

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Daniel Borgoni Gonçalves

A consciência fenomênica

GUARULHOS

FEVEREIRO 2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Daniel Borgoni Gonçalves

A consciência fenomênica

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientador: Plínio Junqueira Smith

GUARULHOS

FEVEREIRO 2014

Borgoni-Gonçalves, Daniel

A Consciência Fenomênica / Daniel Borgoni Gonçalves – Guarulhos, 2014.

101f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas, 2014.

Orientador: Plínio Junqueira Smith

Título em inglês: The Phenomenal Consciousness

1. Filosofia 2. Filosofia da Mente 3. Qualia I. Título

Daniel Borgoni Gonçalves

A consciência fenomênica

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo para a obtenção do título de mestre em filosofia e aprovada pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith (Orientador)

Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Claudemir Roque Tossato

Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Osvaldo Frota Pessoa Jr.

Universidade de São Paulo

GUARULHOS

FEVEREIRO 2014

Agradecimentos

À minha querida, acolhedora e incentivadora companheira Débora, que me apoiou incondicionalmente quando decidi deixar de ser empresário e tornar-me filósofo.

Aos meus gatos Tigro, Lola e Merlin, pelos seus afetos, que tanto me ajudam a trilhar este duro e fascinante caminho da existência.

Ao professor Plínio, por ter acreditado no meu projeto de pesquisa, pelos seus comentários e observações perspicazes nas orientações, pelas suas prazerosas aulas, e pelo cuidado que teve com o texto dessa dissertação, enfim, por ser um orientador sempre presente.

Aos professores Claudemir e Osvaldo pelos comentários, observações e dicas durante o exame de qualificação, que foram fundamentais para melhorar a qualidade argumentativa desta dissertação, contribuindo para o meu crescimento filosófico. Aproveito para agradecer o professor Osvaldo pelas inúmeras conversas que tivemos a respeito dos *qualia* e pelas indicações de leituras sobre filosofia da mente.

À minha irmã, pelo apoio na decisão de fazer filosofia e pelas interessantes conversas que tivemos ao longo dos anos sobre filosofia. À minha mãe Janete, por valorizar meus estudos, e ao meu pai José, pelas idas comigo à biblioteca de Ubatuba quando ainda eu era adolescente.

Aos meus amigos Alfredo, Helena, Rodrigo, Julie, Izabel, Domingos e Vanessa pelas agradáveis e divertidas conversas que tivemos nestes últimos anos, me ajudando a superar as dificuldades por quais passei.

À CAPES, pela bolsa de pesquisa concedida.

Por fim, agradeço aos funcionários da secretaria da Unifesp, especialmente ao Douglas e a Daniela por sempre serem solícitos.

Resumo

A experiência consciente é uma das coisas das quais estamos mais certos no mundo, mas ela é um grande mistério. Não temos uma teoria amplamente aceita que justifique racionalmente de que modo um sistema físico como o cérebro pode *experienciar* (um sabor, a felicidade, a dor, etc), e que esclareça qual a natureza das experiências conscientes. De forma mais clara, experiências conscientes têm uma fenomenologia, isto é, características qualitativas distintas que são apreendidas subjetivamente. Tais propriedades são os *qualia* e foram associados à *consciência fenomênica*, pois estes são acessíveis pela consciência do organismo que experiencia. Entretanto, não sabemos como conciliar a experiência consciente com o que sabemos, na medida em que suas propriedades parecem ser essencialmente subjetivas e, portanto, inescrutáveis e indescritíveis sob um ponto de vista de terceira pessoa. Como então conciliar a objetividade de nossas explicações com a subjetividade da consciência? Inúmeros filósofos e filósofas da mente defendem que os *qualia* são propriedades não-físicas, adotando um dualismo entre corpo e mente. Neste intricado e complexo debate entre materialistas e antimaterialistas, os últimos costumam elaborar argumentos que desafiam os primeiros. Assim, o capítulo 1 é dedicado ao amplamente debatido argumento do conhecimento de Frank Jackson. Após a apresentação deste argumento, o submeteremos a uma série de objeções que tentam derrubar a sua conclusão antimaterialista. Então, trataremos das respostas que foram oferecidas às objeções. Por fim, ponderaremos as objeções e as respostas fazendo um balanço deste debate. O capítulo 2 é dedicado ao controverso argumento dos zumbis de David Chalmers. Trataremos inicialmente de algumas noções teóricas necessárias para o compreendermos e, então, o apresentaremos. Após isso, o submeteremos a várias objeções que tentam bloquear a sua conclusão antimaterialista e trataremos das respostas às objeções. Então, faremos um balanço das objeções que lhe foram opostas. Em nossas considerações finais sobre a discussão envolvida nos capítulos 1 e 2, será feita uma avaliação global deste debate entre materialistas e antimaterialistas indicando qual o lado tem melhores argumentos.

Palavras-chave: Consciência. Experiência. Conhecimento. Qualia. Dualismo. Zumbis.

Abstract

Conscious experience is one of things that we are more certain in the world, but it is a great mystery. We do not have a broadly accepted theory that rationality justifies how a physical system like a brain can *experience* (a taste, happiness, pain, etc) and clarify what is the nature of conscious experiences. More clearly, conscious experiences have a phenomenology, that is, distinct qualitative features that are subjectively apprehended. These properties are qualia and they were associated to *phenomenal consciousness*, because qualia are accessible for the consciousness of the organism that has the experience. However we do not know how to reconcile the conscious experience with our knowledge, insofar as their properties seem to be essentially subjective and inscrutable and indescribable under a third person point of view thus. How reconcile the objectivity of our explanations with the consciousness subjectivity? Several philosophers of mind defend which qualia are non-physical properties, adopting a mind-body dualism. In this puzzling and complex debate among materialists and anti-materialists, it is common the latter make arguments that challenge the formers. Thereby the chapter 1 is dedicated to broadly debated Frank Jackson's knowledge argument. After the presentation of knowledge argument, I will submit it to several objections that try overthrow its anti-materialist conclusion. Then I will deal with the responses that were provided to these objections. Finally I will ponder objections and responses making a balance of this debate. The chapter 2 is dedicated to controversial David Chalmer's zombie argument. Initially I will deal with some necessary theoretical notions to we grasp it and then I will present the zombie argument. Thereafter I will submit it to several objections which try overthrow its anti-materialist conclusion and I will deal with the responses to these objections. Then I will make a balance about the objections against zombie argument. In our final considerations about the discussion engaged on chapters 1 and 2, will be make a global evaluation about this debate among materialists and anti-materialists indicating what side have better arguments.

Keywords: Consciousness. Experience. Knowledge. Qualia. Dualism. Zombies.

Lista de Ilustrações

<i>Vista de Delf</i> de Vermeer.....	43
--------------------------------------	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1. O ARGUMENTO DO CONHECIMENTO.....	17
I. Exposição do Argumento do Conhecimento.....	17
II. Objeções e Respostas.....	23
1. Primeiro tipo de objeção: rejeição do hiato epistêmico.....	23
1.1 A crítica de David Lewis.....	23
1.2 A objeção de Daniel Dennett.....	26
1.3 As críticas de Paul Churchland.....	27
1.4 A crítica de Nigel Thomas.....	30
1.5 Respostas às críticas	32
2. Segundo tipo de objeção: rejeição do hiato metafísico.....	36
2.1 Materialismo <i>a posteriori</i> do tipo água-H ₂ O.....	36
2.2 Conceitos Fenomênicos.....	38
2.3 Respostas às objeções.....	40
3. Terceiro tipo de objeção: o representacionismo.....	44
3.1 A crítica de Gilbert Harman.....	44
3.2 A crítica de Frank Jackson a Frank Jackson.....	50
3.3 Respostas ao representacionismo.....	52
III. Considerações sobre as objeções e respostas.....	55
CAPÍTULO 2. O ARGUMENTO DOS ZUMBIS.....	61
I. Fundamentação teórica.....	61
II. Apresentação do Argumento dos Zumbis.....	69
III. Objeções e Respostas.....	72
1. A objeção da reminiscência cartesiana.....	72
2. As críticas de John Searle.....	73
3. A objeção de McGinn.....	75
4. A objeção de Leal-Toledo e Teixeira.....	77
5. A críticas baseada na necessidade <i>a posteriori</i>	79
6. Respostas às objeções.....	82
IV. Considerações sobre as objeções e respostas.....	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
Referências Bibliográficas.....	99

INTRODUÇÃO

Neste momento estou na minha mesa de trabalho e ao olhar para um livro, a cor de sua capa amarela aparece de determinado modo para mim. Quando passo a mão no meu gato, que está deitado sob a mesa, sinto seus pelos macios e sedosos, sinto-os de uma maneira diferente de quando passo a mão no tapete da sala. Ao degustar o café que preparei, sinto seu aroma, e seu sabor me parece muito agradável. Subitamente, começo a ter dores agudas em um dos meus incisivos da arcada superior. Mas tenho uma sensação de alívio ao lembrar que o dentista irá tratar deste dente.

Os exemplos de experiência que acima descrevi são chamados de experiências conscientes. Quando as tive, cada uma delas apareceu à minha consciência de um determinado modo, ou seja, cada uma delas teve uma característica qualitativa distintiva que foi apreendida subjetivamente. Assim, as experiências conscientes têm caracteres qualitativos subjetivos que são acessíveis a partir de um ponto de vista em primeira pessoa e, portanto, são relativos a quem está tendo a experiência.

Ora, isso implica que se eu e você estivermos sentindo dor em nosso segundo molar direito da arcada superior, que o dentista nos diga que isto se deve a uma inflamação de canal e que algum escâner mostre-nos que a área afetada é a mesma, ainda assim, não podemos afirmar necessariamente que estamos tendo a mesma sensação de dor, na medida em que o caráter qualitativo de cada dor parece ser apreendido por uma só perspectiva, ou seja, a sensação de dor aparece de um modo específico somente a quem a está experienciando.

A experiência consciente é uma das coisas das quais mais temos certeza no mundo, mas não sabemos como conciliá-la com uma abordagem materialista¹ da mente. De forma mais clara, cérebros, sapatos, cadeiras, elétrons, terremotos, planetas, neurônios, manchas solares, partículas subatômicas, a fotossíntese, etc, podem ser explicados em termos biológicos, químicos ou físicos e, assim, em termos objetivos. Entretanto, a consciência tem uma particularidade que não se verifica nas outras coisas e fenômenos do mundo: a subjetividade. Assim, se a consciência tem características qualitativas que só podem ser apreendidas subjetivamente e, portanto, inescrutáveis e indescritíveis sob um ponto de vista de terceira pessoa, como conciliar a objetividade das explicações científicas com a

¹ Materialismo e fisicalismo são termos que têm diversas acepções e, por isso, são problemáticos. Nesta dissertação, suporemos que eles têm o mesmo sentido. No decorrer do texto, esse sentido comum será esclarecido.

subjetividade da consciência, se “essa objetividade resulta, justamente, da tentativa de eliminar tudo que seja relativo a um determinado ponto de vista?” (ABRANTES, 2005, p.225).

Desse modo, contrariamente à posição da maioria dos filósofos e filósofas que trabalham com a consciência, muito deles defendem uma posição antimaterialista em relação à mente, especificamente no que se refere à mente consciente. Esses pensadores argumentam que alguns estados mentais possuem uma dimensão fenomênica que escapa ao fisicalismo², entendido como a tese de que tudo que existe no mundo é, em última instância, físico. Em outras palavras, esses estados mentais parecem possuir propriedades qualitativas intrínsecas, que só podem ser experienciadas em primeira pessoa. Tais propriedades são os *qualia*, também caracterizados como os aspectos subjetivos da experiência.

Cabe notar que nesse debate é comum utilizarmos a expressão “*what it is like*”³ para fazer referência ao modo como um organismo experiencia. De forma mais clara “fatos sobre a experiência – fatos sobre como é (*what it is like*) para o organismo experienciar – são acessíveis somente de um único ponto de vista” (NAGEL, 2002, p. 222)⁴. Por exemplo, é plausível afirmar que sabemos como é uma dor sentindo-a e aprendemos como é uma cor, quando a vemos.

Embora esteja aberta a discussão sobre quais os tipos⁵ de estados mentais que possuem *qualia*, as sensações são consideradas os melhores exemplos, tendo em vista que os *qualia*, ao que parece, são a essência destas, ou seja, ao contrário das crenças, que são identificadas pelo seu conteúdo, as sensações parecem ser tipificadas essencialmente pelos seus aspectos fenomênicos. Outros estados mentais que parecem ter *qualia* são as emoções. Contudo, como ressalta Kim (2006, p. 208), as emoções não são somente classificadas com base em “como elas são sentidas” (*how they feel*), como é o caso das sensações. Decorre daí que no caso das emoções não parece lícito identificarmos este tipo de estado mental com os *qualia*. Já no caso das sensações, é plausível afirmar que podemos identificar a experiência subjetiva com a sua propriedade (*quale*).

Desse modo, os *qualia* foram associados ao que foi denominada “consciência fenomênica” (*phenomenal consciousness*), tendo em vista que eles parecem ser apreendidos

² Segundo Pessoa Jr. (2011) este termo foi cunhado por Neurath e Carnap em 1931, porém, numa acepção diferente da exposta aqui.

³ Thomas Nagel introduziu esta expressão em seu artigo *What is it like to be a bat?*; publicado originalmente em *Philosophical Review* v.83, p 435-450, 1974. Veremos com mais detalhes seu argumento no decorrer do texto.

⁴ Todas as citações deste texto serão traduções nossas.

⁵ Segundo Maslin (2009, p.17) os estados mentais podem ser categorizados em seis grupos: sensações, cognições, emoções, percepções, estados de quase-percepção e estados conativos.

somente pela consciência de quem os experimenta e, portanto, seriam inescrutáveis a partir de um ponto de vista de terceira pessoa. Nesse sentido, ter consciência fenomênica é ter experiência direta e imediata do caráter qualitativo que certos estados mentais possuem. Segundo Ezcurdia, “a consciência fenomênica (ou *quale*) associada com uma dor é a maneira como se experimenta ou se sente tal dor” (2003, p. 7).

Mediante o exposto, algumas questões surgem em nosso horizonte: qual a natureza da consciência? Como conciliar os aspectos fenomênicos das sensações com as propriedades físicas do mundo? De que modo estados neurais podem gerar estados mentais conscientes? Como explicar as relações entre a consciência fenomênica e o cérebro? Como abordar cientificamente a experiência consciente, tendo em vista que ela parece acessível somente em primeira pessoa? Será que podemos ter uma abordagem materialista do mundo sem abrir mão da qualidade subjetiva da experiência?

Para responder a estas questões, devemos enfrentar diferentes desafios, mas, ao que parece, o principal deles é o problema dos *qualia*, o problema da consciência fenomênica, problema da experiência consciente ou, segundo Chalmers, o problema difícil da consciência, na medida em que os *qualia* parecem escapar às teorias materialistas e ao método científico de investigação da consciência.

Os dualistas da mente contemporâneos, em geral, dualistas de propriedades, em defesa dos *qualia*, oferecem argumentos - em geral, experimentos mentais - que desafiam o materialismo. Para entendermos adequadamente o dualismo, é fundamental entendermos contra quem eles estão argumentando. Afinal, o dualismo contemporâneo é em boa parte uma reação e uma crítica ao materialismo. Tendo em vista o contraste entre essas duas posições, também poderemos entender melhor os argumentos empregados pelos dualistas contra os materialistas, aprofundando a questão.

O termo “materialismo” foi proposto por Robert Boyle em 1674. Das acepções que esse termo pode ter, Pessoa Jr. (2011) enumera cinco tipos principais: Materialismo metafísico ou cosmológico; materialismo metodológico; materialismo psicofísico; materialismo prático e o materialismo que defendia que a matéria (e não entidades físicas) era o fundamento último da realidade, e que foi comum até o final do século XVII. Dessas acepções, a que nos interessa é a seguinte:

Doutrina segundo a qual todos os fatos e estados de consciência são idênticos, se reduzem ou são meros epifenômenos dos estados corporais. Fenômenos mentais só poderão ser corretamente explicados pela ciência se os referirmos

aos fenômenos fisiológicos correspondentes. Na morte do corpo, desaparece a mente. (PESSOA Jr., 2011, p. 1)

Este tipo de materialismo é chamado de materialismo psicofísico, que é consistente com o materialismo metafísico aplicado à natureza da mente. Segundo Pessoa Jr. (2011), podemos identificar o materialismo psicofísico com o fisicalismo ontológico:

É a tese de que tudo que existe ou acontece é constituído, em última análise, de entidades físicas, ou pelo menos das entidades das ciências naturais (sem intencionalidade). Em sentido semântico, tudo o que existe ou ocorre poderia ser descrito completamente no vocabulário da física. (PESSOA Jr., 2011, p. 1)

Posto isso, veremos agora alguns dos principais argumentos que sustentam o dualismo de propriedades, a saber, o argumento do espectro invertido, o argumento dos *qualia* ausentes, o argumento de Kripke contra a teoria da identidade mente-cérebro e, com mais vagar, abordaremos o argumento de Nagel, por considerarmos que ele fundamenta a noção de consciência fenomênica.

O argumento dos *qualia* invertidos⁶ foi proposto por Ned Block e Jerry Fodor (2003) contra a abordagem funcionalista⁷ da mente. Esse argumento defende que seres que são física e funcionalmente idênticos podem ter experiências conscientes invertidas diante de uma mesma situação sensorial. Por exemplo, pergunta-se a duas pessoas, digamos, João e Pedro, qual a cor de um tomate maduro que é posto diante deles? É de se esperar que eles respondam que a cor do tomate é vermelha. Mas como saber que eles estão tendo a mesma sensação de cor quando veem o tomate maduro? Alguém poderia afirmar que eles sabem que estão tendo a mesma sensação de vermelho porque asseveram que o tomate maduro é vermelho. Contudo, recorrer a um mesmo comportamento ou defender que o sistema ótico de João e Pedro são funcionalmente idênticos não implica que eles estão tendo a mesma sensação de vermelho, uma vez que é possível que suas experiências subjetivas da cor do objeto que estão vendo estejam invertidas, isto é, sempre que um tem a sensação de vermelho, o outro tem a sensação

⁶ Originalmente publicado em *Philosophical Review*, 81, p. 159-81, 1972.

⁷ Os partidários desta teoria concebem a mente em termos de uma função. Podemos entender a função de uma coisa como o trabalho que ela realiza, tal como um termostato, que a partir dos dados do ambiente, pode acionar ou desligar o aquecimento. Mais sofisticado, um computador recebe dados de entrada (*inputs*) e, por meio de um algoritmo, isto é, um conjunto de instruções de um programa, os transforma em dados de saída (*outputs*). Diante do fato de que um computador pode utilizar diversos algoritmos, sua função é computar funções. Tendo isto em vista, Hilary Putnam argumentou que o computador digital seria uma ótima analogia para as relações mente-cérebro, isto é, a mente corresponderia ao *software* e o cérebro ao *hardware*. Nesse sentido, os estados mentais de uma pessoa são definidos em termos de seu papel funcional/causal que exerceriam entre uma informação sensorial ou perceptiva (*input*) e o comportamento (*output*).

de verde e sempre que esse tem a sensação de vermelho, o primeiro tem a sensação de verde. Assim, ambos usam a palavra “vermelho” ou “verde” diante do mesmo objeto, mas para designar sensações invertidas. Noutras palavras, João e Pedro aprenderam a nomear a cor de determinados objetos de vermelho, por isso concordam que a cor de um tomate maduro é vermelha. De fato, eles associam suas experiências subjetivas ao que aprenderam e, portanto, pode parecer que pelo motivo de os dois concordarem na cor do tomate, suas sensações de cor são iguais. Entretanto, o que o argumento dos *qualia* invertidos defende é que João e Pedro podem ter sensações de cor invertidas, tendo em vista que diante do tomate vermelho Pedro pode ter a sensação de verde. Já João, diante de uma folha verde, concorda com Pedro que a cor da folha é verde, mas tem a sensação de vermelho. Em resumo, diante de um mesmo objeto, os *qualia* de cor de Pedro e João são invertidos.

Ned Block e Jerry Fodor (2003) também desenvolveram outro argumento contra o funcionalismo: o argumento dos *qualia* ausentes. Esse experimento recorre a uma situação imaginária: suponha que o governo da China organize funcionalmente toda a sua população com o objetivo de simular um grande cérebro artificial. Cada habitante faria o papel de um neurônio do cérebro humano, recebendo e transmitindo informações. Para tanto, cada pessoa teria um transmissor que poderia estar na posição ligada (passagem do sinal elétrico) ou posição desligada (bloqueio do sinal elétrico). Este conectaria a pessoa com outras pessoas e emitiria ou bloquearia a passagem do sinal conforme as instruções que recebesse. Tendo em vista que os funcionalistas afirmam que, se um sistema tiver a organização funcional certa, estados mentais podem surgir independentemente da matéria que compõe o sistema, deveria seguir-se que, quando todos os habitantes da China estiverem fazendo seus papéis, uma mente surgiria. Entretanto, parece implausível que da organização funcional dos habitantes da China apareça uma mente como a mente de um ser humano. Assim, esse experimento mental parece mostrar que explicar a mente por meio da organização funcional adequada de um sistema não é suficiente para o surgimento de experiências vivenciadas por uma mente. Daí Block defender que o funcionalismo é compatível com a ausência de *qualia*.

O argumento de Kripke foi dirigido contra a teoria da identidade. Esta teoria surgiu com os trabalhos de U. T. Place e J. J. C. Smart, que defenderam que estados mentais são estados cerebrais, do mesmo modo que afirmamos que a água é um conjunto de moléculas de H₂O ou que o relâmpago é uma descarga de elétrons entre o solo e a atmosfera. Kripke (1981) argumentou que as relações de identidade são sempre necessárias, mesmo quando se tratasse de relações de identidade que só poderiam ser estabelecidas *a posteriori*. Desse modo, embora

a relação entre “água” e “H₂O” pareça ser contingente, Kripke argumentou que essa relação era uma verdade necessária *a posteriori*, uma vez que água e H₂O selecionariam o mesmo tipo de propriedade em todos os mundos possíveis. Do mesmo modo, a relação de identidade defendida pelos teóricos da identidade entre a ativação das fibras-C do sistema nervoso e a dor deveria ser uma relação de necessidade. Entretanto, Kripke defendeu que não existe uma relação de necessidade entre as fibras-C e a dor, uma vez que podemos conceber um mundo possível onde exista fibras-C disparando onde não exista dor, ou podemos imaginar um mundo onde exista dor sem a ativação das fibras-C. De forma mais clara, ao que parece, para que algo seja uma dor, tudo que se requer é a experiência de dor. Desse modo, a essência daquilo que chamamos dor não pode ser identificada com as fibras-C de um organismo ou qualquer outra propriedade física. Assim, segundo Kripke, o hiato aparência-realidade que se apresenta entre água e H₂O não se apresenta quando consideramos as fibras-C e a dor.

O argumento de Thomas Nagel é outro desafio ao materialismo e foi apresentado em seu famoso artigo *Como é ser um morcego?*⁸. Podemos considerá-lo como o marco inicial das discussões contemporâneas a respeito da consciência fenomênica, embora tal expressão só tenha sido cunhada posteriormente. Assim como Chalmers, ele afirma que é a consciência, enquanto experiência consciente, o principal obstáculo a ser superado pelas teorias científicas, se estas quiserem explicar o problema mente-corpo.

Nagel introduz a expressão “*what it is like*”, que aqui traduzimos por “como é”, e associa esta à experiência consciente:

[...] o fato de que um organismo tenha experiência consciente significa, basicamente, que há algo que é como *ser* esse organismo (...) um organismo tem estados mentais conscientes se, e somente se, houver algo que é como ser esse organismo – algo que é como *para* o organismo. (NAGEL, 2002, p. 219, grifos do autor)

Neste contexto, a expressão “como é” sinaliza que determinado organismo, humano ou não, tem determinadas experiências que são acessíveis somente a uma consciência, isto é, à sua. Desse modo, o caráter subjetivo da experiência não está incluso em nenhuma teoria que visa reduzir o mental ao físico, tendo em vista que “todas elas são logicamente compatíveis com a sua ausência” (NAGEL, 2002, p. 219). Em outras palavras, a experiência consciente de um organismo é apreendida de um único ponto de vista e, portanto, sempre é relativa a ele. Há algo que é “como ser” um organismo para o organismo. Surge então um problema: como conciliar a objetividade das abordagens fisicalistas, com a subjetividade da consciência, se a

⁸ Originalmente publicado em *Philosophical Review* 83: 435-450, 1974.

objetividade “resulta, justamente, da tentativa de eliminar tudo que seja relativo a um determinado ponto de vista?” (ABRANTES, 2005, p. 225).

Para tornar mais claro o problema envolvido quando tentamos explicar o caráter subjetivo da experiência consciente de um organismo, Nagel recorre às experiências sensoriais dos morcegos por serem radicalmente diferentes das nossas. Considerando que os morcegos têm experiências conscientes, afinal, ao que parece, existe algo que é como ser um morcego para um morcego, Nagel questiona: como é ser um morcego? Inicialmente, Nagel discorre sobre estes mamíferos:

Agora sabemos que a maioria dos morcegos percebe o mundo exterior primordialmente por meio de sonar, ou ecolocalização, detectando as reflexões, dos seus guinchos curtos, sutilmente modulados e de alta frequência nos objetos ao seu alcance. Os seus cérebros são constituídos para correlacionar os impulsos que libertam com os ecos subsequentes e a informação assim adquirida permite-lhes precisamente discriminar distâncias, tamanhos, formas, movimento e texturas com uma precisão comparável àquelas que nós temos com a visão. Mas o sonar do morcego, ainda que obviamente uma forma de percepção, não é operacionalmente semelhante a nenhum dos sentidos que possuímos, e não existe qualquer razão para supor que seja subjetivamente como qualquer coisa que possamos experimentar ou imaginar. (NAGEL, 2002, p. 220)

Assim, parte do que é ser um morcego é ser capaz de se locomover segundo sua ecolocalização e, se quisermos saber como é ser um morcego, precisamos saber como é ter essa experiência ecolocalizadora; é nesta última que Nagel está interessado. Seria possível a nós humanos saber como é ter tal experiência?

Nagel afirma que recorrer à nossa imaginação não resolve o problema, tendo em vista que a imaginação está limitada à nossa experiência. No máximo, podemos recorrer a uma concepção esquemática de como é ter uma experiência ecolocalizadora, tomando como base a constituição ou comportamento do morcego. Por exemplo, descrevendo tal experiência como uma percepção frontal tridimensional, porém, isto resulta numa explicação incompleta da experiência. Nesse sentido, Teixeira afirma: “isto determina um modo específico de vida interior cuja natureza última é indescritível por ser essencialmente subjetiva” (TEIXEIRA, 2003, p. 94).

Desse modo:

[...] se os fatos da experiência – fatos acerca de como é para o organismo que experiencia – são acessíveis somente a partir de um único ponto de vista,

então é um mistério como que o caráter verdadeiro das experiências poderia ser revelado nas operações físicas de um organismo. (NAGEL, 2002, p. 222)

Para explicitar melhor o exposto, comparemos dois fenômenos. Considerando que um relâmpago pode ser descrito como uma descarga de elétrons que ocorre entre o solo e a atmosfera, a sua natureza objetiva pode ser apreendida por inúmeros pontos de vista, inclusive por um extraterrestre que não tenha um aparato visual igual ao nosso, mas tenha ciência suficiente para tal descrição. Contudo, não é fácil encontrar tal objetividade para a experiência consciente de um organismo, tendo em vista que ela parece ter um caráter subjetivo que é apreendido somente por um e somente um ponto de vista. Em outras palavras, quando nos referimos ao relâmpago podemos abandonar sua aparência a favor de sua natureza, mas quando nos referimos à experiência, “a ideia de passarmos da aparência para a realidade parece não fazer aqui qualquer sentido” (NAGEL, 2002, p. 223). Assim, considerando que o caráter subjetivo da experiência é apreendido somente por um único ponto de vista, se abandonarmos tal especificidade, estaremos nos distanciando da verdadeira natureza da experiência consciente.

Os argumentos antimaterialistas que vislumbramos acima colocam em xeque a tese materialista. A experiência consciente, ao que parece, escapa ao nosso método objetivo de investigação, o que levou alguns filósofos e filósofas a retornarem às doutrinas dualistas da mente e defenderem a existência dos *qualia*. Contudo, torna-se necessário aprofundarmo-nos nesse intrincado e efervescente debate, e o faremos nos capítulos 1 e 2, onde apresentaremos e analisaremos minuciosamente outros dois argumentos antimaterialistas amplamente debatidos atualmente.

No capítulo 1 trataremos do argumento do conhecimento, proposto por Frank Jackson em *Epiphenomenal Qualia* (1982). Na parte I veremos que o argumento do conhecimento é um experimento mental que parte de premissas epistêmicas para defender a falsidade do materialismo. Ou seja, Jackson parte da existência de um hiato epistêmico entre o conhecimento físico e o conhecimento fenomênico, para então, defender um hiato metafísico entre fatos físicos e fatos não-físicos. A parte II será dedicada à apresentação de algumas das mais importantes objeções que se opõem ao argumento do conhecimento, que tem como objetivo comum, bloquear a sua conclusão antimaterialista. Como veremos, estas objeções são divididas em três tipos; ao final de cada um destes tipos, apresentaremos algumas das respostas que foram oferecidas àquelas. Por fim, na parte III ponderaremos sobre o argumento do conhecimento e faremos um balanço das objeções que tentam derrubá-lo.

No capítulo 2, trataremos do controverso argumento dos zumbis proposto por David Chalmers em *The Conscious Mind* (1996). Em sua argumentação, ele defende que a consciência é irreduzível a qualquer propriedade física do mundo, e recorre às noções modais e ao conceito de sobreveniência. Desse modo, a parte I deste capítulo será dedicada à fundamentação teórica necessária para entendermos o seu argumento. A parte II apresentará o argumento dos zumbis, um experimento mental que apela à conceitabilidade de um mundo possível, fisicamente idêntico ao nosso, para defender que a consciência não sobrevém logicamente ao físico. Ou seja, segundo tal argumento, nenhum fato físico do mundo implica na existência da consciência e, portanto, fatos acerca da consciência não são fatos físicos. Na parte III, apresentaremos uma série de objeções que se opõem ao argumento dos zumbis, que, de uma forma ou de outra, tentam bloquear a conclusão antimaterialista desse. Por fim, na parte IV, faremos nossas considerações sobre o argumento dos zumbis e ponderaremos sobre as objeções que lhe foram opostas.

Nas considerações finais desta pesquisa faremos uma avaliação geral de toda discussão entre materialistas e antimaterialistas envolvida nos capítulos 1 e 2, indicando qual lado tem os melhores argumentos.

1

O Argumento do Conhecimento

Neste capítulo, primeiro apresentarei uma das versões mais fortes do assim chamado argumento do conhecimento, para, em seguida, apresentar as objeções e as contraobjeções. Essas objeções serão divididas em três grupos: as que questionam o hiato epistêmico entre o domínio mental e o domínio físico proposto por este argumento e que, conseqüentemente, negam o hiato metafísico⁹ entre ambos; as que aceitam o hiato epistêmico, mas negam o hiato metafísico; e a objeção do representacionismo, que defende que os *qualia* das sensações estão nos objetos da experiência perceptiva. Ao final, farei uma avaliação das objeções que são opostas ao argumento do conhecimento e das respostas a elas oferecidas.

I. Exposição do Argumento do Conhecimento

Um dos mais debatidos e influentes argumentos antimaterialistas é o argumento do conhecimento de Frank Jackson (1982). Como veremos, Jackson parte de premissas epistêmicas para defender a falsidade do materialismo. Cabe notar que um argumento semelhante foi proposto por Broad (1925, p. 71). Ele propôs um experimento mental questionando se um arcanjo matemático, mesmo conhecendo todos os fatos físicos, seria capaz de deduzir o cheiro da amônia do conhecimento físico que tinha. Entretanto, a versão que prevaleceu nas discussões acerca dos *qualia* e nas reflexões acerca da consciência fenomênica foi a de Jackson. Segundo Alter (2007), uma das vantagens do argumento apresentado por Jackson é que este apresentou de forma mais clara a intuição de que o conhecimento físico não é suficiente para explicar o suposto conhecimento fenomênico.

Posto isso, veremos adiante que Jackson argumenta a favor de um tipo de conhecimento fundamentalmente distinto do conhecimento físico, ou seja, Jackson defende que existe conhecimento fenomênico, isto é, um conhecimento acerca de como as coisas aparecem para nós em nossos estados mentais, de modo que este não pode ser deduzido do conhecimento físico. Isto questiona o que se considera tipicamente como conhecimento, isto

⁹ Neste texto não faremos distinção entre os termos “ontológico” e “metafísico”.

é, “aquisição de informação física, apreensão de fatos diretamente físicos ou fatos funcionais definidos sobre uma base física” (MENDONÇA, 2011, p. 418).

No início de *Qualia Epifenômicos*, Jackson defende sua intuição de que nenhuma quantidade de informações físicas, isto é, informações provenientes das ciências biológicas, químicas e físicas, poderiam explicar completamente as sensações:

Diga-me tudo que há de físico para dizer sobre o que se passa em um cérebro vivo, o tipo de estados, seus papéis funcionais, suas relações com o que acontece em outros momentos e em outros cérebros, e assim por diante, e seja esperto quanto puder para reunir todas as informações juntas, você nunca vai conseguir falar-me sobre o caráter dolorido das dores, o caráter de coceira das coceiras, as pontadas de inveja, ou sobre a experiência característica de provar um limão, sentir o cheiro de uma rosa, ouvir um barulho alto ou ver o céu. (JACKSON, 1982, p. 127)

Em outras palavras, tais informações seriam incapazes de capturar os supostos *qualia* das sensações, isto é, a vermelhidão do vermelho ou o caráter dolorido das dores. Ou seja, tais informações seriam incapazes de capturar informações fenomênicas, ou os *qualia*. Nesse sentido, Jackson defende que podemos ter todas as informações físicas, mas nunca seremos capazes de capturar os *qualia*.

Para defender esta intuição e torná-la argumentativamente forte, Jackson propôs seu argumento do conhecimento. Ele propôs dois experimentos mentais com o objetivo de demonstrar que o fisicalismo é falso. O primeiro deles envolve Fred, um rapaz que é capaz de distinguir entre o vermelho-1 e o vermelho-2 do mesmo modo como distinguimos, por exemplo, o azul do amarelo. O segundo experimento envolve Mary, uma neurocientista que sempre viveu num quarto preto e branco.

No primeiro experimento de pensamento, vamos supor que, num estudo sobre a capacidade das pessoas em discriminar cores, encontramos Fred. Ele é capaz de distinguir as cores do mesmo modo como as outras pessoas do estudo fazem, mas quando lhe é mostrado um monte de tomates maduros, ele os separa em dois grupos. Para os pesquisadores, esses grupos parecem mais ou menos iguais, não tendo diferenças significativas quanto à cor vermelha. Desse modo, perguntam a Fred se ele separou os tomates por causa das tonalidades do vermelho, mas Fred diz que os separou em dois grupos porque, onde enxergamos vermelho, ele distingue duas cores, do mesmo modo como, por exemplo, a maioria das pessoas distingue o azul do amarelo. Fred fala que para sua própria utilização nomeou tais cores de vermelho 1 e vermelho 2 e que tentou ensinar a diferença entre ambas para outras

peessoas, porém, sem obter sucesso. Concluiu então que o resto do mundo não é capaz de fazer tal distinção.

Para testar o que Fred assevera, os pesquisadores, sem que Fred veja, misturam os tomates e pedem para que ele os separe em dois grupos novamente, e eis que ele os separa como da primeira vez. Repete-se o teste diversas vezes e em todas elas o seu comportamento discriminatório sustenta que ele pode distinguir o vermelho 1 do vermelho 2.

Faz-se, então, uma investigação em seu sistema ótico para saber como Fred consegue fazer tal discriminação, descobrindo-se que, do mesmo modo como separamos o amarelo do azul, ele é capaz de separar dois grupos de comprimentos de onda no espectro vermelho. Desse modo, parece plausível afirmar que Fred enxergaria uma cor a mais que nós. Mas qual o tipo de experiência que Fred tem quando vê esta outra cor, isto é, podemos saber como é ter tal experiência?

Jackson defende que, por mais que tenhamos informações físicas, por exemplo, mesmo se soubéssemos que os cones e bastonetes de Fred, por responderem de uma forma diferente da nossa à luz na seção vermelha do espectro, seriam os responsáveis por uma discriminação entre o vermelho-1 e o vermelho-2, ainda assim não saberíamos como é ver essa outra cor. Em outras palavras, podemos saber tudo sobre o cérebro de Fred, sobre sua fisiologia interna, sobre seu comportamento, mas “nada disso nos diz o que realmente queremos saber sobre sua experiência da cor. Há algo nela que não sabemos” (JACKSON, 1982, p. 129).

Recorrer à imaginação também não resolve o problema, tendo em vista que:

Se o fisicalismo fosse verdadeiro, uma quantidade suficiente de informações físicas sobre Fred anularia qualquer necessidade de realizarmos extrapolações ou proezas da imaginação ou do entendimento para conhecermos tudo sobre sua experiência especial de cor. *A informação já estaria em nosso poder.* (JACKSON, 1982, p. 132, grifos do autor)

Assim, se o fisicalismo ôntico defende que o mundo é inteiramente físico, se temos todas as informações físicas envolvidas na experiência de cor de Fred e se, mesmo assim, não podemos saber como é ver esse outro vermelho, então o fisicalismo deixa algo de fora e, portanto, é falso.

Jackson afirma que podemos chegar à mesma conclusão lidando com pessoas normais e cores familiares. Para tanto, propõe o segundo experimento de pensamento, que se tornou o mais debatido. Neste, encontramos a neurocientista Mary, que, seja lá por qual motivo, sempre viveu em um quarto preto e branco, onde aprendeu tudo o que sabe por meio de livros em preto e branco e por um monitor que só transmite imagens em preto e branco. Em suma, ela nunca viu outras cores além do preto e do branco.

Por meio de seus estudos, ela se tornou uma especialista em neurofisiologia da visão. Devemos supor também que na época em que Mary vive, estejam disponíveis para ela todas as informações físicas possíveis sobre a visão humana e que ela conheça todas essas informações, por exemplo, como a luz afeta a retina, como tal informação é processada pelo cérebro, os comprimentos de onda das cores. Ela sabe tudo o que há para saber sobre a parte física do que acontece com alguém quando vê a cor vermelha de um objeto. Em resumo, seu conhecimento físico a respeito da visão humana é completo.

Um dia, os captores de Mary resolvem libertá-la do seu quarto em preto e branco e ela vê o vermelho de um tomate maduro pela primeira vez. Jackson afirma que se o fisicalismo for correto, as informações físicas que Mary tem sobre a visão humana lhe permitiriam saber como é ver o vermelho antes que saia do quarto. Então, a pergunta crucial feita por Jackson é: embora nunca tenha visto o vermelho, será que Mary, após sair do quarto, aprenderá mais coisas sobre como o mundo é ao ver o vermelho pela primeira vez?

Segundo Jackson, ela aprende algo fundamentalmente novo sobre o mundo, isto é, aprende como o vermelho é. Nesse sentido, ela aprende algo sobre a cor vermelha que somente quem teve a experiência de ver algo vermelho sabe. Desse modo, se considerarmos que todas as informações físicas que Mary tinha sobre a visão humana não foram suficientes para que ela soubesse “como é” ver o vermelho, existe algo mais no mundo que escapa ao fisicalismo e, portanto, este é falso.

Utilizando a terminologia utilizada por Jackson (1982), podemos formalizar o argumento do conhecimento do seguinte modo:

- (1) Antes de sair do quarto, Mary sabe todas as informações físicas a respeito da visão humana;
 - (2) Antes de sair do quarto, Mary não sabe tudo que há para saber a respeito da visão humana;
- logo,

(3) Existe informação sobre a visão humana que escapa às informações físicas.

Se considerarmos as premissas (1) e (2) verdadeiras ao mesmo tempo, segue-se a conclusão (3). Entretanto é fundamental que façamos uma análise¹⁰ do que sustenta a premissa (2). De fato, a premissa (2) é sustentada por um argumento adicional. Com efeito, essa premissa não é evidente; ao contrário, é bastante controversa e, sem esse argumento adicional, todo o argumento de Jackson poderia ruir. Assim, podemos formalizar o argumento adicional em favor da premissa (2) como segue:

(4) Se Mary souber tudo que há para saber a respeito da visão humana, ela não descobrirá nada de novo ao sair do quarto;

(5) Ora, Mary descobre algo sobre a visão humana quando é libertada;

logo,

(2) Antes de sair do quarto, Mary não sabe tudo que há para saber a respeito da visão humana.

Esse argumento adicional também é logicamente válido. Trata-se de um *modus tollens*: se A, então B; ora, não-B; portanto, não-A. Todo o problema reside em saber se essas duas premissas novas (4 e 5) são verdadeiras. Se o forem, a conclusão 2 estará estabelecida e poderá servir como uma premissa verdadeira para o argumento principal. Como Jackson não argumenta especificamente a favor da premissa 4, pode-se supor que, para ele, essa premissa não precisa de uma argumentação, sendo talvez evidente ou, pelo menos, aceitável para todos. Com efeito, 4 parece uma tautologia: se alguém sabe tudo a respeito de algo, essa pessoa não pode descobrir nada de novo. Talvez por isso mesmo, Jackson sequer a explicita. A premissa 5 é a mais importante e controversa. Seu experimento imaginário pretende justamente mostrar que há algo que Mary descobre quando sai do quarto.

Embora esteja claro que Jackson argumenta a favor de um hiato ontológico entre consciência e matéria, a expressão “informação física” utilizada por Jackson (1982) permite que a mesma seja interpretada tanto epistemologicamente como ontologicamente. Segundo Nida Rümelin (2010, p. 5), o primeiro sentido seria o de informação física se referindo ao conhecimento explícito em uma frase S. O segundo sentido seria o de informação física quando uma frase S:

¹⁰ Esta análise contou com as observações do Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith (UNIFESP).

[...] expressa informação física ontologicamente sobre certos processos nos seguintes casos (i) todas as entidades referidas ou quantificadas por S são entidades físicas, e (ii) todas as propriedades e relações expressas pelos predicados de S são relações ou propriedades físicas (NIDA-RÜMELIN *apud* HORGAN, 2010, p. 5).

Desse modo, a expressão “informação física” no contexto do argumento do conhecimento pode gerar interpretações ambíguas. Entretanto, para eliminar a ambiguidade que tal expressão carrega, deixar claro como Jackson infere um hiato metafísico a partir de um hiato epistêmico (que nos levará também a entendermos melhor as objeções a esse argumento) podemos formalizar o argumento do conhecimento como segue:

- I. Antes de sair do quarto preto e branco em que viveu por toda a sua vida, Mary tem conhecimento físico completo a respeito da visão humana.
- II. Ao sair do quarto e ver a cor vermelha pela primeira vez, ela adquire um conhecimento novo.
- III. Existe conhecimento sobre a visão humana que escapa ao conhecimento físico.
- IV. Todos os fatos físicos sobre a visão humana são acessíveis pelo conhecimento físico que Mary tem quando ainda está no quarto.
- V. Ao sair do quarto, Mary aprende um novo fato sobre a visão humana.
- VI. Existem fatos não físicos.

Desse modo formulado¹¹, podemos verificar que o argumento do conhecimento defende inicialmente a existência de um hiato epistêmico entre o domínio mental e o domínio físico que nenhum conhecimento físico pode preencher. Em outras palavras, considerando simultaneamente verdadeiras as premissas I e II, segue-se a conclusão III, e temos a versão epistêmica do argumento do conhecimento, isto é, conhecimento físico não é suficiente para explicar o conhecimento fenomênico, ou conhecimento dos aspectos qualitativos da experiência.

Após estabelecermos o hiato epistêmico, precisamos estabelecer o hiato metafísico entre consciência e matéria defendido por Jackson. Incluímos a premissa IV que afirma que todos os fatos físicos são acessíveis pelo conhecimento físico, ou seja, quando Mary ainda está no quarto, o conhecimento físico completo de Mary permite a ela conhecer todos os fatos

¹¹ A formalização deste argumento contou com as observações do Prof. Osvaldo Frota Pessoa Jr. (USP).

físicos sobre a visão humana. Entretanto, a premissa V ressalta a posição de Jackson que ao ver o vermelho pela primeira vez, ela aprende um novo fato sobre o mundo, ou seja, um fato sobre a visão humana que estava inacessível a ela quando ainda estava no quarto. Desse modo, se ela sabia todos os fatos físicos sobre a visão e, ainda assim, aprendeu um novo fato com a sua experiência de cor, segue-se a premissa VI, isto é, existem fatos não físicos e, conseqüentemente, o fisicalismo é falso.

II. Objeções e Respostas

Embora o argumento do conhecimento possa ser caracterizado pelo experimento de Fred ou de Mary, o debate sobre os *qualia* que envolve tal argumento se concentrou em torno do experimento mental de Mary. Desde *Qualia Epifenomênicos* surgiram muitas críticas a esse argumento, que, de forma geral, podemos dividi-las em três tipos: aquelas que negam o hiato epistêmico, ou seja, que afirmam que Mary não adquire conhecimento ao ver o vermelho pela primeira vez e, conseqüentemente, negam o hiato metafísico. Aquelas que aceitam o hiato epistêmico, mas negam o hiato metafísico inferido por Jackson, ou seja, aceitam que Mary adquire conhecimento novo com a sua experiência de vermelho, mas que este se refere a um fato velho. Este último tipo de crítica é chamado de materialismo *a posteriori* e podemos considerar as críticas que atualmente são mais debatidas. E aquelas que defendem que Mary não pode saber todos os fatos físicos sobre o vermelho antes de saber do quarto, pois ela não teve a experiência de ver o vermelho e, portanto, não sabe que essa experiência tem um conteúdo representacional específico. Após cada um dos tipos de objeções abordaremos as contraobjeções a elas dirigidas.

1. PRIMEIRO TIPO DE OBJEÇÃO: REJEIÇÃO AO HIATO EPISTÊMICO

1.1 A crítica de David Lewis

Em seu artigo *O que a experiência ensina*¹² (2002), Lewis defende que Mary, ao ver pela primeira vez o vermelho de um tomate maduro, não adquire um conhecimento fundamentalmente novo, mas uma habilidade, ou seja, Lewis nega que Mary adquire

¹² Publicado originalmente em *Proceedings of the Russellian Society (University of Sydney)* em 1988 com o título *What Experience Teaches*.

conhecimento proposicional, isto é, conhecimento de fato. Vejamos como Lewis se contrapõe argumentativamente à conclusão antimaterialista de Jackson.

Inicialmente, Lewis coloca em discussão a hipótese da informação fenomênica – ou *qualia* – proposta por Jackson e que esse utiliza para concluir que o materialismo é falso. Vejamos o que Lewis tem a dizer a respeito desta:

O que é informação fenomênica? Se a hipótese da informação fenomênica é verdadeira, então temos uma resposta fácil: trata-se de informação sobre a experiência. Em termos mais específicos, trata-se de informação sobre certa parte, aspecto ou traço da experiência. Entretanto, se a hipótese é falsa, continua havendo experiência, mas nenhuma informação é informação fenomênica. (LEWIS, 2002, p.285)

Em outras palavras, é certo que a experiência de ver o vermelho existe, mas não é certo que ao experienciar o vermelho pela primeira vez, Mary adquira um tipo de conhecimento fundamentalmente distinto das informações que sabe, ou seja, que exista um tipo de informação irreduzível às informações físicas. Desse modo, Jackson “não pode dizer em termos neutros, sem pressupor sua hipótese, que a informação sobre a experiência é informação fenomênica” (LEWIS, 2002, p.285).

O próximo passo de Lewis é refutar a hipótese de Jackson. Para tanto, propõe uma hipótese alternativa ao que Mary aprende com a sua nova experiência de ver o vermelho: a hipótese da habilidade. Sobre a habilidade, Lewis, citando Nemirow, afirma:

Algumas formas de entendimento não constituem a assimilação de fatos, senão a aquisição de habilidade (...). No que diz respeito ao entendimento de uma experiência, podemos interpretá-la como uma habilidade de colocar-se, à vontade, em um estado representativo dessa experiência. Entendo a experiência de ver o vermelho se sou capaz de visualizar o vermelho à vontade. Entretanto, é perfeitamente claro porque deve haver uma conexão especial entre a habilidade de colocar-se em um estado representativo de uma experiência dada e o ponto de vista de quem a experimenta: exercer essa habilidade é sensivelmente o que chamamos adotar o ponto de vista do experimentador (...) podemos chegar a compreender, pois, a subjetividade de nosso entendimento *sem postular fatos subjetivos* como objetos de nosso entendimento. (LEWIS apud NEMIROW, 2002, p. 292, grifos nossos)

Lewis argumenta que a experiência não acarreta consequências não físicas, de modo que podemos interpretá-la como a aquisição de uma habilidade que alguém tem em se colocar, quando quiser, em um ponto de vista de primeira pessoa. Quando vê o vermelho pela primeira vez, Mary não adquire conhecimento proposicional, mas uma capacidade

recognitiva. Desse modo, Lewis afirma que não precisamos postular conhecimento fenomênico para explicar o que Mary aprende com a experiência e, portanto, postular fatos subjetivos. Assim:

A hipótese da habilidade afirma que saber como é uma experiência é simplesmente a posse das habilidades de recordar, imaginar e reconhecer. Não é a posse de nenhuma classe de informação, seja ordinária ou peculiar [informação fenomênica]. Não é um saber que. É um saber como. (LEWIS, 2002, p.293)

Por exemplo, suponha que estamos num restaurante e faça parte da receita da comida que escolhemos um ingrediente que nunca provamos, por exemplo, coentro. Não podemos adquirir as habilidades de recordar, imaginar e reconhecer o coentro, a não ser que provemos o coentro. Do mesmo modo, quando Mary vê pela primeira vez o vermelho de um tomate, não adquire um conhecimento proposicional, isto é, um “saber que”, entretanto, adquire uma habilidade, um “saber como” recordar, imaginar e reconhecer o vermelho.

Reforçando sua hipótese, Lewis relaciona “informação” com “habilidade”:

Saber como é uma habilidade. Mas, desde já, alguns aspectos da habilidade não são conhecimento em nenhum sentido (...) outros aspectos da habilidade são claramente uma questão de informação. Se alguém quer saber como abrir a porta de um cofre de banco, tudo que necessita é informação. O fato é que tem aspectos da habilidade que *não* consistem na mera posse de informação, mas que chamamos conhecimento. A hipótese da habilidade sustenta que saber como é uma experiência consiste nesse tipo de conhecimento. (LEWIS, 2002, p. 293, grifos do autor)

No entender de Lewis, alguns aspectos da habilidade são uma questão de informação, como, por exemplo, abrir o cofre de um banco. Outros aspectos não consistem somente na posse de informações e é isso o que falta a Mary. Desse modo, ter conhecimento proposicional ou informação não garante que alguém tenha certas habilidades.

Em resumo, a hipótese da habilidade faz uma distinção entre o “saber que” e o “saber como”. O primeiro envolve conhecimento proposicional, isto é, diz respeito à como as coisas são e o último envolve habilidades, que seria o caso de Mary. Desse modo, segundo Lewis, a conclusão antimaterialista do argumento do conhecimento é um equívoco.

1.2 A objeção de Daniel Dennett

Um dos maiores críticos dos *qualia* é Dennett. Ele não nega a realidade da experiência consciente, nem que a ela possam vincular-se certas propriedades. Defende, porém, que “a experiência consciente não tem nenhuma propriedade que seja especial em nenhum dos sentidos em que se tem suposto que os *qualia* são especiais” (DENNETT, 2003, p. 215). Em outras palavras, Dennett rejeita que os *qualia* são propriedades especiais das experiências no sentido em que são inefáveis, privados, intrínsecos e acessíveis pelo que os seus defensores denominaram consciência fenomênica.

Dennett (1991) nega que a intuição de Jackson esteja certa, ou seja, que Mary aprende um conhecimento novo sobre o mundo ao ver a cor vermelha pela primeira vez. Ele defende que o problema do argumento de Jackson está na premissa (1), tendo em vista que não podemos imaginar o que seria ter todo o conhecimento físico. O argumento do conhecimento seria uma alavanca intuitiva (*intuition pump*) a favor dos *qualia*, na medida em que nos leva a entender mal suas premissas.

Para desfazer a ilusão criada pelo argumento do conhecimento, que nos faria supor a existência de informações não físicas, Dennett propõe um final diferente à história de Mary:

E então, um dia, os captores de Mary decidem que é tempo de ela ver cores. Como um truque, eles preparam uma banana com um azul brilhante para apresentá-la a Mary em sua primeira experiência de cor. Mary dá uma olhada e diz: “Ei! Vocês tentaram me enganar! Bananas são amarelas, mas esta é azul!” (DENNETT, 1991, p. 399)

Seus captores não entendem como Mary não caiu no truque deles. Ela explica:

[...] antes de vocês trazerem a banana aqui dentro, eu já tinha escrito, em finos detalhes, exatamente qual a impressão física que um objeto amarelo ou azul (ou verde etc.) teria em meu sistema nervoso. Então, eu sabia exatamente quais pensamentos eu teria. (DENNETT, 1991, p. 399-400)

Assim, por ter todas as informações físicas possíveis sobre a visão humana, Mary seria capaz de identificar o azul e, como sabia que bananas são amarelas, ela descobriria a farsa. Dennett (1991, p. 400) reconhece que o problema a ser enfrentado por Mary seria identificar as cores que estava vendo com os efeitos neurofisiológicos em seu cérebro, “de dentro” (*from the inside*). Ou seja, o problema a ser solucionado por Mary é como reconhecer

o vermelho de um tomate maduro via introspecção. Contudo, Dennett afirma que poderíamos imaginar como Mary resolveria este problema:

[...] entendendo os modos complicados em que ela seria capaz de informar que alguma cor, qualquer que seja ela, não é amarela, ou não é vermelha. Como? Notando alguma reação proeminente e específica que seu cérebro teria somente para o amarelo ou somente para o vermelho. (DENNETT, 1991, p. 400-401).

Noutras palavras, Dennett afirma que não é difícil imaginar que Mary, utilizando todo o seu conhecimento físico, descubra que a banana apresentada a ela foi pintada de azul por reconhecer que, quando está vendo a banana azul, ela tem as mesmas reações que um objeto azul causaria em seu cérebro.

1.3 As críticas de Paul Churchland

Paul Churchland (1985) apresentou quatro críticas ao argumento do conhecimento. A primeira delas afirma que o argumento de Jackson envolveria a intensionalidade¹³ do conhecimento e, por ser um materialismo *a posteriori*, abordaremos essa crítica posteriormente. Antes de apresentar suas outras três objeções, Churchland formaliza o que considera ser uma versão precisa do experimento mental de Mary:

- (1) Mary sabe tudo que há para saber sobre estados cerebrais e suas propriedades.
 - (2) Mary não sabe tudo que há para saber sobre as sensações e suas propriedades.
- Por isto, pela lei de Leibniz:
- (3) Sensações e suas propriedades são diferentes de estados cerebrais e suas propriedades. (CHURCHLAND, 1985, p. 23)

Posto isso, a primeira objeção que Churchland desenvolve em seu artigo afirma que, para que o argumento de Jackson seja válido, a expressão “saber sobre” (*knows about*) nas premissas (1) e (2) devem ter um sentido unívoco, isto é, devem se referir ao mesmo tipo de conhecimento. Quanto a isso, ele argumenta:

¹³ Embora Churchland (1985, p. 23) afirme que o argumento do conhecimento envolve um contexto intensional, ele não desenvolve sua crítica na seção referente a este argumento, uma vez que, como ele mesmo afirma, já a desenvolveu quando objetou o argumento de Nagel (2002).

O conhecimento em (1) parece ser uma questão de ter um conjunto de frases ou proposições, o tipo em que alguém encontra escrito em textos de neurociência, enquanto o conhecimento em (2) parece ser uma questão de ter uma representação de vermelhidão em algum meio pré-linguístico ou sub-linguístico de representação para variáveis sensoriais, ou uma questão de ser capaz de fazer certas discriminações sensoriais, ou algo nessa linha. (CHURCHLAND, 1985, p. 23)

Assim, o “saber sobre” nas premissas (1) e (2) não tem um sentido unívoco, uma vez que a primeira trata de proposições, enquanto a segunda estaria se referindo a um conhecimento não proposicional. Em outras palavras, quando Mary está trancada no quarto e quer saber sobre a sensação de ver o vermelho, o que está acessível a ela, é “conhecimento por descrição”. Quando ela sai e vê a cor vermelha, ela teria acesso também ao “conhecimento por contato” (*acquaintance knowledge*). Nesse sentido, a diferença entre o conhecimento de Mary ainda trancada no quarto e a diferença de uma pessoa que não sabe nada de neurociência, mas que já viu o vermelho:

[...] pode não residir no que é respectivamente conhecido por cada um (estados cerebrais pela primeira, *qualia* pela última), mas antes em diferentes tipos de conhecimento que cada um tem exatamente da mesma coisa. (CHURCHLAND, 1985, p. 24)

Desse modo, se a diferença está no tipo de conhecimento, podemos admitir as premissas (1) e (2) sem que a conclusão (3) decorra delas e, conseqüentemente, seria incorreto defender que sensações e suas propriedades são diferentes de estados cerebrais e suas propriedades.

A segunda crítica que Churchland faz ao argumento do conhecimento decorre de sua primeira crítica. Ele afirma que o argumento de Jackson também pode ser utilizado contra o dualismo e, por isso, algo nesse argumento deve estar errado. Para tornar clara sua crítica, ele propõe um cenário alternativo no qual Jackson estaria supostamente argumentando contra o dualismo. Neste, Mary está trancada em sua sala preto e branco e estão disponíveis para ela todas as informações sobre uma suposta substância não material fornecidas por um dualista convicto, o ectoplasma¹⁴. Segundo tais informações, o ectoplasma subjazeria aos processos físicos responsáveis pela visão de cores. Churchland então questiona: o que aconteceria a Mary ao sair do quarto e ver o vermelho pela primeira vez?

¹⁴ Churchland utiliza o termo ectoplasma em clara referência aos *qualia*.

Churchland afirma que continua sendo plausível a afirmação de que Mary aprende algo novo com a experiência, ou seja, ela adquire conhecimento por contato. Desse modo, o dualismo é uma abordagem inadequada para os fenômenos mentais, uma vez que Mary, por ter todo conhecimento proposicional sobre o ectoplasma, não deveria descobrir nada sobre a cor vermelha quando fosse libertada.

A terceira crítica de Churchland ao argumento do conhecimento é que Jackson não pode afirmar que Mary, por não ter uma informação crucial sobre o vermelho, não pode sequer *imaginar* como seria ver o vermelho. No entender de Churchland, o problema é que filósofos como Nagel, Robinson e Jackson:

[...] sequer começaram a considerar as mudanças em nossa apreensão introspectiva de nossos estados internos que poderiam seguir de uma grande revisão em nossas estruturas conceituais de nossos estados mentais. (CHURCHLAND, 1985, p. 25)

O que Churchland quer dizer é que uma neurociência do futuro pode modificar os conceitos que temos sobre a mente de tal forma que afete nossa introspecção e, conseqüentemente, reflita em nossa imaginação.

Para tornar sua objeção mais convincente, ele apresenta um exemplo real de pessoas que podem imaginar coerentemente sons. Pessoas que não são educadas musicalmente ouvem acordes musicais como um todo e não reconhecem as estruturas internas e os seus elementos. Já os músicos conseguem ouvir acordes como grupos ou identificar as notas. Churchland afirma que o inverso é também verdadeiro:

[...] se um conjunto de notas é verbalmente especificado, uma pianista ou um guitarrista treinado podem identificar os acordes e lembrar seus sons em sua *imaginação* auditiva. Além disso, um indivíduo realmente habilidoso pode construir, em sua *imaginação* auditiva, o som de um acorde que ele pode nunca ter ouvido antes. (CHURCHLAND, 1985, p. 26, grifos nossos)

Baseado nesse exemplo, Churchland levanta a seguinte questão: por que isso não poderia acontecer com as sensações? Segundo ele, “é tentador responder que músicos podem fazer isso porque acordes são conjuntos de elementos estruturados audivelmente. Sensações de cor não são” (1985, p. 26). Entretanto, ele defende que o avanço da neurociência poderia revelar que sensações de cor tem uma estrutura interna comparável aos acordes musicais e que, de modo algum, Jackson tem como vetar tal possibilidade.

1.4 A crítica de Nigel Thomas

Nigel J. T. Thomas (1998)¹⁵ ataca o argumento do conhecimento lembrando que não se aprende ciência nas condições propostas por esse experimento mental. Mais especificamente, ele defende que o problema se encontra na premissa (1), tendo em vista que Mary não pode entender todo o conhecimento físico sobre a visão humana de cores enquanto estiver trancada no seu quarto preto e branco. Para sustentar sua posição, ele defenderá que o conhecimento científico não é apenas uma questão de conhecimento teórico. Nesse sentido, Thomas afirma:

[...] conhecimento científico da cor (ou, de fato, de qualquer coisa) não pode ser completo na ausência de reconhecimento extensivo e habilidades imaginativas justamente deste tipo: habilidades que podem ser adquiridas somente através de experiência passada diretamente. (THOMAS, 1998, p. 3)

Considerando o que defende a premissa (1) do experimento de Mary, Jackson parece entender que o conhecimento científico é inteiramente proposicional. E, contrariamente a Jackson, Thomas defende que conhecimento científico depende de prática e habilidade:

O entendimento científico intrinsecamente envolve o que Polanyi, como cientista consumado, chamou “conhecimento tácito”: conhecimento que não pode ser adquirido de livros, mas somente através da experiência com o que Kuhn, pensando na mesma direção, chamou “exemplares”: realizações e técnicas científicas concretas. (THOMAS, 1998, p. 3)

“Exemplares¹⁶” é um conceito que aponta para um tipo de conhecimento que está para além das regras e teorias. Segundo Kuhn (2011, p. 235), costuma-se pensar que os problemas com os quais os estudantes se deparam em sua educação científica - seja nos manuais ou no laboratório de física experimental - servem apenas para que eles pratiquem o que já sabem, isto é, as teorias e as regras e, nesse sentido, ambas fundamentariam todo o conhecimento científico. Contudo, Kuhn defende que o conteúdo cognitivo da ciência não se restringe à

¹⁵ Apresentado no encontro anual da divisão do pacífico da *American Philosophical Association* no dia 26 de março de 1998.

¹⁶ Segundo Kuhn, são “as soluções concretas de problemas que os estudantes encontram desde o início de sua educação científica, seja nos laboratórios, exames ou no fim dos capítulos dos manuais científicos. Contudo, devem ser somados a esses exemplos partilhados pelo menos algumas das soluções técnicas de problemas encontráveis nas publicações periódicas que os cientistas encontram durante suas carreiras como investigadores”. (2011, p. 234)

teoria e às regras, mas o estudante precisa aprender a relacionar os problemas com a natureza¹⁷.

Para que haja transferência de conhecimento científico aos estudantes, é necessário mais que descrições, regras e teorias. Os estudantes precisam dos exemplares aceitos pela comunidade em que estão sendo iniciados. Vejamos o que Thomas afirma sobre um exemplar amplamente partilhado, a segunda Lei de Newton, $f=m.a$:

Eu não sei a segunda lei de Newton simplesmente por ser capaz de repetir a fórmula $f=m.a$, ou mesmo por ser capaz de fazer cálculos com ela: eu tenho que saber o que as letras significam e, finalmente, eu tenho que saber o que palavras como ‘força’, ‘massa’ e ‘aceleração’ significam, e aqueles significados tem que ser enraizados na minha experiência. (THOMAS, 1998, p. 5)

Tendo em vista que os exemplares são fundamentais para a aquisição de conhecimento científico, a premissa (1) do argumento de Jackson fica comprometida, na medida em que Mary não pode adquirir todo conhecimento científico a respeito da visão humana por dispor apenas de regras e teorias sobre esta.

Thomas (1998, p. 6) afirma que poderia existir uma réplica à sua crítica, pois alguém poderia argumentar que, de alguma forma, modificando-se as condições do experimento mental, Mary poderia adquirir as habilidades necessárias para entender o conhecimento científico envolvido nas cores. Por exemplo, possibilitando a Mary que dissecasse um cérebro com um microscópio, e desse modo, poderia aprender, através da experiência, habilidades perceptivas para reconhecer estruturas celulares que os histologistas têm.

Nessas condições, por meio da experiência, Mary adquiriria habilidades práticas que subjazem ao conhecimento científico. Contudo, no entender de Thomas, ainda assim, faltaria a Mary algo que permitisse a ela entender a cor vermelha, ou seja, a experiência de ver o vermelho. Desse modo, o argumento do conhecimento falha, não porque Mary, embora possa ter todo conhecimento científico proposicional a respeito da visão humana, não aprende algo novo quando vê o vermelho pela primeira vez. Mas porque a premissa (1) é incoerente: “você não pode entender completamente a ciência de cor sem as habilidades cognitivas e imaginativas que permitem a alguém saber o que significam os termos de cor” (THOMAS, 1998, p. 6).

¹⁷ Utilizo aqui “natureza” no sentido ordinário do termo.

Em resumo, Thomas afirma que a ciência não é apenas uma questão de conhecimento proposicional ou conhecimento inteiramente discursivo. Assim, Mary não pode entender todo conhecimento sobre a cor vermelha enquanto não sair do quarto e experimentar o vermelho.

1.5 Respostas às objeções

Nesta seção veremos as respostas oferecidas às objeções que rejeitam o hiato epistêmico proposto por Jackson em seu argumento do conhecimento.

A objeção de Lewis ao argumento do conhecimento afirma que o que Mary aprende quando vê o vermelho pela primeira vez é uma habilidade e não um conhecimento proposicional. Desse modo, de acordo com a sua hipótese da habilidade, a conclusão antimaterialista desse argumento é um equívoco. Entretanto, a hipótese da habilidade de Lewis apresenta alguns problemas.

Segundo Jackson (2007, p. 138), podemos afirmar que o que Mary adquire com a experiência de ver o vermelho pela primeira vez é o que uma pessoa adquire quando aprende a andar de bicicleta, isto é, habilidades. Alguém que saiba todos os fatos físicos sobre o andar de bicicleta, não sabe andar de bicicleta, na medida em que lhe faltam habilidades que só podem ser aprendidas com a experiência. De modo análogo, Mary conhece todos os fatos físicos sobre a visão humana, e o que Mary aprende com a experiência não é conhecimento de fato, mas habilidades.

Assim, Jackson (1986, 2007) concorda com Lewis que Mary adquire habilidades com a experiência de ver o vermelho, ou seja, ela adquire um “saber como” (*knowing-how*) recordar, imaginar e reconhecer como é a cor vermelha. Jackson, porém, discorda que habilidades são tudo que Mary aprende com a experiência. Nesse sentido, Chalmers também afirma que Mary aprende algo mais do que alguém que aprende a andar de bicicleta:

[...] certamente parece que ela aprende alguma coisa mais: alguns *fatos* sobre a natureza da experiência. Considerando tudo que ela sabia antes, a experiência das coisas vermelhas poderia ser como isto, ou poderia ser como aquilo, ou poderia não ter sido como nenhuma outra coisa. Mas agora ela sabe que é como *isto*. Ela limitou o espaço das possibilidades epistêmicas. (CHALMERS, 1996, p. 145, grifos do autor)

Quando Mary vê o vermelho pela primeira vez, elimina diversas hipóteses de como seria ver o vermelho, tendo em vista que a sua experiência de cor limitou as possibilidades

epistêmicas. Ou seja, agora ela sabe como é ver o vermelho, que o vermelho é como *isto* e não como aquilo. Quando alguém que sabe todas as informações físicas sobre bicicletas aprende a andar de bicicleta, adquire habilidades. Entretanto, a situação é diferente no caso de Mary, uma vez que ela aprende algo mais com a sua experiência de cor, ela adquire conhecimento sobre como é a cor vermelha.

Brie Gertler (2005) argumenta que um dos problemas com a hipótese de Lewis é especificar uma habilidade que Mary ganha no *momento* em que tem a experiência de ver o vermelho. Gertler defende que no instante em que Mary sabe como é o vermelho, ela ainda não tem nenhuma habilidade, por exemplo, de lembrar-se do vermelho. Desse modo, é problemático identificarmos o “saber como é ver o vermelho” com uma capacidade cognitiva. Assim:

[...] parece plausível que Mary seja capaz de reconhecer uma experiência de ver o vermelho *porque* ela sabe como é [*what it is like*] o vermelho, onde *porque* é utilizado em um sentido explicativo. Se saber como é [*what it is like*] explica uma habilidade cognitiva, então ela não se reduz a habilidade. (GERTLER, 2005, grifos do autor)

Mary precisaria saber antecipadamente como é o vermelho para que adquirisse a habilidade de reconhecer o vermelho. Considerando que as habilidades dependem do “saber como é o vermelho”, não podemos reduzir ou explicar esse saber em termos daquelas. Assim, pode-se defender que Mary aprende um conhecimento novo acerca de como o mundo é ao ver o vermelho pela primeira vez. Isto não é um “saber como”, é um “saber que”.

Sobre a crítica de Dennett, vimos que ele constrói um final alternativo ao argumento do conhecimento com o intuito de mostrar que a conclusão antimaterialista deste é uma alavanca intuitiva. Contudo, a primeira dificuldade com a resposta de Dennett é que ele não deixa claro como Mary poderia identificar os efeitos neurofisiológicos que o azul teria em seu cérebro por meio da introspecção. Ou seja, como poderia Mary associar a sua sensação de cor com os efeitos neurofisiológicos em seu próprio cérebro?

Outra dificuldade com o seu final alternativo é que, ainda que Mary conseguisse identificar a cor azul da banana e descobrisse que a tinham pintada dessa cor para enganá-la, um antimaterialista poderia defender o seguinte:

[...] Mary poderia ser capaz de antecipar e identificar os efeitos das cores sobre seu sistema nervoso sem ser capaz de antecipar as propriedades fenomênicas de sua experiência das cores. (SUAREZ, 2007, p. 374)

Em outras palavras, o que parece estar em jogo no argumento de Jackson não é somente se Mary pode diferenciar o azul do amarelo, ou identificar essas cores, uma vez que continua plausível defender que Mary tenha um ganho epistêmico. Desse modo, podemos defender que a experiência de ver o vermelho é essencial para que Mary saiba o que as pessoas que já viram a cor vermelha sabem.

Para escapar dessa resposta, Dennett precisaria demonstrar que Mary não aprende nada com a experiência, o que ele não faz. Em outras palavras, ele precisaria demonstrar que a verdade da premissa (1) implica a falsidade da premissa (2). Uma vez concedido que Mary pode aprender algo com a experiência, não é necessário imaginarmos todas as informações físicas para que as premissas (1) e (2) sejam verdadeiras simultaneamente. Basta concebermos que o tipo de informação que Mary adquire com seus estudos não é suficiente para explicar o que Mary aprende com a experiência de ver o vermelho. Se não veta tal possibilidade, a hipótese de Dennett não afeta a conclusão defendida por Jackson em seu argumento.

Vejamos agora como podem ser respondidas as três críticas propostas por Churchland ao argumento do conhecimento. Lembremos que a primeira delas afirmava que o que Mary adquiriria ao ver o vermelho era um conhecimento por *acquaintance* do vermelho.

Jackson (1986) começa sua defesa contra a primeira crítica de Churchland afirmando que o argumento do conhecimento que Churchland apresenta em seu artigo pode ser conveniente, mas não é fiel. Jackson então formaliza o argumento apresentado em *Qualia Epifenômicos* para que sua resposta a Churchland torne-se clara:

(1) Mary (antes de sua saída) sabe tudo que há de físico para saber sobre as outras pessoas; (2) Mary (antes de sua saída) não sabe tudo que há para saber sobre as outras pessoas (porque descobre algo novo sobre elas quando é libertada); logo (3) Existem verdades sobre outras pessoas (e sobre ela própria) que escapa ao fisicalismo. (JACKSON, 1986, p. 293)

Segundo Jackson, toda a força do seu argumento está no fato de que, embora Mary saiba todas as informações físicas que há para saber, ainda assim, desconhece os *qualia* de cor. Desse modo, ele afirma que o que está em jogo não é o tipo, espécie ou modo de conhecimento, mas que a questão crucial envolvida em seu argumento é se o que há de físico é tudo o que há para saber. Ou seja, o que está em jogo é o que é posto pela questão: escapam a Mary alguns fatos sobre a visão de cores porque ela não tem a experiência do vermelho?

Jackson reconhece que não tem uma demonstração de que, ao ver o vermelho pela primeira vez, Mary adquira conhecimento factual, mas que é plausível afirmar que Mary

aprende algo novo sobre o mundo quando é libertada, e isso implica que o seu conhecimento prévio sobre a visão de cores era incompleto. Assim, antes de soltarem Mary, “ela não poderia ter conhecido fatos sobre a sua experiência de vermelho, pois, estes não existiam” (JACKSON, 1986, p. 292).

Torin Alter (2007, p. 399-400) responde à crítica de Churchland de outro modo, defendendo que não está claro se é *conhecimento por contato* tudo o que Mary adquire. Ele questiona se a distinção entre conhecimento por contato e conhecimento proposicional exigida pela posição de Churchland é sustentável, já que *acquaintance* pode se referir, às vezes, ao conhecimento e, outras vezes, à experiência. Se aceitarmos o primeiro sentido, isto é, se fizermos uma interpretação epistêmica, não está claro se o conhecimento por contato que Mary adquire ao ver o vermelho não inclui componentes factuais. Se aceitarmos o segundo sentido, ou seja, a interpretação experiencial, a hipótese de Churchland trivializa a afirmação de que Mary aprende algo ao ver o vermelho pela primeira vez, tendo em vista que ninguém nega que Mary tem *novas* experiências ao sair do quarto.

Reforçando a resposta de Alter, Chalmers (1996) defende que, para termos conhecimento de fato, não é preciso termos conhecimento proposicional. Além disso, no entender de Chalmers, a resposta de Churchland estaria comprometida com a posição pouco plausível de que a experiência de ver o vermelho de Mary não diria nada acerca de como o mundo é. Assim, a resposta de Chalmers parece convergir com a resposta que vimos de Jackson, isto é, que o que está em jogo no argumento do conhecimento não é a espécie, tipo ou modo de conhecimento, mas se Mary adquire um novo conhecimento com sua experiência, o que, embora não seja demonstrável, é muito plausível.

Quanto à segunda objeção de Churchland, isto é, a objeção que afirma que o argumento do conhecimento também pode ser utilizando contra o dualismo, Jackson (1986) assevera que tal objeção não procede. Para que esta objeção fosse convincente, Churchland teria que substituir a premissa “antes de sair do quarto, Mary adquire todo conhecimento proposicional sobre a visão humana” pela premissa “antes de sair do quarto, Mary tem todo o conhecimento proposicional sobre o ectoplasma”. Contudo, segundo Jackson, a primeira premissa é plausível, enquanto a última não. Jackson afirma que Mary não poderia saber tudo o que há para saber sobre *qualia*, na medida em que, ao que parece, somente a experiência de ver o vermelho revela como é ver o vermelho.

A resposta que Jackson oferece à terceira objeção de Churchland é que a imaginação não está em questão em seu argumento. Contra a possibilidade de a imaginação poder ajudar

Mary em saber como é ver o vermelho, Jackson (1982) afirmou que se o fisicalismo fosse verdadeiro, não precisaríamos da imaginação, pois já teríamos a informação crucial acerca da experiência do vermelho. Jackson (1986) reforça sua defesa, afirmando que a objeção de Churchland não procede, tendo em vista que o argumento do conhecimento não envolve a imaginação do vermelho, mas a experiência crucial em “como é ver” o vermelho, e isto envolve conhecimento, envolve o “saber” como é o vermelho.

2. SEGUNDO TIPO DE OBJEÇÃO: REJEIÇÃO AO HIATO METAFÍSICO

As críticas ao argumento do conhecimento que abordaremos agora se enquadram na estratégia de respostas que ficou conhecida como materialismo *a posteriori*. De forma geral, os defensores desta linha de argumentação aceitam que Mary adquire conhecimento ao ver o vermelho, mas este conhecimento corresponde a um fato velho, ou seja, ela conhece um fato físico sob um novo modo de apresentação. Assim, eles aceitam a existência de um hiato epistêmico, mas negam o hiato metafísico defendido por Jackson.

2.1 Materialismo *a posteriori* do tipo água-H₂O

O tipo de materialismo *a posteriori* que abordaremos a seguir pode ser creditada a diversos autores¹⁸. Neste texto, nos basearemos em Paul Churchland¹⁹ (1985) e Michael Tye²⁰ (1986) para reconstruir a objeção ao hiato metafísico.

Esses dois filósofos defenderam que não é lícito aplicar a lei de Leibniz ao argumento do conhecimento, na medida em que esse argumento envolveria um contexto intensional, analogamente ao que envolve enunciados do tipo “este líquido é água” e “este líquido é H₂O” ou “aquele clarão é um relâmpago” e “aquele clarão são elétrons que, por uma diferença de potencial, percorrem o céu em direção à terra”. O contexto intensional envolvido em enunciados dos tipos expostos acima, conforme postulado por Kripke, não pode ser desfeito *a priori*, ou seja, não podemos deduzir *a priori* que esses enunciados expressam o mesmo fato.

Contrariamente à afirmação de que todas as verdades conceituais eram verdades conhecidas *a priori*, Kripke argumentou que existe uma classe de enunciados necessariamente

¹⁸ Segundo Chalmers (1996, p. 141): Churchland, Horgan, Lycan, McMullen, Papineau, Teller e Tye.

¹⁹ Churchland (1985, p. 20) recorre à diferença intensional entre o conhecimento da temperatura e o conhecimento da energia cinética para criticar argumentos antimaterialistas.

²⁰ Tye (1986, p. 12) propõe um paralelo entre “água- H₂O”, e “R-propriedades físico-químicas”, onde “R” seria a propriedade fenomênica que um sujeito, Smith, atribuiria à sua experiência visual.

verdadeiros, mas que sua verdade era cognoscível *a posteriori*, isto é, dependia da experiência, ou seja, de descobertas empíricas. Desse modo, “água= H₂O” é um exemplo de verdade necessária que não é *a priori*, tendo em vista que nós somente concluímos isso mediante procedimentos empíricos. Em outras palavras, a identidade água = H₂O só pôde ser estabelecida *a posteriori*, uma vez que não existe nenhuma conexão necessária *a priori* entre o pensamento do que é a água e o pensamento do que seja H₂O. De forma mais clara, posso saber que água é um líquido incolor, inodoro e insípido que preenche os oceanos e que cai do céu quando chove, sem saber que é H₂O. Do mesmo modo, um suposto extraterrestre poderia saber que, sob determinadas condições, H₂O seria um aglomerado de átomos estável, sem saber que se trata do que chamamos “água”. Em resumo, devido ao contexto intensional que envolve os enunciados sobre o que é a água e sobre H₂O, “água é H₂O” é um enunciado cuja verdade necessária²¹ se estabelece empiricamente.

De modo análogo à identidade estabelecida *a posteriori* entre água e H₂O, Tye (1986) defendeu que Mary só poderia estabelecer a identidade entre as propriedades fenomênicas do vermelho e as propriedades físicas do vermelho posteriormente à sua saída do quarto. Em outras palavras, Mary poderia saber todas as informações físicas a respeito da visão humana, porém, enquanto estivesse trancada no seu quarto não seria capaz de deduzir as informações fenomênicas das informações físicas, por depender da experiência de ver o vermelho.

Assim, quando Mary sai do quarto e vê o vermelho pela primeira vez, adquire um conhecimento novo, mas não aprende um fato novo sobre o mundo. Na medida em que estabelece *a posteriori* a identidade entre o físico e o fenomênico, Mary descobre que o modo de apresentação fenomênico do vermelho corresponde a um fato velho, ou seja, corresponde a um fato que ela, por ter todas as informações físicas, já conhecia quando ainda estava no quarto. Uma vez que ambos os conhecimentos se referem a um mesmo fato, não existe nenhum fato novo sobre o vermelho que Mary aprende e, portanto, o hiato metafísico defendido por Jackson não se sustenta.

²¹ Maslim (2009, p. 98), comentando Kripke, afirma que, “água= H₂O” é uma verdade necessária *a posteriori* porque “água” e “H₂O” seriam designadores rígidos, isto é, selecionariam o mesmo tipo de substância em todos os mundos possíveis. De forma mais clara, não existe mundo possível metafísico em qual a água não seja H₂O. Poderíamos imaginar que a água, num outro mundo teria a composição química XYZ, mas o que estaríamos imaginando não seria água, seria algum outro tipo de líquido.

2.2 Conceitos Fenomênicos

Brian Loar, em seu artigo *Phenomenal States* (2002), propôs um novo tipo de materialismo *a posteriori*, que é amplamente discutido atualmente. Loar também aceita o hiato epistêmico proposto por Jackson entre propriedades físicas e experiências subjetivas, mas nega o respectivo hiato metafísico entre ambas. Contudo, vai além das analogias do tipo “água=H₂O” ou “relâmpago=descarga de elétrons entre a terra e a atmosfera”. Para responder ao experimento de Mary, Loar concentra sua atenção na noção de “conceitos fenomênicos”. Vejamos inicialmente como ele relaciona esses conceitos com as nossas experiências:

Em uma visão natural de nós mesmos, discriminamos introspectivamente nossas próprias experiências e, assim, formamos concepções de suas qualidades, igualmente proeminentes e sutis. Essas discriminações são de vários graus de generalidade, de pequenas diferenças em experiências táteis e de cor a amplas diferenças das modalidades sensoriais, por exemplo, aquelas entre cheiro, som e dor. O que nós aparentemente discernimos são os modos como as experiências diferem e se parecem umas com as outras no que diz respeito ao *como é tê-las* (*what it is like to have them*). (...) Eu chamarei essas semelhanças experienciais de qualidades fenomênicas e as concepções que formamos delas, conceitos fenomênicos. (LOAR, 2002, p. 295, grifos nossos)

No entender de Loar, os conceitos fenomênicos são concepções que formamos a partir de nossa experiência e, diferentemente dos conceitos físicos, eles derivam suas referências a partir de um ponto de vista de primeira pessoa, ou seja, eles são formados com base na introspecção. Contudo, contrariamente à posição antimaterialista de Jackson, Loar discorda que conceitos fenomênicos se refiram a propriedades qualitativas distintas de propriedades físicas. Desse modo, quando alguém vê o vermelho pela primeira vez, forma um tipo de concepção do vermelho que somente a experiência pode lhe fornecer, porém, isto não significa que essa pessoa aprende um novo fato sobre o mundo.

Cabe notar que, para Loar, os conceitos fenomênicos são conceitos cognitivos que utilizamos em nossas reflexões fenomenológicas. Conceitos cognitivos são conceitos que possuímos quando conseguimos reconhecer certos eventos, objetos, e assim por diante, tendo a seguinte forma: “*x é uma instância desse tipo*” (LOAR, 2002, p. 298). Exemplificando, tenho o conceito “a sensação de verde é desse tipo” se sei reconhecer o verde.

Loar (2002, p. 299) defende que os conceitos fenomênicos são conceitos cognitivos que selecionam propriedades internas. Nesse sentido, eles parecem se referir a propriedades diferentes das propriedades físicas porque:

Quando trazemos conceitos fenomênicos e conceitos físico-teóricos para nossas ruminacões filosóficas, os estados cognitivos são tão diferentes fenomenologicamente que se pode criar a ilusão que seus referentes devem ser diferentes. (LOAR, 2002, p. 302)

Isso gera o que Hill (2011) chamou de dualismo conceitual, na medida em que os defensores dos “conceitos fenomênicos” argumentam que esses conceitos são irredutíveis a conceitos físico-funcionais. Tal dualismo é bem mais brando do que o dualismo de propriedades e não requer uma ontologia ampliada, tendo em vista que as qualidades experienciadas e as propriedades físicas se referem ao mesmo fato.

O materialismo *a posteriori* que utiliza analogias do tipo “água= H₂O”, segundo Loar (2002, p.297), não responde ao argumento do conhecimento, porque, enquanto a água pode ser concebida sob um modo contingente de apresentação, Mary, ao ver o vermelho, não concebe o vermelho sob um modo contingente de apresentação, ela o concebe diretamente.

Para escapar a tal crítica, Loar defende que o conceito físico e o conceito fenomênico podem selecionar a mesma propriedade *essencialmente* (ou diretamente), ou seja, esses conceitos se referem à mesma propriedade sem serem mediados por um modo contingente de apresentação desta. Entretanto, isto poderia ser motivo para uma objeção antimaterialista, qual seja, a de que se ambos os conceitos físicos e fenomênicos selecionam diretamente a mesma propriedade, Mary poderia identificá-los *a priori*. De forma mais clara, se conceitos físicos e conceitos fenomênicos selecionam seus referentes sem um modo contingente de apresentação e se ambos se referem a propriedades físico-funcionais, poder-se-ia argumentar que Mary deveria saber vinculá-los antecipadamente à sua saída do quarto.

Contudo, embora conceitos fenomênicos e conceitos físicos-funcionais se refiram às propriedades físicas, Loar (2002, p. 298) defende que não podemos estabelecer *a priori* um vínculo de identidade entre eles, na medida em que a experiência é fundamental para a concepção do conceito fenomênico. Daí a posição de Loar ser um materialismo *a posteriori*.

Assim, enquanto Mary estiver no quarto, ela não pode estabelecer um vínculo entre o conceito físico de vermelho e a concepção proveniente da experiência de ver o vermelho. Nas palavras de Hill:

[...] ela [Mary] adquire um novo conceito de uma propriedade que já lhe é familiar. Esse conceito representa uma propriedade física P, mas difere dos conceitos que ela tinha antes porque se trata de um conceito qualitativo; isto é, trata-se de um conceito que pode ser aplicado a estados cerebrais com base na introspecção. O conceito anterior que ela tinha de P não poderia se aplicar com base na introspecção. (HILL, 2011, p. 73)

Assim, temos duas concepções independentes de uma mesma propriedade que são concebidas diretamente, ou seja, sem serem mediadas por um modo contingente de apresentação. Uma vez que o conceito fenomênico seleciona o seu referente diretamente, ao ver o vermelho pela primeira vez, Mary concebe “como é ver o vermelho” diretamente. Este conceito não está implicado por nenhum conceito físico-funcional, na medida em que o novo conceito que ela adquire depende exclusivamente da introspecção que ela tem quando experiencia o vermelho.

Desse modo, segundo Loar (2002, p. 306), conceitos subjetivos não são capturados por um ponto de vista em terceira pessoa, não porque se referem a propriedades não físicas, como defendem os dualistas, mas porque concepções objetivas não empregam conceitos subjetivos, na medida em que estes são fundamentalmente diferentes de conceitos objetivos.

Mediante a estratégia dos conceitos fenomênicos, quando Mary tem a experiência de ver o vermelho, ela forma um conceito do vermelho que apenas a experiência pode lhe dar, mas este novo conhecimento diz respeito a fatos físicos que Mary já sabia quando ainda estava dentro do quarto. Se ela sabia todos os fatos físicos a respeito da visão humana, ela não aprende nenhum fato novo, bloqueando a conclusão antimaterialista do argumento do conhecimento.

2.3 Respostas ao materialismo *a posteriori*

Abordaremos nesta seção as repostas às objeções que aceitam o hiato epistêmico do argumento do conhecimento, mas negam o hiato metafísico, ou seja, negam que Mary aprende um novo fato sobre o mundo quando tem sua experiência de cor.

No primeiro tipo de materialismo *a posteriori*, vimos que essa objeção defende que o vínculo de necessidade existente entre o fenomênico e o físico seria estabelecido do mesmo modo que o vínculo de necessidade entre água e H₂O foi estabelecido, isto é, por meio da experiência. Alguém que concebe a água como algo úmido está concebendo-a sob um modo contingente de apresentação, uma vez que, para que alguma coisa seja água, tudo que se exige é que seja H₂O. Contudo, como veremos a seguir, inúmeras respostas foram apresentadas contra o paralelo “água-H₂O” e “fenomênico-físico”.

Primeiramente, vejamos a resposta apresentada por Brie Gertler (1999). Segundo ela, enquanto a ciência demonstrou que a essência da água é H₂O, ela não avaliza que o físico é a essência do fenomênico. Em outras palavras, enquanto a posição científica é descritiva em

relação ao que é água, a ciência, segundo este materialismo *a posteriori*, assumiria apenas uma postura prescritiva, na medida em que não sabemos se o físico é a essência do fenomênico.

Outra resposta ao materialismo *a posteriori* do tipo água-H₂O foi proposta por Loar (2002), que, como veremos, é decorrente da argumentação de Kripke (1981). Loar argumentou que, quando Mary vê o vermelho pela primeira vez, não existe nenhuma contingência no modo como Mary o concebe, na medida em que, ao que parece, ela concebe “como é ver o vermelho” *diretamente*. Em outras palavras, Loar defende que a nova concepção do vermelho que Mary adquire com a experiência não é mediada por um modo contingente de apresentação de uma propriedade física.

Para tornar mais clara esta resposta, façamos um paralelo com o caso da dor. Kripke (1981) argumentou, contra os teóricos da identidade, que não seria correto identificar a dor com o estímulo das fibras-C, uma vez que essa explicação não capturaria a sua essência. Em outras palavras, diferentemente da água, onde H₂O é a sua natureza escondida, Kripke defendeu que as fibras-C estimuladas não são a natureza escondida da dor, na medida em que a sua natureza parece se mostrar na sensação de dor, isto é, na experiência. Nesse sentido, Kripke afirma que a dor “não é selecionada por uma das suas propriedades acidentais; antes ela é selecionada pela propriedade de ser a própria dor, pelas suas qualidades fenomênicas imediatas” (KRIPKE, 1981, p. 152).

Segundo Kripke, para que alguém saiba o que é uma dor, tem que ter a experiência de sentir dor, ou seja, a natureza essencial da dor é apreendida somente pelo sujeito que a experiencia. De modo análogo, a experiência de ver o vermelho é essencial para que alguém saiba “como é ver o vermelho”. Em outras palavras, ao ter a experiência de ver o vermelho, Mary concebe imediatamente “como é o ver o vermelho”, ou seja, ela seleciona uma propriedade diretamente, e não sob um modo contingente de apresentação. Assim, o materialismo do tipo água-H₂O para explicar o que Mary aprende com a experiência não bloqueia a conclusão de Jackson, na medida em que permite a defesa de que Mary aprende um novo fato sobre o mundo ao ver o vermelho pela primeira vez.

Chalmers (1996) responde ao materialismo *a posteriori* que utiliza analogias do tipo água-H₂O para responder ao argumento de Jackson de outro modo. Em suas palavras:

Sempre que alguém conhece um fato sob um modo de apresentação, mas não sob outro, existirá um fato *diferente* de que ele não tem conhecimento - um fato que conecta os dois modos de apresentação (CHALMERS, 1996, p. 141, grifo do autor).

Exemplificando, se sabemos que o Superhomem é alguém que pode voar, mas não sabemos que Clark Kent pode voar, é porque desconhecemos o fato que existe um repórter do Planeta Diário que usa uma capa vermelha e pode voar. Analogamente, se alguém sabe que a água é úmida, ocupa os oceanos e que cai do céu quando chove, mas não sabe que H_2O preenche este papel, é porque desconhece o fato que o líquido úmido que preenche os oceanos é formado por dois átomos de hidrogênio e um de oxigênio. Assim, existe um fato que conecta o modo de apresentação “úmido” da água e o modo de apresentação “molecular” da água.

Desse modo, se considerarmos que Mary conhece um fato velho sob um novo modo de apresentação, ainda assim, antes de sair do quarto, Mary desconhece o fato que vincula o conhecimento físico do conhecimento fenomênico do vermelho. Nas palavras de Chalmers, “deve haver algum fato verdadeiramente novo do qual ela obtenha conhecimento. Em especial, ela deve vir a conhecer um novo fato que *envolve* este modo de apresentação” (1996, p.142, grifos do autor). Em outras palavras, existe um fato novo que associa o modo de apresentação fenomênico do vermelho com o modo de apresentação físico do vermelho, ou seja, Mary, posteriormente à sua saída, passa a conhecer o fato que o novo modo de apresentação do vermelho pode ser associado à informações físicas que sabia, por exemplo, a um determinado estado cerebral que ela saberia ser o correlato neural da vermelhidão, ou *quale* do vermelho. Desse modo, se Mary conhecia todos os fatos físicos a respeito da visão humana quando ainda estava trancada em seu quarto, mas conhece um novo fato ao sair, os fatos físicos não esgotam todos os fatos que existem e, portanto, devem existir fatos não físicos.

A estratégia dos conceitos fenomênicos de Loar também enfrenta inúmeras objeções. Ao questionar a afirmação de que toda consciência dos *qualia* envolve conceitualização, Hill (2011) ataca um dos princípios fundamentais da posição de Loar. Para tentar bloquear essa afirmação, ele apresenta dois argumentos.

O primeiro argumento defendido por Hill contra a posição de Loar é que a consciência dos *qualia* geralmente revela uma complexidade que dificilmente seria apreendida em termos conceituais. Exemplificando, essa complexidade é evidente quando nos deparamos com um quadro, por exemplo, como a *Vista de Delf*, de Vermeer:



Hill (2011, p. 75-76) defende que, quando nos deparamos com um quadro como esse, levaríamos literalmente horas para descrevê-lo em termos conceituais, mesmo se nossa tarefa se restringisse a um pequeno canto do quadro. Além disso, teríamos que confiar muito em nossa memória para caracterizar os *qualia* originalmente apresentados na tela, tendo em vista que várias condições externas e internas teriam se modificado.

Desse modo, Hill entende que é um equívoco tentar compreender os *qualia* conceitualmente, tendo em vista que, quando abrimos os olhos e vemos o quadro diante de nós, ao que parece, apenas absorvemos os *qualia* da tela. Ou seja, segundo Hill, tratar em termos conceituais as enormes variedades de *qualia* presentes, por exemplo, num quadro como o que vimos, exigiria penosos esforços cognitivos. Isso parece não acontecer quando nos deparamos com um quadro desta complexidade.

Mediante o exposto, aceitar a posição de Loar, isto é, tratar os *qualia* em termos conceituais, seria ficar aquém de fazer justiça à sua complexidade. Parece, então, razoável supor que existe uma forma de acesso aos *qualia* que seja independente de conceitualização.

O segundo motivo que Hill apresenta contra o materialismo *a posteriori* de Loar é que “quando temos consciência de uma propriedade qualitativa, temos sempre consciência dela como uma forma altamente determinada” (HILL, 2011, p. 76). Exemplificando, quando sentimos uma dor, isto é, quando temos consciência de uma dor, parece que a sentimos numa determinada intensidade. Nesse sentido, quando Mary tem a experiência de ver o vermelho de

um tomate maduro, ela tem a consciência de um tomate “apresentando a aparência de um tom específico de vermelho” (HILL, 2011, p. 76).

Em outras palavras, Hill defende que podemos ter um conceito geral que representa cores ou um conceito geral que representa a cor vermelha, mas não um conceito que represente cores de uma exata intensidade ou o vermelho de uma tonalidade específica. Desse modo, Mary, ao ver o vermelho pela primeira vez, experienciaria uma tonalidade específica do vermelho, mas faltariam conceitos a Mary que representassem as formas absolutamente determinadas daquele vermelho que ela viu pela primeira vez, isto é, da tonalidade específica do vermelho. Hill conclui que essas objeções à posição de Loar mostrariam que está errado afirmar que a consciência dos *qualia* sempre envolve conceitualização.

3. TERCEIRO TIPO DE OBJEÇÃO: O REPRESENTACIONISMO

Nesta seção, veremos que o representacionismo é uma estratégia de resposta ao argumento do conhecimento diferente das que vimos até agora. Os dois tipos de objeções anteriores aceitam que Mary pode conhecer todos os fatos físicos sobre o vermelho quando ainda está no quarto. Mas os partidários deste terceiro tipo de objeção argumentam que Mary não pode conhecer todos os fatos físicos quando está dentro do quarto por não saber que a experiência de ver o vermelho tem um conteúdo representado.

3.1 O representacionalismo harmaniano

Em *As Qualidades Intrínsecas da Experiência* (2003), Gilbert Harman propõe sua teoria representacionista acerca da experiência perceptiva, para então fazer uma defesa do funcionalismo²² contra a alegação que essa teoria da mente deixa de fora a “sensação subjetiva da experiência” ao explicar a vida mental de um organismo.

De forma geral, podemos definir o representacionismo como segue:

[...] o representacionismo denota um grupo de teorias de *qualia* que enfatizam o papel que as representações desempenham na percepção visual e em outras formas de consciência experiencial. Mais especificamente, todas elas argumentam que o caráter qualitativo da experiência pode, de uma forma ou

²² Não mostraremos aqui como Harman defende a teoria funcionalista, uma vez que o funcionalismo não é o assunto deste trabalho, mas somente apresentaremos as bases de seu representacionismo para entendermos sua resposta materialista ao argumento do conhecimento.

de outra, ser explicado em termos do conteúdo representacional na experiência. (HILL, 2010, p. 83)

Assim, os representacionistas defendem que, para explicarmos o caráter qualitativo da experiência, não é necessário apelar às propriedades intrínsecas da experiência, na medida em que os *qualia* são explicados como “os conteúdos representacionais das experiências e estes conteúdos são as propriedades dos objetos externos representados” (KIM, 2006, p. 224). Uma vez que o representacionismo coloca os *qualia* no mundo, abre-se uma perspectiva para explicá-los de modo físico.

Para esclarecer como Harman pretende explicar o caráter qualitativo da experiência sem recorrer a propriedades fenomênicas, reconstruiremos seu representacionismo. Então, veremos como ele responde ao argumento do conhecimento a partir da sua teoria.

Harman (2003, p. 265) enumera três argumentos que sustentam que o traço qualitativo da experiência escapa à teoria funcionalista, a saber, o argumento de Nagel, o argumento de Jackson e o argumento do espectro invertido. Para mostrar que todos são falaciosos, ele faz uma análise da experiência perceptiva.

Segundo Harman (2003, p. 266), afirmar que nossa experiência perceptual do mundo possui conteúdo é afirmar que nossa experiência representa as coisas como sendo de determinado modo. Nesse sentido, ser representacional significa ser intencional, ou seja, a experiência é acerca de algo. Exemplificando, quando João vê uma árvore diante dele, o conteúdo de sua experiência é a árvore, que é representada de certa maneira para João, isto é, contendo folhas verdes, frutos vermelhos e estando à sua direita. A experiência de João pode ser uma alucinação ou uma ilusão de ótica e, conseqüentemente, o conteúdo representado na experiência pode não ser verdade no que diz respeito ao que está representado. Disto, pode-se concluir que, “a forma como as coisas se apresentam na percepção não é sempre a forma como são” (HARMAN, 2003, p. 268).

No entender de Harman, essa conclusão foi o ponto de partida para um argumento que sustentou que o conteúdo representado da experiência perceptiva é sempre interno e mental e que foi base para a teoria da percepção dos dados sensoriais²³: o argumento da ilusão:

Eloísa vê alguma coisa marrom e verde. Mas não existe nada marrom e verde diante dela; tudo é uma ilusão ou uma alucinação. A partir disso, o argumento [da ilusão] infere falazmente que aquilo que é marrom e verde que Eloísa vê não é externo a ela e, portanto, deve ser interno ou mental. Considerando que

²³ Segundo Putnam (2008, p. 189-190), em certo sentido, os dados sensoriais seriam os *qualia*.

uma percepção verídica, nem ilusória, nem alucinatória, pode ser qualitativamente indistinguível da percepção ilusória ou alucinatória, o argumento conclui que, em todos os casos de percepção, Eloísa é *diretamente* consciente de algo interno e mental e somente *indiretamente* consciente dos objetos externos como as árvores e as folhas. (HARMAN, 2003, p. 268, grifos nossos)

Em outras palavras, esse argumento tem duas etapas: a primeira, que prepara a segunda, estabelece que, nos casos das percepções inverídicas, haveria uma percepção intermediária entre nós e as coisas externas; a segunda, e mais importante, sustenta que, por serem indistinguíveis qualitativamente, as percepções verídica e inverídica que temos dos objetos exteriores são indiretas porque seria mediada por uma consciência direta das características intrínsecas da experiência.

Harman (2003, p. 267) afirma que a conclusão do argumento da ilusão é uma falácia, na medida em que esse não diferencia as propriedades do objeto representado na experiência das propriedades da representação desse objeto. Ou seja, não distingue as propriedades da árvore que Eloísa percebe das propriedades intrínsecas dessa experiência (ou propriedades intrínsecas desta representação mental).

Quando Eloísa tem uma experiência perceptiva da árvore, seja uma ilusão ou não, ela está consciente de uma árvore que está a certa distância dela. Além disso, a experiência visual de Eloísa pode apresentar relações entre ela e a árvore e também as características da árvore, por exemplo, que ela tem um caule marrom, folhas verdes e frutos vermelhos. Desse modo, o conteúdo da representação da experiência visual de Eloísa é uma árvore e o seu entorno, “mas, então, a representação mental representa algo no mundo, não algo na mente” (HARMAN, 2003, p. 269).

Em outras palavras, o que Eloísa percebe com a sua experiência apresenta-se estando no mundo, ou seja, o que é experienciado por ela são *somente* as características da árvore e das suas relações. Desse modo, no entender de Harman, nada na experiência visual de Eloísa “lhe revela as propriedades intrínsecas da experiência em virtude das quais possui o conteúdo que possui” (2003, p. 271). Contudo, os teóricos dos dados sensoriais objetaram que as cores de que Eloísa é consciente não seriam propriedades dos objetos externos, mas seria algo interno e mental. Entretanto, argumenta Harman, essa objeção vai contra nossa experiência visual, isto é, nossa experiência revela apenas que as cores experienciadas por Eloísa “são experienciadas como características da árvore e de seus arredores” (2003, p. 272).

É interessante notarmos que o representacionismo é um realismo direto, isto é, no entender dos defensores desta posição, a experiência perceptual nos proporciona acesso direto às *propriedades dos objetos*. Ao contrário, os teóricos dos dados sensoriais e os defensores dos *qualia* (na acepção que Harman critica), defendem um realismo direto, porém, em relação às *propriedades das experiências*.

Porém, cabe ainda uma pergunta: e se Eloísa voltar a sua atenção para sua experiência consciente? Segundo Harman, mesmo quando está introspectivamente consciente das características de sua experiência visual, Eloísa apenas está consciente das características do que é representado e de que a sua experiência tem determinado conteúdo. Assim, estar introspectivamente consciente de sua experiência visual também não revela as propriedades intrínsecas de sua experiência, na medida em que Eloísa “somente está consciente das características intencionais ou relacionais de sua experiência” (HARMAN, 2003, p. 272). Em resumo, quando estamos introspectivamente conscientes de nossa experiência só temos consciência do que ela representa, isto é, do que se trata.

Isso é a chamada diafania²⁴ ou transparência da experiência, ou seja, quando você vê um tomate vermelho e redondo e tenta introspectivamente encontrar as suas características qualitativas, o que você encontra é um objeto vermelho e redondo. Nesse sentido, o representacionismo acerca dos *qualia* afirma que “o *quale* do vermelho da experiência visual de um tomate não é nada mais que a sua experiência da cor vermelha que um tomate representa” (KIM, 2007, p. 224).

Cabe ressaltar que nem sempre é fácil distinguir as propriedades do que é representado das propriedades intrínsecas da experiência. O caso da dor exemplifica isto:

Considere a experiência de ter uma dor na perna. É muito tentador confundir as características do que se experimenta como se ocorresse em sua perna com as características intrínsecas de sua experiência. Mas o que se apresenta a você como se estivesse ocorrendo em sua perna é o objeto intencional de sua experiência; não é a experiência mesma. O conteúdo da sua experiência é que existe um problema de certa classe específica em sua perna direita. O objeto intencional da experiência é um evento localizado em sua perna direita. A experiência mesma não está localizada em sua perna direita. Se a experiência está em algum lugar específico, está em certa parte de seu cérebro. (HARMAN, 2003, p. 273)

²⁴ Segundo Jackson (2007, p. 149-150) foi G. E. Moore quem associou inicialmente o termo *diaphanous* à experiência, isto é, ele defendeu que a experiência é diáfana ou transparente.

O que uma experiência de dor na perna revela é apenas o conteúdo representado na experiência, isto é, as características do objeto intencional da experiência. Esse conteúdo intencional pode não refletir o que está de fato acontecendo, na medida em que o problema que parece estar na sua perna pode não estar lá, mas no nervo ciático que está sendo pressionado. Não significa que você não tem uma dor na perna ou que a dor não existe, mas “existe um sentido em que o que sente em sua perna é uma ilusão ou alucinação (...) quando falamos que a dor está em sua perna, estamos falando da localização do objeto intencional nessa experiência” (HARMAN, 2003, p. 273-274). Desse modo, é um equívoco asseverar que estamos conscientes da propriedade intrínseca da experiência de dor, sob a pena de cairmos na falácia do argumento da ilusão.

Em resumo, o representacionismo harmaniano continua se referindo aos *qualia* como as características qualitativas da experiência, porém, não como as propriedades intrínsecas das experiências, mas como propriedades dos objetos. Essa nova acepção dos *qualia* permite que eles estejam “entre as propriedades objetivas dos objetos externos representados na experiência consciente” (KIM, 2007, p. 226). Se os *qualia* são instanciados nos objetos exteriores, podem ser abordados sob uma ótica reducionista. No que diz respeito às propriedades intrínsecas da experiência, nossa experiência perceptiva mostra que não temos acesso consciente a elas e, segundo Harman, devem estar no cérebro.

Após fundamentar sua teoria representacionista da experiência perceptiva, Harman rebate os argumentos anteriormente citados e que considera falaciosos. No que diz respeito ao argumento do conhecimento, Harman aceita que Mary aprende algo novo com sua experiência de cor, no sentido em que aprende um novo fato sobre a visão humana. Entretanto, defende que o que está envolvido neste fato não são propriedades fenomênicas e, conseqüentemente, não envolve fatos não físicos, como defende Jackson em seu argumento. Nesse sentido, tal objeção é fundamentalmente diferente das objeções ao argumento do conhecimento que vimos e que veremos nesta dissertação, na medida em que todas elas argumentam que Mary sabe todos os fatos físicos a respeito da visão humana antes de sair do quarto. Ao contrário, Harman afirma que sem ver o vermelho, Mary não pode aprender um novo fato sobre a visão humana, o fato de que a experiência da cor vermelha tem um conteúdo representado específico. Vejamos com mais vagar como ele argumenta a favor disso.

Considerando que “o representacionismo sobre a experiência é correto, um novo tipo de experiência é um novo modo de representar como as coisas são” (JACKSON, 2007, p.

151). Assim, Harman (2003, p. 278) afirma que, para que alguém saiba como é ver algo vermelho, tem que ser capaz de representar o vermelho a si próprio, ou seja, saber como é uma experiência de cor vermelha é representar para si a cor vermelha. Na medida em que, para Harman, as representações mentais se constroem a partir de conceitos²⁵, para que alguém possa representar o vermelho a si mesmo tem que ter o conceito²⁶ apropriado do vermelho. Nas palavras de Maite Ezcurdia, “ter esse conceito significa estar funcionalmente determinado de certa maneira e isso somente pode se dar se alguém foi exposto, perceptivamente, a objetos vermelhos” (2003, p. 32). Assim:

Sustento que existe um fato funcional importante sobre a percepção de cores que a pessoa cega não pode conhecer, a saber, que existe um conceito R tal que, quando uma pessoa normal vê algo vermelho em condições de iluminação boas, ela tem uma experiência visual com uma estrutura representacional que contém este conceito R. (HARMAN, 2003, p. 279)

Desse modo, um cego de nascimento não pode saber como é algo vermelho, pois não tem o conceito apropriado²⁷ para representar para si o vermelho. De maneira análoga, antes de sair do quarto, Mary pode ter todo conhecimento físico sobre a visão humana, mas ela não pode saber como é ver o vermelho. Falta-lhe o conceito R e Mary não pode representar a si o vermelho. Para isso, é necessária uma experiência perceptiva da cor vermelha que lhe possibilitará aprender um novo fato sobre a visão humana, o fato de que a experiência visual da cor vermelha tem um conteúdo representado específico. Em outras palavras, Mary não conhece “todos os fatos funcionais, já que não sabe como funciona o conceito R a respeito da percepção das coisas que são vermelhas” (HARMAN, 2003, p. 280).

Após sair do quarto e ver o vermelho pela primeira vez, o representacionismo mostra que o *quale* do vermelho da experiência visual de Mary não é algo interno e mental, uma vez que quando Mary experimenta a cor vermelha de um tomate maduro, ela experimenta uma característica do tomate e não uma característica intrínseca de sua experiência. Quando Mary tenta examinar as características qualitativas da sua experiência, a única coisa que encontra são as características representacionais da sua experiência, isto é, que o conteúdo representacional do vermelho é de uma forma específica. Desse modo, esse novo fato que

²⁵ Não entraremos aqui no debate entre a posição que defende que a experiência tem conteúdo conceitual e a que defende que tem conteúdo não conceitual.

²⁶ Cabe ressaltar que Harman assume que a experiência perceptiva envolve conceitos.

²⁷ Interessante notar que Harman (2003, p. 279) trata a expressão “conceito apropriado” como “conceito pleno”. Embora esteja claro que o autor defenda que é necessária a experiência perceptiva de cor para que alguém forme o conceito pleno desta, não está claro como este se forma.

Mary aprende sobre o vermelho não está relacionado a nenhuma propriedade intrínseca da experiência.

O representacionismo então explica o *quale* do vermelho experimentado por Mary como o conteúdo representacional de sua experiência consciente. Tendo em vista que, segundo Harman, o problema da sensação subjetiva da experiência é explicado pelo representacionismo, não é preciso apelar às propriedades intrínsecas da experiência e, com isso, dar margem a explicações dualistas que defendem essas como propriedades fenomênicas. Isto bloqueia a conclusão antimaterialista do argumento do conhecimento.

3.2 A crítica de Jackson a Jackson

Conforme vimos, Jackson (1982, 1986), por meio do argumento do conhecimento, defendeu que não podemos explicar a natureza da experiência de cor mesmo se tivermos todas as informações físicas a respeito da visão humana. Ou seja, as informações provenientes das ciências físicas, químicas e biológicas não explicariam o caráter subjetivo da experiência. Desse modo, ele defendeu que a experiência consciente possui propriedades não físicas, assumindo uma posição dualista em relação à mente consciente.

Contudo, Jackson mudou sua opinião. Em *Postscript on Qualia* (1998) e mais detalhadamente em *Mind and Illusion* (2003), ele afirma que uma ilusão permeia seu argumento do conhecimento e que o representacionismo²⁸ responde adequadamente ao que Mary aprende com a experiência.

Segundo Jackson (2003, p. 252), quando nós pensamos sobre “como é ter uma experiência de cor”, existe uma ilusão que permeia a intuição epistêmica presente em seu argumento, ou seja, que nenhuma quantidade de informação física pode explicar a experiência de cor de Mary. Isso nos leva à convicção dualista de que existem propriedades fenomênicas. Em suas palavras, seu argumento envolveria “uma ilusão sobre a natureza da experiência de cor, uma ilusão que impulsiona a intuição epistêmica” (JACKSON, 2003, p. 257).

Sobre a experiência, Jackson afirma que “a visão mais plausível para os fisicalistas é que a experiência sensorial é uma suposta informação sobre certas propriedades relacionais e funcionais que ocorrem dentro de nós” (1998, p. 78). Ele, então, sugere que a intuição

²⁸ Segundo Jackson (2003, p. 258) o representacionismo harmaniano, ao contrário da teoria dos dados dos sentidos, é o modo correto de interpretação da diafanidade ou transparência da experiência, de modo que a principal característica da experiência sensorial é que ela é representacional. Contudo, neste trabalho não analisaremos as semelhanças e dessemelhanças entre sua proposta e a de Harman.

epistêmica surge por causa da natureza atípica do modo como adquirimos as informações das nossas experiências sensoriais. Vejamos mais detalhadamente como ele argumenta a favor disto:

É vital para nossa sobrevivência que nós sejamos capazes de selecionar padrões recorrentes. Reconhecer seu melhor amigo ou um tigre faminto exige a detecção de comunalidade²⁹(...) Se a teoria que a visão de cores evoluiu como um auxiliar para detecção de comida estiver correta, uma série de comunalidades ópticas não óbvias entre as coisas comestíveis e suas diferenças para o pano de fundo da floresta são os padrões para os quais a visão de cor evoluiu. Ora, comunalidades não óbvias como essas normalmente são detectadas somente depois de uma grande coleta e reunião de informação. A experiência de cor é, portanto, uma via totalmente incomum de adquirir de modo rápido informações relacionais e funcionais não óbvias. (JACKSON, 2003, p. 262)

Exemplificando, enquanto “saber como é dirigir uma bicicleta de um modo perigoso” ou “saber que uma medicação diminui os sintomas de uma doença” exigem o confronto de inúmeras informações, “saber como é ver o vermelho” também envolve inúmeras informações, porém, é uma exceção a essa regra, na medida em que a experiência sensorial é uma via incomum, rápida e fácil de adquirir informações relacionais e funcionais. E, segundo Jackson, essa via de aquisição de informação é semelhante ao modo como adquirimos informações a respeito de propriedades intrínsecas, por exemplo, “nós obtemos informação que alguma coisa é redonda mais rápida e facilmente que a informação que este é o segundo maior objeto na sala” (1998, p. 78).

Assim, nossa experiência sensorial de cor parece informar-nos a respeito de alguma propriedade, “mas não existem propriedades físicas se adequando a essa caracterização; em consequência, a experiência de cor se apresenta para nós como se ela fosse informação sobre certas propriedades não físicas” (JACKSON, 2003, p. 263). Desse modo, pode-se ter a ilusão que, quando vê o vermelho pela primeira vez, uma pessoa adquire informação sobre alguma propriedade intrínseca da experiência que escapa ao fisicalismo. Jackson, baseado no representacionismo, argumenta que essa pessoa estaria confundindo as propriedades do objeto representado na experiência com as propriedades da representação desse objeto, avalizando a ilusão. Nesse sentido, a experiência sensorial “representa, entre outras coisas, muito certamente fatos relacionais e funcionais sobre o que acontece conosco” (JACKSON, 1998, p. 78).

²⁹ Em inglês, *commonality*, que podemos também traduzir por “coisas que compartilham atributos comuns”.

Mediante o exposto, Jackson afirma que a análise representacionista da experiência perceptiva está correta ao defender que quando Mary tem a experiência do vermelho, esse se apresenta como uma característica de um objeto e não lhe é revelada nenhuma característica intrínseca de sua experiência. A única coisa que Mary encontra são as características representacionais da sua experiência, isto é, que o conteúdo representacional do vermelho é de determinada forma. Nesse sentido, Jackson afirma que ao sair do quarto e ter sua experiência de cor, Mary está em um novo estado representacional e, portanto, ela sabe como é ver o vermelho porque sabe representar o vermelho a si próprio. Desse modo, saber como é uma experiência de cor vermelha é representar para si a cor vermelha.

Por fim, Jackson (2003, p. 271) concorda em parte com a hipótese da habilidade de David Lewis (2002), uma vez que aceita que saber como é o vermelho é ter as habilidades de reconhecer, imaginar e lembrar o vermelho. Porém, Jackson afirma que a hipótese de Lewis não se sustenta, a não ser via representacionismo.

3.3 Respostas ao representacionismo

Vimos que o representacionismo levanta um terceiro tipo de objeção ao argumento do conhecimento. Contudo, ele não está imune a críticas, tendo em vista que, de um modo geral, o representacionismo enfrenta o seguinte problema: não está claro se essa teoria explica completamente a natureza da experiência perceptiva. Em outras palavras, seus opositores afirmam que o representacionismo não pode explicar totalmente o caráter subjetivo da experiência, defendendo que a natureza dos *qualia* excede ao que é representado.

Hill ataca especificamente o representacionismo de Harman, defendendo que este não bloqueia a conclusão antimaterialista dos argumentos dualistas. Hill (2011, p. 83) enumera três objeções: 1) a experiência perceptual é mais complexa do que a explicação oferecida pela teoria de Harman; 2) não está claro se os *qualia* de dor podem ser explicados totalmente por meio da teoria representacionista; e 3) existem casos possíveis nos quais criaturas podem ter *qualia* sem que os estados mentais relevantes à experiência tenham conteúdo representacional.

Eis a primeira delas:

A tese da transparência de Harman argumenta que a introspecção revela apenas as propriedades intencionais ou representacionais da experiência – isto é, *de que* uma experiência perceptual é experiência. No entanto, parece que,

além disso, a introspecção revela que aparências têm os objetos exteriores diante de nós. (HILL, 2011, p. 84, grifos do autor)

Em outras palavras, segundo o representacionismo, a introspecção nos revela somente as características do que é representado na experiência e que ela tem determinado conteúdo. Entretanto, segundo essa objeção, quando estamos introspectivamente conscientes de uma experiência, nos tornamos conscientes de propriedades das experiências independentes de propriedades representacionais.

Por exemplo, segundo Hill (2011, p. 84), quando observamos uma parede cor de canela que está parcialmente no escuro e parcialmente iluminada, e estamos introspectivamente atentos à experiência, temos uma consciência de que a parede tem uma cor uniforme de canela. Mas também temos a consciência “de que é a experiência de uma parede que *parece* ter um tom canela-claro em algumas partes e *parece* cor de chocolate-escuro em outras” (HILL, 2011, p. 84, grifos do autor).

Outro exemplo que Hill oferece para reforçar sua primeira objeção é o apresentado por Peacocke em *Sense and Content*, cujo objetivo também foi questionar a tese de que a experiência só apresenta propriedades representacionais:

Ele notou, por exemplo, que, quando sua experiência representa duas árvores do mesmo tamanho, pode também ser verdade que, para você, a árvore mais próxima pareça maior. O fato de que a árvore mais próxima lhe pareça maior é claramente um fato sobre sua experiência. (HILL, 2011, p. 85)

A minha experiência representa as árvores do mesmo tamanho, mas como explicar o fato de que uma delas pode parecer maior do que a outra? Devem existir, então, propriedades não representacionais que expliquem esse fato. Desse modo, contrariamente ao que é defendido pelo representacionismo, o que nossas experiências parecem nos ensinar é que, além de representarem as propriedades físicas dos objetos, elas apresentam também suas aparências. Isso sugere que existem propriedades das experiências acessíveis a uma consciência além das propriedades representacionais, que podem ser os *qualia*.

Hill apresenta a segunda objeção ao representacionismo do seguinte modo:

Embora pareça correto afirmar que a introspecção não revela quaisquer objetos mentais quando a usamos para examinar experiências visuais e auditivas (...) parece correto afirmar que podemos ter consciência de *objetos mentais interiores* quando consideramos introspectivamente experiências de ocorrências como dores e coceiras (HILL, 2011, p. 89, grifos nossos)

Como vimos, no entender de Harman (2003, p. 273), o que a experiência de dor na perna revela é somente o conteúdo representado na experiência. Para o representacionismo, a dor em sua perna é a localização do objeto intencional que, como vimos, pode não existir, caso a dor tenha origem na sua coluna. Entretanto, de acordo com Hill, para existirem algumas sensações do corpo, como dores e sensações corpóreas associadas ao tato, ao paladar e ao olfato, é preciso que estejamos conscientes delas.

Consideremos, por exemplo, o que acontece quando passamos o dedo sobre uma superfície áspera. Voltando nossa atenção para a superfície, temos consciência da propriedade da superfície, sua aspereza. Mas podemos voltar nossa atenção para o que ocorre em nossos dedos, e teremos consciência das sensações, o que não é o mesmo que dizer que “sempre temos consciência das sensações de tato quando estamos examinando um objeto por meio do tato” (HILL, 2011, p. 89). Assim, conforme direcionamos nossa atenção, podemos perceber as propriedades dos objetos externos (a aspereza da superfície) ou objetos internos (os *qualia*).

Voltando ao exemplo da dor, não está claro como a tese da transparência de Harman explica a existência de uma dor na perna da qual estamos conscientes, na medida em que a introspecção parece revelar não só o conteúdo intencional da experiência, mas objetos mentais interiores.

A terceira objeção ao representacionismo apresentada por Hill é baseada no experimento mental do homem do pântano³⁰. Segundo Hill (2011, p. 90), devemos imaginar que, graças a uma flutuação quântica, surja uma criatura do pântano que tenha um sistema nervoso idêntico ao nosso. Embora altamente improvável, isso não é impossível, e a mera possibilidade é tudo o que basta para tal objeção. Então:

[...] é natural pensar que ele desfrute dos mesmos *qualia* de que você desfruta; mas é também natural pensar que os conteúdos representacionais de experiências perceptuais dependem, de uma maneira ou de outra, da história evolutiva da espécie do indivíduo que vivencia as experiências (isto é, de fatos históricos do *gênero experiências do tipo E foram selecionadas durante o desenvolvimento da espécie, porque elas codificaram informações da propriedade P*) (HILL, 2011, p. 90-91, grifos do autor)

Desse modo, embora tenha um sistema nervoso igual ao nosso, o homem do pântano não tem história evolutiva como a nossa e, conseqüentemente, não tem estados com conteúdos

³⁰ Foi Donald Davidson quem apresentou este experimento mental.

representacionais³¹ de experiências que nossa espécie tem. Assim, ao ter determinada experiência, tal criatura tem uma fenomenologia igual ao de um ser humano sem que tenha, necessariamente, os mesmos conteúdos representacionais de um ser humano. Então, o que o experimento mental do homem do pântano mostra é que podemos fixar uma fenomenologia para conteúdos representacionais diferentes, escapando à explicação representacionista da experiência perceptiva, na medida em que o representacionismo explica o caráter qualitativo da experiência como o conteúdo representado na experiência, isto é, representando as coisas de determinado modo.

III. Considerações sobre as objeções e as respostas

É hora de fazermos um balanço sobre o argumento do conhecimento. Com efeito, após apresentarmos esse argumento, examinamos algumas das mais importantes objeções que lhe foram opostas e, em seguida, o que se poderia dizer em face dessas objeções. O que pensar desse rico e intrincado debate? De qual lado estão as considerações mais convincentes? Lembremos rapidamente do argumento que foi objeto deste debate e diversas objeções.

Segundo o argumento do conhecimento, nenhuma informação física pode explicar o que Mary aprende com a experiência de ver o vermelho pela primeira vez. Embora ela saiba todos os fatos físicos sobre a visão humana, quando ela sai do quarto aprende um novo fato; ela sabe agora como é ver o vermelho. Consequentemente, Jackson defende a existência de fatos não físicos.

Entretanto, o argumento de Jackson não é conclusivo, isto é, não demonstra que Mary aprende um novo fato sobre o mundo com a sua experiência de cor. Esse caráter inconclusivo é mostrado pelas objeções que visam a explicar o que ela aprende dentro de uma visão materialista do mundo. Se corretas, essas objeções bloqueiam a conclusão antimaterialista deste argumento. Serão, entretanto, corretas essas objeções?

A meu ver, a objeção de Lewis não é convincente, pois não mostra que, com a experiência, Mary aprende *somente* novas habilidades. É certo que Mary adquire novas habilidades, mas parece razoável supor que, além dessas habilidades, ela também aprende algo sobre sua experiência. Por causa dessa limitação, a objeção de Lewis permite respostas que defendem que ela adquire conhecimento no *momento* em que ela experiencia o vermelho.

³¹ Cabe notar que Hill (2011, p.91) está se apoiando na posição amplamente considerada de que o conteúdo representacional de experiências perceptuais é biologicamente determinado.

Ora, parece terem razão aqueles que dizem que a própria aquisição de uma nova habilidade exige que Mary tenha antes aprendido algo novo com a sua experiência, pois, sem esse aprendizado prévio, ela seria incapaz de desenvolver suas novas habilidades. Assim, embora a objeção de Lewis esteja certa em afirmar que Mary adquire habilidades cognitivas com a sua experiência e que Jackson não pode *demonstrar* que Mary adquire informação fenomênica, as respostas que abordamos mostram que a hipótese da habilidade não esgota tudo o que Mary aprende com sua nova experiência. Se ela parece ter um ganho epistêmico quando vê o vermelho pela primeira vez, tal objeção não bloqueia a hipótese da informação fenomênica de Jackson.

Aparentemente, a objeção de Dennett é a mais radical de todas, pois nega que Mary aprende qualquer coisa sobre o vermelho ao sair do quarto. Um ponto forte dessa objeção reside na afirmação de que não podemos imaginar o que seria alguém ter todas as informações físicas sobre a visão humana de cores. Como vimos em seu final alternativo à história de Mary, Dennett defende que ela, por ter todas estas informações, seria capaz de identificar a cor azul da banana via introspecção. Contudo, sua resposta apresenta dois problemas. O primeiro deles é que Dennett não demonstra de que modo Mary poderia identificar os efeitos neurobiológicos que o azul teria em seu cérebro quando estivesse diante da banana azul via introspecção. O segundo problema é que mesmo se Mary conseguisse identificar a cor da banana pintada de azul, ainda assim, o que está em jogo não é se Mary consegue identificar uma cor por ter as informações físicas sobre tal cor, mas se ela tem um ganho epistêmico. Assim, o argumento de Dennett não trata da questão central, sendo incapaz de provar que Mary não aprende nada com a experiência. Assim, tendo em vista que é plausível afirmar que o tipo de informação que Mary adquire quando está trancada no quarto não é suficiente para explicar o que ela aprende com a experiência, pode-se sustentar as verdades simultâneas das premissas (1) e (2), ou seja, a de que Mary sabe todas as informações físicas, mas que adquire uma nova informação sobre a cor vermelha ao sair do quarto. Ao admitir-se a possibilidade de que Mary aprende algo novo, a objeção de Dennett não afeta a conclusão antimaterialista do argumento do conhecimento.

Em face das duas primeiras objeções, o argumento do conhecimento formulado por Jackson se sai muito bem. Resta saber se resiste também aos demais argumentos. Vejamos o que se pode concluir analisando as três objeções de Churchland e as respectivas respostas.

A primeira objeção afirma que Mary adquire conhecimento por *acquaintance* ao ver o vermelho. Essa objeção é bastante razoável, mas apresenta problemas, na medida em que não

está claro que o conhecimento por familiaridade é tudo que Mary aprende. Como a objeção de Lewis, a objeção de Churchland estabelece um ponto correto, mas incompleto; e, nessa incompletude, a objeção abre uma brecha para a conclusão antimaterialista do argumento de Jackson. Há, ainda, um segundo problema sério com essa objeção. Considerando que Mary adquire somente esse tipo de conhecimento com a sua experiência, esse conhecimento pode ter componentes factuais. Ora, se abrirmos essa possibilidade, Mary aprende um novo fato sobre a cor vermelha, colocando em xeque o fisicalismo.

De acordo com a segunda objeção, o argumento do conhecimento também poderia ser usado contra o dualismo. No entanto, esse argumento não é convincente. Para sustentar isso, Churchland teria que substituir a premissa (1) “Mary sabe todas as informações físicas sobre a visão humana” por “Mary sabe todas as informações físicas sobre algo não físico”. Entretanto, isto não é plausível.

Quanto à terceira objeção de Churchland, parece-me que Jackson está certo ao afirmar que seu argumento é uma questão de conhecimento e não de imaginação. Essa resposta, entretanto, não resolve o ponto, pois a objeção de Churchland certamente também trata da questão do conhecimento. O que podemos e o que não podemos conhecer? Que impactos pode uma neurociência mais desenvolvida trazer para nossas concepções sobre os fenômenos mentais? A meu ver, é certo que não está em nosso alcance estabelecer de antemão o que uma neurociência do futuro pode e não pode dizer. Assim, entendo que Churchland tem razão ao afirmar que poderia ocorrer uma mudança radical nas nossas concepções que envolvem fenômenos mentais. Por tratar-se de uma questão a ser respondida empiricamente, o argumento de Jackson para negar tal possibilidade não é aceitável. No futuro, a neurociência pode estabelecer o materialismo. Mas é preciso aceitar que, no estágio atual, esse materialismo não passa de uma aposta.

Sobre as objeções de Churchland, concluímos que elas não derrubam o argumento do conhecimento. As duas primeiras são efetivamente respondidas. O caso da terceira é mais complexo. Embora abra as portas para um materialismo, a terceira objeção não constitui um argumento decisivo contra Jackson, pois estabelece somente uma possibilidade futura. Assim como não há como negar a possibilidade de êxito da neurociência, também não há como garantir seu êxito.

A objeção de Nigel Thomas ataca a plausibilidade de que Mary possa ter todo conhecimento científico sobre a visão humana dentro do quarto sem a experiência de cor. Em certo sentido, ela se aproxima da hipótese do conhecimento por *acquaintance* de Churchland.

Contudo, o que está em jogo no argumento do conhecimento é o que Mary aprende com a sua experiência de cor. Isso envolve o problema de explicar qual a natureza da informação adquirida quando temos uma experiência consciente. Desse modo, mesmo se considerarmos que a experiência é fundamental para que Mary adquira o conhecimento científico necessário para compreender as cores, o problema permanece: qual a natureza dessa informação? Uma saída seria supor que Mary adquiriria conhecimento por *acquaintance*, mas como vimos acima, esta saída apresenta problemas. Provavelmente, pelo fato de que essa objeção não ataca o problema central posto pelo argumento do conhecimento, a maioria dos críticos deste argumento aceita como plausível a premissa de que “Mary tem todo conhecimento físico sobre a visão humana”.

O materialismo *a posteriori* é um tipo de objeção ao argumento do conhecimento amplamente discutida atualmente. Um de seus méritos é o de aceitar que Mary tem um ganho epistêmico ao ver o vermelho pela primeira vez sem conceder às conclusões antimaterialistas. Essa combinação pode explicar parcialmente seu sucesso recente. Vimos que Tye e Churchland defenderam que existe um paralelo entre “água-H₂O” e “fenomênico-físico”, mas, a meu ver, esse paralelo não se sustenta. Concebemos a água sob um modo contingente de apresentação, sendo sua essência H₂O; mas, quando Mary vê o vermelho pela primeira vez, ela concebe “como é ver o vermelho” diretamente. Ou seja, diferentemente do caso da água, a concepção do vermelho que ela adquire com a sua experiência não é mediada por algum modo contingente de apresentação; parece essencial ao vermelho o modo como ele aparece a Mary. Por essa razão, esse tipo de objeção, como as anteriores, não parece convincente.

A hipótese dos conceitos fenomênicos de Loar é uma posição mais convincente que o primeiro tipo de materialismo *a posteriori* que acabamos de rejeitar, na medida em que escapa da crítica que incide sobre aquele. No entanto, essa hipótese também sofreu objeções contundentes. O problema, como apontou Hill, está na assertiva de que a consciência dos *qualia* envolve conceitualização. Nesse sentido, se tratássemos os *qualia* somente em termos conceituais, teríamos que fazer um grande esforço cognitivo para apreender, por exemplo, a riqueza cromática e geométrica da tela *Os Retirantes* de Portinari. Uma apreensão conceitual seria tão rica e complexa que levaria um tempo imenso para ser compreendida por nós. Contudo, quando vemos esse quadro, as características qualitativas que experienciamos são imediatamente apreendidas e apenas absorvemos os *qualia* da tela. Logo, há algo que não se reduz ao conceitual na percepção sensível.

Por tudo o que foi dito até aqui, percebe-se que o argumento do conhecimento resiste às mais diversas críticas. Não é à toa que ele ocupou um lugar de destaque em toda essa discussão. Mesmo que porventura venhamos a encontrar uma brecha nele, é preciso reconhecer sua força. Mas ainda resta um tipo de argumento a ser considerado.

O representacionismo foi o terceiro tipo de objeção ao argumento do conhecimento de qual tratamos, especificamente na formulação do representacionismo harmaniano, à qual o próprio Jackson, quando mudou de posição, parece aceitar. Vimos que essa teoria defende que o caráter qualitativo da experiência pode ser totalmente explicado pelo seu conteúdo representacional. Em outras palavras, não precisamos apelar às propriedades da experiência, uma vez que as propriedades representadas na experiência explicariam os *qualia*. Estes seriam os conteúdos representacionais das experiências e seriam as propriedades dos objetos representados. Assim, para saber como é o vermelho, Mary tem de representar para si o vermelho, o que ela faz quando sai do quarto. Desse modo, o *quale* do vermelho é o conteúdo representado na experiência do vermelho.

Entretanto, vimos que o representacionismo harmaniano sofre críticas, pois a experiência perceptiva não nos revela somente propriedades representacionais. É comum afirmar-se que a introspecção nos revela as características do que é representado na experiência perceptiva, isto é, o seu conteúdo representacional. Somente as propriedades representadas na experiência, porém, não explicam o porquê a experiência também pode revelar à introspecção as aparências dos objetos representados - essas são um fato sobre as experiências. Ora, se o representacionismo não explica tais aparências, devem existir outras propriedades além das propriedades representadas na experiência. Desse modo, é lícito afirmar que o representacionismo não explica completamente a nossa experiência perceptiva.

Analisando o caso de Mary à luz desta resposta ao representacionismo, a experiência de cor de Mary não pode ser explicada totalmente por essa teoria. Ou seja, a característica qualitativa do vermelho não pode ser reduzida ao conteúdo representado na experiência de ver o vermelho, na medida em que a experiência revela outras propriedades além de propriedades representacionais. Se ela revela outras propriedades, podemos defender que podem ser as propriedades intrínsecas da experiência e, desse modo, a conclusão do argumento do conhecimento continua plausível.

Vimos também que Harman e Jackson afirmam que confundimos as propriedades do objeto representado na experiência com as propriedades da representação desse objeto (propriedades da experiência) e, assim, avalizamos as últimas, mas nossa introspecção só

revelaria as primeiras. Ao que parece, existe uma confusão, mas não porque temos a ilusão de que existem propriedades das experiências, mas sim porque nossa experiência perceptiva pode nos revelar outras propriedades além das propriedades representacionais, que podem ser os *qualia*.

Mediante o exposto, percebe-se que o argumento do conhecimento é bastante sólido, haja vista que resistiu a todas as objeções; conseqüentemente, nenhuma das objeções é decisiva. Primeiro, o argumento do conhecimento efetivamente consegue responder a algumas das objeções, seja porque estas não atingem o ponto principal deste (como a objeção de Dennett), seja porque são manifestamente fracas (como a segunda objeção de Churchland). Às vezes, as objeções somente complementam a compreensão das experiências fenomênicas, sem, no entanto, mostrar a falsidade da tese antimaterialista. Mais do que isso, algumas alternativas apresentadas, como a da habilidade ou do conhecimento por familiaridade, parecem antes confirmar que Mary aprende algo novo com sua experiência do vermelho do que negá-lo. E algumas alternativas promissoras, como o representacionismo, não conseguiram ainda impor-se por causa de seus problemas intrínsecos. Em face de todas essas objeções, ainda parece correto afirmar que, ao sair do quarto, Mary aprende algo novo que é inexplicável de um ponto de vista estritamente físico.

2

O Argumento dos Zumbis

Neste capítulo discutiremos o polêmico e controverso experimento mental que se utiliza da possibilidade lógica de zumbis físicos para objetar o materialismo: o argumento dos zumbis. Inicialmente, apresentarei alguns conceitos necessários para entendermos como este argumento coloca em xeque o materialismo. Após isso, apresentarei algumas das principais objeções a esse argumento e as contraobjeções que lhes foram dirigidas. Finalmente, farei um balanço final deste capítulo, ponderando argumentos e contra-argumentos.

I. Fundamentação Teórica

Foi Robert Kirk, em *Zumbis versus Materialistas*, quem trouxe os zumbis para às discussões da filosofia da mente, quando elaborou um experimento mental que questionava o materialismo. Contudo, a versão do argumento dos zumbis que prevalece nas discussões acerca dos *qualia*, e que veremos detalhadamente, foi aquela proposta por David Chalmers em *The Conscious Mind* (1996), obra em que ele propõe seu dualismo naturalista³². Antes de tratarmos deste argumento, é necessário entender como Chalmers delimita o problema dos *qualia* e abordar alguns conceitos que são fundamentais para entender seu argumento.

Embora as neurociências e as ciências cognitivas tenham avançado bastante no conhecimento do cérebro e da mente humana, a consciência, entendida como experiência consciente, continua sendo um grande mistério, na medida em que “de nenhuma outra coisa temos um conhecimento mais direto que a consciência, mas está longe de estar claro como reconciliá-la com o resto do que sabemos” (CHALMERS, 1996, p. 3).

Nota-se que Chalmers utiliza o termo “consciência” numa acepção específica para distinguir o fenômeno da experiência consciente dos outros fenômenos que esse termo pode se referir, de modo que, em sua obra, ele distingue consciência (*consciousness*) de ciência

³² É um dualismo, porque a consciência, entendida como experiência consciente, não pode ser reduzida ou explicada por propriedades físicas. E é naturalista, porque Chalmers defende que a consciência é um primitivo, do mesmo modo como a massa e o espaço-tempo. Percebe-se que sua noção de mundo é estendida para abrigar a consciência.

(*awareness*)³³. No âmbito desta última, estaria uma série de fenômenos que, segundo Chalmers, podem ser abordados e explicados pela visão funcionalista³⁴ da mente, tais como a vigília, a atenção a alguma coisa, a integração da informação e assim por diante.

Desse modo, um organismo é consciente quando tem experiência consciente. E um organismo está ciente (*is aware*) quando é capaz de reagir com base em uma informação e produzir determinado comportamento. Por exemplo, a integração de informação poderia ser explicada por meio dos mecanismos pelos quais as informações são discriminadas e reunidas de modo a causar determinada conduta.

Delimitado o fenômeno a ser estudado, vejamos mais detalhadamente o que seria a experiência consciente:

Quando percebemos, pensamos e atuamos, existe um ruído de fundo de causalidade e processamento de informação, mas esse processamento em geral não ocorre na obscuridade. Existe também um aspecto interno; tem algo que se sente como ser um agente cognitivo. Esse aspecto interno é a experiência consciente (CHALMERS, 1996, p. 4).

Exemplos de experiência consciente são as vívidas sensações de cores, as dores agudas, a angústia existencial, a súbita felicidade ao ver um amigo que há tempos não víamos, o saborear uma barra de chocolate, o sentir o aroma dos grãos de café, entre outras. Existe algo nessas experiências conscientes que parece de difícil reconciliação com os aspectos objetivos do mundo, isto é, as experiências conscientes têm qualidades subjetivas experimentadas que as diferenciam e que parecem escapar às abordagens materialistas da mente. Tais qualidades são os *qualia*, que, para Chalmers, são propriedades fenomênicas ou propriedades não físicas das experiências conscientes.

Assim, explicar a experiência consciente é enfrentar o que Chalmers nomeou de “o difícil problema da consciência”: por que o processamento de informação que fazemos, isto é, discriminar, reunir e relatar a informação, é acompanhado por uma vida interna que experienciamos?³⁵ Em outras palavras, embora pareça certo que a consciência emerge a partir de um sistema físico como o cérebro, segundo Chalmers (1996, p. 5), se não tivéssemos a

³³ Em determinados contextos, *awareness* pode significar consciência. No entanto, Chalmers deixa claro que esse termo tem uma acepção distinta de *consciousness*. Aqui uma tradução adequada de *awareness* seria ciência ou estar ciente.

³⁴ Sobre isto, não cabe entrarmos em detalhes aqui, uma vez que o escopo deste trabalho refere-se à experiência consciente.

³⁵ Não menos relevantes, porém sem envolver nenhum grande mistério metafísico, estão os “problemas fáceis da consciência”, como por exemplo, a questão sobre como um ser humano discrimina estímulos sensoriais e reage de forma apropriada a eles.

evidência direta de que somos conscientes, não teríamos por que alegar a sua existência, tendo em vista as informações provenientes das ciências cognitivas e das neurociências não nos oferecem nenhuma razão para postular a existência da experiência consciente, ou seja, não podemos deduzir sua existência das funções e da estrutura cerebral.

Posto o problema a ser enfrentado, Chalmers afirma que o conceito de sobreveniência³⁶ (ou, superveniência³⁷) é a maneira adequada de abordarmos a relação que existe entre o domínio mental e o domínio físico. Tendo em vista que a noção de sobreveniência é fundamental para o argumento dos zumbis, vale a pena explicar essa noção com cuidado.

“A noção de sobreveniência formaliza a ideia intuitiva de que um conjunto de fatos pode determinar por completo outro conjunto de fatos” (CHALMERS, 1996, p. 32). Por exemplo, fatos físicos parecem determinar fatos biológicos, de modo que, uma vez fixados os primeiros (um nível inferior ou mais baixo), os últimos (um nível superior ou mais alto) também são fixados. Em outras palavras, fatos do nível mais baixo A determinam fatos de nível mais alto B, e estes últimos só podem variar se os primeiros variarem. Teixeira afirma que “a teoria de superveniência estipula uma dependência entre os diversos níveis que podemos identificar na observação de um determinado fenômeno” (2003, p. 79).

Considerando que um fato A e um fato B sobre o mundo são fatos que, respectivamente, dizem respeito à instanciação e distribuição das propriedades A e das propriedades B, Chalmers define a sobreveniência do seguinte modo:

Propriedades B sobrevêm às propriedades A se não existem duas situações idênticas possíveis em relação às suas propriedades A que difiram em relação às suas propriedades B ao mesmo tempo (CHALMERS, 1996, p. 33).

Desse modo, para que exista uma relação de sobreveniência entre propriedades sobrevenientes B e propriedades subvenientes A, não podem existir duas situações possíveis nas quais tenhamos propriedades A idênticas e propriedades B diferentes. Exemplificando, temos sobreveniência entre propriedades biológicas e propriedades físicas quando o biológico sobrevém necessariamente ao físico. Assim, podemos entender a sobreveniência como uma

³⁶ Segundo Kim (1993, p. 132-133), usualmente é creditado a Hare a introdução do conceito de sobreveniência nas discussões de filosofia moral contemporânea. Cabe notar que a sobreveniência é um conceito metodológico e não está restrito a um problema específico da filosofia.

³⁷ Frequentemente, por similaridade fonética, traduz-se o termo *supervenience* por “superveniência”. Nesse caso, por razões de paralelismo, teríamos de usar o verbo “supervir”: “a propriedade A supervém à propriedade B”. Mas esse verbo não é usado. Ao contrário, é bastante comum o verbo “sobrevir”, que traduz perfeitamente o verbo *to supervene*.

relação de covariação e dependência entre fenômenos de nível baixo e fenômenos de nível alto, no sentido de que, fixadas as propriedades de baixo nível A, propriedades de nível alto B são fixadas.

Para esclarecermos melhor o que está em jogo numa relação de sobreveniência, vejamos aqueles que seriam, segundo Kim, os seus três supostos componentes constituintes:

Covariância: Propriedades sobrevenientes covariam com sua base ou propriedades subvenientes. Em particular, a indiscernibilidade das propriedades de base acarreta a indiscernibilidade das propriedades sobrevenientes.

Dependência: Propriedades sobrevenientes são dependentes e determinadas por suas propriedades de base.

Não redutibilidade: A sobreveniência é consistente com a irredutibilidade de propriedades sobrevenientes para suas propriedades de base. (KIM, 1993, p. 140, grifos nossos)

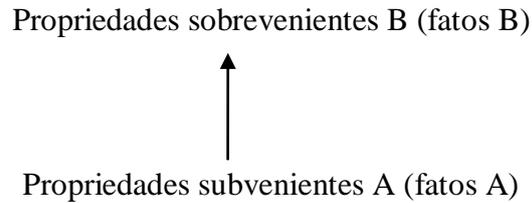
A covariação indica que só podem existir mudanças das propriedades B sobrevenientes se, e apenas se, as propriedades A subvenientes mudarem. Contudo, não segue necessariamente a mudança das propriedades B quando as propriedades A se alteram. A dependência indica que as propriedades sobrevenientes são dependentes de propriedades subvenientes, mas não o contrário, constituindo uma relação assimétrica. Por exemplo, é amplamente aceito que, para os fenômenos mentais existirem, é necessária uma base física, mas não o contrário. Quanto à não redutibilidade, é importante observarmos que Kim não utiliza esse termo no sentido exclusivo de irredutibilidade. De forma mais clara, a não redutibilidade “é também consistente com a redutibilidade (...) e deve ser entendida indicando uma posição neutra, sem compromisso com a redutibilidade, não como uma afirmação de irredutibilidade” (KIM, 1993, p. 139).

Desses três componentes³⁸, a covariação³⁹ é o elemento essencial e, portanto, deve estar contida em toda concepção de sobreveniência. Em relação aos outros dois componentes, Kim (1993, p. 149) afirma que a dependência tem sido mais fortemente associada à sobreveniência do que a não redutibilidade, tendo em vista que existe uma controvérsia sobre se a sobreveniência é uma relação de não redução.

Graficamente, podemos ilustrar a relação de sobreveniência do seguinte modo:

³⁸ Kim (1993) faz uma análise das relações e implicações que cada um destes três componentes têm uns em relação aos outros, mas essas relações e implicações fogem ao escopo desta dissertação.

³⁹ Kim (1993, p. 137-139) afirma que podemos encontrar a ideia de covariação em Moore, Hare e Sidgwick, mas foi Donald Davidson quem associou a dependência e a não redutibilidade à covariação, contribuindo diretamente para a formação da ideia geral que temos hoje da sobreveniência.



Após abordar a noção geral de sobreveniência, Chalmers afirma que propriedades sobrevenientes podem sobrevir localmente ou globalmente. Segundo Chalmers (1996, p. 33-34), a sobreveniência local ocorre quando as propriedades B de um indivíduo sobrevivem localmente às propriedades A desse mesmo indivíduo. Exemplificando, ele defende que a “forma” sobrevivem localmente às propriedades físicas no sentido em que dois objetos com as mesmas propriedades físicas têm sempre a mesma forma.

Mais importante, a sobreveniência global ocorre quando “as propriedades B sobrevivem globalmente às propriedades A se os fatos A sobre todo o mundo determinam os fatos B” (CHALMERS, 1996, p. 34). De forma mais clara, esse tipo de sobreveniência ocorre quando “mundos que são indiscerníveis em relação às propriedades subvenientes são indiscerníveis em relação às propriedades sobrevenientes” (KIM, 1993, p. 154), ou seja, quando não existem dois mundos possíveis com as mesmas propriedades A e com propriedades B diferentes. Por exemplo, Chalmers afirma que é plausível que a sobreveniência global se verifica entre propriedades biológicas e propriedades físicas.

Uma distinção mais importante para os objetivos de Chalmers é a que existe entre sobreveniência lógica e sobreveniência natural, uma vez que essas são fundamentais para entendermos como o argumento baseado em zumbis físicos pretende colocar em xeque o fisicalismo. Antes de prosseguirmos, é importante notar que Chalmers utiliza “pensar”, “conceber” e “imaginar” num único sentido, como ficará claro adiante.

Para Chalmers, “as propriedades B sobrevivem *logicamente* às propriedades A se não existem duas situações *logicamente* possíveis em relação às suas propriedades A, mas que difiram em relação às suas propriedades B” (1996, p. 35, grifos do autor). Chalmers afirma que, nesse contexto, “possibilidade” deve ser interpretada como “conceptibilidade”, de modo que ele identifica possibilidade lógica com possibilidade conceitual. Exemplificando, podemos conceber telefones voadores, mas não podemos conceber um quadrado redondo, pois este último é contraditório, isto é, logicamente impossível. Temos, então, sobreveniência

lógica quando as propriedades A implicam as propriedades B de modo que é impossível pensar em uma situação na qual existam as propriedades A sem as propriedades B.

Se as propriedades B estão implicadas pelas propriedades A, existe uma relação de sobreveniência lógica entre elas, de modo que se Deus (hipoteticamente) criou o mundo com estas propriedades A, as propriedades B emergiriam como conseqüência automática. Considerando, como Chalmers (1996, p. 35), que em nível global as propriedades biológicas são logicamente sobrevenientes às propriedades físicas, nem Deus conseguiria criar um mundo fisicamente idêntico ao nosso mas biologicamente distinto, tendo em vista que não existe espaço lógico possível para isso.

A sobreveniência natural ocorre quando temos sobreveniência sem sobreveniência lógica. Chalmers explica: “Em geral, as propriedades B sobrevêm naturalmente às propriedades A se quaisquer duas situações *naturalmente possíveis* com as mesmas propriedades A têm as mesmas propriedades B” (1996, p. 36, grifos do autor). Ele afirma que uma situação naturalmente possível deve ser entendida como uma situação que não viola nenhuma lei natural, identificando possibilidade natural com possibilidade empírica ou com possibilidade nomológica.

Para ilustrar a noção de sobreveniência natural, Chalmers oferece um exemplo: a lei dos gases $pV = KT$ mostra que a pressão p de um mol de gás depende da temperatura T e do volume V , onde K é uma constante de nosso mundo, de modo que é *empiricamente impossível* que dois mols diferentes de gás tenham T e V iguais, mas pressão diferentes. Entretanto, podemos conceber um mundo no qual a constante K é diferente da constante K do nosso mundo, ou seja, é *logicamente possível* que um mol de gás com T e V tenha um valor diferente para p . Contudo, isso nunca poderia ocorrer em mundo que fosse fisicamente igual ao nosso mundo, tendo em vista que é empiricamente impossível.

Assim, para que exista a sobreveniência natural deve existir uma correlação *lawful*, isto é, devem existir leis da natureza que assegurem a correlação entre propriedades sobrevenientes e propriedades subvenientes. Segundo Chalmers (1996, p. 38) a sobreveniência natural é aquela na qual as propriedades B sobrevêm às propriedades A, mas precisam de alguma lei natural que estabeleça a relação de sobreveniência entre elas. Neste caso, Deus (hipoteticamente), além de ter criado as propriedades A, precisou criar as leis para que as propriedades B pudessem sobrevir às propriedades A.

É importante notar que toda situação naturalmente possível é uma situação logicamente possível, mas nem toda situação logicamente possível é uma situação

naturalmente possível, na medida em que a possibilidade natural é um subgrupo da possibilidade lógica. Podemos ilustrar isso quando pensamos em 100 toneladas de ouro reunidas e 100 toneladas de urânio reunidas. As duas situações são logicamente possíveis, mas somente a primeira é naturalmente possível, uma vez que essa quantidade de urânio reunida comprometeria à sua estabilidade.

Notemos que uma relação de sobreveniência lógica implica uma relação de sobreveniência natural, mas a última não implica a primeira. Ou seja, se propriedades sobrevêm logicamente, elas sobrevêm naturalmente, mas o recíproco não é válido. Para tornar mais claro o exposto, nos lembremos da lei dos gases exposta acima $pV = KT$. A temperatura (T) e o volume (V) determinam a pressão de uma quantidade de gás em situações naturalmente possíveis, mas não em todas as situações logicamente possíveis. A determinação da pressão não depende logicamente de T e V, uma vez que pode existir um mundo onde a constante K é diferente.

No entender de Chalmers, essas relações de sobreveniência têm implicações distintas para a ontologia. Enquanto na sobreveniência natural os fatos sobrevenientes são fatos *adicionais* sobre o mundo, na sobreveniência lógica, os “fatos B apenas redescrevem o que os fatos A descrevem. Eles podem ser fatos *diferentes* (um fato sobre os elefantes não é um fato microfísico), mas não são fatos *adicionais*” (1996, p. 41, grifos do autor). De forma mais clara, na relação de sobreveniência lógica não precisamos ampliar a nossa ontologia. Contudo, a relação de sobreveniência natural entre fatos B (sobrevenientes) e fatos A (subvenientes) requer que exista algo mais no mundo do que os fatos A. Desse modo, os fatos B não são apenas fatos diferentes, mas são fatos adicionais sobre o mundo.

Chalmers, então, relaciona a noção sobreveniência com o materialismo:

[...] a doutrina amplamente aceita do *materialismo* (ou *fisicalismo*) que é geralmente interpretada como aquela que sustenta que tudo no mundo é físico, ou que não existe nada além do físico, ou que os fatos físicos em certo sentido esgotam todos os fatos acerca do mundo. Em nossa linguagem, o materialismo é verdadeiro se todos os fatos positivos acerca do mundo são logicamente sobrevenientes em forma global aos fatos físicos (CHALMERS, 1996, p. 41, grifos do autor).

Nota-se que Chalmers associa a definição geral de materialismo ou fisicalismo ôntico à noção de sobreveniência⁴⁰. Desse modo, para o materialismo ser verdadeiro, todos os fatos sobre o mundo devem estar implicados por fatos físicos de tal modo que as relações entre

⁴⁰ Nota-se também que Chalmers supõe como dada a relação entre sobreveniência e materialismo.

fatos sobrevenientes e fatos subvenientes devem ser asseguradas logicamente. Assim, o materialismo deve sustentar que fatos físicos são todos os fatos.

Veremos que Chalmers pretende refutar as explicações redutivas da consciência argumentando que a consciência é um caso de sobreveniência natural sem sobreveniência lógica, isto é, nenhum fato físico do mundo implica a produção desta. Mas o que é uma explicação redutiva?

Segundo Chalmers, para quase todo fenômeno natural existe uma explicação redutiva, isto é, “uma explicação completa em termos de entidades mais simples. Nesses casos, quando formulamos uma concepção apropriada dos processos de nível inferior, a explicação do fenômeno de nível superior é eliminada (*falls out*)” (1996, p. 42). Ele oferece alguns exemplos de explicação redutiva: na física, explicamos o calor quando explicamos a energia das moléculas; podemos entender as fases da lua quando estudamos os movimentos orbitais e as leis de reflexão ótica; explicamos os terremotos como interações entre as massas subterrâneas de nosso planeta; a reprodução pode ser explicada por meio dos processos que ocorrem nas células e assim por diante⁴¹.

Chalmers então associa a explicação redutiva à sobreveniência lógica:

Um fenômeno natural é explicável de modo redutivo em termos de algumas propriedades de nível baixo, precisamente quando é *logicamente* sobreveniente a essas propriedades (CHALMERS, 1996, p. 47-48, grifos nossos).

Em outras palavras, para que um fenômeno seja explicável de modo redutivo é preciso haver sobreveniência lógica entre as propriedades de nível alto e as propriedades de nível baixo que explicitam este fenômeno. Ou seja, segundo Chalmers, “a explicação redutiva exige uma relação de sobreveniência lógica” (1996, p. 48). Assim, se quisermos explicar um fenômeno de modo redutivo, mas a conexão lógica que julgamos existir entre propriedades sobrevenientes e propriedades subvenientes não existe, e, portanto, não existe sobreveniência lógica, deveríamos nos perguntar por que os processos de nível inferior parecem estar acompanhados pelo fenômeno que tentamos explicar redutivamente.

Se aceitarmos a vinculação estabelecida por Chalmers entre materialismo, sobreveniência lógica e a explicação redutiva de um fenômeno, temos o seguinte “teste” para

⁴¹ Cabe notar que Chalmers argumenta que a análise funcional explica adequadamente diversos fenômenos tais como a aprendizagem ou a reprodução. Nesse sentido, “o núcleo dessas noções podem ser caracterizadas em termos do desempenho de alguma função ou funções ou em termos da capacidade de realizar essas funções. Deduz-se que, uma vez que explicamos como estas se realizam, então explicamos o fenômeno em questão” (1996, p. 44).

o materialismo: se encontrarmos algum fato do mundo que não sobrevém logicamente a fatos físicos, então o materialismo é falso. Como veremos, Chalmers tentará derrubar as explicações materialistas da consciência - entendida como experiência consciente ou *quale* - argumentando que a consciência não sobrevém logicamente ao físico, isto é, nenhum fato físico do mundo implica a existência desta. Assim, a consciência é um fato adicional sobre o mundo e é explicável por meio da sobreveniência natural.

II. Exposição do argumento dos zumbis

Para defender a existência da consciência como fato adicional do mundo, Chalmers recorre principalmente ao argumento baseado em zumbis físicos, que, no seu entender, é o mais forte argumento antimaterialista⁴². Diferentemente do argumento do conhecimento, que recorre a premissas epistêmicas para mostrar que existem fatos sobre o mundo além de fatos físicos, o argumento dos zumbis apela à conceitabilidade para tentar demonstrar que o materialismo é falso. Primeiro, entretanto, devemos caracterizar o que são zumbis.

Zumbis são criaturas comuns na ficção científica, mas as que permeiam as discussões filosóficas são bastante diferentes. Segundo Leal-Toledo e Teixeira (2005), os zumbis presentes na história da filosofia da mente podem ser de três tipos diferentes, a saber: o comportamental, o funcional e o físico. Um zumbi comportamental é um ser que age e fala como nós, isto é, ao analisarmos seu comportamento não conseguimos distingui-lo de um ser humano. Tal distinção só seria possível por meio da análise de sua composição física ou de sua organização funcional. Já o zumbi funcional, além de agir como um ser humano, é funcionalmente idêntico a um humano, isto é, as funções internas que o organismo do zumbi exibe são idênticas às nossas, de modo que somente poderíamos distingui-lo de nós analisando sua composição física. Por fim, o zumbi físico é um ser que, além de se comportar e ser funcionalmente idêntico a um humano, tem sua composição física idêntica à nossa, ou seja, é uma cópia exata de um ser humano. Em outras palavras, um zumbi físico é aquele ser em que cada partícula do seu corpo é idêntica à de um humano.

Os zumbis também podem ser possíveis de três modos diferentes, a saber, naturalmente, metafisicamente e logicamente. Um zumbi naturalmente possível é um zumbi

⁴² Chalmers (1996) utiliza outros quatro argumentos antimaterialistas, mas considera-os menos importantes que o argumento dos zumbis: os *qualia* invertidos, o argumento do conhecimento, o argumento da assimetria epistêmica e o argumento a partir da ausência de análises. Ele admite a existência de certa redundância entre os cinco argumentos.

que viveria no mesmo mundo que nós; um zumbi metafisicamente possível é um zumbi que não existe neste mundo, mas sua ideia existe num mundo possível; um zumbi logicamente possível é somente um zumbi pensado cuja concepção não é contraditória. Combinando essas três distinções (modais) com os três tipos de zumbis (comportamental, funcional, físico), chegamos a nove possibilidades de zumbis, e em nenhuma dessas possibilidades um zumbi experimentaria os *qualia*. A característica comum de todas essas possibilidades de zumbis é a de não ter experiências fenomênicas. Em outras palavras, um zumbi é um ser que não tem experiências subjetivas e, portanto, não existe a experiência de ser um zumbi.

Agora que dispomos dos conceitos teóricos necessários, podemos entender adequadamente o argumento dos zumbis. Segundo Chalmers (1996, p. 94), considerar a possibilidade lógica de zumbis físicos é um modo adequado de investigar se a consciência sobrevém logicamente ao físico. Para tanto, ele cria um experimento mental no qual devemos conceber um mundo fisicamente igual ao nosso.⁴³ Nesse mundo, existem seres que são física, funcional e comportamentalmente idênticos a nós, ou seja, são zumbis físicos. Chalmers reconhece que esse mundo pode ser contraintuitivo, mas não é autocontraditório, como seria, por exemplo, imaginar um quadrado redondo. Assim, isso não afeta o que o argumento dos zumbis exige, isto é, que consideremos a possibilidade lógica de um mundo fisicamente igual ao nosso, no qual existam zumbis físicos.

Nesse mundo, zumbis físicos e humanos são idênticos, molécula por molécula, de modo que todas as propriedades físicas de nível baixo de um são idênticas às propriedades físicas de nível baixo do outro. Desse modo, ambos processariam a mesma informação no cérebro, estariam despertos, seriam capazes de concentrar sua atenção em alguma coisa, perceberiam as árvores e assim por diante. Entretanto, Chalmers defende que faltaria algo a essas criaturas: a experiência consciente. Daí tais criaturas serem zumbis físicos.

Pode parecer estranho falar de “estar desperto”, “concentrar a atenção”, “perceber” sem a experiência consciente; porém, basta sabermos que robôs podem concentrar a atenção em algo e podem perceber⁴⁴ um degrau que está à sua frente sem que estejam conscientes

⁴³ Precisamos imaginar um mundo fisicamente igual ao nosso, uma vez que, pela teoria de Chalmers, é impossível existir um zumbi físico em nosso mundo. De forma mais clara, ele defende que, em nosso mundo, leis psicofísicas garantiriam a relação de sobreveniência (natural) entre consciência e cérebro, o que não ocorreria num mundo zumbi.

⁴⁴ Do mesmo modo como Chalmers, aqui eu estou deflacionando a noção de percepção atribuindo a ela uma função estritamente cognitiva. Ou seja, no entender de Chalmers, podemos atribuir “percepção” a um zumbi físico. Contudo, é discutível se caberia utilizar o termo “perceber” para um zumbi físico, pois a relação entre a experiência e a percepção é motivo de debate.

disso; quanto a “estar desperto”, podemos executar uma ação automaticamente sem estarmos conscientes.

No entender de Chalmers, podemos conceber zumbis físicos em um possível mundo fisicamente idêntico ao nosso porque nenhum fato físico implica a existência dos *qualia*, ou seja, é possível concebermos um mundo sem experiência. Nada no mundo zumbi implica (logicamente) a existência da experiência fenomênica, isto é, que um zumbi experiencie o sabor de uma maçã, a dor de um dente cariado, o sabor de uma barra de chocolate ou o calor do sol na sua pele. De forma mais clara, nada em um mundo fisicamente idêntico ao nosso, ou seja, nenhum processo, propriedade, evento ou fato físico nos força a introduzir a experiência consciente nesse mundo. Ora, se nada nesse mundo implica a existência de *qualia*, nesse mundo a consciência é contingente em relação ao físico e, portanto, não sobrevém logicamente ao físico.

Ora, vimos que, para o materialismo ser verdadeiro, teria de ser impossível conceber um mundo fisicamente idêntico ao nosso, mas no qual a consciência faltasse, isto é, que a consciência não fosse uma consequência automática dos processos físicos. Chalmers conclui que, se não é logicamente sobreveniente à matéria, então a experiência consciente não é redutível à matéria e, portanto, o materialismo é falso.

Considerando que a experiência consciente é um fato inegável do nosso mundo e que não está implicada por nenhum fato físico, no entender de Chalmers, a consciência é uma propriedade não-física do mundo e que sobrevém naturalmente ao cérebro. Se em nosso mundo é impossível empiricamente existirem criaturas que são fisicamente idênticas a nós, mas sem *qualia*, existem leis psicofísicas que asseguram a sobreveniência natural entre a consciência e o cérebro. Como resultado da posição de Chalmers a respeito da consciência, temos um dualismo não-interacionista, no qual a consciência não tem papel causal algum em nosso comportamento. Teorias desse tipo são chamadas de epifenômicas.

Chalmers (1996, p. 123), formaliza o argumento dos zumbis do seguinte modo:

- (1) Em nosso mundo existem experiências conscientes.
- (2) Existe um mundo logicamente possível e fisicamente idêntico ao nosso, no qual não existem os fatos positivos acerca da consciência em nosso mundo.
- (3) Portanto, os fatos acerca da consciência são fatos adicionais em nosso mundo, acima e além dos fatos físicos.
- (4) Logo, o materialismo é falso.

A premissa (1) descarta de imediato o materialismo eliminativista. Para Chalmers, negar a existência da consciência é não levar o estudo da consciência a sério. Na premissa (2), a possibilidade de concebermos um mundo fisicamente igual ao nosso sem experiência consciente é possível porque nada neste mundo implica à existência dos *qualia*. Se considerarmos as premissas (1) e (2) verdadeiras simultaneamente, segue-se (3). Ou seja, a consciência não sobrevém logicamente ao físico e é um fato adicional de nosso mundo. Se é um fato adicional, ela deve sobrevir naturalmente do físico. Da verdade de (3), inferimos a conclusão (4), isto é, se o materialismo exige que todos os fatos do mundo sejam fatos físicos e se, por não estar implicada por nenhum fato físico, a consciência não é física, segue-se a falsidade da doutrina materialista.

Cabe observar que, após argumentar contra o materialismo, Chalmers propõe sua teoria da consciência, a qual pretende explicar como a consciência seria naturalmente sobreveniente ao físico. Para tanto, ele afirma que em nosso mundo existiriam leis psicofísicas que vinculariam as propriedades físicas às propriedades fenomênicas. Essas leis psicofísicas envolveriam três princípios: o princípio de coerência estrutural, o princípio da invariância organizacional e o princípio do duplo aspecto da informação. Naturalmente, este não é o lugar de explicar essa complexa teoria.

III. **Objecções e Respostas**

Nesta seção trataremos das objeções ao argumento dos zumbis e as respectivas respostas que lhes são opostas. Inicialmente, apresentaremos as objeções e, após isso, apresentaremos as respostas àquelas. Ao final, faremos um balanço geral sobre as objeções e respostas, tomando uma posição diante deste debate.

1. **A objeção da reminiscência cartesiana**

Segundo Chalmers (1996, p. 130), alguém poderia objetar que o argumento dos zumbis tem o mesmo defeito que o argumento da concebtibilidade de Descartes⁴⁵. De acordo com Descartes, por podermos imaginar a mente existindo separadamente do corpo, eles não seriam idênticos. Contudo, não é porque imaginamos A sem B, que se segue que A e B não são idênticos. Por exemplo, podemos imaginar a estrela vespertina como um planeta diferente

⁴⁵ Descartes apresenta este argumento na sexta de suas *Meditações Metafísicas*.

daquele referido pela estrela matutina, mas daí não se segue que ambos são planetas diferentes. De modo análogo, segundo esta objeção, o argumento dos zumbis somente mostra que podemos conceber a consciência separada de um estado físico P, mas não mostra que a consciência não é idêntica a P.

2. As críticas de John Searle

No entender do filósofo John Searle (2006, p. 138), os estados e processos mentais conscientes têm uma característica especial que os diferenciam de outros fenômenos naturais: a subjetividade. É por isto que, quando aplicamos os métodos tradicionais ao estudo da consciência⁴⁶ – ou *qualia*, tendo em vista a identificação de ambos por Searle, - encontramos tantas dificuldades em explicá-la.

Cabe ressaltar que, no sentido em que Searle utiliza o termo “subjetivo”, este termo não se refere a um modo epistêmico, mas a uma categoria ontológica. Para esclarecer seu ponto de vista, vejamos um exemplo:

“Agora tenho uma dor na parte inferior das minhas costas”. Essa afirmação é completamente objetiva no sentido de que é tornada verdadeira pela existência de um fato real, e não é dependente de nenhuma posição, atitude ou opinião de observadores. Entretanto, o próprio fenômeno, a própria dor real, tem um modo subjetivo de existência, e é neste sentido em que estou dizendo que a consciência é subjetiva. (SEARLE, 2006, p. 140)

Segundo Searle, isso pode ser estendido a todos os estados conscientes, tendo em vista que estados conscientes são estados conscientes de alguém, isto é, têm “existência de primeira pessoa” (2006, p. 140). Ele defende, então, que a subjetividade não é eliminável ou redutível, como querem as teorias fisicalistas da mente.

Entretanto, embora ele defenda a irredutibilidade ontológica da consciência, Searle (2006, p. 133) afirma que a consciência é causada por fenômenos do cérebro humano e é uma característica biológica como a fotossíntese, a digestão ou a mitose. Isso implica uma nova concepção que, no entender de Searle (2010, p. 70), difere tanto do materialismo quanto do dualismo; essa nova concepção é nomeada por ele de naturalismo biológico⁴⁷. Desse modo,

⁴⁶ Searle (2010) utiliza “consciência” e “qualia” com a mesma acepção. Porém, cabe ressaltar que estamos tratando de um tipo de consciência, qual seja, a consciência fenomênica.

⁴⁷ Searle defende a irredutibilidade da consciência sem que precisemos adotar alguma forma de dualismo mente-corpo. Para sustentar sua posição, afirma que “acreditamos que a ciência tem de ser objetiva. Mas isso envolve um jogo de palavras com a noção de objetividade: estamos confundindo objetividade *epistêmica* da investigação

Chalmers cometeria um erro ao defender que a consciência é uma propriedade fora do mundo físico. Assim, chegamos à primeira objeção de Searle, uma vez que ele ataca a premissa (2) do argumento dos zumbis. Examinemos com mais cuidado sua argumentação.

Para Searle:

A consciência é causada por processos neuronais de nível inferior no cérebro e é, por si só, uma propriedade do cérebro. Por ser uma propriedade que surge através de certas atividades dos neurônios, podemos vê-la como uma propriedade emergente do cérebro. (SEARLE, 1998, p. 44)

Desse modo, ele defende que a “consciência não é uma coisa; é uma propriedade do cérebro no sentido em que, por exemplo, a liquidez é uma característica da água” (SEARLE, 2006, p. 155). O que Searle quer dizer é que do mesmo modo que uma quantidade de moléculas de H₂O causa o que chamamos de liquidez, sendo esta uma consequência necessária do comportamento molecular de determinada porção de H₂O, o mesmo ocorreria com a consciência em relação ao cérebro, isto é, propriedades físicas causariam propriedades conscientes. Assim, do mesmo modo que nada na liquidez nos impulsiona a uma doutrina dualista, nada na consciência pressupõe algo além do físico, como querem os defensores do dualismo de propriedades.

Em resumo, a consciência seria uma propriedade emergente do cérebro, como a liquidez é uma propriedade emergente de uma quantidade de moléculas H₂O, de modo que a condição ontológica da liquidez seria a mesma da consciência. Ora, se aquilo que chamamos de consciência sobrevém aos processos cerebrais do mesmo modo como a água sobrevém de uma porção de H₂O, a consciência é logicamente sobreveniente ao físico. Em outras palavras, se é uma consequência necessária dos processos neurobiológicos do ser humano, a consciência sobrevém logicamente do cérebro. Isso implica a falsidade da premissa (2) do argumento dos zumbis e, portanto, impede sua conclusão antimaterialista.

Em outra objeção à posição de Chalmers sobre a consciência, Searle (1998) afirma que aqueles que vêem a consciência como um mistério e a postulam como uma propriedade diferente das propriedades físicas estariam incorrendo no mesmo erro que os vitalistas

científica com a objetividade *ontológica* do objeto da ciência em disciplinas como física e química. Como a ciência visa à objetividade – no sentido epistêmico de buscarmos verdades independentemente do ponto de vista deste ou daquele pesquisador -, é muito fácil concluir que a realidade pesquisada pela ciência tem de ser objetiva no sentido de ser independentemente das experiências do indivíduo. Mas essa última característica, a objetividade ontológica, não é um traço essencial da ciência” (SEARLE, 2010, p. 8, grifos do autor). Assim, tendo em vista que os estados conscientes fazem parte do mundo e são subjetivos, devemos fazer uma ciência epistemicamente objetiva, mas que trata da subjetividade ontológica da consciência.

incorreram há um século atrás. Ou seja, os vitalistas defenderam que para existir vida seria necessário um *élan* vital. Nesse sentido, Searle afirma que “a noção de mistério [da consciência] será eliminada quando entendermos a biologia da consciência com a mesma compreensão que temos, atualmente, da biologia da vida” (1998, p. 214). Do mesmo modo que Chalmers, um vitalista poderia argumentar que a vida não é logicamente sobreveniente ao físico e que para existir vida seria necessário algo adicional, o *élan* vital, do mesmo modo que um dualista de propriedades defende que a consciência seria algo adicional ao mundo físico.

3. A objeção de McGinn

Outra estratégia que poderia ser utilizada para tentar impedir a conclusão antimaterialista do argumento dos zumbis baseia-se na hipótese do fechamento cognitivo de Colin McGinn:

Existem diferentes tipos de mentes com capacidade cognitiva, equipadas com poderes e limitações diferentes, propensões e pontos cegos, de maneira que as propriedades (ou teorias) podem ser acessíveis para algumas mentes, mas não para outras. (MCGINN, 2003, p. 67-68)

Desse modo, o que está fechado cognitivamente para a mente de um rato pode não estar para um macaco e o que está fechado para a mente de um macaco pode não estar para um ser humano. Nota-se, então, que uma propriedade do mundo não é menos real por encontrar-se fora do alcance de certo tipo de mente. Por exemplo, as partes invisíveis do espectro eletromagnético não são menos reais que as partes visíveis.

Analisando as hipóteses de trabalho para solucionar o problema da consciência, McGinn descarta as explicações antimaterialistas. Para ele, a consciência não é outra coisa senão um desenvolvimento biológico e, desse modo, deve existir alguma explicação de como o cérebro a produz. Em suas palavras, “sabemos que os estados cerebrais causam os estados conscientes e este nexos causal deve dar-se mediante conexões *necessárias* de algum tipo.” (MCGINN, 2003, p. 71-72, grifos nossos) Entretanto, ele adota uma postura não construtiva em relação ao problema, isto é, ao contrário da postura construtiva de tentar explicar a consciência por meio de alguma teoria científica ou metafísica, ele defende que nossas limitações cognitivas não permitem enquadrá-la na natureza. Segundo McGinn:

Somente um idealismo desmedido sobre o mundo natural poderia garantir a afirmação dogmática de que tudo é cognoscível pela espécie humana na etapa presente de seu desenvolvimento evolutivo. (MCGINN, 2003, p. 73)

Assim, do mesmo modo que a mente do homem de Cro-Magnon estava fechada cognitivamente a certas propriedades do mundo, a nossa mente estaria fechada à propriedade natural P que explicaria nossa consciência em termos neurobiológicos. Sobre P, McGinn afirma que almejamos encontrá-la investigando a consciência ou investigando o cérebro, mas nenhum desses caminhos nos leva à solução do problema.

Segundo McGinn (2003, p. 74), apreciamos a consciência mediante nossa introspecção e temos acesso imediato às suas propriedades, contudo, a introspecção não nos dá nenhuma pista da propriedade P. Desse modo, “P deve encontrar-se fora do campo do introspectável e tampouco se encontra contido implicitamente nos conceitos que aplicamos em nossas atribuições em primeira pessoa” (MCGINN, 2003, p. 74-75). Em resumo, a faculdade de introspecção encontra-se cognitivamente fechada⁴⁸ a P.

Também se partimos de uma investigação do cérebro, McGinn afirma que não conseguiríamos encontrar P. Em suas palavras: “Penso que a razão fundamental disso é o papel da percepção na formação de nossa compreensão do cérebro – a maneira como nossa percepção do cérebro limita os conceitos que possamos aplicar” (MCGINN, 2003, p. 77) Em outras palavras, nossos procedimentos empíricos de investigação não nos permitem ver como alguém experimenta algo, uma vez que a consciência não é um objeto de nossa percepção.

Isso não significa que o fechamento perceptivo implica o fechamento cognitivo, pois somos capazes de formar hipóteses e teorias sobre os inobserváveis. Mas, no que diz respeito à consciência, McGinn (2003, p. 80) defende que nenhuma teoria introduzirá conceitos que expliquem P, uma vez que, quando introduzimos conceitos teóricos sobre o que observamos, existiria certo princípio de homogeneidade, isto é, deveriam existir conceitos teóricos que capturassem a consciência. Desse modo, nossa percepção está fechada cognitivamente no que diz respeito à consciência.

Por fim, McGinn argumenta que a dificuldade de explicarmos como a consciência surge do cérebro deve-se a um traço epistemológico da situação em que nos encontramos:

[...] nossa familiaridade com o cérebro e nossa familiaridade com a consciência estão necessariamente mediadas por faculdades cognitivas distintas, a percepção e a introspecção. Assim, a faculdade por meio da qual captamos um dos termos da relação é necessariamente distinta da faculdade por meio da qual captamos o outro termo. (MCGINN, 2003, p. 82)

⁴⁸ McGinn (2003, p. 75) afirma que tal fechamento não é estranho, uma vez que a maioria das propriedades do mundo estão fechadas à introspecção.

No entender de McGinn, isso nos leva a experimentar um sentimento de mistério, já que precisamos mudar de uma faculdade para outra quando tentamos entender a consciência. Desse modo, ele afirma que deveríamos reconhecer nossa precária situação epistemológica e que nunca poderemos chegar a P. Desse modo, o problema não seria científico, nem metafísico, mas perceptivo.

Assim, nossa limitação cognitiva teria nos levado ao longo da história a duas intuições em conflito. McGinn (2003) afirma que, de um lado, teríamos uma concepção de consciência que iria desde Descartes a Kripke, segundo a qual relação da consciência com o mundo físico seria contingente e, de outro, estariam os materialistas tentando encontrar uma conexão necessária entre consciência e matéria. O *Homo sapiens*, porém, nunca encontrará uma solução ao problema da consciência, uma vez que este escaparia à sua capacidade cognitiva.

4. A objeção de Leal-Toledo e Teixeira

A objeção ao argumento dos zumbis que trataremos agora foi apresentada pelos filósofos brasileiros Gustavo Leal-Toledo e João de Fernandes Teixeira (2005). Partindo de uma perspectiva interna ao argumento dos zumbis, isto é, aceitando que os *qualia* existem, eles defenderam que o argumento sabota a sua própria estrutura lógica. Eles argumentaram que não podemos conceber um zumbi como exige o argumento e, ao não podermos conceber zumbis, esse argumento se autorrefuta. Reconstruiremos abaixo a objeção proposta por eles ao respectivo experimento mental.

Relembremos que o argumento em questão exige que concebamos um mundo fisicamente idêntico ao nosso, no qual existam zumbis iguais aos seres humanos em termos físicos, funcionais e comportamentais. Chalmers defende, então, que existe uma diferença fundamental entre seres humanos e zumbis, qual seja, a que os primeiros têm consciência (entendida como experiência consciente) e que os últimos não têm. Ou seja, zumbis físicos seriam seres humanos sem *qualia*. Daí Chalmers defender que o fisicalismo é falso, tendo em vista que a consciência não seria logicamente sobreveniente ao físico.

Nota-se, entretanto, que o argumento dos zumbis é alicerçado na diferença estabelecida entre zumbis e humanos. “Se não houver esta diferença, se só for possível pensar em seres humanos com *qualia* ou se só for possível pensar em zumbis, então o argumento dos zumbis não se sustenta” (LEAL-TOLEDO, 2005, p. 7).

Para atacar este alicerce do argumento dos zumbis, Leal-Toledo e Teixeira se valem do que Chalmers afirma sobre as “afirmações” e os “juízos” que fazemos acerca da consciência. No entender de Chalmers (1996, p. 173-174), nossos juízos estão intimamente relacionados com a nossa fenomenologia, porém, como todo funcionamento do corpo humano, os processos responsáveis pelos nossos julgamentos seriam físicos. De forma mais clara, os juízos seriam atos cognitivos e, portanto, explicáveis funcionalmente⁴⁹. Desse modo:

[..] Meu gêmeo zumbi não tem nenhuma experiência consciente, mas *afirma* que tem; ao menos, seus informes verbais detalhados parecem com os meus. Assim como eu utilizo o termo, penso que é natural dizer que meu gêmeo zumbi *julga* que tem experiência consciente, e que seus julgamentos a esse respeito correspondem um a um com os meus. (CHALMERS, 1996, p. 174, grifos do autor)

Assim, os julgamentos que seres humanos e zumbis fariam a respeito da consciência seriam idênticos. De forma mais clara, um zumbi não sabe que não tem consciência, mas se o questionássemos sobre sua consciência, ele afirmaria que tem, já que os mecanismos responsáveis por suas afirmações ou pelos seus juízos sobre a consciência são os mesmos que os de um ser humano.

Entretanto, isso nos leva a um problema: se os juízos que fazemos acerca da nossa consciência são os mesmos que o que os zumbis físicos fazem, como sabemos que não somos zumbis? Como conceber tal diferença, visto que a nossa experiência consciente nada influi em nossas asseverações a respeito dela?

Embora Chalmers defenda que a experiência consciente é algo de que mais temos certeza no mundo, nesse contexto, não podemos saber que não somos zumbis. Afinal, poderíamos ser zumbis sem saber que somos zumbis, pois aquilo que poderia dar-nos a certeza de que não somos zumbis, isto é, a experiência consciente, não tem efeito algum em nosso julgamento. À medida que o argumento dos zumbis defende que os *qualia* não são detectáveis, isso nos leva a um ceticismo de primeira pessoa, uma vez que podemos não ter *qualia* e sermos nós, os zumbis. Desse modo:

Se não podemos fazer esta diferenciação, não podemos dizer que estamos realmente imaginando dois grupos separados, um humano e um zumbi. Ou seja, não podemos pensar em um zumbi como algo diferente de nós. Deste

⁴⁹ No entender de Chalmers, nossa cognição é completamente explicável pela teoria funcionalista da mente, porém, não existe um consenso quanto a isso.

modo o argumento dos zumbis está fadado ao fracasso. (LEAL-TOLEDO, 2005, p. 12)

Assim, quando utilizamos o experimento mental dos zumbis para conceber uma diferença entre um humano e um zumbi, atribuímos de modo arbitrário, respectivamente, que um tem e outro não tem *qualia*. Nós não podemos estabelecer a diferença entre ambos, tendo em vista que não podemos garantir que nós, de fato, temos *qualia* e os zumbis não têm. Desse modo, o argumento dos zumbis sabota sua própria estrutura, uma vez que não podemos conceber zumbis como exige esse argumento. Se não podemos conceber algo que falte ao zumbi, o argumento não se sustenta e Chalmers não pode questionar o fisicalismo utilizando-se deste experimento mental.

5. As críticas a partir da necessidade *a posteriori*

As duas objeções ao argumento dos zumbis que veremos nesta seção exploram a diferença entre possibilidade lógica e possibilidade metafísica baseando-se na necessidade *a posteriori* de Kripke. Segundo Chalmers (1996, p. 131), essas objeções defendem que, embora zumbis físicos sejam concebíveis, isto é, embora a coerência conceitual seja suficiente para a possibilidade lógica, isso não é motivo suficiente para refutar o materialismo. Zumbis físicos seriam logicamente possíveis, mas essas objeções afirmam que a possibilidade relevante é a possibilidade metafísica e, nesse sentido, zumbis físicos seriam impossíveis metafisicamente. Em resumo, essas objeções afirmam que a possibilidade lógica (conceptibilidade) não implica a possibilidade metafísica, que seria a possibilidade *de fato*, isto é, seria a verdadeira possibilidade.

Cabe observar que consideraremos que possibilidade metafísica e possibilidade lógica não são tipos diferentes de possibilidades. Elas diferem na medida em que avaliamos a possibilidade, necessidade ou contingência de um enunciado baseando-se, respectivamente, no conhecimento *a posteriori* ou no conhecimento que temos *a priori* do que está sendo avaliado.

Para tratar dessas objeções que incidem sobre o argumento dos zumbis, Chalmers, apoiado em diversos autores⁵⁰, introduz o que considera um modo mais claro de abordar a

⁵⁰ Kripke, Putnam, Kaplan, Stalnaker, entre outros.

tese de Kripke⁵¹. Nesse sentido, Chalmers apresenta um modo de capturar essa tese numa imagem bidimensional do significado e da necessidade:

A abordagem de Kripke pode expressar-se dizendo que existem, de fato, duas intensões associadas a um conceito dado. Isto é, existem dois padrões muito distintos da dependência do referente de um conceito em relação ao estado do mundo. Primeiro, temos uma dependência pela qual se fixa a referência no mundo *real*, dependendo de como resulta o mundo (...) segundo, temos uma dependência segundo a qual se determina a referência em mundos contrafactuais, dado que a referência no mundo real já foi fixada. Correspondendo a cada uma dessas dependências existe uma intensão que chamarei intensões *primárias* e *secundárias*, respectivamente. (CHALMERS, 1996, p. 57, grifos do autor)

Em outras palavras, a intensão primária seleciona o referente de um conceito no mundo real, enquanto a intensão secundária desse conceito, a partir da rigidificação daquele referente pela intensão primária, seleciona-o em todos os mundos possíveis.

Assim, por exemplo, podemos afirmar que a intensão primária do conceito “água” é o líquido transparente, inodoro e incolor que preenche os oceanos, ou seja, a intensão primária da água é fixada em nosso mundo ao selecionar a “substância aquosa”. Já a intensão secundária de “água” é aquela que seleciona o que a água é em todo mundo contrafactual. Do mesmo modo, seleciona H₂O em todos os mundos possíveis, já que água = H₂O. Assim, água e H₂O se referem a um mesmo tipo de material em todos os mundos possíveis. Em outras palavras, não podemos saber *a priori* que os enunciados “este líquido é água” e “este líquido é H₂O” se referem aos mesmos fatos até que a experiência nos revele, isto é, até que saibamos que as intensões secundárias coincidem. Assim, o enunciado “se este líquido é água, então é H₂O” é metafisicamente necessário.

Estabelecido o marco bidimensional entre intensões primárias e intensões secundárias, vejamos como Chalmers apresenta a primeira objeção, que apela à distinção entre possibilidade lógica e possibilidade metafísica para tentar impedir a conclusão antimaterialista do argumento dos zumbis.

É logicamente possível que água seja XYZ, tendo em vista que não é contraditório pensarmos um mundo no qual a substância úmida que preenche os oceanos seja XYZ. Entretanto, sabemos *a posteriori* que existe um vínculo de necessidade entre água e H₂O, na medida em que, “segundo Kripke, ficamos sabendo se algo é (...) necessário por meio de

⁵¹ Como veremos na seção 6 deste capítulo, o objetivo de Chalmers não é apenas esclarecer a tese kripkeana, mas preparar o terreno para a sua resposta à objeção que estamos vendo.

reflexões intuitivas sobre mundos possíveis, isto é, situações contrafactuais” (TUGENDHAT, 2005, p. 200-201). Desse modo “ $\text{água}=\text{H}_2\text{O}$ ” é uma verdade necessária em todos os mundos possíveis, ou seja, é metafisicamente impossível que a água não seja H_2O . Em resumo, não existe mundo possível onde a água (enquanto H_2O) seja XYZ. Nós até podemos imaginar um mundo onde a água seja XYZ, mas estaríamos concebendo outro líquido.

De modo análogo, segundo Chalmers (1996, p. 131), a primeira objeção baseada nas necessidades *a posteriori* argumenta que zumbis físicos seriam logicamente possíveis do mesmo modo que podemos pensar *a priori* que água é XYZ. Entretanto, numa avaliação *a posteriori*, os zumbis seriam metafisicamente impossíveis, do mesmo modo que água não pode ser XYZ. Em outras palavras, podemos conceber uma réplica física de um ser humano num mundo fisicamente idêntico ao nosso, mas essas réplicas não seriam possíveis *de fato*. De forma mais clara, é logicamente possível que propriedades físicas do cérebro sejam distintas dos *qualia*, mas numa avaliação *a posteriori* isso seria metafisicamente impossível, isto é, não existiria mundo possível sem *qualia*.

Assim, esta objeção defende que, do mesmo modo que existe uma necessidade metafísica entre água e H_2O , existe uma necessidade metafísica entre consciência e matéria. Esse vínculo de necessidade entre consciência e cérebro mostra que não existem mundos possíveis fisicamente idênticos ao nosso sem consciência, de modo que as propriedades sobrevenientes B emergiriam automaticamente das propriedades subvenientes A. Assim, para explicar a relação entre os *qualia* e o físico, não seria necessária a relação de sobreveniência natural defendida por Chalmers, tendo em vista que não precisaríamos de leis psicofísicas adicionais para que estados conscientes possam sobrevir a estados neurais.

Apresentada a primeira objeção *a posteriori* ao argumento dos zumbis, Chalmers (1996, p. 134) expõe ainda uma segunda objeção. Segundo Chalmers, poder-se-ia argumentar que seria errôneo descrever o mundo zumbi como fisicamente idêntico ao nosso, uma vez que:

Ao conceber um mundo fisicamente idêntico, na realidade estamos somente concebendo um mundo que é idêntico a partir do ponto de vista da investigação física, mas que difere quanto às propriedades essenciais inacessíveis, que são também as propriedades que garantiriam a consciência. (CHALMERS, 1996, p. 135)

Assim, de acordo com esta segunda objeção, podemos conceber um mundo fisicamente idêntico ao nosso, no qual a consciência não sobrevém logicamente ao físico,

porque, ao concebermos o mundo zumbi, não temos acesso a certas propriedades essenciais inacessíveis (ocultas) da natureza e supomos equivocadamente que o zumbi poderia não ter consciência. A ignorância dessas propriedades é o que, no argumento dos zumbis, nos levaria a negar a sobreveniência lógica. Como não temos acesso a tais propriedades ocultas da consciência ao concebermos um mundo zumbi, imaginamos que um organismo físico possa existir sem consciência. Assim, esta objeção defende que nos parece que não existe sobreveniência lógica entre consciência e matéria somente graças à ignorância de propriedades essenciais que devem ser descobertas empiricamente.

Para esclarecer melhor tal objeção, Chalmers observa que o exposto poderia incidir sobre a caracterização de um elétron. Embora possamos caracterizar um elétron num suposto mundo fisicamente idêntico ao nosso com base no modo como o caracterizamos (por exemplo, em termos de suas relações causais com outras entidades físicas ou pelo seu papel numa teoria), ainda assim isto não o qualificaria como um elétron, já que estaria faltando alguma propriedade oculta do elétron que estaria associada à sua propriedade física. Do mesmo modo, ao concebermos um mundo zumbi, este careceria dessas propriedades ocultas e não seria fisicamente idêntico ao nosso. Para caracterizar um elétron num mundo zumbi não seriam suficientes as informações, ou propriedades extrínsecas, que temos acerca deles, mas é preciso levar em conta também suas propriedades intrínsecas ou ocultas.

Em suma, esta objeção defende que, quando avaliamos o mundo zumbi segundo as intensões primárias dos predicados físicos, esse mundo apresenta os mesmos resultados que o nosso mundo; se comparássemos, porém, os predicados físicos das intensões secundárias do nosso mundo com o mundo zumbi, essas seriam diferentes, ou seja, difeririam na essência oculta.

6. Respostas às objeções

Nesta seção, apresentaremos as respostas que foram dadas contra as inúmeras objeções ao argumento dos zumbis que tratamos acima. Vamos a elas.

Lembremos que a primeira objeção afirmava que o argumento dos zumbis incorre no mesmo erro do argumento da conceitabilidade de Descartes. Entretanto, no entender de Chalmers, tal analogia não procede, uma vez que a forma do seu argumento:

[...] não é “alguém pode imaginar um estado físico P sem consciência, por isso a consciência não é um estado físico P”. A forma do seu argumento é antes

“alguém pode imaginar *todos* os fatos físicos assegurados sem que estejam assegurados os fatos sobre a consciência, então todos os fatos físicos não esgotam todos os fatos” (CHALMERS, 1996, p. 131, grifos do autor).

À medida que o argumento dos zumbis se apoia na noção de sobreveniência e não na noção de identidade, esse argumento não mostraria que a consciência e um estado físico P não sejam idênticos, mas somente que é concebível termos um estado físico sem consciência. O que o argumento dos zumbis exige é que concebamos um mundo zumbi no qual nenhum fato físico implique logicamente a existência da consciência. Uma vez concedida tal possibilidade, Chalmers defende que a consciência não sobrevém logicamente ao físico.

Vimos também duas objeções propostas por Searle à posição de Chalmers. A primeira defendia que a consciência seria uma propriedade do cérebro do mesmo modo como a liquidez é uma propriedade de um lote de moléculas H₂O. A segunda afirmava que Chalmers estaria incorrendo no mesmo erro dos vitalistas.

Em resposta à primeira objeção, Chalmers (1996, p. 130) critica a analogia feita por Searle entre a liquidez e a consciência; a seu ver, essa analogia é insustentável. Sobre a relação de necessidade entre H₂O e liquidez, diz Chalmers:

Dados todos os fatos microfísicos acerca de um lote particular de H₂O, é logicamente impossível que esses fatos possam ser válidos sem que a liquidez tenha sido instanciada. (CHALMERS, 1996, p. 130)

A ideia principal desta resposta é a de que seria incoerente pensarmos em um lote de H₂O sem que a liquidez seja instanciada. Segundo Chalmers, a relação entre os fatos microfísicos e a liquidez é uma relação mais estreita que uma relação causal, de modo que “as características microfísicas não *causam* liquidez; elas a *constituem*⁵²” (1996, p. 130, grifos do autor). Entretanto, não podemos falar o mesmo da relação entre a consciência e o cérebro, pois, enquanto as características físicas da água constituem o que chamamos “liquidez”, não podemos afirmar que propriedades físicas constituem propriedades conscientes. Porque as propriedades físicas não constituem propriedades conscientes, podemos conceber um mundo zumbi no qual existam zumbis fisicamente idênticos a nós, mas sem *qualia*. Contudo, não podemos conceber um mundo fisicamente idêntico ao nosso, no qual temos um lote suficiente

⁵² Cabe notar que essa afirmação é motivo de discussão. Por exemplo, o próprio Searle (2006, p. 182) afirma que a solidez de um pistão é causalmente sobreveniente em relação à estrutura microfísica deste. Nas discussões sobre o problema mente-corpo, Searle afirma que somente a sobreveniência causal é importante.

de moléculas H₂O, mas, sem liquidez, já que, ao tentarmos conceber um mundo onde água=XYZ, estaremos concebendo outro tipo de líquido, não água.

Para responder à segunda objeção de Searle, Chalmers (1996, p. 109) lembra o fato de que, na época em que a doutrina do vitalismo era forte, não estava claro se mecanismos físicos poderiam realizar todas as complexas funções relacionadas à vida, por exemplo, a reprodução ou o comportamento adaptativo. Esse fato, a seu ver, impulsionava o vitalismo. Atualmente, entretanto, conhecemos sofisticados mecanismos bioquímicos e não há mais por que recorrer à hipótese vitalista. O avanço do conhecimento científico sobre como mecanismos físicos realizam funções vitais complexas acabou por enfraquecer o vitalismo. No entender de Chalmers, “quando se trata de explicar a vida, é a realização de diversas funções que se deve explicar” (1996, p. 109). Dessa forma, conforme vamos explicando as funções relevantes de um organismo vivo e, portanto, explicando a vida, o vitalismo foi perdendo força.

O que dizer do caso da consciência? Terá a ciência avançado suficientemente nessa direção a ponto de entendermos como um mecanismo físico realizaria essa função? Eis aqui um limite para o conhecimento físico. A consciência, entendida como experiência consciente ou *qualia*, não pode ser explicada pelas funções relevantes do cérebro. Segundo Chalmers, parte de nossa vida mental pode ser explicada em termos de funções e estas podem ser adequadamente explicadas pela abordagem funcionalista da mente. Apesar disso, a explicação da experiência subjetiva por meio de estruturas e funções do cérebro não captura os *qualia*.

Retomemos agora a objeção de McGinn (2003). Para McGinn, não conseguimos solucionar o problema da consciência por que teríamos um fechamento cognitivo, ou seja, se tivéssemos uma abertura cognitiva adequada, entenderíamos o vínculo de necessidade que existe entre consciência e matéria e, conseqüentemente, não existiriam posições a favor da sobreveniência lógica entre ambas.

No entender de Chalmers, a necessidade que McGinn defende em sua objeção “é análoga à necessidade de certas verdades matemáticas complexas que vão além dos nossos poderes de compreensão matemática” (1996, p. 139). Embora não possamos conhecer tais verdades matemáticas *a priori* ou pela combinação de fatores *a priori* e empíricos (ao modo de Kripke), essas verdades seriam necessárias. Em outras palavras, as dificuldades envolvidas na explicação da sobreveniência psicofísica devem-se ao mesmo motivo pelo qual encontramos dificuldades em compreender a necessidade de certas verdades matemáticas, isto é, nosso fechamento cognitivo.

Para Chalmers, essa analogia entre a necessidade matemática e a necessidade entre consciência e matéria não resiste a uma análise minuciosa, pois, “no caso matemático, nosso raciocínio modal deixa a questão *aberta*; nossas intuições de conceitabilidade não informam nada em um sentido ou em outro” (1996, p. 139, grifos do autor). Enquanto não podemos tomar partido em relação àquelas verdades matemáticas complexas por meio da conceitabilidade, podemos tomar partido no que diz respeito à consciência, pois não haveria dúvidas de que podemos conceber um mundo no qual não exista consciência. Desse modo, “para salvar o materialismo, a possibilidade desse mundo deve ser rejeitada apesar da maior evidência de nossos poderes modais” (CHALMERS, 1996, p. 139). Além disso, Chalmers defende que a objeção de McGinn é totalmente *ad hoc*. A seu ver, essa objeção parece a objeção de alguém que, frente à incapacidade de encontrar um vínculo de necessidade entre a consciência e o cérebro, quer salvar o materialismo a qualquer custo.

Tratemos agora da objeção proposta por Leal-Toledo e Teixeira (2005). Lembremos que eles defenderam que nós não podemos estabelecer a diferença entre um humano e um zumbi, tendo em vista que a experiência consciente não tem efeito algum em nossas afirmações e nossos juízos sobre a consciência. Se as nossas afirmações e os nossos juízos sobre a consciência são iguais aos de um zumbi, não podemos distinguir quem tem e quem não tem consciência; eu poderia ser um zumbi pensando equivocadamente que tenho consciência. Desse modo, o argumento dos zumbis sabotaria a sua própria estrutura.

Em *The Conscious Mind*, Chalmers prevê essa objeção e reconhece que “a consciência é explicativamente irrelevante para nossas afirmações e julgamentos acerca da consciência” (1996, p. 177). Ele nomeia isso de Paradoxo do Julgamento Fenomênico, uma vez que temos certeza que temos consciência, mas que esta não pode nos ajudar em relação às afirmações e juízos que fazemos a respeito dela.

Chalmers inicia a sua resposta à objeção de Leal-Toledo e Teixeira afirmando que nós não apenas julgamos que temos consciência; nós sabemos que temos consciência. Em suas palavras, “temos evidência imediata [da consciência] que exclui sua não existência” (CHALMERS, 1996, p. 196). Sobre o paradoxo, ele afirma que devemos aprender a viver com ele, na medida em que todas as premissas que o geram são provavelmente verdadeiras e que esta é uma tensão que uma teoria não redutiva sobre a consciência deve enfrentar.

Chalmers reforça sua resposta argumentando que, embora os juízos de humanos e zumbis sejam iguais, os juízos que humanos fazem acerca da consciência tem maior justificação:

O que afirmo não é que ter uma experiência seja o *único* fator que possa ser relevante para a justificação ou falta de justificação de uma crença acerca da experiência. O que afirmo é simplesmente que é *um* fator – talvez o principal fator – e fornece uma fonte potencial de justificação que não está presente quando a experiência está ausente (CHALMERS, 1996, p.197).

No entender de Chalmers, estamos numa situação epistêmica privilegiada em relação à situação epistêmica dos zumbis. Embora possa ser objetado que os mecanismos que formam as crenças de um zumbi são iguais às nossas, nós temos evidência imediata que estamos tendo uma experiência consciente; os zumbis podem crer que são conscientes, mas não tem evidência disso. Não é porque uma crença pode se formar na ausência de evidência que a evidência não possa justificar uma crença. Como nós temos evidência imediata da existência da consciência, nossa crença é justificada. Chalmers, então, conclui: “mesmo quando objetado que o meu gêmeo zumbi acredita nas mesmas coisas que eu acredito, isto não torna plausível a hipótese cética de primeira pessoa que eu poderia ser um zumbi” (1996, p. 199).

Cabe observar que a resposta de Chalmers mostra a sua posição realista⁵³ em relação à consciência para escapar da objeção de Leal-Toledo e Teixeira. Não podemos observar nem verificar que temos consciência, mas a autoridade de primeira pessoa que temos sobre a existência da experiência consciente nos garante a evidência desta. Esta certeza da experiência subjetiva justifica o fato de Chalmers arbitrar que nós temos consciência e os zumbis físicos não têm.

Por fim, Chalmers também responde às duas objeções *a posteriori* acima examinadas. De acordo com a primeira objeção, embora possamos conceber um mundo fisicamente idêntico ao nosso sem consciência, isso seria metafisicamente impossível, de modo que não existiriam mundos possíveis sem consciência.

Para responder a essa objeção, Chalmers recorre ao marco bidimensional que ele estabeleceu entre as intensões primárias e as intensões secundárias, afirmando que a objeção decorrente da posição kripkeana, a qual supõe que a possibilidade relevante é a possibilidade metafísica, não é convincente. Segundo Chalmers, o problema proveniente da tese de Kripke pode “ser dissolvido notando-se explicitamente o caráter bidimensional da referência e tomando cuidado em distinguir a noção de significado ou de necessidade que está em questão” (1996, p. 64-65). Vejamos sua resposta com mais cuidado.

O primeiro passo é o seguinte:

⁵³ A observação de que Chalmers só poderia escapar da objeção de Leal-Toledo e Teixeira se ele fosse realista foi feita pelo Prof. Dr. Osvaldo Frota Pessoa Jr. (USP) no exame de qualificação.

Às vezes, afirma-se que exemplos como “a água é XYZ” mostram que a conceptibilidade não implica a possibilidade, mas creio que a situação é mais sutil do que essa. Com efeito, existem duas variedades de conceptibilidade, que poderíamos chamar *conceptibilidade-1* e *conceptibilidade-2*, segundo as quais avaliamos um enunciado em um mundo concebível de acordo com as intensões primárias ou secundárias dos termos envolvidos. (CHALMERS, 1996, p. 67, grifos do autor)

Assim, considerando a conceptibilidade-1 e, portanto, considerando as intensões primárias dos termos envolvidos no enunciado “a água é XYZ”, existe um mundo concebível no qual é verdade que a água é XYZ. Considerando a conceptibilidade-2 e, conseqüentemente, avaliando os termos envolvidos deste enunciado segundo suas intensões secundárias, é impossível que água seja XYZ. No entender de Chalmers (1996, p. 67), essas duas conceptibilidades referem-se a dois tipos de possibilidades:

A possibilidade lógica resume-se à verdade possível de um enunciado quando é avaliado de acordo com as intensões primárias envolvidas (...) A possibilidade metafísica resume-se à verdade possível de um enunciado quando esse é avaliado de acordo com as intensões secundárias envolvidas. (CHALMERS, 1996, p. 132)

Coerentemente, Chalmers nomeia a possibilidade lógica de possibilidade-1 e a possibilidade metafísica de possibilidade-2, de modo que a conceptibilidade-1 implica a possibilidade-1, enquanto a conceptibilidade-2 implica a possibilidade-2. Se enunciarmos “a água é XYZ” e avaliarmos a sua possibilidade segundo as intensões secundárias dos termos envolvidos, isto é, segundo a possibilidade-2, a conceptibilidade deste enunciado não implica nessa possibilidade; porém, é a conceptibilidade-1 que não implica a possibilidade -2. Contudo, continua sendo verdade que as duas conceptibilidades acima referidas implicam suas respectivas possibilidades. Por exemplo, “a água (enquanto substância aquosa) é XYZ” continua sendo concebível-1 e, portanto, possível-1.

O que isso mostra, segundo Chalmers, é “que devemos ser cuidadosos para não descrever o mundo que estamos concebendo (o mundo XYZ, digamos) segundo as intensões primárias, quando as intensões secundárias seriam as mais apropriadas” (1996, p. 67). Ou seja, o modo apropriado de avaliar o enunciado “a água é H₂O” é utilizando as intensões secundárias dos termos envolvidos, uma vez que as intensões primárias de água e H₂O diferem. Assim, decidimos *a posteriori* que a água é H₂O. Mas consideremos o enunciado “a água é uma substância aquosa”. Se avaliarmos seus termos segundo suas intensões

secundárias, chegaremos à conclusão de que não é metafisicamente necessária, uma vez que a água é “rigidificada” como H₂O, mas substância aquosa não está “rigidificada” (poderia ser XYZ). Porém, se avaliarmos segundo as suas intensões primárias, chegaremos à conclusão de que o enunciado “a água é uma substância aquosa” é necessariamente verdadeiro.

Disso se segue que:

[...] a distinção frequentemente citada entre a possibilidade lógica e a possibilidade metafísica que se origina dos casos de Kripke – em que se sustenta que é logicamente possível, mas não metafisicamente possível, que a água seja XYZ – não é uma distinção no nível dos *mundos*, mas, no máximo, uma distinção no nível dos *enunciados*. (CHALMERS, 1996, p. 67-68, grifos do autor)

Dessa perspectiva, um mundo concebível é também possível, pois “as preocupações acerca da lacuna entre a conceptibilidade e a possibilidade se aplicam ao nível dos enunciados, não ao nível dos mundos” (1996, p. 68). Se não se aplica ao nível dos mundos, essa distinção não reduz o espaço de mundos possíveis. Desse modo, as considerações kripkeanas sobre a “possibilidade” nos dizem que alguns mundos são descritos erroneamente, mas não impedem que seja logicamente possível que a água (como substância aquosa) seja idêntica a XYZ, uma vez que não existe nada de contraditório nesse enunciado. Nas palavras de Chalmers, as considerações kripkeanas sobre necessidade “não podem demonstrar a impossibilidade de um mundo aparentemente possível; elas simplesmente mostram-nos o modo correto de descrevê-lo” (CHALMERS, 1996, p. 134).

Insistamos nessa ideia. A objeção, ao sustentar que a conceptibilidade de um zumbi sem consciência (possibilidade lógica) não implica a possibilidade de fato (possibilidade metafísica), compromete-se com a tese de que não podemos ter um mundo possível que seja fisicamente indiscernível do nosso no qual não exista consciência. Entretanto, segundo Chalmers, esses críticos estão avaliando a possibilidade desse mundo segundo a intensão secundária do termo consciência e *pressupondo* que esta se refere a algum estado físico do cérebro. Mas se avaliarmos a possibilidade de um mundo fisicamente idêntico ao nosso sem consciência utilizando a intensão primária do termo consciência, nada “na necessidade *a posteriori* de Kripke faz com que algum mundo logicamente possível torne impossível” (CHALMERS, 1996, p. 134). Desse modo, infere Chalmers, se é logicamente possível um mundo sem consciência, segue-se que a consciência não sobrevém logicamente ao físico.

Por essa razão, Chalmers afirma que devemos nos concentrar nas intensões primárias. As intensões primárias são mais importantes que as intensões secundárias, na medida em que,

como vimos, a intensão secundária depende da intensão primária. Na verdade, toda a questão reside na intensão primária, não na secundária; afinal, é “a intensão primária que captura o que precisa ser explicado” (1996, p. 57). Por exemplo, para explicar a água:

[...] temos que explicar coisas como sua transparência, liquidez, e assim por diante. A intensão secundária (H₂O) não surge até depois que a explicação se completou e, portanto, ela mesma não determina um critério de êxito explicativo. É a sobreveniência lógica de acordo com a *intensão primária* o que determina se uma explicação redutiva é possível (CHALMERS, 1996, p. 69, grifos nossos).

De acordo com essa teoria, quando tentamos explicar algum fenômeno natural, começamos a trabalhar com a sua intensão primária, de modo que “é a intensão primária que determina se uma explicação é ou não é satisfatória” (CHALMERS, 1996, p.69).

Cabe ressaltar que dos dois tipos de possibilidade lógica que vimos, decorrem dois tipos de sobreveniência lógica. Da possibilidade-1 decorre a sobreveniência lógica segundo as intensões primárias dos termos envolvido; da possibilidade-2, decorre “a sobreveniência de acordo com a intensão secundária – isto é, sobreveniência com necessidade *a posteriori* como modalidade relevante - corresponde ao que alguns chamam de sobreveniência física” (CHALMERS, 1996, p. 69).

Poder-se-ia objetar a Chalmers⁵⁴ que, se sua resposta é correta, então, assim como haveria um dualismo consciência e cérebro, deveríamos ter igualmente um dualismo entre a água e H₂O. Mas a teoria de Chalmers dispõe de recursos para rebater a essa nova objeção. A seu ver (CHALMERS, 1996, p. 134), não temos um dualismo no caso da água, porque não conseguimos mostrar que existem mundos fisicamente idênticos ao nosso sem que exista uma substância aquosa (intensão primária da água). Nesse sentido, como é a intensão primária da água aquilo que determina se uma explicação é redutível, isto é, se as propriedades da água como liquidez são redutíveis, e como sabemos que essas podem ser reduzidas, tais propriedades da água referidas pela sua intensão primária (liquidez, etc) sobrevêm logicamente ao físico (H₂O).

Chalmers (1996, p. 133) oferece uma segunda resposta à primeira objeção *a posteriori*. Contrariamente à diferença existente entre a intensão primária da água (substância aquosa) e a intensão secundária da água (H₂O), as intensões primárias e secundárias dos *qualia*

⁵⁴ Essa questão foi levantada pelo Prof. Dr. Claudemir Roque Tossato (UNIFESP) no exame de qualificação.

coincidem. Desse modo, é irrelevante apelar a Kripke para objetar a possibilidade de zumbis físicos. Em suas palavras:

O que se exige para que um estado seja uma experiência consciente em um mundo real é que ele possua uma sensação fenomênica, e o que se exige para que algo seja uma experiência consciente em um mundo contrafáctico é que possua uma sensação fenomênica. (CHALMERS, 1996, p. 133)

De um lado, poderia existir logicamente um mundo no qual houvesse uma substância aquosa que parecesse água, mas fosse composta por XYZ. De outro lado, não podemos estabelecer tal distinção entre “ser” e “parecer” no caso da experiência consciente ou *qualia*, porque, “no caso da consciência, as intensões primárias e secundárias coincidem” (CHALMERS, 1996, p. 133).

Por exemplo, parece não ter sentido afirmar que a intensão secundária da experiência de dor (uma dor de dente, por exemplo) selecionaria algo diferente do que é selecionado pela intensão primária da experiência de dor, uma vez que o que é selecionado por ambas intensões são os *qualia*. A ideia fundamental que subjaz a essa posição é a de que as intensões primárias capturam as aparências das coisas e o modo como a “dor” ou o “vermelho” aparecem à consciência de um indivíduo parece ser o modo essencial para que ele saiba como é a dor ou como é o vermelho.

Passemos agora à segunda objeção *a posteriori*. Esta afirmava que podemos conceber um mundo fisicamente idêntico ao nosso sem consciência porque certas propriedades essenciais da natureza nos seriam inacessíveis. A ignorância de tais propriedades ocultas da consciência é o que, no argumento dos zumbis, nos levaria a negar a sobreveniência lógica entre a consciência e a matéria. Assim, esta objeção defende que se conhecêssemos tais propriedades ocultas, não cometeríamos o erro de conceber um ser fisicamente idêntico a um humano sem *qualia*.

Para Chalmers, essa objeção estaria equivocada a respeito do enfoque semântico dos termos físicos. A referência dos conceitos físicos, como o de elétron, é fixada *somente* por meio de caracterizações extrínsecas, que, uma vez “rigidificada”, seleciona o elétron em todos os mundos contrafácticos, independentemente da existência de alguma natureza intrínseca. Conforme Chalmers:

Não somente a referência aos elétrons é fixada por meio do papel que esses desempenham em uma teoria; o próprio conceito de elétron se define por esse

papel, o que determina a aplicação do conceito através de mundos. (CHALMERS, 1996, p. 136)

Se assim for, estaria correto afirmar que o caracterizamos como “elétron” em nosso mundo é um “elétron” em um mundo contrafáctico. Contudo, defende Chalmers, isso não ocorre no caso da consciência fenomênica, pois ela não seria caracterizada por propriedades extrínsecas.

Por fim, defender essa posição seria, no entender de Chalmers, assumir uma posição não muito diferente do seu dualismo de propriedades. Afinal, do mesmo modo que a consciência não pode ser explicada somente em termos de função e estrutura, essas propriedades ocultas também não poderiam ser explicadas nesses mesmos termos. A conclusão geral de Chalmers é a de que essa estratégia de resposta ao argumento dos zumbis não é convincente.

IV. **Considerações sobre as objeções e respostas**

O argumento dos zumbis afirma que nada no mundo físico implica a existência da consciência, entendida como experiência consciente ou *qualia*. Recorrendo às ideias de zumbis físicos e de um mundo logicamente possível e fisicamente idêntico ao nosso, esse argumento sustenta que nenhum fato físico deste mundo implica a consciência; conseqüentemente, a consciência não seria logicamente sobreveniente ao físico. Se a consciência é um fato inegável do mundo, mas num mundo fisicamente idêntico ao nosso ela não existiria, então ela é um fato adicional ao mundo físico e, portanto, o materialismo é falso.

Entretanto, o argumento dos zumbis não está imune a objeções, uma vez que não demonstra que nenhum fato físico do mundo implique na consciência, ou seja, não demonstra que a consciência é um fato não-físico do nosso mundo. Esse caráter inconclusivo é mostrado pelas objeções que visam explicar a consciência em termos físicos. Se corretas, essas objeções podem derrubar a conclusão antimaterialista deste argumento. Contudo, serão corretas essas objeções? Devemos endossar esse argumento? Suas premissas serão aceitáveis? Eis as questões que devemos agora nos colocar. Façamos um balanço das objeções e respostas que examinamos até aqui.

Um exame crítico da objeção da reminiscência cartesiana mostra suas fragilidades. O argumento dos zumbis não afirma que, por podermos conceber a consciência separada do

cérebro, estados conscientes não são estados cerebrais. O que o argumento dos zumbis afirma é que podemos conceber um mundo fisicamente idêntico ao nosso sem que nenhum fato físico deste mundo implique a consciência e, portanto, a consciência não sobrevém logicamente ao físico. Tratar-se-ia de um caso de *ignoratio elenchi*. Essa objeção atribui ao argumento dos zumbis uma ideia que não faz parte do argumento.

Sobre a primeira objeção de Searle, é certo afirmar que a liquidez é uma propriedade emergente de uma quantidade de H₂O e é razoável afirmar que a consciência é uma propriedade que emerge do cérebro. Contudo, ao contrário do que Searle argumenta, não está claro que a condição ontológica da liquidez seja a mesma da consciência. É razoável defender que a relação que existe entre “água” e “H₂O” é mais estreita do que a que existe entre “consciência” e “cérebro”. Quando temos uma quantidade de H₂O, a liquidez é automaticamente instanciada. Chalmers caracteriza esta relação como uma relação de sobreveniência lógica, isto é, as propriedades subvenientes (H₂O) implicam as propriedades sobrevenientes (liquidez). Em outras palavras, fatos sobre a água redescrevem fatos sobre H₂O. Contudo, quando tentamos explicar a consciência em termos das funções e da estrutura do cérebro, a consciência não surge como uma consequência automática. Até agora nossas teorias fracassaram ao tentar deduzir desses fatos físicos a experiência subjetiva e, por isso, podemos defender que os fatos sobre a consciência não são apenas redescrições de fatos neurobiológicos.

Também se deve afastar a segunda objeção de Searle, de acordo com a qual Chalmers estaria incorrendo no mesmo erro dos vitalistas. Enquanto explicar a vida parece ser uma questão de explicar a estrutura e as funções relevantes de um organismo, explicar a experiência consciente nesses mesmos termos não parece adequada, pois tal explicação deixa de fora o principal aspecto da consciência, isto é, sua característica qualitativa.

A objeção do fechamento cognitivo de McGinn parece mais convincente do que as anteriores. Se temos acesso à consciência por meio da introspecção e acesso ao cérebro por meio de uma investigação empírica, é pelo menos plausível afirmar que não conseguiremos encontrar a propriedade P que vincula a consciência ao cérebro. A dificuldade envolvida na transposição do hiato entre a subjetividade da experiência e a objetividade do cérebro envolveria uma limitação natural de nossas capacidades cognitivas, uma vez que, nossa introspecção não nos revela a propriedade P e a investigação do cérebro, por não captar a experiência subjetiva, não nos dá pista sobre P. Desse modo, a posição de McGinn não me parece ser a de quem quer salvar o materialismo a qualquer custo, como afirma Chalmers.

Entretanto, um elemento na posição de McGinn parece, se não obscurantista, ao menos conformista. Aceitar sua tese da incognoscibilidade do vínculo entre cérebro e mente significa abandonar as tentativas de explicar a natureza da experiência subjetiva. Embora seu argumento seja plausível, ele impede a investigação e cerceia outras hipóteses explicativas.

Frente às objeções que analisamos, o argumento de Chalmers contra o materialismo continua plausível; mas como ele se sai diante da objeção de Teixeira e Leal-Toledo? Lembremos que tal objeção afirmava que, se eu e um zumbi físico fazemos as mesmas afirmações e temos os mesmos juízos a respeito da consciência, não podemos fazer a distinção entre humanos e zumbis que o argumento dos zumbis requer e, desse modo, esse argumento sabotaria a sua própria estrutura.

Esta objeção enfraquece o argumento dos zumbis, pois mostra o paradoxo decorrente deste argumento, porém, não o derruba. Chalmers pode apelar à evidência que temos da experiência subjetiva, que, de fato, parece inegável. Embora os mecanismos que formam os nossos juízos e os juízos de um zumbi sejam idênticos, a nossa autoridade de primeira pessoa nos garante a existência da experiência e podemos arbitrar que temos consciência e zumbis não; eles não teriam evidência disso. Se podemos arbitrar, podemos conceber zumbis físicos sem consciência, tornando plausível a defesa de Chalmers de que a consciência é uma propriedade não-física do mundo.

Cabe examinar agora a ideia principal da primeira das duas objeções *a posteriori*. Embora seja logicamente possível um mundo fisicamente igual ao nosso sem consciência, a possibilidade relevante seria a possibilidade metafísica, isto é, a possibilidade segundo a intensão secundária dos termos envolvidos no enunciado. De forma mais clara, um mundo sem *qualia* é possível se considerarmos a intensão primária de “consciência”, mas, segundo essa objeção, um mundo sem *qualia* não seria possível se considerarmos a intensão secundária deste termo. Numa avaliação *a posteriori*, os zumbis seriam metafisicamente impossíveis, do mesmo modo que água não pode ser XYZ.

Como vimos, no entender de Chalmers, as considerações kripkeanas mostrariam somente que devemos tomar cuidado ao avaliarmos um enunciado segundo suas intensões primárias (possibilidade lógica) ou suas intensões secundárias (possibilidade metafísica). Desse modo, segundo Chalmers, é suficiente que nos concentremos na intensão primária de “consciência”, pois é esta que determina se uma explicação redutiva é possível ou não.

A meu ver, Chalmers está certo quando afirma que essa objeção não é capaz de vetar a conclusão de seu argumento. Com efeito, na avaliação do argumento dos zumbis, a objeção

recorre às intensões secundárias e tem de pressupor que a intensão secundária do termo “consciência” se refere a algum estado neurobiológico. No entanto, essa referência não foi demonstrada. E toda a questão depende dessa demonstração. Logo, o argumento de Chalmers continua de pé.

Mas a objeção não é inteiramente desprovida de força e enfraquece o seu argumento. A investigação empírica pode mostrar que o modo mais apropriado de avaliar as questões que envolvem a consciência não seja por meio da intensão primária deste termo (experiência) mas por meio da intensão secundária, que seria equivalente a algum estado ou processo cerebral.

A segunda resposta que Chalmers oferece a essa primeira objeção *a posteriori* apela à inexistência da distinção aparência-realidade para os *qualia*. Considerando que as intensões primárias capturam as aparências das coisas e as intensões secundárias as suas essências, ele defende que as intensões primárias e secundárias dos *qualia* coincidem. A meu ver, a resposta de Chalmers é bastante coerente, pois, até então, não conseguimos estabelecer uma distinção entre “ser” e “parecer” no caso da experiência consciente. Ao contrário da distinção entre liquidez (aparência) e H₂O (essência), parece não fazer sentido distinguir entre a experiência de dor e a sua essência, tendo em vista que a essência da dor parece ser a sensação de dor que aparece à consciência de quem experiênciamos.

Embora esta segunda resposta à primeira objeção *a posteriori* não vete que a pesquisa empírica possa revelar, por exemplo, a existência de uma distinção entre a aparência e a essência da sensação de dor, ela é mais forte que a primeira resposta. Enquanto na primeira resposta de Chalmers à primeira objeção *a posteriori*, objeção e resposta tem o mesmo peso, a segunda resposta joga o ônus da prova para os materialistas. Cabe a eles demonstrarem que existe alguma explicação físico-biológica que implique à experiência subjetiva.

A segunda objeção *a posteriori* é muito fraca. Com efeito, essa segunda objeção acaba por acarretar tantos problemas quanto o dualismo de propriedades, ao defender que existiriam propriedades ocultas que subjazeriam às propriedades físicas. Além disso, esta objeção contradiz o modo como fixamos os referentes de conceitos físicos, ou seja, exclusivamente por caracterizações extrínsecas, e não por alguma essência intrínseca. Assim, essa objeção deve ser descartada.

Ponderando sobre as considerações feitas, nenhuma das objeções opostas ao argumento dos zumbis lhe derruba. Algumas objeções são efetivamente fracas, como é o caso da reminiscência cartesiana, da segunda objeção *a posteriori* e a objeção do vitalismo de Searle. A primeira objeção de Searle é mais forte, porém, o argumento dos zumbis resiste a

essa crítica, na medida em que a “liquidez” não é uma boa analogia com a “consciência”. Em relação à objeção de McGinn, sua hipótese do fechamento cognitivo é bastante coerente e mais convincente que as anteriores, mas, por ser uma hipótese de trabalho desconstrutiva, não deve ser adotada.

Entretanto, o argumento dos zumbis sai enfraquecido deste embate. Uma das objeções que o tornam mais fraco é a objeção proposta pelos filósofos brasileiros. Eles mostraram que existe um paradoxo envolvido no argumento dos zumbis. A outra objeção que o enfraquece é a primeira objeção *a posteriori*, pois pode ser que a pesquisa empírica demonstre que existe uma distinção aparência-realidade no caso da consciência. Assim, pode ser que o modo mais apropriado de avaliarmos a consciência num mundo fisicamente idêntico ao nosso seja por meio da intensão secundária. Desse modo, a consciência seria logicamente sobreveniente ao físico. Mas temos que reconhecer que, enquanto isto não for demonstrado, o argumento dos zumbis continua plausível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os debates entre o materialismo e o antimaterialismo são múltiplos e complexos. Inúmeros são os argumentos esgrimidos pelos dois lados. Essa questão se deixa analisar de diversas perspectivas e de diferentes ângulos. Há tantos assuntos envolvidos que seria difícil, se não impossível, tratá-los adequadamente sem lidar simultaneamente com várias áreas da filosofia. As considerações finais que se seguem, portanto, não podem pretender pôr fim a esses debates. No entanto, pretendemos lançar alguma luz a partir do que foi examinado ao longo desta dissertação.

Abordamos o problema da consciência fenomênica por meio de dois argumentos antimaterialistas: o argumento do conhecimento de Jackson e o argumento dos zumbis de Chalmers. Como se sabe, o problema da consciência fenomênica é um dos assuntos mais controvertidos na filosofia da mente e esses dois argumentos estão entre os principais argumentos antimaterialistas. A estratégia adotada foi a seguinte. Primeiro, procuramos expor adequadamente ao menos uma versão forte desses argumentos. Em seguida, submetemos cada um desses argumentos a inúmeras objeções, que podem ser entendidas como tentativas de conciliar a nossa visão predominantemente materialista do mundo com a nossa experiência subjetiva. Depois, examinamos as respostas dadas a essas objeções. Avaliamos, finalmente, se as objeções e as respostas oferecidas a cada um deles eram satisfatórias. Dessa maneira, julgamos ter examinado com cuidado e imparcialidade o que se pode dizer dos dois lados no caso de cada argumento. A nosso ver, um exame filosófico deve estar aberto aos dois lados da questão e ser sensível a seus argumentos. Com base nessa discussão aberta e abrangente, propomos nossas considerações finais abaixo.

Retomemos nossas conclusões de cada capítulo. Nenhuma das objeções ao argumento do conhecimento nos pareceu convincente. Como vimos, é possível encontrar uma resposta satisfatória a cada uma das objeções examinadas. Assim, o argumento do conhecimento constitui um desafio notável ao materialismo. Jackson formulou com clareza uma questão fundamental: o que Mary aprende com a sua experiência ao ver o vermelho pela primeira vez? E a resposta parece ser: Mary adquire um conhecimento com a sua experiência de vermelho, que não se reduz, nem pode se reduzir, a um dos conhecimentos físicos prévios que ela dispunha. Parece inegável que Mary tem um ganho epistêmico com sua nova experiência de vermelho.

De outro lado, deve-se reconhecer que as objeções têm graus de força diferentes, de modo que umas são mais promissoras que outras. Distinguímos essas objeções em três tipos principais. Primeiro, as objeções que negam que Mary tenha um ganho epistêmico. Essas objeções nos parecem as menos promissoras, pois atacam justamente o ponto mais forte do argumento do conhecimento. O segundo tipo de objeção aceita que Mary tenha um ganho epistêmico, mas atacam a ideia de que este conhecimento seria não físico. Essas objeções são mais fortes que as do primeiro grupo, pois aceitam que Mary adquira um conhecimento proposicional com a sua experiência de cor, mas sequer enfraquecem o argumento do conhecimento. O terceiro tipo de objeções foi o representacionismo, cuja proposta de uma nova acepção para os *qualia*, iguala-os ao conteúdo representacional na experiência. De acordo com o representacionismo, as propriedades pertenceriam ao objeto físico percebido, não às próprias sensações. Um testemunho da força desta objeção é que o próprio Jackson se viu obrigado a reformular a sua posição diante dela.

No entanto, vimos que o representacionismo enfrenta alguns problemas. Um desses problemas é que ele não apresenta uma alternativa melhor para o problema da consciência fenomênica. Ao tentar reduzir o conteúdo qualitativo ao conteúdo representacional, parecemos que tal teoria não conseguia explicar satisfatoriamente as qualidades das experiências fenomênicas, pois estas escapam àquele conteúdo. Assim, o representacionismo não é capaz de mostrar que esse ganho epistêmico seria somente físico.

Desse modo, se nenhuma das objeções que vimos impede a conclusão do argumento do conhecimento, a hipótese da informação fenomênica, embora não demonstrativa, permanece em aberto. Mais do que isso, o antimaterialismo parece levar vantagem sobre o materialismo, justamente porque mesmo as melhores hipóteses explicativas materialistas que vimos são ainda inferiores à explicação dualista que invoca os *qualia*.

Lembremos, agora, o que se disse sobre o argumento dos zumbis na conclusão de nosso segundo capítulo. As objeções examinadas também apresentaram diferentes graus de força. Tal como se deu com as objeções ao argumento do conhecimento, existem as objeções mais fracas e as objeções mais fortes. As objeções mais fracas, como as objeções de Searle e da reminiscência cartesiana sequer enfraquecem o argumento dos zumbis. No entanto, ao lado dessas objeções menos contundentes, encontramos as objeções de Leal-Toledo e Teixeira e a primeira objeção *a posteriori*. Estas objeções não são decisivas contra o argumento dos zumbis, mas o enfraquecem. O paradoxo do julgamento fenomênico, tornado explícito pela primeira destas objeções, é um problema considerável ao argumento dos zumbis,

principalmente quando queremos ter clareza argumentativa. A resposta de Chalmers à primeira objeção *a posteriori* não é de todo satisfatória, uma vez que, talvez, o modo correto de avaliarmos “consciência” num mundo possível seja por meio da possibilidade metafísica, e não por meio da possibilidade lógica.

Diante desse quadro, deve-se confessar que, embora importante, o argumento dos zumbis não é tão consistente como asseverado por Chalmers. Algumas objeções, é certo, mal o arranham, mas outras parecem ao menos abalá-lo. Por isso, não se deve depositar muita esperança nesse argumento se quisermos defender uma posição antimaterialista.

Comparemos, agora, os dois argumentos. Primeiro, convém notar que o argumento do conhecimento é mais consistente do que o dos zumbis. Além de colocar o que está em jogo no problema da experiência subjetiva de uma forma mais clara, isto é, a existência dos *qualia*, ele não enfrenta tantas dificuldades como o argumento dos zumbis. Vimos como o argumento do conhecimento tem recursos para rebater todas as objeções que lhe foram dirigidas, enquanto o argumento dos zumbis foi abalado por algumas delas.

Além disso, embora ambos envolvam uma ficção, ou experimento mental, as suposições envolvidas no caso da Mary são mais naturais do que as suposições no caso dos zumbis físicos. O caso da Mary é similar ao caso de qualquer um quando tem uma experiência nova; por exemplo, quando experimenta uma fruta que nunca tinha experimentado antes. Ou ao caso de uma pessoa que, cega de nascença, começa a ver após uma cirurgia dos olhos. Mas o caso dos zumbis parece muito distante para ter alguma naturalidade. Curiosamente, o zumbi físico acaba sendo quase como nós; inclusive, na sua descrição, diz-se que zumbis estão despertos, percebem coisas, etc. Por isso mesmo, o argumento do conhecimento tende a ser mais convincente.

O exame desses argumentos, das objeções e respostas parece indicar uma superioridade do antimaterialismo. Em face dos argumentos examinados, parece mais razoável sustentar a ideia de que nossas experiências fenomênicas possuem *qualia* irreduzíveis a propriedades físicas ou a explicações fisicalistas do que o contrário. Nesse sentido, o antimaterialismo desenvolveu um ataque poderoso ao materialismo. A força desse ataque não reside, como vimos, no argumento dos zumbis. Embora sem pretender resolver tão complexa e intrincada questão, como notado no começo desta conclusão, nossas análises permitem ao menos sugerir que o dualista encontra no argumento do conhecimento sua principal arma.

Referências bibliográficas

ABRANTES, P. Thomas Nagel e os limites de um reducionismo fiscalista. In: *Cadernos de História e Filosofia das Ciências*. Campinas, v.15, p.223-244, 2005.

ALTER, T. The Knowledge Argument. In: VELMANS, M; SCHNEIDER, S. (ed.) *The Blackwell Companion to Consciousness*, 2007

BLOCK, N; FODOR, J. Lo que no son los estados psicológicos. In: EZCURDIA, M; HANSBERG, O. (orgs.) *La Naturaleza de la Experiencia*. Coyoacán: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 155-181, 2003.

BROAD, C.D. *The Mind and its Place in Nature*. New York: Harcourt, Brace & Company, 1925.

BRONCANO, F. *La Mente Humana*. Madrid: editorial Trotta, 2ed., 2007.

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

CHURCHLAND, P.M. *Matéria e Consciência*. Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: ed. UNESP, 1998.

_____. Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States. In: *Journal of Philosophy*, v.82, p.08-28, 1985.

DENNETT, D.C. *The Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1991.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In: *Os Pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

EZCURDIA, M; HANSBERG, O. *La Naturaleza de la Experiencia*. Coyoacán: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

GERTLER, B. The Knowledge Argument, 2005. Disponível em: <http://consc.net/online/1.3a>>. Acesso em: 20 dez. 2013.

HARMAN, G. La Cualidad Intrínseca de la Experiencia. In: EZCURDIA, M; HANSBERG, O. (orgs.) *La Naturaleza de la Experiencia*. Coyoacán: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

HILL, C.S. *Consciência*. Trad. Alzira Allegro. São Paulo: ed. UNESP, 2011.

JACKSON, F. Epiphenomenal Qualia. In: *Philosophical Quartely*, v.32, p.127-136, 1982

_____. What Mary didn't know. In: *Journal of Philosophy*, vol.83, no.5, p. 291-295, 1986.

_____. Postscript on Qualia. In: JACKSON, F. (ed.) *Mind, Method and Conditionals*. London: Routledge, 1998.

_____. Mind and Illusion. In: O'HEAR, A. (ed.) *Minds and Persons*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KIM, J. *Supervenience and Mind*. New York: Cambridge University Press, 1993.

_____. *Philosophy of Mind*. Cambridge: Westview press, 2006.

KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell Publishing, 1981.

KUHN, T.S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2011.

LEAL-TOLEDO, G; TEIXEIRA, J.F. O Dualismo e o Argumento dos Zumbis na Filosofia da Mente do Século XX. In: Cadernos do Centro Universitário São Camilo. São Paulo, vol.11, n.1, 2005.

LEVINE, J. Anti-materialist Arguments and Influential Replies. In: VELMANS, M; SCHNEIDER, S. (ed.) *The Blackwell Companion to Consciousness*, 2007

LEWIS, D. What Experience Teaches. In: CHALMERS, D. (org.) *Philosophy of mind: Classical and Contemporary Readings*. New York: ed. Oxford University Press, p.281-294, 2002.

LOAR, B. Phenomenal States. In: CHALMERS, D. (org.) *Philosophy of mind: Classical and Contemporary Readings*. New York: ed. Oxford University Press, p.295-310, 2002.

MASLIN, K. T. *Introdução à Filosofia da Mente*. Trad. Fernando José R. da Rocha. Porto Alegre: ed. Artmed, 2007.

MENDONÇA, W; MENEZES, J.T. Experiências, Conhecimento Fenomenal e Materialismo. In: *Principia*, v.15, p.415-438, 2011.

McGINN, C. ¿Podemos resolver el problema mente-cuerpo? In: EZCURDIA, M; HANSBERG, O. (orgs.) *La Naturaleza de la Experiencia*. Coyoacán: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

MITCHEL, D.B; JACKSON, F. *Philosophy of Mind and Cognition*. Oxford: Blackwell Publishing, 2ed, 2007.

NAGEL, T. What is it like to Be a Bat? In: *Philosophy of mind: Classical and contemporary readings*. New York: ed. Oxford University Press, p. 219-226, 2002.

NIDA-RÜMELIN, M. Qualia: The Knowledge Argument. In: ZALTA, E.N; NODELMAN, U; ALLEN, C. (eds.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010.

PESSOA Jr. O.F. Arquivo Lexicográfico 4. TCFC3 – Filosofia das Ciências Neurais, USP, 2011. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/opessoa/>>. Acesso em: 04 jan. 2014.

PUTNAM, H. *Corda Tripla. Mente, Corpo e Mundo*. Trad. Adail Sobral. Aparecida: Ed. Ideias e Letras, 2008.

SEARLE, J.R. *Consciência e Linguagem*. Trad. Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.

_____. *A Redescoberta da Mente*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2006.

_____. *O Mistério da Consciência*. Tradução de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: ed. Paz e Terra, 1998.

SMITH, P.J. *Do começo da filosofia e outros ensaios*. São Paulo: Ed. Discurso Editorial, 2005.

TEIXEIRA, J.F. *Mente, Cérebro & Cognição*. Petrópolis: ed. Vozes, 2003.

THOMAS, N.J.T. Mary doesn't know science: on misconceiving a science of consciousness. In: www.cons.net/chalmers. 1998

TUGENDHAT, E; WOLF; U. *Propedêutica Lógico-Semântica*. Trad. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. Petrópolis: ed. Vozes, 2005.

TYE, M. Philosophical Problems of Consciousness. In: *Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford, p. 23-35, 2007.

_____. Subjectives Qualities of Experience. In: *Mind*, v. 95, p.01-17, 1986.