

Em que sentido há um problema mente-corpo?

In which sense is there a mind-body problem?

Cíntia Roso Oliveira³⁸

RESUMO: Afirmações do tipo “Essa alergia é psicológica” implicam em aceitar que estados mentais interferem nos estados físicos. O problema mente-corpo surge na medida em que também aceitamos dois pressupostos: 1. Que mente e corpo são distintos entre si; e 2. Que a “causação” implica uma produção ontológica na qual causa e efeito são semelhantes. Pois como poderia um estado mental, diferente de um estado físico, produzir mudanças físicas? O objetivo deste artigo é esclarecer em que sentido há um real problema mente-corpo. Para isso, é necessário distinguir algumas abordagens em relação à mente e à causação. Existem duas concepções referentes à causação: a ontológica e a epistêmica. Quanto ao conceito de mente, apontamos três abordagens: a eliminativista, a reducionista e a não-reducionista. Inicialmente, iremos apresentar a abordagem eliminativista de Churchland; em seguida, vamos apresentar a abordagem não-reducionista de Chalmers; e, por fim, vamos expor a abordagem reducionista de Dennett. Se compreendermos que causação é um princípio que permite compreender os fenômenos do mundo, mas que não se refere a nenhuma interferência real entre estados mentais e físicos, o problema mente-corpo desaparece. Assim como desaparece para as perspectivas eliminativistas e reducionistas, nas quais a mente ou é eliminada ou é reduzida aos processos físicos do corpo. Apenas se compreendermos a mente como tendo alguma propriedade irredutível aos processos físicos, e que tal propriedade tem o poder de produzir mudanças físicas, é que haverá um real problema mente-corpo a ser investigado.

PALAVRAS-CHAVE: Eliminativismo. Reduccionismo. Não-reduccionismo. Causação.

ABSTRACT: Sentences like “This allergy is psychological” imply to accept that mental states interfere in physical states. The mind-body problem arises insofar as we also accept two presuppositions: 1. That mind and body are different things; and 2. That “causation” implies an ontological production in which cause and effect are similar. Because how could a state of mind, other than a physical state, produce physical change? The purpose of this article is to clarify in what sense there is a real mind-body problem. For this, it is necessary to distinguish some approaches to mind and causation. There are two conceptions concerning causation: the ontological and the epistemic. In relation to the concept of mind, we point out three approaches: the eliminativist, the reductionist, and the non-reductionist. Initially, we will present the eliminativist approach of Churchland; next, we will present Chalmers’ non-reductionist approach; finally, we will expose Dennett’s reductionist approach. If we understand that causation is a principle that allows us to understand the phenomena of the world, but does not refer to any real interference between mental and physical states, the mind-body problem disappears. It occurs similarly into the eliminativist and reductionist perspectives, in which either the mind is eliminated, or it is reduced to the physical processes of the body. Only if we understand the mind as having some property irreducible to physical processes, and that such property has the power to produce physical change, there will be a real mind-body problem to be investigated.

KEYWORDS: Eliminativism. Reductionism. Non-reductionism. Causation.

³⁸ Doutoranda em Filosofia na UNISINOS.

Considerações iniciais

Quando dizemos que alguém está com enxaqueca devido a um estresse emocional, estamos pressupondo que um estado mental causou um estado físico. Mas, é possível um estado mental causar um estado físico? Muitas perspectivas de senso comum, seguindo perspectivas religiosas ou mesmo filosófico-platônicas de que a alma é que comanda o corpo, consideram que isso é inquestionável. Mas também cientistas e filósofos, como, por exemplo, David Bohm (2011, p. 208), afirmam que, assim como mudanças induzidas na química cerebral podem modificar os estados mentais, assim também “Pensamento, sentimento e intenção podem mudar radicalmente a distribuição do fluxo sanguíneo e variar os processos químicos do cérebro”.

No entanto, um grupo de filósofos chamados epifenomenistas defendem que estados mentais não têm poder causal sobre o físico, nem mesmo sobre outros estados mentais; para a perspectiva epifenomenista, os eventos mentais são causados por eventos físicos no cérebro, mas não têm nenhum poder causal sobre eventos físicos ou mentais (Cf. ROBINSON, 2015). Esse é um problema que permanece em aberto, sendo que muitos filósofos ainda investigam se há de fato uma relação mente-corpo e como ela se caracterizaria.

Diante disso e de tantas concepções diferentes sobre os conceitos envolvidos na relação mente-corpo, pretendemos esclarecer os pressupostos da investigação desse problema. Considerar essa relação um problema depende do que estamos entendendo por “mente” e de como caracterizamos a relação de “causação”. Em geral, quem considera a relação mente-corpo problemática aceita dois pressupostos: 1. Que o conceito de causa implica uma produção ontológica, na qual causa e efeito são semelhantes; e 2. Que mente e corpo são distintos entre si. Existem duas concepções referentes à causação: a ontológica e a epistêmica. A primeira compreende, de modo geral, a causação como um princípio de produção de coisas novas a partir de outras preexistentes. Para a segunda, causação seria um princípio que permite compreender os fenômenos do mundo, mas não se refere a nenhuma relação de produção entre os eventos. Quanto ao conceito de mente, apontamos três abordagens: a eliminativista, a reducionista e a não-reducionista. Para as duas primeiras não haveria um real problema mente-corpo, uma vez que a mente ou é eliminada (eliminativismo) ou é reduzida aos processos físicos do corpo

(reducionismo). Portanto, apenas se compreendermos a mente como tendo alguma propriedade irredutível aos processos físicos, é que haverá um real problema mente-corpo.

Inicialmente, iremos abordar o primeiro pressuposto, criticando a perspectiva epistêmica humeana em relação à causação com base em Bunge (1978), que defende uma perspectiva ontológica da causação; porém não vamos nos aprofundar na discussão de se a novidade gerada pela produção é apenas quantitativa ou pode ser qualitativa.³⁹ Em seguida, abordaremos o segundo pressuposto, investigando o conceito de mente; nessa parte, dividida em três, começamos apresentando a abordagem eliminativista de Churchland (2004); depois, pretendemos esclarecer a abordagem não-reducionista de Chalmers (1996; 2003); e, por último, iremos expor a abordagem reducionista de Dennett (1991;1992).

a. O conceito de “causa” implica uma produção ontológica entre causa e efeito?

O problema em relação à causação mente-corpo é explicar como a mente pode causar modificações no corpo. A esse tipo de interferência de eventos mentais sobre eventos físicos, chamamos causação mental. Isso torna-se um problema se compreendermos mente como algo diferente do corpo e se entendermos causação como uma produção ontológica de coisas semelhantes entre si. Quando afirmamos que algum comportamento ou alguma alteração física foi causada por determinados aspectos mentais, estamos buscando compreender os fenômenos do mundo estabelecendo as causas de determinados efeitos. Fazer isso é importante seja para evitar consequências indesejadas e tentar reproduzir efeitos benéficos, seja para simplesmente conhecer a natureza das coisas. Mas o que caracteriza uma relação causal?

Quando dizemos, por exemplo, que o copo quebrou *porque* o gato bateu nele e ele caiu no chão, queremos dizer que o fato de o copo ter quebrado foi “produzido ontologicamente” pelo fato de o gato ter batido no copo e feito ele cair? Ou a nossa afirmação de que a batida do gato no copo de vidro causou a sua queda e a sua ruptura existe apenas em virtude do nosso “hábito” de perceber que constantemente copos de vidro se quebram depois de caírem no chão? Enfim, quando dizemos que x causou y , x é a força geradora de y , no sentido de ser uma condição para a sua existência, ou apenas queremos dizer que nos habituamos a perceber y logo depois de x e os

³⁹ Apesar de isso ser importante esclarecer e investigar, deixaremos para outro momento.

associamos no pensamento para explicar logicamente os fenômenos e x e y não têm necessariamente relação alguma?

Para Aristóteles (384-322a.C.), a relação causal pertence a dimensão ontológica no sentido de que “A é a razão para B existir”, e essa razão, além de permitir que B possa ser deduzido racionalmente a partir de A, também fornece uma condição ontológica para B. A relação causal para o estagirita representa, portanto, uma relação necessária e absoluta, no sentido de que sempre e em todas as situações B é causado por A, em virtude de sua essência. Isso origina a ideia de que a relação causal é unívoca e que existe apenas uma única explicação para um fenômeno, o que permite prever “racionalmente” eventos futuros diante de determinadas condições.

Mas David Hume (1711-1776) nega que possamos conhecer, apenas pelo pensamento racional, que o movimento de uma bola de bilhar, por exemplo, pode movimentar outra. Para ele, o conhecimento da relação que se dá entre uma e outra bola do jeito que acontece, só é possível pela experiência e observação, pois muitos outros resultados seriam igualmente coerentes (*Tratado*, 1.3.1, 2). Para ele, a inferência feita entre causa e efeito não pode ser deduzida a partir do exame dos objetos particulares, pois não há nada num objeto que implique a existência de outro (*Tratado*, 1.3.6). Não há nada “no gato batendo no copo” que implique a existência “do copo caindo” e nada “no copo caindo” juntamente com “o copo ser de vidro” que implique a existência “do copo quebrado”.

Portanto, o efeito não seria ontologicamente conectado à causa e deduzido racionalmente dela, mas associado por hábito; a conexão entre o efeito e a causa seria meramente arbitrária. De acordo com a filosofia de Hume, a conexão causal seria dada a partir de um critério epistêmico fornecido pela repetição observável dos eventos, que formaria o hábito de ver que quando um acontece, o outro logo sucede.

Três seriam os princípios que permitiriam perceber a repetição dos eventos e formar o hábito que constituiria a ideia de causação: 1. A relação de *contiguidade* que se refere à proximidade da causa e seu efeito no espaço e tempo (*Tratado*, 1.3.2); 2. A *sucessão temporal* que prevê a prioridade temporal da causa em relação ao seu efeito; e 3. Para percebermos uma

relação de causação entre dois eventos, seria necessário percebermos uma *conjunção constante* entre eles.

Por exemplo, quando pensamos no fogo, logo lembramos as chamas. Isso acontece, segundo Hume, por causa da nossa *experiência passada* que associou a ideia das chamas à ideia do fogo. Mas pode acontecer de haver fogo e não haver chamas, como quando o fogo está em brasas. Isso significa que as experiências passadas só nos permitem ter uma “previsão provável”, mas não uma “previsão infalível” de que no futuro se tivermos a impressão do fogo, teremos também a das chamas (Cf. *Tratado*, 1.3.6).

Compreendida assim, a causação não poderia ser sinônimo de “produção”, pois dizer que um objeto ou ação produz outro implica em dizer que existe uma “conexão necessária” entre os dois objetos, sendo que um teria “poder” sobre o outro. Mesmo que um objeto da experiência passada tivesse o poder de causar outro, para Hume, nada nos daria a certeza de que objetos semelhantes no futuro teriam o mesmo poder (*Tratado*, 1.3.6). Esse é o ponto forte da crítica humeana à noção ontológica de causação. No entanto, para assumir a impossibilidade de termos certeza com relação às nossas descrições dos eventos não é necessário assumir que não haja relação real de produção entre as coisas.

Hume pretendia criticar que as coisas teriam uma ‘essência’ a ser conhecida racionalmente. Para ele, as possíveis conexões existentes entre os fenômenos se dariam apenas por princípios que associam umas ideias às outras na imaginação. A única garantia que teríamos para afirmar uma conexão entre a causa e o efeito seria a multiplicidade dos casos semelhantes que aconteceram no passado (*Tratado*, 1.3.14). E a semelhança que há entre os múltiplos casos é o que indica que a conexão é necessária, nada mais (*Tratado*, 1.3.14). Tal ideia de semelhança é resultado de uma impressão de reflexão gerada a partir de impressões sensíveis. Por isso, a causalidade, para Hume, é um princípio psicológico ou epistemológico e não ontológico.

Mário Bunge (1919 -) critica a perspectiva humeana por deixar de lado o caráter dinâmico da causação que tem a ver com a produtividade da causa eficiente, única das quatro causas aristotélicas a permanecer na modernidade (1978, p. 58). Ele apresenta contraexemplos para criticar os três princípios humeanos defendidos como a base da formação da ideia de causalidade. Para Bunge, pode-se perceber que o princípio da *conjunção constante* não é

adequado para caracterizar a causação, visto que os braços de uma alavanca estão sempre unidos e um não é a causa do outro⁴⁰. Quanto ao princípio da *contiguidade*, Bunge lembra que a ação da gravidade é uma ação à distância e, ainda assim, “produz” consequências; por exemplo, dizemos que os objetos caem, quando os jogamos para cima, por “causa” da gravidade, ainda que não exista contato direto entre causa e efeito. E quanto ao princípio da *sucessão temporal*, Bunge afirma que a existência da causa já basta para que o efeito se efetive, mas isso não implica pré-existência temporal. Segundo ele, a causação é compatível tanto com acontecimentos simultâneos quanto com acontecimentos distantes no tempo (BUNGE, 1978, p. 100). Aristóteles já havia defendido a possibilidade de a causa e o efeito serem simultâneos; seu exemplo: enquanto o pintor pinta, o pintor é a causa e a pintura é o efeito e estes são simultâneos, enquanto que o pintor como causa e o quadro como efeito não o são (*Fís.*, II 3, 195a – 195b).

Para Bunge, portanto, o critério imprescindível para que haja uma *relação causal* é que haja uma *relação de produção de coisas novas a partir de outras já existentes*. Diante disso, restaria investigar em que sentido essas coisas geradas são novas. A novidade seria quantitativa ou qualitativa? Para a relação mente-corpo, se a novidade for apenas quantitativa, mente e corpo devem ser semelhantes; porém se a novidade for qualitativa, mente e corpo podem ser diferentes entre si e mesmo assim estabelecerem relações. De qualquer forma, uma vez assumida a existência de uma conexão ontológica estabelecida pela relação de produção entre mente e corpo, pelo menos a investigação de como se dá tal relação não será em vão. E, quem sabe, teremos fundamentações teóricas mais apropriadas para sustentar escolhas de tratamentos de saúde e de atitudes para intensificar o próprio bem-estar.

b. Mente e corpo são distintos entre si?

A relação mente-corpo configura-se um problema desde o momento em que se considera mente e corpo como coisas totalmente distintas, mas que no ser humano interagem como se fossem uma só. Descartes, especialmente em *Meditações da filosofia primeira* (1641) e *As paixões da alma* (1649), ao sustentar um dualismo de substâncias e, ao mesmo tempo, um

⁴⁰ Segundo Osvaldo Pessoa Júnior (em diálogo pessoal durante o VIII Colóquio Internacional de Filosofia da Mente entre os dias 11 a 13 de abril de 2016 na UFMG), embora os contraexemplos de Bunge aos outros princípios sejam adequados, esse não o é. Mas não vamos nos aprofundar nesse aspecto aqui.

interacionismo entre a *res extensa* e a *res cogitans*, marca o início da discussão sobre o “problema” mente e corpo; ora, como duas coisas completamente distintas, podem se misturar e interagir entre si?

Nesta seção vamos apresentar algumas concepções sobre o que caracteriza a mente com o objetivo de esclarecer quais ainda concebem que existe um real problema mente-corpo e quais fazem o problema desaparecer por considerá-lo sem sentido. Inicialmente, vamos apresentar a abordagem eliminativista de Churchland (2004); em seguida, a abordagem não-reducionista de Chalmers (1996; 2003); e, por último, iremos expor a abordagem reducionista de Dennett (1991;1992).

2.1 A abordagem eliminativista de Paul Churchland

Descartes (AT VI, 55-60), na quinta parte de o *Discurso do método*, considera que o homem, além da máquina perfeita do corpo, também tem alma, pois isso explica a sua capacidade para compreender uma linguagem e a sua criatividade para agir de formas diversas em diferentes situações; enquanto que os outros animais teriam apenas um corpo que age somente pela disposição de seus órgãos. Porém, filósofos como Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) e Barão D’Holbach (1723-1789) consideram o homem como mais um ser da natureza, assim como os outros animais, sendo a racionalidade um produto da evolução do sistema nervoso, e, portanto, algo puramente físico⁴¹. Eles assumiram uma posição monista materialista, segundo a qual tudo o que existe é físico ou material.

Nessa linha de pensamento se insere o casal de filósofos Paul Churchland (1942-) e Patrícia Smith Churchland (1943-). Eles compreendem que, por serem parte da natureza, os seres humanos não têm nada além do que pode ser cientificamente explicado; portanto para explicar seu comportamento é mais fácil e preciso simplesmente eliminar o vocabulário mentalista e usar

⁴¹ O que é muito sensato, mas não quer dizer que a racionalidade e o que consideramos processos e estados mentais não estivessem presentes em alguns graus nos outros animais. E, de fato, muitos filósofos, biólogos e psicólogos, dentre eles, Peter Singer (2002), Maturana e Varela (1995), Hanna e Maiese (2009) e Damásio (2000), consideram que animais não-humanos como chimpanzés tenham algum grau de racionalidade e autoconsciência. O evolucionismo não elimina o mental, apenas mostra que ele já poderia estar presente em níveis menos complexos nos nossos ancestrais.

apenas termos que se referem à neurofarmacologia, anatomia e atividades neuronais. Os Churchland argumentam que termos mentais como dor, prazer etc. perderam seu valor para a produção de conhecimento e devem ser eliminados; da mesma forma que termos como gnomo, bruxa, éter, fluido calorífico e flogisto foram úteis antigamente, mas atualmente não são mais usados.

A linguagem mentalista não é eficiente para explicar e prever comportamentos humanos; principalmente, porque ela não consegue explicar de maneira satisfatória distúrbios comportamentais e manipulá-los a fim de minimizar os problemas das pessoas que os apresentam, o que a neurociência faz bem. Mais ainda, para Churchland (2004, p. 79), “a estrutura psicológica de nosso senso comum é uma concepção falsa e racialmente enganosa das causas do comportamento humano e da natureza da atividade cognitiva”.

A vantagem dessa teoria é tentar simplificar a nossa ontologia; e, além disso, buscar uma linguagem precisa e clara para falar dos processos internos. Porém, essa visão apresenta muitas dificuldades, pois conforme esclarecem David Armstrong e Norman Malcolm (1984, p. 99), ela não eliminaria o discurso sobre sensação, na medida em que, para alguém dizer que tem dor, deveria dizer “minhas fibras C estão disparando” para dizer isso o sujeito estaria querendo dizer que tem alguma sensação específica. Então, no fim das contas, seria apenas mudar a terminologia. E apesar de pretender simplificar a nossa ontologia, essa teoria não iria simplificar a nossa linguagem ordinária, pois muito mais termos deveriam ser usados para falar das sensações. Para a linguagem técnica utilizada na área da saúde, talvez essa substituição fosse benéfica, na medida em que esclareceria e especificaria exatamente do que se está falando, mas isso não quer dizer que se devam eliminar os termos mentais como “dor”, “crença” etc. da linguagem do senso comum⁴². Até porque falar da “minha dor” não parece ser o mesmo que falar das “minhas propriedades físicas das fibras C disparando”.

Churchland (2004), ao defender que não existe nada no ser humano além dos processos físicos e ao sugerir a completa eliminação do vocabulário mentalista, pretende eliminar o problema mente-corpo na medida em que haveria apenas uma causação física entre as diferentes

⁴² Pensemos na consequência disso para a literatura e a arte em geral: a falta de ambiguidade na linguagem faria com que se perdesse o sentido e a graça de piadas, poemas etc.

estruturas anatômicas e fisiológicas no organismo humano. Mas será que apenas uma descrição nesses termos daria conta de explicar o nosso comportamento?

2.2 A abordagem não-reducionista de David Chalmers

Com os inúmeros avanços nas neurociências, nas ciências cognitivas etc., tem-se desvendado muitos dos funcionamentos do cérebro e do comportamento humano. Porém, a questão que fica é se o que as neurociências descrevem é tudo o que há para saber sobre o ser humano. Será que quando nos referimos a estados mentais não nos referimos a nada mais que estados do funcionamento cerebral descritos objetivamente?

David Chalmers, em seu livro *The conscious mind: in search of a theory of conscious experience*, distingue dois tipos de investigações sobre a mente: uma de fundo filosófico-metafísico e outra filosófico-científica. Para ele, investigar (1) como surgem as sensações e (2) qual o seu papel funcional no comportamento, são investigações sob o ponto de vista filosófico-científico. E, em grande parte, as Ciências Cognitivas, a Psicologia, as Neurociências etc. conseguiram grandes progressos nessas pesquisas. Porém, investigar (3) a razão de toda estimulação associada com a dor ser acompanhada por uma experiência de dor, é investigar a mente de um ponto de vista filosófico-metafísico. E é aí que está o ‘problema difícil da consciência’, ou o real problema a investigar sobre a relação mente-corpo (CHALMERS, 1996, p. 23).

Thomas Nagel (1974, p. 435-436) já havia mostrado que para refletirmos sobre as questões realmente interessantes sobre a mente não podemos deixar de considerar a *consciência*, no sentido de investigar ‘como é *ser* como algo’. Isso se refere ao caráter subjetivo da experiência consciente, ponto de vista acessado apenas em primeira pessoa. Com base nisso, Chalmers (1996, p. 4-5) afirma que o maior problema em relação à mente é explicar por que temos *qualia*, ou seja, por que nossas emoções, crenças, sensações etc., por exemplo, são acompanhadas por *uma experiência qualitativa subjetiva ‘consciente’*⁴³.

⁴³Segundo Tye (2016), o uso mais amplo do termo *qualia* deriva da noção de *quale* apresentada por Peirce, em 1866, para se referir a um caráter fenomênico que pressupõe focar a atenção, estar consciente (*aware*) de certas qualidades experienciadas. Mas existem ainda outros três usos mais restritos do termo: 1. *Qualia* como propriedades

Essa abordagem da mente refere-se ao *aspecto fenomênico da mente*, o qual caracteriza a mente pelo que ela sente ou por como as coisas se parecem para nós. Para Chalmers, a Psicologia, as Ciências Cognitivas, entre outras, já se dedicaram a investigar a mente, mas até então apenas se debruçaram a investigar o *aspecto psicológico* sobre o processo causal do comportamento, caracterizando a mente pelo que ela faz. Segundo Chalmers (1996, p. 11; p. 22), os aspectos fenomenais e psicológicos juntos é que ajudam a explicar o mental.

Chalmers (1996, p. 33-48) defende a existência dos *qualia* como algo diferente e que existe para além da constituição físico-biológica do ser humano. Para ele, há uma relação de superveniência local entre os *qualia* e os fatos físicos, o que significa que as experiências qualitativas subjetivas e conscientes dos seres humanos dependem dos processos físicos que ocorrem no corpo, mas isso não implica que ao saber tudo sobre os fatos físicos possamos deduzir o conhecimento dos fatos fenomênicos (superveniência lógica).

Para Chalmers (1996, p. 94-99), por ser teoricamente possível pensar na existência de um mundo físico sem a existência dos *qualia* (a possibilidade de pensar em um mundo zumbi⁴⁴), é possível concluir que os fatos fenomênicos não sobrevivem logicamente dos fatos físicos. Isso significa que há uma certa independência entre a consciência fenomênica e os processos físicos no corpo, no sentido de ela não poder ser reduzida a esses processos.

dos dados sensórios, influenciado pelo uso que Lewis faz do termo, em 1929, para se referir a propriedades dos dados dos sentidos que são intrínsecas, acessadas conscientemente, características não-representacionais dos dados dos sentidos e de objetos fenomênicos não-físicos; 2. *Qualia* como propriedades intrínsecas não-representacionais, semelhante à 1, mas que não pressupõem o endosso de uma Teoria dos Dados dos Sentidos—Nagel (1974) e Block (1990) são autores que seguem esse uso; e 3. *Qualia* como propriedades intrínsecas, não-físicas e inefáveis, que seria o conceito criticado por Dennett (1988; 1991) ao defender que existem experiências conscientes, mas não *qualia* neste sentido. Relacionado a esses usos podemos considerar, portanto, que existem, em geral, três perspectivas a respeito dos *qualia*: as reducionistas, as eliminativistas e as não-reducionistas. Diversos autores, tal como Place (1956), Smart (1959), Ryle (2009), Dennett (1988; 1991), tentam reduzir estados mentais aos estados físicos, incluindo aí os *qualia*. Já o casal Churchland defende a eliminação completa de todo e qualquer conceito mental, enquanto que diversos outros autores defendem que os conceitos mentais relacionados aos *qualia* sejam irredutíveis — é o caso de Block (1980), Shoemaker (1982), Jackson (1986) e Chalmers (1996). Kim (2000), apesar de propor uma perspectiva não-reducionista do mental, ainda é um eliminativista quanto aos *qualia*. Nesse sentido, da perspectiva de Chalmers, Kim não investiga o real problema mente-corpo.

⁴⁴ Chalmers diferencia zumbis psicológicos de zumbis fenomênicos. Os primeiros seriam os dos filmes de Hollywood, que são idênticos fisicamente aos seres humanos, mas são diferentes psicologicamente, pois agem diferentemente de nós ao não demonstrarem dor. Já os zumbis fenomênicos dos quais Chalmers fala, são idênticos física e psicologicamente aos seres humanos, ou seja, agem exatamente como os humanos, porém não têm experiências qualitativas (CHALMERS, 1996, p. 95).

Essa, dentre outras experiências de pensamento⁴⁵, é usada por Chalmers (1996) como argumento contra a superveniência lógica. Outra, já apresentada por Shoemaker (1982) e antes ainda por Locke (1999), é a do espectro invertido. Segundo essa experiência de pensamento, no nosso mundo, eu vejo o céu azul e a maçã vermelha, mas meu gêmeo no mundo gêmeo ao nosso, pode ver o céu vermelho e a maçã azul. Essa possibilidade também sugere uma falha da superveniência lógica da experiência consciente em relação ao físico, pois se ela existisse, como os mundos são idênticos fisicamente, os seres que vivem neles deveriam ter experiências conscientes idênticas.

Chalmers considera o experimento de pensamento elaborado por Frank Jackson (1986), conhecido por “Mary e o quarto preto e branco”, como o argumento mais claro que pode ser usado contra a superveniência lógica da consciência sobre o físico. Pois mostra que, mesmo que Mary conheça todos os fatos físicos sobre as cores, ela adquire conhecimento novo ao sair do quarto e ter contato direto com as cores do mundo. Logo, a experiência consciente não sobrevém logicamente do físico, caso contrário, ela não teria adquirido novo conhecimento ao sair do quarto (CHALMERS, 1996, p. 103-104).

É certo que Mary adquire um conhecimento novo ao sair do quarto, mas a ambiguidade existente com relação ao tipo de conhecimento adquirido (se um conhecimento proposicional, de habilidade ou por familiaridade) faz com que seja questionável se ele realmente se refere a algo diferente dos fatos físicos ou não. Entretanto, Chalmers conclui que a consciência fenomênica não sobrevém logicamente dos fatos físicos, mas que os fatos fenomênicos acompanham os fatos físicos como fatos adicionais e devem ser explicados por si mesmos (CHALMERS, 1996, p. 107). No entanto, será que realmente existe esse aspecto da mente que estamos chamando de *consciência fenomênica* relacionada aos *qualia*? E será que esse é o aspecto irreduzível que faz com que a mente seja diferente dos processos físicos

⁴⁵Os cinco argumentos usados por Chalmers contra a ideia de superveniência lógica da consciência fenomênica sobre o físico são: 1. O argumento dos zumbis; 2. O argumento do espectro invertido; 3. O argumento da assimetria epistêmica; 4. O argumento do conhecimento; e 5. O argumento da ausência de análise.

2.3 A abordagem reducionista de Daniel Dennett

Para alguns filósofos fisicalistas como Daniel Dennett (1988; 1991) as experiências conscientes não teriam *qualia*, enquanto propriedades qualitativas subjetivas, que constituiriam uma outra ontologia para além da existência dos estados físicos. Ele nega a existência ou a importância dos *qualia*, que seriam tidos como reais ou significativos, é essa a tese defendida em “Quining Qualia” (DENNETT, 1988, p. 381). Para esse filósofo, as experiências conscientes não têm nada de diferente dos processos físicos que ocorrem no corpo. Nesse artigo, Dennett usa 15 intuições para criticar as propriedades atribuídas pela tradição dualista aos *qualia*, e, com isso, pretende criticar toda e qualquer noção de *qualia*. Para ele, as experiências conscientes teriam, sim, propriedades, mas, ao invés de serem intrínsecas, privadas, inefáveis e apreendidas diretamente, são extrínsecas, públicas, relatáveis e mediadas; e isso não implica em aceitar a existência de algo para além dos processos físicos do corpo.

Dennett (1988, p. 384-385) explica que, segundo a tradição, dizer que os *qualia* são ‘inefáveis’ significa dizer que não se pode dizer exatamente o que alguém está vendo, sentindo pelo tato ou olfato etc., ou seja, que eles são não analisáveis. Dizer que os *qualia* são ‘intrínsecos’ significa dizer que eles são homogêneos, simples, e, poderíamos complementar, que pertencem à natureza ou essência de algo (Cf. ABBAGNANO, 2000, p. 423). Dizer que os *qualia* são ‘privados’ significa dizer que nenhuma comparação interpessoal deles é possível. Dizer que os *qualia* são diretamente apreendidos significa dizer que o sujeito está intimamente familiarizado com seus *qualia* e, associado a isso, a ideia de que o sujeito não poderia se enganar em relação a eles (DENNETT, 1988, p. 384-385).

Quanto à propriedade dos *qualia* de serem inefáveis, Dennett (1988, p. 409, tradução nossa) a critica dizendo que “seria um erro transformar o fato de que inevitavelmente há um limite na nossa capacidade de descrever as coisas como nós as experienciamos na suposição de que não existem propriedades absolutamente indescritíveis em nossa experiência”. Por exemplo, Dennett (1988, p. 387-388) pede para supor a situação de alguém que certo dia acorda e se depara com a grama vermelha, o céu amarelo etc. A pessoa questiona os outros sobre a alteração da cor da grama, do céu etc., mas ninguém nota nenhuma anormalidade. Acontece que, sem a pessoa saber, seus neurônios foram adulterados por neurocientistas. Ela consegue relatar suas experiências conscientes aos outros e parece que elas podem ser empiricamente verificadas. Isso

mostra que os *qualia* não existiriam enquanto algo inefável, porque a experiência consciente é relatável. Além disso, apesar de parecer impossível para nós compreendermos o que é o choro da água marinha, é possível descrevê-lo em livros, por exemplo. Portanto, os *qualia* como algo inefável não existem, porque a experiência consciente é relatável. Mas será que o fato de a experiência consciente ser relatável significa que é possível descrever exatamente como alguém experiência algo?

Quanto à propriedade dos *qualia* de serem intrínsecos, Dennett (1988, p. 397) a crítica dizendo que ninguém poderia gostar de cerveja na sua primeira degustação, pois gostar de cerveja é algo que acontece gradualmente. Com base nesse exemplo, Dennett argumenta que se aprendemos a gostar de algo, então não existe um *qualia* que seja intrínseco a esse algo. Da mesma forma, se podemos adaptar a nossa visão ao começar a usar óculos e isso não acontece de forma imediata ao colocar os óculos, reforça-se assim a tese de que não existem *qualia* intrínsecos às coisas (DENNETT, 1988, p. 399-400). Para Dennett (1988, p. 397-403), a experiência consciente é relacional e extrínseca, ela não depende apenas dos objetos que são experienciados, mas da nossa relação com eles. O exemplo da feniltiouréia, que é sentida como amarga por 70% da população mundial, enquanto o resto a sente como insípida, mostra que a forma como as coisas parecem a nós, muda conforme os nossos detectores sensitivos (DENNETT, 1988, p. 398). Mas além dos detectores sensitivos mudarem de uma pessoa para outra, fazendo com que elas percebam as coisas de forma diferente, a própria pessoa pode perceber algo como diferente em momentos diferentes da sua vida; por exemplo, um degustador de vinho pode modificar seu paladar à medida em que aprende a saborear diferentes tipos de vinho (DENNETT, 1988, p. 408-409). Isso mostra que não existe um *qualia* absoluto, mas que eles podem ser aprendidos. E que a experiência consciente é extrínseca e relacional. Mas, apesar de isso ser interessante, será que significa que não existe uma experiência intrínseca a um sujeito numa determinada situação? Será que a fragilidade da concepção de *qualia* da tradição, leva a conclusão de que qualquer concepção de *qualia* o seja?

Quanto à propriedade dos *qualia* de serem imediatamente apreendidos, Dennett (1988, p. 388) a crítica dizendo que o fato de uma alteração neurocirúrgica poder alterar os nossos *qualia* de duas formas diferentes (ou alterando os *qualia*; ou alterando nossa memória para reagir às disposições), e nós não sabermos o que teria acontecido conosco, mostra que nós não temos

acesso imediato aos *qualia*. Além disso, ele argumenta que o fato de degustadores de café saberem que seus gostos mudaram depois de 6 anos, porém não saberem se foram suas reações frente aos *qualia* que mudaram ou se foram pequenas alterações graduais que aconteceram em seus *qualia*, leva à conclusão de que as pessoas nem sempre estão completamente certas sobre seus próprios *qualia*, portanto, que eles não são infalíveis e incorrigíveis como se pensava. Para Dennett (1988, p. 396), a experiência consciente é mediada por processos físicos, pois dependendo de alterações nos neurônios, por exemplo, a experiência consciente pode mudar. Mas será que o fato de as experiências conscientes serem mediadas por processos físicos, significa que não exista uma qualidade subjetiva da experiência que seja apreendida imediatamente, sem que se saiba necessariamente algo sobre os processos físicos do nosso corpo?

Quanto à propriedade dos *qualia* de serem privados, Dennett (1988, p. 387) apresenta o caso do espectro invertido, já apresentado por Locke, segundo o qual haveria uma impossibilidade de compararmos as experiências conscientes e sabermos se são as mesmas. Porém, diferentemente de Locke, Dennett afirma que o que importa é se as nossas palavras são as mesmas diante do que estamos experienciando. Assim, ele nega que os *qualia* sejam privados, isso seria insignificante, pois o que importa de fato é o caráter público da experiência consciente. No entanto, dizer que o que importa é que as palavras combinem diante de algo, prova de fato que não existe algo de privado e subjetivo que pode ser diferente?

As quinze intuições apresentadas por Dennett (1988) parecem realmente minar a concepção tradicional de que os *qualia* são totalmente independentes do físico. Mas será que provam que não existem *qualia* como uma experiência fenomênica a respeito de como as coisas aparecem para nós?

Considerações finais

A relação mente-corpo configura-se como um problema se considerarmos que mente e corpo referem-se a coisas distintas que tem poder de se influenciar mutuamente. De acordo com Chalmers (1996, p. 4-5), o aspecto fenomênico da mente é irreduzível aos processos físicos do corpo. E, a partir disso, investigar o real problema mente-corpo implica em pesquisar como é

possível os *qualia* modificarem os (e serem modificados por) processos físicos do corpo e nossos comportamentos.

Vimos que para as perspectivas eliminativista e reducionista com relação à mente não existe um real problema mente-corpo, pois a primeira elimina o mental como um conceito obscuro e fica apenas com a causação física no corpo; ao passo que a segunda considera significativo manter o vocabulário mental, mas o reduz a descrições de processos físicos, ficando também apenas com a causação física. Nesse sentido, não haveria dificuldade alguma em explicar como processos mentais, entendidos no fim das contas como processos físicos, podem modificar outros processos físicos. Apenas se considerarmos que há algum tipo de causação entre mente e corpo como coisas diferentes ou contendo propriedades diferentes é que há um problema a ser solucionado e esclarecido.

Além disso, investigar o real problema mente-corpo implica em considerar que a mente, como algo diferente ou contendo propriedades irreduzíveis, interage com os processos físicos de modo a produzir alterações recíprocas. O que implica em pressupor que a causação é um princípio ontológico e não meramente psicológico ou epistemológico, como defende Hume. Isso significa que as afirmações de que “o estresse emocional gerou a enxaqueca” ou que “a alergia é psicológica” pretendem descrever exatamente como a realidade é.

Ainda que possamos ter explicações diferentes para esclarecer como se dá a interferência entre o mental e o físico, desde que compreendamos que o mental e o físico são irreduzíveis um ao outro, e que eles produzem modificações um no outro, estaremos diante de um mesmo problema a ser resolvido.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ADAM, C.; TANNERY, P. (Orgs.). *Oevres de Descartes. Principia philosophae. Epistola Ad G. Voetium. Lettre apologetique. Notae in programma*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. v. 8.
- ARISTÓTELES. *Física*. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

- _____. *Obras*. 2. ed. Trad. Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguillar, 1967.
- ARMSTRONG, D. M.; MALCOLM, N. *Consciousness and Causality*. Oxford: Blackwell, 1984.
- BLOCK, N. Inverted earth. *Philosophical Perspectives*, v. 4, p. 53-79, 1990. Disponível em: <<http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/1990.Inverted.Earth.pdf>>. Acesso em: 18 fev. 2017.
- _____. Troubles with functionalism. In: _____ (Ed.) *Readings in philosophy of psychology*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980. p. 268-305. v. 1
- BOHM, D.; PEAT, D. F. *Science, order and creativity*. Londres; Nova York: Routledge Classics, 2011.
- BUNGE, M. *Causalidad: el principio de causalidad en la ciencia moderna*. Trad. Hernán Rodríguez. 4. ed. Buenos Aires: Universitaria de Buenos Aires, 1978.
- CHALMERS, D. J. Consciousness and its place in nature. In: STICH, S. P.; WARFIELD, T. A. (Eds.). *Blackwell guide to philosophy of mind*. [S. l.]: Blackwell, 2003. p. 1-46. Disponível em: <<http://consc.net/papers/nature.pdf>>. Acesso em: 01 out. 2016.
- _____. *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. New York: Oxford University Press, 1996.
- CHURCHLAND, P. *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- DAMÁSIO, A. R. *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. Trad. de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DENNETT, D. C. *La consciencia explicada: una teoría interdisciplinar*. Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1991.
- _____. Quining qualia (1988). Reimpresso em MARCEL, A. J.; BISIACH, E. (Eds.) *Consciousness in contemporary science*. [S. l.]: Oxford University Press, 1992. As páginas citadas entre 381 e 414 são da versão disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/opessoa/Dennett-Quining-Qualia.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2016.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método. Meditações. Objeções e Respostas. As paixões da alma. Cartas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Victor Civita, 1973.
- HANNA, R.; MAIESE, M. *Embodied minds in action*. New York: Oxford University Press, 2009.
- HOLBACH, B. de. *System of Nature*. [S. l.: s.n.], 1770.
- HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Serafim da Silva Fontes. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- JACKSON, F. Postscript on qualia. In: LUDLOW, P.; NAGASAWA, Y.; STOLJAR, D. (Eds.). *There's something about Mary: essays on phenomenal consciousness and Frank Jackson's knowledge argument*. MIT Press. 2004. p. 417-420.
- _____. What Mary didn't know. *The Journal of Philosophy*, [S. l.], v.83, n. 5, p. 291-295, maio 1986.

- KIM, J. *Mind in a physical world: an essay on the mind-body problem and mental causation*. Cambridge: MIT Press, 2000.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Eduardo Abranches de Soveral, Gualter Cunha e Ana Luísa Amaral. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano*. Trad. de Jonas Pereira dos Santos. Campinas: Editorial Psy II, 1995.
- NAGEL, T. What is it like to be a bat. *The Philosophical Review*, [S. l.], v. 83, n. 4, p. 435-450, out. 1974.
- NIDA-RÜMELIN, M. Qualia: the knowledge argument. In: ZALTA, E. N. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online], 2015.
- PLACE, U. T. Is consciousness a brain process? *British Journal of Psychology*, [S. l.], v. 1, n. 47, p. 44-50, fev. 1956.
- RYLE, G. *The Concept of Mind*. London, New York: Routledge, 2009.
- ROBINSON, W. Epiphenomenalism. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015.
- SINGER, P. Tirar a vida: os animais. In: _____. *Ética prática*. Trad. de Jefferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 119-143.
- SHOEMAKER, S. The inverted spectrum. *The Journal of Philosophy*, [S. l.], v. 79, n. 7, p. 357-381, jul. 1982.
- SMART, J. J. C. Sensations and brain processes. *Philosophical Review*, [S. l.], v. 68, n. 2, p. 141-156, abr. 1959.
- TYE, M. Qualia. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/qualia/>>. Acesso em: 17 fev. 2017.