave.

Se a estratégia for bem-sucedida, possivelmente não teremos uma explicação física direta da consciência, mas pelo menos teremos uma explicação física da lacuna explicativa. Para Chalmers (2007), se tivermos uma explicação física de todos os dados epistêmicos que geram argumentos favoráveis ao dualismo, a força desses argumentos seria reduzida. Além disso, uma explicação física das lacunas epistêmicas relevantes seria um forte elemento em favor do fisicalismo.

Para que a estratégia funcione, os três componentes são essenciais, sustenta Chalmers (2007). Se (i) ou (ii) falharem, a presença das lacunas epistêmicas em nós não será explicada. Se (iii) falhar, embora a tese C possa nos ajudar a entender a estrutura conceitual da lacuna epistêmica, ela não poderá dissolver a lacuna.

Se a lacuna epistêmica se baseia em características especiais de conceitos fenomênicos que não são fisicamente explicáveis, aponta Chalmers (2007), essas características geram uma lacuna própria. Oponentes da estratégia podem argumentar que as próprias características-chave especiais requerem explicações não-físicas e podem sugerir plausivelmente que as características-chave se devam, elas próprias, à presença de uma experiência fenomênica irreduzível. Nesse caso, a estratégia de conceitos fenomênicos não seria suficiente para sustentar o fisicalismo.

Deve-se notar que nem todos os proponentes da estratégia de conceitos fenomênicos estão comprometidos com o item (iii), mas quase todos, usam a estratégia de conceitos fenomênicos para negar a inferência da lacuna epistêmica à lacuna ontológica. Entretanto,

segundo Chalmers (2007), sem (iii), a estratégia de conceitos fenomênicos não tem força para resistir a essa inferência.

#### 4.6 RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS EPISTÊMICOS

Os filósofos apresentaram e defenderam uma série de argumentos e experimentos mentais projetados para mostrar que sensações fenomênicas não podem ser reduzidas a algo puramente físico.

Existe a famosa Maria, (Jackson, 1986). Argumento do conhecimento.

Existem os zumbis (Chalmers, 1996): Argumento da conceitabilidade.

Finalmente, há a lacuna explicativa (Levine, 1983; Chalmers, 1996): Argumento explicativo.

Os fisicalistas nas últimas décadas deram uma resposta particularmente robusta a esses argumentos e experimentos mentais, invocando os conceitos fenomênicos. De acordo com os defensores dessa estratégia, possuímos um conjunto especial de conceitos para nos referirmos às nossas próprias experiências.

O que se diz ser distintivo de tais conceitos é que eles são conceitualmente isolados de quaisquer outros conceitos que possuímos, sem apresentar quaisquer conexões a priori com conceitos não-fenomênicos de qualquer tipo (e, em particular, sem conexões com qualquer conceito físico, funcional ou intencional). Uma vez que conceitos fenomênicos são isolados, argumentam os fisicalistas, não é surpresa que possamos conceber zumbis, ou que haja uma lacuna explicativa.

Todos os argumentos mencionados acima são perfeitamente compatíveis com as abordagens fisicalistas de sensações fenomênicas, aponta Carruthers (2007).

Passar por uma experiência que instancia o referente revela algo essencial sobre o referente de uma maneira particularmente vívida, a saber, revela como é a sensação de instanciá-lo. Isso significa que os conceitos fenomênicos fornecem uma compreensão das propriedades fenomênicas a que se referem de uma maneira que revela sua essência. E porque, de acordo com a teoria, os espécimes dos conceitos fenomênicos apresentam seu referente como a propriedade cujo espécime eles incorporam - e não por meio de qualquer descrição funcional ou física - eles se referem às propriedades fenomênicas diretamente, bem como substantivamente, aponta Balog (2011).

A abordagem constitucional pode ser articulada para explicar as lacunas epistêmicas a que conduzem os argumentos epistêmicos contra o fisicalismo.

i) Quanto ao argumento do conhecimento, podemos dizer, com base em Loar (1997), que a concepção adquirida por Maria de como é ver vermelho não é concebida sob um modo de apresentação contingente, ou seja, ela não está concebendo uma propriedade que se apresenta de uma maneira contingente, pois ser experienciada dessa maneira é essencial à propriedade que Maria percebe. Ela a concebe diretamente. Quando maria posteriormente adquire novas informações sobre o mundo, a novidade dessa informação não pode ser explicada como uma aquisição de um novo modo contingente de apresentação de algo que ela já sabia, pois ela tem uma compreensão direta da propriedade envolvida na nova informação. Ela concebe a propriedade de alguma forma, mas não sob um modo contingente de apresentação.

ii) A conceptibilidade dos zumbis é explicada pela natureza direta de nossos conceitos fenomênicos que, sob a abordagem constitucional, são compatíveis com o fisicalismo, sustenta Balog (2011). A natureza direta dos conceitos fenomênicos decorre, como observado acima, do fato de que a referência de um conceito fenomênico é determinada pela forma como ele é constituído e não por qualquer descrição que seja associada a priori ao conceito. Podemos ver que conceitos fenomênicos na abordagem constitucional funcionam de maneira bem diferente de outros conceitos. Sua natureza direta garante que o cenário dos zumbis não possa ser descartado a priori, e por isso é concebível. Essa explicação é perfeitamente compatível com uma metafísica fisicalista ou dualista.

iii) A lacuna explicativa. O problema da lacuna explicativa é que nenhuma quantidade de conhecimento sobre os fatos físicos (sobre o funcionamento do cérebro e assim por diante) é suficiente para explicar por que um determinado estado cerebral causa uma sensação em particular, por exemplo, tontura, sustenta Balog (2011). Isso contrasta com o modo como as propriedades da água, como, por exemplo, sua transparência ou liquidez podem ser explicadas pelo fato de que a água é composta por moléculas de  $H_2O$ , juntamente com as leis físicas e químicas. Uma vez que temos uma explicação de por que o  $H_2O$  se comporta de maneira aquosa, temos uma explicação de porque a água é  $H_2O$ . Como não podemos explicar por que um estado do cérebro faz com que sintamos tontura em termos neurofisiológicos, não podemos superar a diferença fenomênica. Podemos ver por que isso ocorre da seguinte maneira. No caso da água e do  $H_2O$ , a hipótese de que a água é  $H_2O$  é bastante natural à luz de tudo o que sabemos sobre o  $H_2O$  e as leis que governam o comportamento do  $H_2O$  - na

verdade, a hipótese de que a água não é H<sub>2</sub>O, mas está meramente correlacionada nomologicamente com ela, nem faz sentido. Em outras palavras, a hipótese de que os processos que envolvem moléculas de H<sub>2</sub>O são apenas nomologicamente correlacionados com os processos não físicos e não químicos que envolvem a água não leva a nada. Por outro lado, a hipótese de que um estado fenomênico é idêntico a um certo estado neurofisiológico/funcional do cérebro é tão compatível com nossas evidências quanto a visão oposta. A hipótese - endossada por certos dualistas - de que estados fenomênicos e estados cerebrais são meramente correlacionados nomologicamente faz todo sentido.

A diferença é que, no caso da água, não temos acesso especial à sua natureza e propriedades que não seja baseada em informações físicas ou funcionais, no caso da experiência fenomênica, pensamos que temos. Parece que temos uma visão especial da natureza última da experiência fenomênica; e essa natureza não parece capturada ou esgotada por nenhuma descrição física ou funcional. Até onde sabemos, essa natureza pode iludir qualquer entendimento físico.

#### 4.7 CONCEITOS INDEXICAIS

Conceitos fenomênicos, aponta Elpidorou (2015), são conceitos indexicais análogos a conceitos como eu, aqui ou agora. A implantação de um conceito fenomênico é semelhante a um 'apontamento' introspectivo ('esse [tipo de experiência]') que nos permite destacar e observar as características das experiências. Os conceitos fenomênicos acabam definindo os estados cerebrais responsáveis pela implantação de tais conceitos. Tye (1995), Ismael (1999), Perry (2001, 2002) e Levin (2006) formulam articulações dessa visão em relação aos conceitos fenomênicos. Stalnaker (2008) oferece uma discussão detalhada da posição de Perry (2001) e desenvolve sua própria resposta ao argumento do conhecimento de Jackson.

Ismael (1999), O'Dea (2002) e Perry (2001) sugerem que conceitos fenomênicos são uma espécie de conceito indexical. Há brechas epistêmicas entre conceitos objetivos e indexicais, como observado por Perry (1977). Isso significa que, mesmo tendo um conhecimento objetivo completo do mundo, talvez não seja possível determinar que horas são num dado instante ou onde estamos localizados sem ter um ponto de referência.

Os proponentes da estratégia dos conceitos indexicais sugerem que a lacuna epistêmica entre o físico e o fenomênico tem um caráter semelhante, aponta Chalmers (2007). Nessa visão, conceitos fenomênicos se associam a estados cerebrais mediante um modo indexado de apresentação.

No quarto capítulo apresentamos a estratégia de conceitos fenomênicos, uma abordagem relativamente recente na filosofia da mente muito utilizada com o intuito de defender o fisicalismo dos argumentos epistêmicos contra ele. Abordamos a estratégia porque ela se mostra amplamente presente em muitos trabalhos recentes sobre o *hard problem*. Podemos concluir, com base no que apresentamos, que qualquer tentativa de abordar o *hard problem* de uma perspectiva fisicalista deve levar em conta a estratégia de conceitos fenomênicos.

## 5 CONCLUSÃO

No segundo capítulo apresentamos uma breve introdução a algumas das abordagens consideradas ortodoxas em filosofia da mente que tentam de alguma forma explicar a mente de maneira redutiva. Essas abordagens constituem o terreno de onde se definiu o *hard problem* em meados dos anos 1990.

Após a introdução das referidas abordagens, a saber, o behaviorismo, a teoria da identidade e o funcionalismo, apresentamos como o filósofo David Chalmers articula dois conceitos de mente para isolar o problema da consciência e sustentar que as abordagens tradicionais são insuficientes para explicar a experiência consciente.

No decorrer do trabalho explicamos o que torna um *easy problem* 'fácil' e o que torna o *hard problem* 'difícil'. O *hard problem* está relacionado à mente fenomênica, e, portanto, à consciência fenomênica, enquanto os *easy problems* são aqueles relacionados à mente psicológica. A mente fenomênica é caracterizada pelo modo como é experimentada do ponto de vista da primeira pessoa, enquanto a mente psicológica é caracterizada pelo que ela produz causalmente. Os *easy problems* estão relacionados à explicação de funções, enquanto o *hard problem* não é suscetível à explicação funcional. Fornecer uma explicação funcional da mente não explica por que todo esse funcionamento é acompanhado por uma experiência consciente.

Com base nos argumentos que apresentamos, é razoável oferecer uma resposta à questão inicial envolvendo a possibilidade de explicar a mente redutivamente em termos físicos. Os problemas que se encontram no escopo dos *easy problems* são ou serão explicáveis por uma ciência suficientemente desenvolvida, mas é certo que isso levará tempo e consumirá uma grande quantidade de esforço e recursos. No escopo dos *easy problems*, encontram-se os problemas de explicar aspectos como: vigília, introspecção, reportabilidade, autoconsciência, atenção, controle voluntário e conhecimento.

Cumprimos assim, parte do nosso objetivo de responder se a mente pode ser explicada em termos físicos, no caso dos *easy problems*.

No caso do *hard problem*, a questão se distingue, pois mesmo uma ciência desenvolvida do limite não seria capaz de abarcar a consciência fenomênica, a não ser que uma resposta aos argumentos contra o fisicalismo seja bem-sucedida.

Apresentamos as principais respostas fisicalistas ao *hard problem* com o propósito de mostrar um panorama geral da questão. Foram apresentamos três dos mais conhecidos argumentos epistêmicos contra o fisicalismo, que permeiam as discussões sobre o *hard problem*, a saber, o argumento explicativo (ou argumento da lacuna explicativa), o argumento

do conhecimento (ilustrado pela personagem Maria) e o argumento da conceitabilidade (ou argumento do zumbi).

Vimos três das mais influentes maneiras de se posicionar frente aos referidos argumentos. Elas incluem o fisicalismo tipo A, que afirma que a consciência pode ser explicada inteiramente em termos físicos, o fisicalismo tipo B, que sustenta que há uma lacuna epistêmica entre as verdades físicas e as verdades fenomênicas enquanto defende um monismo subjacente, e, finalmente, o fisicalismo tipo C, que reconhece a lacuna explicativa com a qual nos defrontamos mas considera que ela seja oriunda de nossas próprias limitações cognitivas.

No quarto capítulo apresentamos uma abordagem recente na filosofia da mente, que visa defender o fisicalismo dos argumentos epistêmicos contra o fisicalismo, a saber, a estratégia de conceitos fenomênicos. A estratégia recorre a um elemento intermediário entre os domínios físico e fenomênico que seria capaz de, ao mesmo tempo, explicar a consciência fenomênica e ser explicado em termos físicos ou funcionais, ou pelo menos explicar porque acreditamos que existe uma lacuna necessitando uma explicação.

Apresentamos os princípios em que se baseia a estratégia, com foco na abordagem constitucional, e concluímos que a abordagem é um forte instrumento que tem representado um papel importante no debate acerca do status metafísico da consciência, e, possivelmente, continuará presente em seus futuros desdobramentos.

Até o presente momento, as tentativas de dissolver o *hard problem* fracassaram, pois tentam evitar o problema negando sua existência ou desistindo da explicação, alegando que o problema é um mistério insondável pelo nosso limitado intelecto. Uma alternativa que tem se mostrado bastante presente no debate filosófico é a abordagem de conceitos fenomênicos, que, no entanto, ainda se depara com o desafio de explicar o hiato existente entre os domínios físico e fenomênico. Enquanto o hiato não é explicado, o *hard problem* continua um problema tão difícil como sempre foi desde que o primeiro humano se apercebeu de sua consciência como um ser.

## Referências

- Aydede, Murat & Guzeldere, Guven (2005). Concepts, introspection, and phenomenal consciousness: An information-theoretical approach. *Noûs* 39 (2):197-255.
- Baars, Bernard J. (1988). *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge University Press.
- Balog, Katalin (1999). Conceivability, possibility, and the mind-body problem. *Philosophical Review* 108 (4):497-528.
- Balog, Katalin (2012a). Acquaintance and the mind-body problem. In Simone Gozzano & Christopher S. Hill (eds.), *New Perspectives on Type Identity: The Mental and the Physical*. Cambridge University Press. pp. 16-43.
- Balog, Katalin (2012b). In Defense of the Phenomenal Concept Strategy. *Philosophy and Phenomenological Research* 84 (1):1-23.
- Bealer, George (1994). Mental properties. *Journal of Philosophy* 91 (4):185-208.
- Block, Ned (1996). What is functionalism? In Donald M. Borchert (ed.), [Book Chapter]. MacMillan.
- Block, Ned (2002). Concepts of Consciousness. In David J. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Contemporary Readings*. Oxford University Press. pp. 206-218.
- Block, Ned (2006). Max Black's objection to mind-body identity. *Oxford Studies in Metaphysics* 2:3-78.
- Carruthers, Peter & Veillet, Benedicte (2007). The phenomenal concept strategy. *Journal of Consciousness Studies* 14 (9-10):212-236.
- Chalmers, David J. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2 (3):200-19.
- Chalmers, David J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.
- Chalmers, David J. (1997). Moving forward on the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 4 (1):3-46.
- Chalmers, David J. (2003). Consciousness and its place in nature. In Stephen P. Stich & Ted A. Warfield (eds.), *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*. Blackwell. pp. 102--142.
- Chalmers, David J. (2007). Phenomenal concepts and the explanatory gap. In Torin Alter & Sven Walter (eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. Oxford University Press.
- Chalmers, David J. (2010) *The Character of Consciousness*. New York: Oxford University Press.

Churchland, P. M. (2004). *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. Tradução Maria Clara Cescato.

Churchland, P. S. (1997). The hornswoggle problem. In Shear 1997.

Chomsky, Noam (1959). A review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior*. *Language* 35 (1):26--58.

Crick, F. and Koch, C. 1990. Toward a neurobiological theory of consciousness. *Seminars in Neuroscience*, 2: 263–75.

Crick, F. H. 1994. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Scribners.

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

Elpidorou, Andreas (2015). *Phenomenal Concepts*. Oxford Bibliographies Online.

Ismael, Jenann (1999). Science and the phenomenal. *Philosophy of Science* 66 (3):351-69.

Jackson, Frank (1986). What Mary didn't know. *Journal of Philosophy* 83 (5):291-295.

Kripke, Saul A. (1980). *Naming and Necessity*. Harvard University Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1981). *New Essays on Human Understanding*. Cambridge University Press

Levin, Janet (2006). What is a phenomenal concept? In Torin Alter & Sven Walter (eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. Oxford University Press.

Levine, Joseph (1983). Materialism and qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (October):354-61.

Levine, Joseph (2001). *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. Oxford University Press USA.

Levine, Joseph (2007). Two kinds of access. *Behavioral and Brain Sciences* 30 (5-6):514-515.

Loar, Brian (1990). Phenomenal states. *Philosophical Perspectives* 4:81-108.

Loar, Brian (1997). Phenomenal states (second version). In (N. Block, O. Flanagan, & G. Güzeldere, eds). In Owen J. Flanagan, Ned Block & Guven Guzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness*. MIT Press.

Lycan, W. 1987. *Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.

Lycan, W. 1996. *Consciousness and Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.

McGinn, C. (1989). Can we solve the mind–body problem? *Mind* 98:349-66.

- Nagel, Thomas (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review* 83 (October):435-50.
- Nida-Rümelin, Martine (2007). Transparency of experience and the perceptual model of phenomenal awareness. *Philosophical Perspectives* 21 (1):429–455.
- O'Dea, John (2002). The indexical nature of sensory concepts. *Philosophical Papers* 32 (2):169-181.
- Papineau, David (2002). *Thinking About Consciousness*. Oxford University Press UK.
- Papineau, David (2006). Phenomenal and perceptual concepts. In Torin Alter & Sven Walter (eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. Oxford University Press. pp. 111--144.
- Penrose, R. 1989. *The Emperor's New Mind: Computers, Minds and the Laws of Physics*. Oxford: Oxford University Press.
- Penrose, R. 1994. *Shadows of the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Perry, John (1977). Frege on demonstratives. *Philosophical Review* 86 (4):474-497.
- Perry, John (2001). *Knowledge, Possibility, and Consciousness*. MIT Press.
- Perry, John (2002). *Identity, Personal Identity and the Self*. Hackett Publishing Company.
- Place, Ullin T. (1956). Is consciousness a brain process. *British Journal of Psychology* 47 (1):44-50.
- Place, Ullin T. (1999). Token-versus type-identity physicalism. *Anthropology and Philosophy* 3 (2):21-31.
- Robinson, Denis (1993). Epiphenomenalism, laws, and properties. *Philosophical Studies* 69 (1):1-34.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. New York: Barnes and Noble.
- Searle, John R. (1984). *Mente, cérebro e ciência*. Lisboa: Edições 70. (tradução de Artur Mourão)
- Searle, John R. (1997). *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes. (tradução de Eduardo Pereira e Ferreira)
- Searle, John R. (2004). *Mind: A Brief Introduction*. Oxford University Press.
- Skinner, B. F. (1953). *Science and Human Behavior*. Free Press Collier-Macmillan.
- Smart, Jjc (1959). Sensations and brain processes. *Philosophical Review* 68 (April):141-56.
- Stalnaker, Robert (2008). *Our Knowledge of the Internal World*. Oxford University Press.

Stoljar, D. (2001). Two conceptions of the physical. *Philosophy and Phenomenological Research* 62:253-81.

Stoljar, Daniel (2005). Physicalism and phenomenal concepts. *Mind and Language* 20 (2):296-302.

Sturgeon, Scott (1994). The Epistemic View of Subjectivity. *Journal of Philosophy* 91 (5):221-235.

Tye, Michael (1995). *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. MIT Press.

Van Gulick, R. (1993). Understanding the phenomenal mind: Are we all just armadillos? In M. Davies and G. Humphreys (eds.) *Consciousness: Philosophical and Psychological Aspects*. Blackwell.

Watson, J. B. (1913). Psychology as the Behaviorist Views It. *Philosophical Review* 22:674.

White, Roger (2007). Epistemic subjectivism. *Episteme* 4 (1):115-129.