

2 Preleções

Em filosofia da mente, há uma distinção básica entre dualistas e monistas. Os primeiros dividem-se em “dualistas de substância”, para quem o mundo é formado por duas substâncias ontologicamente distintas, e “dualistas de propriedade”, para os quais a consciência realmente existe, embora não como uma substância separada, mas como uma propriedade de uma mesma substância – o cérebro ou o ser humano, por exemplo.

Para os monistas, todos os entes (coisas existentes) do mundo são da mesma natureza. Dividem-se basicamente em materialistas, para os quais tudo é essencialmente físico ou material, e idealistas, que acreditam que tudo o que existe é, em última instância, mental. Há ainda um terceiro tipo de monismo, segundo o qual o universo não é fundamentalmente mental nem físico, mais conhecido sob duas versões que serão aqui discutidas posteriormente: a teoria do aspecto dual e o monismo neutro.

Nos últimos cem anos de filosofia, com a consolidação da física e da biologia e o avanço das ciências cognitivas e da computação, a maior parte dos cientistas e filósofos passou a aceitar alguma versão do materialismo, pelo fato de muitos considerarem-no a única posição filosófica consistente com a visão científica do mundo. No entanto, o materialismo depara-se igualmente com sérias dificuldades, sem as quais não haveria os calorosos debates atuais sobre a consciência.

A seguir, examinaremos brevemente as linhas monistas e dualistas mais tradicionais, percorrendo os contextos histórico-filosóficos nos quais surgiram, principalmente durante os últimos sessenta anos, após o advento da área da filosofia da mente.

2.1. Breve histórico filosófico do problema

Apesar do problema corpo-mente ter sido tratado por muitos filósofos ao longo da história, como Platão e Aristóteles, foi René Descartes (1596-1650) o principal responsável pela sua formulação moderna, a qual irá influenciar toda a filosofia subsequente. O pensador francês é sucessor do pensamento renascentista de Leonardo da Vinci, Galileu e Copérnico, entre outros, que inauguraram uma nova visão de mundo, inspirada na cultura grega antiga, menos submissa aos dogmas cristãos, marcada pela autonomia da racionalidade e pelo desenvolvimento da matemática e das ciências naturais. Até então, a idéia de que a consciência ou a mente pudesse ou devesse ser explicada em termos naturais era suprimida pelo pensamento filosófico-cristão da Idade Média. Foi somente com a reviravolta científica dos séculos XVI e XVII que se fez premente explicar como a consciência se “encaixa” no mundo natural.

Em *Meditações metafísicas* (1642), ao colocar em dúvida tudo o que fosse tido como correto, Descartes levou a busca pela certeza racional ao limite. Seu objetivo era atingir um ponto firme e seguro (ponto arquimediano), que constituiria uma base sólida sobre a qual a ciência empírica poderia se erguer, à semelhança das ciências exatas – matemática e geometria – cujos teoremas são deduzidos a partir de axiomas.

Em sua busca por algo certo, imune a qualquer suspeita de dúvida, Descartes exclui quase tudo o que conhece: seus sentidos e suas memórias, por serem suscetíveis ao engano; o mundo externo, pois, na verdade, poderia ser apenas quimera; todas as convicções que possui acerca das proposições da matemática, até as mais banais, já que poderiam ser obra de um gênio maligno que se diverte em enganá-lo constantemente. Entretanto, por mais que duvide de tudo, Descartes não pode duvidar de que ele mesmo é um sujeito que duvida, que pensa. Eis aí então o primeiro princípio da filosofia cartesiana, seu ponto arquimediano, sua idéia clara e distinta.

Vale observar que o termo “pensamento”, para Descartes, também abarca faculdades mentais, como o poder da imaginação e a percepção sensorial, além da vontade e da compreensão. O ato de imaginar e de ter percepções pertence ao pensamento, mas não seus objetos, que podem simplesmente não existir. Não posso, por exemplo, duvidar de que estou tendo uma sensação de queda, ou de que estou imaginando um ladrão atrás da porta. Posso não estar caindo e pode não

haver ladrão algum, mas não posso duvidar de que esteja experienciando, respectivamente, uma sensação e uma imagem mental.

Da primeira certeza, Descartes deduz que esse eu que pensa não pode ser algo corpóreo, pois só podemos estar certos do mental e não do físico e, portanto, o sujeito poderia existir sem o corpo. O mental é uma substância inextensa, adimensional, indivisível, ontologicamente distinta da substância física, corpórea, extensa, cuja existência é garantida após Descartes ter provado a necessidade da existência de Deus.

Ao apresentar dois mundos paralelos e independentes, da mente e da matéria, a filosofia cartesiana permitiu o desenvolvimento da física, livre de referências ao mental, tratando o mundo de maneira determinista. Na teoria de Descartes do mundo material, diferentemente da física aristotélica e medieval, quase não há mais traços de animismo. Não era mais preciso postular almas ou enteléquias para explicar o movimento dos corpos ou os processos biológicos dos animais: tudo era governado pelas leis da física. A única exceção seria o homem, cuja alma poderia atuar pela volição sobre o corpo.

Por esse motivo, o dualismo cartesiano é também conhecido como dualismo interacionista, segundo o qual as duas substâncias interagem entre si no ser humano por meio da glândula pineal. Atualmente, as idéias interacionistas de Descartes são amplamente rejeitadas. Questiona-se principalmente como uma substância não física poderia atuar sobre um corpo físico. Além disso, afirma-se que a interação do mental com o físico viola o princípio de fechamento causal postulado pela física, segundo o qual todos os fatos são fisicamente explicáveis, não havendo espaço para causas não físicas.

Já na época de Descartes, a interação entre mente e matéria foi reconhecida como um problema em aberto para a filosofia. Com o intuito de salvar a metafísica cartesiana, Arnold Geulincx (1624-1699) e Nicolas Malebranche (1638-1715), discípulos de Descartes, tentaram explicar a aparência de interação com a doutrina do ocasionalismo, segundo a qual toda a ação da mente sobre a matéria e vice-versa é, na verdade, uma seqüência de eventos sem relação causal, cuja sincronia requer a intervenção constante de Deus, agindo como um mediador sobrenatural. Assim, por meio de um “truque” divino, as duas substâncias mantinham-se independentes, salvaguardando o determinismo do mundo físico.

Esse apelo a Deus para resolver o problema mente-corpo era muito comum na filosofia moderna. Na filosofia de G. W. Leibniz (1646-1716), por exemplo, a interação entre mente e corpo seria garantida não pela intervenção constante de Deus em cada evento (ocasionalismo), nem pela interação direta entre as duas substâncias (Descartes), mas sim pelo fato de Deus ter criado o mundo de maneira tão perfeita que, por sua própria natureza, corpo e mente se relacionam em total harmonia.¹

Outro filósofo moderno, Baruch Spinoza (1632-1677), assim como Descartes, concebia mente (“coisa pensante”) e corpo (“coisa extensa”) como sendo tipos diferentes, intimamente relacionados em sua atividade. No entanto, para Spinoza, mente e corpo não constituem substâncias distintas, mas sim dois atributos ou aspectos de uma realidade maior subjacente, à qual se referia sob a denominação de “Natureza” ou “Deus”. A teoria do aspecto dual de Spinoza foi pioneira ao conceber que a realidade última é neutra em relação ao binômio corpo-mente, antecipando a doutrina do monismo neutro, segundo a qual eventos mentais e físicos não são aspectos de alguma realidade fundamental, mas constituem, simplesmente, diferentes maneiras de interpretarmos o mundo que percebemos. O monismo neutro teve como principais defensores Ernst Mach (1838-1916), William James (1842-1910) e Bertrand Russell (1872-1970). Segundo Mach:

O abismo tradicional entre a pesquisa física e a psicológica (...) existe apenas para o método estereotipado habitual de observação. Uma cor é um objeto físico desde que consideremos sua dependência, por exemplo, em relação à sua fonte luminosa, às outras cores, à temperatura, ao espaço, e assim por diante. Porém, quando consideramos sua dependência em relação à retina (...) a cor se torna um objeto psicológico, uma sensação. O que é diferente nos dois domínios não é o tema em questão, mas sim a direção da investigação.²

Na segunda metade do século XX, a teoria do aspecto dual recebeu novas versões por parte de filósofos contemporâneos, como Galen Strawson, Thomas

¹ Na verdade, Leibniz rejeita a premissa cartesiana de que corpos são substâncias. Portanto, o problema da interação da mente com o corpo *qua* substância não se coloca. Leibniz não era um dualista ontológico, mas sim adepto de um tipo de pampsiquismo, segundo o qual o mundo é composto de infinitas “mônadas” (substâncias simples, independentes), cada qual gozando certo grau de experiência.

² MACH, E., *Contributions to the analysis of sensations*, apud VELMANS, M., op. cit., p. 24.

Nagel e o próprio David Chalmers, nas quais o Deus de Spinoza é substituído por outra realidade última, a partir da qual emergem o físico e o mental. Salvo algumas exceções, o monismo neutro e a teoria do aspecto dual são muito pouco discutidos na filosofia da mente. Alguns objetam que esse tipo de teoria tenta resolver um mistério introduzindo outro, ainda maior; outros consideram que teorias neutras não se sustentam, pois recairiam sempre em alguma forma de pampsiquismo ou idealismo.

O idealismo é também apontado como uma tendência do *cogito* cartesiano. Com efeito, uma vez que o “eu penso” é estabelecido como única realidade da qual temos certeza, o problema da consciência desaparece, ou melhor, inverte-se. O mistério não está mais no surgimento da consciência a partir do mundo natural, mas sim em explicar como o mundo que experimentamos como externo e material poderia ser construído a partir de algo tão aparentemente evanescente como a pura consciência. A crise epistemológica gerada pela descontinuidade entre a experiência e o mundo material no dualismo cartesiano foi resolvida de maneira negativa pelo filósofo irlandês George Berkeley (1685-1753), ao propor que os objetos materiais seriam apenas seqüências ordenadas de percepções – “materialidade” sendo apenas uma idéia formada a partir de nossas percepções.

Além do idealismo subjetivo de Berkeley, outra forma de idealismo, o idealismo transcendental, desenvolve-se na Alemanha como resposta ao problema epistemológico cartesiano. Em *Crítica da razão pura*, Immanuel Kant (1724-1804) concorda com Berkeley em que só temos acesso ao que seria o mundo externo a partir de nossa experiência subjetiva, a qual só nos revela os fenômenos como sensações em nossa mente, não como substâncias em si. A originalidade kantiana está em ter enfatizado a importância da estrutura da consciência como elemento fundamental para o conhecimento ordenado do mundo externo. Os conceitos de espaço, tempo e causalidade seriam, segundo Kant, condições necessárias para a existência da experiência do mundo externo e pelo fato de pré-existirem na mente é que tais conceitos seriam “descobertos” no mundo, o qual em si não possuiria nenhuma dessas noções. Ao admitir a existência das “coisas em si” por trás dos fenômenos – às quais, porém, jamais teríamos acesso – Kant

elaborou um idealismo menos puro do que o dos idealistas alemães que lhe sucederam, como G. Hegel (1770-1831) e A. Schopenhauer (1788-1869).³

Na passagem para o século XX, a filosofia sofreu a influência do desenvolvimento do darwinismo e da psicologia científica. A teoria evolucionista de Charles Darwin (1809-1882), ao sugerir o desenvolvimento das diferentes espécies a partir de leis naturais, apenas pela força do acaso e da seleção natural imposta pelo ambiente, suscitou questões relacionadas à emergência da vida e da consciência a partir da matéria. A primeira, relacionada à vida, levou a muitas controvérsias vitalistas. A segunda, a respeito da emergência da consciência a partir de uma visão de mundo científica naturalista, levou à versão contemporânea do problema da consciência: o problema central passou a ser integrar a consciência ou a mente com o ponto de vista científico, evitando assim tanto a metafísica idealista quanto o construtivismo fenomenalista. Até hoje, os filósofos da mente, em sua grande maioria, incluindo David Chalmers, não se colocam o problema cartesiano acerca da existência do mundo externo e, portanto, os fatos físicos são considerados fundamentais.

Ainda no século XIX, na linha científica, surgiu o vitalismo como doutrina filosófica para explicar a relação da vida (incluindo a consciência) com a matéria. O vitalismo persistiu por alguns anos no século XX, até ser praticamente abandonado. Os vitalistas acreditavam que, além da organização material, deveria haver um “ingrediente”, uma centelha vital ou um *élan vital*, responsável pelas diversas funções complexas – como, por exemplo, a capacidade de reorganização de ouriços-do-mar a partir de fragmentos - desempenhadas pelos seres vivos. Com a redescoberta do trabalho de Gregor Mendel (1822-1864) e o nascimento da genética, a ciência foi capaz de promover uma integração bem-sucedida entre a evolução e a hereditariedade, e, assim, o vitalismo entrou em declínio.

Embora alguns filósofos e cientistas considerem que a consciência seja, assim como a centelha divina, uma suposição anti-científica, um resíduo do pensamento mágico ou uma ilusão, a consciência tem escapado ao eliminativismo sofrido pelo vitalismo. O problema da consciência não é o mesmo que o problema da vida. Este consiste em explicar comportamentos altamente organizados e complexos desempenhados por um ser vivo, o que levou muitos cientistas no

³ Cf. SEAGER, W., “A brief history of the philosophical problem of consciousness”, p. 25-26.

século XIX a postular a existência de um princípio vital inteligente como causa. Por outro lado, o problema da consciência envolve, não só a explicação de comportamentos complexos, mas sobretudo aspectos internos ou subjetivos, que extrapolam o conceito de vida. O que é especialmente único e problemático sobre a consciência é explicar como a experiência emerge de sistemas meramente físicos.

A psicologia científica, por sua vez, influenciou a filosofia da mente por meio da corrente psicológica *behaviorista* norte-americana, segundo a qual a psicologia é definida como “ciência do comportamento”: uma ciência puramente objetiva e experimental, voltada para a análise de dados externos comportamentais, em contraposição ao introspeccionismo que antecedeu o *behaviorismo*. No âmbito filosófico, sob a influência de Gustav Fechner (1801-1887), os psicólogos introspeccionistas pressupunham um paralelismo psicofísico, uma inter-relação entre sensações e processos cerebrais, numa forma de teoria do aspecto dual. Mas foi a metodologia introspeccionista que levou à decadência do movimento como um todo. Dada a dificuldade de se estudar e mapear objetivamente as sensações internas dos pacientes em laboratório a partir dos relatos verbais de suas experiências, o método introspeccionista, inaugurado por Wilhelm Wundt (1832-1920), entrou em declínio.

Por volta da mesma época, o movimento psicanalítico, iniciado por Sigmund Freud (1856-1939), ao defender a idéia de que muitas atividades mentais são inconscientes, também contribuiu para enfraquecer o introspeccionismo. Segundo a teoria freudiana, haveria desejos e crenças inconscientes, os quais só poderiam ser tratados com uma análise não fenomenal do pensamento, na qual estaria implícita, portanto, uma noção de mentalidade independente de noções fenomenais.

Nesse contexto, a proposta *behaviorista* de John Watson (1878-1958) ganha espaço entre os psicólogos e torna-se a principal metodologia experimental até a metade do século XX. O mundo mental não interessa mais ao psicólogo, mas apenas os estímulos e as respostas comportamentais diretamente observáveis.

A psicologia segundo a visão *behaviorista* é um ramo experimental puramente objetivo da ciência natural. Seu objetivo teórico é a predição e controle do comportamento, introspecção não forma parte essencial alguma no método (...). O

behaviorismo, em seu esforço para conseguir um esquema unitário da resposta animal, não reconhece linha divisória entre o homem e os animais irracionais.⁴

Dadas as vantagens do *behaviorismo* metodológico, muitos psicólogos e filósofos adotaram como posição filosófica o *behaviorismo* analítico ou filosófico – tese reducionista acerca da natureza ontológica da consciência. O psicólogo B.F. Skinner (1904-1990), por exemplo, considerava que sentenças sobre os estados internos, além de irrelevantes para a análise funcional do *behaviorismo* metodológico, seriam demasiado vagas e metafísicas.

Nos anos 1950, a tentativa *behaviorista* de traduzir sentenças sobre a consciência em termos de sentenças sobre o comportamento recebeu um considerável impulso de filósofos como Wittgenstein (1889-1951) e Gilbert Ryle (1900-1976). O livro de Ryle, *The concept of mind* (1949), é reconhecido como o marco inicial da filosofia da mente, por tratar as relações mente-corpo como um problema de filosofia, aplicando-se a filosofia da linguagem comum (*ordinary language philosophy*). Este trabalho atacou diretamente o dualismo de Descartes, o qual seria responsável pelo “dogma do fantasma na máquina”, fruto de um “equivoco categorial”, pois a mente não deveria ser vista com algo distinto do corpo, mas sim como um aspecto das atividades do corpo.

Para elucidar a noção de equivoco categorial, o filósofo britânico recorre a alguns exemplos de conceitos. Assim, se um pesquisador estrangeiro em visita a uma determinada Universidade, após conhecer todos os institutos, prédios, laboratórios, parques etc. perguntasse, ao fim da visita, onde está a “Universidade”, ele estaria cometendo um equivoco categorial ao considerar a Universidade como um membro-extra da classe de objetos composta por laboratórios, prédios etc. Segundo Ryle, a Universidade seria, na verdade, o “modo como tudo o que ele [o pesquisador] viu é organizado”⁵.

O objetivo de Ryle é mostrar que o problema mente-corpo não passa de um pseudo-problema ou uma confusão lingüística, como no exemplo acima. O “vocabulário do mental”, apesar de útil para descrever e explicar o comportamento humano, seria apenas uma maneira diferente de descrever a ação,

⁴ WATSON, J.B., “Psychology as the behaviorist views it”, apud SCHULTZ, D. *História da psicologia moderna*, p. 221.

⁵ RYLE, G., *The concept of mind*. p. 16.

expressa pelo “vocabulário do físico”. A oposição entre esses dois vocabulários teria gerado, segundo Ryle, equívocos filosóficos ao se considerar a mente como algo distinto do físico. Nessa concepção, um estado mental (dor, por exemplo) seria apenas uma disposição para agir de determinada maneira (urrar, contrair-se). Portanto, mente seria um aspecto público do comportamento humano, e não um aspecto privado, interno.

Outros filósofos, como Rudolf Carnap (1891-1970), defenderam de forma mais explícita o *behaviorismo*. Carnap era um lógico positivista: sustentava que todas as sentenças significativas poderiam ser traduzidas em termos de sentenças sobre fenômenos observáveis e verificáveis. Aplicado à análise do mental, o positivismo lógico originou o *behaviorismo* lógico, segundo o qual “todas as sentenças da psicologia descrevem ocorrências físicas, isto é, o comportamento físico de humanos e de outros animais”⁶. Uma vez que o comportamento humano é tido como um fenômeno físico, o *behaviorismo* pode ser visto como uma forma de materialismo.

Assim como o dualismo, o *behaviorismo* foi alvo de muitas objeções. A principal delas diz respeito à análise *behaviorista* do mental em termos de disposições de comportamento. A tese é totalmente contra-intuitiva, pois não concebemos que nossa sensação de dor seja simplesmente nossa disposição para nos comportarmos de determinada maneira (urrando, por exemplo). Para demonstrar que estados mentais são distintos de estados ou disposições comportamentais, Hilary Putnam utiliza o argumento dos super-espartanos. Trata-se de um experimento de pensamento – muito comum em filosofia da mente – em que Putnam supõe a existência de seres altamente treinados (super-espartanos) que, embora sintam dor, não expressam nenhuma disposição comportamental associada.⁷

Outra dificuldade, comum ao materialismo, encontra-se na incapacidade do *behaviorismo* em explicar nossa intuição de que nossos estados mentais (nossas crenças e vontades, por exemplo) *causam* nosso comportamento, ao invés de se *identificarem* com nosso comportamento. Com efeito, intuímos obviamente que,

⁶ CARNAP, R., “Psychology in physical language”, p. 39.

⁷ Cf. PUTNAM, H., “Brains and behavior”, p. 49.

por exemplo, minha crença de que Gabeira é o melhor candidato a prefeito do Rio (causa) faz com que eu decida votar nele (ação, comportamento).⁸

Em meio a essas dificuldades, surgiu uma nova teoria materialista, a teoria da identidade mente-cérebro ou fisicalismo, a qual postula que estados mentais são idênticos a estados cerebrais. Essa identificação não se baseia, como no caso do *behaviorismo*, numa análise dos conceitos. Trata-se de uma asserção empírica, análoga ao fato de que a água é idêntica a H₂O ou que o raio é uma descarga de elétrons. A identidade entre estados mentais e estados cerebrais é classificada como identidade “tipo-tipo” (*type-type*), isto é, cada tipo de estado mental é idêntico a um tipo neurológico, descrito de modo materialista. Assim, “memória” seria idêntica à atividade neurológica de estados neurônios *gamma*, enquanto “percepção” seria idêntica à atividade dos neurônios *psi*. A identidade “tipo-tipo” difere da identidade “espécime-espécime” (*token-token*). O termo “tipos” refere-se a classes de entidades, eventos ou processos, enquanto “espécimes” refere-se a membros individuais de um tipo. Por exemplo, “mesa” é um tipo, mas “esta mesa” é um espécime do tipo “mesa”.

A teoria da identidade nasce na Austrália, com U.T. Place (1924-2000) e J.J.C. Smart⁹ (1920-). Em “Is consciousness a brain process?”, Place defende a tese de que a consciência é um processo cerebral, opondo-se à “falácia fenomenológica” – a idéia de que descrições da aparência das coisas (experiências, sensações etc.) são descrições do estado de coisas num “misterioso ambiente interno” ou “tela interna de cinema”.¹⁰ Place quer demonstrar que, apesar de nossa forte resistência intuitiva, a teoria da identidade é uma hipótese científica razoável, que expressa uma identidade contingente (entre nossas descrições ordinárias de um objeto e a descrição científica do objeto), descoberta empiricamente.

A independência lógica entre expressões (significados diferentes) não garante a independência ontológica das entidades às quais as expressões se referem. Place utiliza o exemplo do relâmpago. Embora não haja conexão lógica entre “relâmpago” e “descarga elétrica”, pois as duas expressões descrevem

⁸ Todavia, a possibilidade de livre-arbítrio e de causação mental é muito controversa na filosofia. Esse tema será mais discutido no capítulo 4.

⁹ A teoria da identidade de J.J.C. Smart é muito semelhante à de Place, enfatizando também a idéia de que a identidade entre consciência e processos cerebrais é descoberta empiricamente pela ciência.

eventos semanticamente distintos, pode-se descobrir empiricamente que ambas se referem ao mesmo evento. Place aposta que, pelo princípio de simplicidade e parcimônia (“navalha de Ockham”), o mesmo deve valer para fenômenos mentais: descobriremos que dores, por exemplo, são apenas a ativação de fibras-C, do mesmo modo que o relâmpago é uma descarga elétrica.

Herbert Feigl (1902-1988), por sua vez, desenvolve uma teoria da identidade um tanto peculiar, que se aproxima do monismo neutro. Em “The ‘mental’ and the ‘physical’”, Feigl defende uma “teoria do duplo conhecimento” ou do duplo-acesso, segundo a qual o “mental” é conhecido tanto por descrição (*knowledge by description*) pelas ciências físicas, quanto por familiaridade ou conhecimento direto (*knowledge by acquaintance*) pela experiência imediata. Na verdade, o “mental” seria idêntico a “aspectos de processos neurais”,¹¹ presentes em alguns animais superiores. Essa identidade torna-se possível porque não temos conhecimento dos aspectos intrínsecos ou qualitativos do que consideramos “físico”, uma vez que teorias físicas lidam com aspectos estruturais, deixando em aberto como seria a natureza intrínseca das coisas físicas.

A teoria da identidade, assim como o *behaviorismo*, recebeu severas críticas, e perdeu sua força com o surgimento do funcionalismo. Uma objeção, comum entre dualistas, considera falsas as analogias empregadas pelos fisicalistas para tratar da consciência. A proposta de reduzir a consciência a processos cerebrais, da mesma forma que se reduz relâmpago a descargas elétricas, seria impossível devido à especificidade da consciência. A consciência, segundo esses críticos, é conhecida diretamente, ou seja, ela é um dado “bruto”, de primeira pessoa. A consciência não é, portanto, uma entidade hipotética à espera de uma explicação científica. Teorias científicas podem apenas fornecer explicações em termos estruturais e funcionais e, por isso, jamais dariam conta de aspectos fenomenais.

Mas a principal crítica à teoria da identidade foi apontada pelos funcionalistas. Para estes, a teoria da identidade seria demasiado restritiva ao afirmar que apenas processos cerebrais são estados mentais. Além disso, a teoria da identidade falha em explicar por que apenas alguns estados cerebrais são estados mentais e outros não. Em linhas gerais, o funcionalismo – proposto por

¹⁰ PLACE, U. T., “Is consciousness a brain process?”, p. 59.

¹¹ FEIGL, H., “The ‘mental’ and the ‘physical’”, p. 69

Hilary Putnam, D. M. Armstrong, David Lewis, entre outros – sustenta que estados mentais são estados físicos não em virtude de sua constituição física, mas devido à sua função, ou às relações causais desempenhadas no sistema cognitivo do qual fazem parte. Dessa forma, o funcionalismo abre a possibilidade de estados mentais serem “multiplamente realizáveis”, ou seja, de serem implementados em sistemas fisicamente diversos.¹²

As condições necessárias para mentalidade postuladas pelo funcionalismo são mais fortes que aquelas exigidas pelo *behaviorismo*. Enquanto este trata o mental meramente como disposições para o comportamento, definidas a partir da relação *input-output*, para o funcionalismo, cada tipo de estado mental consiste na disposição para agir de determinada maneira e para possuir certos estados mentais, dados certos *inputs* e estados mentais. Ao incluir, além de *inputs-outputs*, também as relações entre estados mentais como condições para se atribuir propriedade mental a um dado sistema, o funcionalismo torna mais complexas e restritas as condições requeridas para se atribuir mentalidade a um determinado organismo ou sistema.

Inspirado pelo desenvolvimento das ciências cognitivas, da computação e da inteligência artificial, Hilary Putnam formulou a primeira versão de funcionalismo, conhecida como “funcionalismo de máquina” (*machine functionalism*). Putnam sugere que a natureza dos estados mentais seria, no fundo, a mesma dos estados de um sistema de computação, como a máquina de Turing (um computador digital finito idealizado), em que cada estado é exclusivamente definido em termos de *inputs* e *outputs* e suas relações com outros estados. A teoria de Putnam deu origem à metáfora da mente como um computador: a mente está para um cérebro assim como um *software* para um *hardware*.

Uma segunda versão do funcionalismo, o “psico-funcionalismo”, deriva, por sua vez, da psicologia cognitiva. Estados mentais seriam entidades definidas exclusivamente em virtude de seu papel causal numa teoria de psicologia cognitiva. Do mesmo modo que, na biologia, entidades fisicamente distintas podem ser um coração – desde que desempenhem o papel de bombear sangue etc. – estruturas físicas diferentes poderiam também instanciar propriedades mentais,

¹² Vale notar que, pela definição, não há restrição lógica quanto à natureza dos estados que desempenham os papéis causais. Pode-se dizer, portanto, que, embora a maioria dos funcionalistas seja de materialistas, em tese, o funcionalismo é neutro entre dualismo e materialismo.

como dor, desejo etc., desde que desempenhem o papel que lhe cabe dentro da teoria psicológica em questão.¹³

Outra versão ficou conhecida como “funcionalismo analítico”. Essa denominação provém da tentativa de filósofos como David Armstrong e David Lewis¹⁴ de analisar o significado de conceitos mentais e, tal como o *behaviorismo* lógico, estabelecer uma linguagem neutra. Se para Putnam, a análise funcional é uma hipótese científica, para Armstrong e Lewis a análise funcional é *a priori*, isto é, diz respeito apenas aos significados dos termos mentais.

Armstrong propõe uma análise causal dos conceitos mentais e conclui que “o conceito de estado mental envolve e é esgotado pelo conceito de um estado que está apto a ser a causa de certos efeitos ou apto a ser o efeito de certas causas”.¹⁵ Um exemplo de conceito causal seria “veneno”, isto é, “algo que quando introduzido num organismo, causa a doença e/ou a morte”¹⁶. Lewis leva mais adiante esse tipo de funcionalismo ao se questionar que papéis causais seriam relevantes para a definição de estados mentais. Lewis acredita que esses papéis são definidos pela nossa *teoria* ordinária, popular, isto é, nossas suposições de senso comum acerca de estados mentais, suas conexões entre si, e sua influência sobre o comportamento. A definição de um estado mental resulta da reunião de todas essas suposições. A teoria de Lewis é uma adaptação da idéia de Frank Ramsey (1903-1930), segunda a qual as hipóteses de uma teoria podem ser representadas por sentenças longas (“sentença Ramsey”) e então utilizadas para identificar as entidades que satisfazem a teoria.¹⁷

Apesar de o funcionalismo ser atualmente a posição mais popular entre os filósofos, muitas objeções têm sido levantadas. Como vimos, filósofos não reducionistas, como Thomas Nagel, argumentam que o funcionalismo, assim como outras posições de orientação materialista, não lidam com os aspectos qualitativos da experiência consciente, a qual inclui sensações diversas, tais como a dor de dente, o aroma de uma tangerina ou a emoção de uma risada.

Ned Block, professor da New York University, levantou a objeção dos “*qualia* ausentes”, segundo a qual um sistema poderia ter os mesmos estados

¹³ LEVINE, J., “Functionalism”.

¹⁴ Outros, como Sydney Shoemaker e J.C.C. Smart, também defendem posições na linha do funcionalismo analítico.

¹⁵ ARMSTRONG, D., “A causal theory of the mind”, p. 82.

¹⁶ Id.

funcionais que um sistema consciente, mas não apresentar nenhum *quale* ou estado qualitativo. Block imagina a organização funcional de nosso cérebro simulada pela população da China – cada habitante simula um neurônio, equipado com rádios transmissores para simular as conexões sinápticas – para concluir que tal sistema não poderia nunca ser consciente.¹⁷ Outros filósofos desenvolveram a objeção dos “*qualia* invertidos”, segundo a qual dois sistemas apresentariam os mesmos estados funcionais, mas teriam estados qualitativos diferentes. Atualmente, esses argumentos são vistos como casos especiais do argumento da conceitabilidade, desenvolvido por Kripke e Chalmers, entre outros.

Mesmo entre aqueles que consideram falso o argumento da conceitabilidade, há autores, como Joseph Levine, que advertem para o fato de persistir um “hiato explanatório” no caso da consciência, o qual não é encontrado em nenhum outro caso de redução interteórica. Por fim, há um grupo de filósofos que defendem uma posição por vezes denominada “misterianismo”, segundo a qual os seres humanos seriam cognitivamente limitados para resolver o problema da consciência. Colin McGinn é o principal representante desta proposta, que, sob alguns aspectos, fora anteriormente esboçada por Thomas Nagel e Frank Jackson.

Chalmers resume as principais posições em filosofia da mente, dividindo-as em três grandes grupos: materialistas tipo-A, materialistas tipo-B e não materialistas. As posições tipo-A negam o problema difícil da consciência, pois defendem que não há nada a ser explicado além de funções. Segundo essa visão, não há hiato explanatório entre o físico e o mental, ou qualquer aparente hiato é facilmente resolúvel. Posições tipo-A incluem o eliminativismo, o funcionalismo analítico e o *behaviorismo* lógico. Dentre os autores tipo-A, destacam-se: Daniel Dennet, Armstrong, G. Ryle, D. Lewis, G. Rey e F. I. Dretske. Já os autores do tipo-B reconhecem, implícita ou explicitamente, o problema difícil da consciência, admitindo que há um hiato explanatório entre os domínios físico e mental, mas rejeitam o hiato ontológico, pois defendem que o materialismo é verdadeiro em última instância. Dentre os filósofos tipo-B, incluem-se J. Levine, B. Loar, M. Tye, C. S. Hill, D. Papineau, N. Block e R. Stalnaker. A visão não materialista, por sua vez, considera falso o materialismo e toma algum tipo de propriedade fenomenal como sendo irreduzível. Posições desse tipo incluem várias

¹⁷ Cf. CHALMERS, D.J., *Philosophy of mind*, p. 5.

¹⁸ BLOCK, N., “Troubles with functionalism”, p. 96.

formas de dualismo, como o dualismo interacionista, o dualismo naturalista e o epifenomenalismo, defendidos por autores diversos, como J. Eccles, D. Hodgson, J. Foster e R. Swinburne (dualistas interacionistas), D. Chalmers (dualista naturalista) e F. Jackson, H. Robinson e T. Huxley (epifenomenalistas). Dentre as posições não materialistas, incluem-se ainda versões diversas do monismo neutro e da teoria do aspecto dual, defendidas por B. Russell, G. Maxwell, M. Lockwood e D. Chalmers, dentre outros. Segundo Chalmers, a “Grande Divisão” na filosofia da mente separa o tipo-A do restante, pois a grande diferença está em reconhecer ou não o problema difícil da consciência.¹⁹

2.2. A consciência

Antes de partirmos para a análise dos argumentos contra o materialismo, é importante elucidarmos o sentido em que Chalmers emprega o termo “consciência”, diferenciando-o de outras abordagens comuns.

Para Chalmers, em primeiro lugar, o que é central à noção de consciência, em seu aspecto mais interessante, é a *experiência*. Outros termos utilizados pelo autor para expressar esse sentido do termo são “a qualidade subjetiva da experiência”,²⁰ “o aspecto interno”²¹ que acompanha nossos sentimentos, pensamentos e ações, “vida interna da mente”,²² “*qualia*”²³ e a expressão de Nagel, “como é ser aquele ser”²⁴ (“*what is it like to be that being*”), tornada célebre a partir do artigo de 1974, “What is it like to be a bat?”.

Experiências conscientes apresentam uma gama infindável de qualidades possíveis: de sensações extremas de dor a pequenas coceiras, do sabor da maçã à sensação de náusea, do pensamento trivial à experiência de estados alterados de consciência. Com o intuito de melhor ilustrar a variedade de aspectos da experiência consciente, Chalmers elaborou um breve catálogo não exaustivo, no qual se incluem: experiências visuais, auditivas, tácteis, olfativas e gustativas,

¹⁹ CHALMERS, D.J., *The conscious mind*, p. 167.

²⁰ Ibid. p. 4.

²¹ Id.

²² Id.

²³ Id.

²⁴ Id.

dores, imagens mentais, pensamento consciente, emoções e senso de si mesmo ou autoconsciência.

Mesmo sem uma definição precisa do termo, a partir do catálogo de experiências conscientes, pode-se distinguir o sentido que Chalmers atribui a “consciência” de outros comumente empregados dentro e fora da filosofia. Em alguns textos de filosofia da mente, “consciência” é sinônimo de “mente”, mas, dada a ampla evidência de processamento mental inconsciente, essa definição de consciência é considerada demasiado ampla por muitos filósofos. Na acepção de Chalmers, o conceito de mente abarca, mas não se reduz ao conceito de consciência, pois refere-se a todos os estados psicológicos e processos que podem ou não ser conscientes, incluindo diversas capacidades cognitivas que não envolvem nenhuma qualidade subjetiva. Em alguns casos, utiliza-se o termo “consciência” como sinônimo de “autoconsciência”. Porém, como vimos, essa definição é muito restrita, já que se pode igualmente estar consciente de objetos externos. “Consciência” também é comumente usado para se referir ao estado de vigília. Essa definição também é muito limitada, já que em outros estados de consciência, como durante o sonho, há muitas experiências visuais e auditivas. Por fim, o termo é algumas vezes utilizado no mesmo sentido de “conhecimento”: estar consciente de alguma coisa significa, nesse contexto, o mesmo que ter conhecimento dela. Todavia, os termos não podem ser coextensivos, visto que muitas modalidades de conhecimento são inconscientes ou implícitos, adquiridos ao longo de muitos anos.

Em suma, “consciência”, para Chalmers, refere-se aos aspectos fenomenais da mente, ou seja, a todo tipo de experiência consciente. Segundo o autor, dizer que a noção central para consciência é a *experiência* “não é definição”²⁵. “No melhor dos casos, trata-se de esclarecimento”.²⁶ De fato, por considerar a consciência algo tão fundamental no mundo quanto matéria ou espaço, por exemplo, Chalmers não se propõe a definir consciência em termos de noções mais primitivas. Fundamental porque “não há algo que conheçamos mais diretamente

²⁵ Id.

²⁶ Id.

do que a consciência”²⁷ e, portanto, “o melhor que podemos fazer é fornecer ilustrações e caracterizações que se encontram no mesmo nível”²⁸.

Além de “fundamental”, Chalmers utiliza outros adjetivos marcantes para caracterizar a consciência: “surpreendente”, “inesperada”, “misteriosa”, e também “natural”. Se do ponto de vista subjetivo, a consciência é o que há de mais familiar e fundamental, do ponto de vista objetivo, a consciência é totalmente surpreendente e inesperada. Segundo Chalmers, mesmo se conhecêssemos todos os fatos da física, “não haveria nenhuma razão que nos obrigue a postular a existência da experiência consciente”²⁹. Pelos mesmos motivos, a consciência é uma das coisas mais misteriosas do mundo: “não há nada que conheçamos mais diretamente do que a consciência, mas não é nem um pouco claro como conciliá-la com tudo o que sabemos sobre o resto do mundo”³⁰.

Apesar do caráter misterioso, Chalmers parte do princípio de que a consciência é um fenômeno natural, sujeito a leis naturais. Logo na introdução de *The conscious mind*, o autor lista três condições a serem seguidas em seu estudo da consciência. Além de “levar a consciência a sério” (primeira condição), Chalmers segue a tradição dos demais autores em filosofia da mente e de filosofia analítica de também levar a ciência a sério. Isso significa “manter suas idéias *compatíveis* com a ciência contemporânea”,³¹ sem restringi-las “ao que os cientistas contemporâneos consideram na moda”³². Essa provocação de Chalmers aos cientistas materialistas pode ser melhor compreendida em sua terceira condição: considerar a consciência como um fenômeno natural, sujeito às leis naturais. Não se trata de uma afirmação muito controversa à primeira vista, mas Chalmers aposta que, no caso da consciência, haveria leis naturais completamente diferentes das leis conhecidas em outros domínios, ou mesmo leis não físicas (leis psicofísicas) – hipótese completamente “fora de moda” entre os cientistas.³³

Segundo Chalmers, as ciências cognitivas modernas contribuíram muito pouco para desvendar esse mistério da consciência, mas têm sido muito úteis no estudo da mente em geral. As ciências cognitivas lidam basicamente com o

²⁷ Ibid., p. 3.

²⁸ Id.

²⁹ Ibid, p.5.

³⁰ Ibid, p.3.

³¹ Ibid., p. xviii.

³² Id.

³³ Cf. Ibid, p. xvii et seq.

aspecto externo e funcional da mente, ao qual Chalmers chama de aspecto *psicológico*, em contraposição ao aspecto *fenomenal* da mesma.

Pelo conceito fenomenal, mente é caracterizada pelo modo como *sentimos*, e, pelo conceito psicológico, mente é caracterizada por aquilo que ela *faz*. Não deveria haver qualquer questão de competição entre essas duas noções de mente. Nenhuma delas é a análise correta de mente. Elas compreendem fenômenos diferentes, os quais são ambos bastante reais.³⁴

Portanto, o fenomenal e o psicológico são dois aspectos distintos e complementares da mente. O psicológico³⁵ corresponde à mente enquanto base causal ou explanatória para o comportamento. No sentido psicológico, um estado é considerado mental se desempenha um papel apropriado na explicação do comportamento, não importando se tal estado é acompanhado ou não de experiência consciente. Segundo Chalmers, o funcionalismo, o *behaviorismo* e as ciências cognitivas tratam exclusivamente do conceito psicológico de mente. Já o conceito fenomenal corresponde ao mental enquanto experiência consciente. Nesse sentido, estados mentais são estados conscientemente experienciados.

Chalmers considera razoável pressupor que o psicológico e o fenomenal juntos esgotam o mental. Segundo o autor, as duas fontes primárias de evidência do mental – experiência e comportamento – impedem que haja um terceiro tipo de propriedade mental, que seja ao mesmo tempo não fenomenal e não funcional. Ou seja, toda propriedade mental corresponde seja a uma propriedade fenomenal, seja a uma propriedade psicológica ou a uma combinação das duas. Mas quase todos os nossos conceitos mentais usuais possuem uma “vida dupla”, apresentando tanto componentes fenomenais quanto psicológicos. Assim, por exemplo, o conceito de dor pode ser analisado tanto em termos fenomenais quanto psicológicos. Por um lado, parece-nos que a noção de dor é essencialmente fenomenal, pois o que é central a dor é ter um estado mental com uma qualidade experiencial desagradável. Contudo, há também uma noção psicológica associada ao termo: dor como um tipo de estado que tende a ser produzido por lesão a um dado organismo, levando-o a exibir determinadas reações. Realmente, como vimos, muitos consideram a noção psicológica de dor, ou seja, seu papel causal, mais

³⁴ Cf. Ibid., p. 11.

fundamental do que sua qualidade fenomenal. Com isso, Chalmers quer mostrar que, sem entrar em discussão sobre qual dos dois aspectos é o mais essencial para o caso da dor, pode-se evidenciar a ambigüidade e riqueza de nossos conceitos usuais, que exibem componentes fenomenais e psicológicos combinados.

Chalmers analisa alguns outros termos mentais ambíguos, como “percepção” e “sensação”. O conceito de percepção, por exemplo, é mais usado no sentido psicológico do que o conceito de sensação, cujo aspecto fenomenal é mais proeminente. Com efeito, “a idéia de percepção inconsciente parece fazer mais sentido do que a idéia de sensação inconsciente”.³⁶ De forma geral, segundo Chalmers, um bom teste para sabermos se uma noção mental M é mais psicológica do que fenomenal é nos perguntarmos se algo pode ser uma instância de M sem que lhe seja associada uma qualidade fenomenal qualquer; caso contrário, M é fenomenal, ou pelo menos, uma combinação equilibrada de aspectos psicológicos e fenomenais. Assim, por exemplo, o conceito de aprendizagem é de caráter essencialmente psicológico. Em linhas gerais, aprendizagem consiste na adaptação de capacidades comportamentais de um sistema cognitivo em resposta a certos tipos de estímulos externos. Embora possa estar presente, nenhuma qualidade fenomenal é imprescindível para que um processo cognitivo seja uma instância de aprendizagem.³⁷

O caso mais complexo de estados mentais são as chamadas “atitudes proposicionais” (crer que, acreditar que, esperar que, temer que etc.), ou seja, atitudes em relação a proposições acerca do mundo. Quando *acredito* que vai chover amanhã, por exemplo, endosso certa proposição envolvendo chuva amanhã, mas quando *temo* que vai chover amanhã, tenho uma atitude diferente em relação à mesma proposição. O aspecto central desse tipo de estado mental é a *intencionalidade*. No sentido filosófico, “dizer que um estado mental tem intencionalidade significa apenas que ele é acerca de alguma coisa”.³⁸ Uma crença ou um desejo são sempre crença ou desejo de que tal e tal coisa aconteça, por isso atitudes proposicionais também são chamadas de estados intencionais.

³⁵ Está claro que o termo “psicológico”, tal como empregado por Chalmers, tem uso muito mais restrito do que o conceito popular de “estado psicológico”, o qual se refere também a conceitos fenomenais, além de conceitos funcionais.

³⁶ Ibid., p. 18.

³⁷ Cf. Id.

³⁸ SEARLE, J., *Mente, cérebro e ciência*, p. 74.

Crenças são geralmente consideradas propriedades psicológicas. No sentido psicológico, crer que uma proposição é verdadeira seria aproximadamente o mesmo que estar em um estado no qual se age de certa maneira, considerada apropriada se a proposição fosse verdadeira. Essa abordagem funcional das atitudes proposicionais está associada à idéia de que uma crença é um “constructo explanatório”, ou seja, algo que atribuímos às pessoas com o intuito de explicar seu comportamento. Não obstante o sucesso da análise de atitudes proposicionais em termos psicológicos, muitos filósofos ressaltam que há aspecto fenomenais da experiência de ter uma crença que são deixados de lado em abordagens funcionais.³⁹

Ao discutir as polêmicas em torno das atitudes proposicionais, Chalmers não espera resolvê-las, mas sim defender que estados intencionais, como crenças, são completamente analisáveis em termos psicológicos e/ou fenomenais. Não há espaço para um terceiro componente. Tudo o que precisa ser explicado acerca dos estados intencionais pertence a duas classes de fenômenos: aqueles aos quais temos acesso de terceira pessoa e aqueles aos quais temos acesso de primeira pessoa. À primeira classe (psicológica), pertencem o comportamento e as relações com o ambiente; e à segunda, as experiências associadas às crenças. Não há uma terceira classe, pois não podemos sequer conceber alguém igual a Sócrates, por exemplo, em todos os aspectos psicológicos e fenomenológicos, mas que pensa, crê, teme ou acredita de forma diferente de Sócrates. Para Chalmers, portanto, estados intencionais não são mais primitivos ou fundamentais que os conceitos psicológicos e fenomenais, já que não podem variar independentemente destes.⁴⁰

As experiências conscientes, apesar de fundamentais, não ocorrem no vácuo, pelo menos no caso da mente humana: “toda vez que uma propriedade fenomenal é instanciada, uma propriedade psicológica correspondente é instanciada”.⁴¹ Essa co-ocorrência do fenomenal e do psicológico é, segundo Chalmers, um fato empírico de nosso mundo. Experiência sem a contraparte psicológica seria concebível apenas no sentido lógico. Uma consequência interessante dessa co-ocorrência é o fato de que a linguagem que empregamos para descrever qualidades fenomenais é derivada de nossa linguagem não

³⁹ Cf. CHALMERS, D. J., op. cit., p. 19-20.

⁴⁰ Cf. Ibid., p. 21.

⁴¹ Ibid, p. 22.

fenomenal, em termos de propriedades externas. A amplitude e a intensidade de nossas experiências conscientes são riquíssimas, mas não dispomos de uma linguagem independente de associações externas ou de estados psicológicos. A referência do termo “felicidade”, por exemplo, “é implicitamente fixada pelo seu papel causal – o estado no qual julgamos que tudo está bom, pulamos de alegria, e assim por diante”⁴². Do mesmo modo, há algo de inefável em nossas sensações, que tentamos captar com expressões que utilizam termos extrínsecos, tais como “o cheiro de pedra molhada” e “a sensação de queda”.

A co-ocorrência de propriedades fenomenais e psicológicas, assim como a dependência dos conceitos fenomenais em relação a critérios causais, levaram muitos filósofos, como Wittgenstein e Ryle, a supor que só há propriedades psicológicas. Mas Chalmers considera que essa tentação eliminativista deve ser resistida, já que qualidades fenomenais são elementos irreduzíveis a análises funcionais. Propriedades fenomenais apenas acompanham as propriedades psicológicas. Embora em nossa linguagem usual as duas propriedades muitas vezes se fundam em um mesmo conceito, há claramente dois *explananda* e, portanto, dois conceitos distintos.

Desses dois *explananda* – psicológico e fenomenal – derivam, respectivamente, dois tipos de problema mente-corpo já discutidos na introdução: o “problema fácil” e o “problema difícil”. O primeiro está relacionado à explicação de propriedades psicológicas, isto é, tudo aquilo que a mente faz: como a mente recebe, armazena, integra, acessa, monitora e processa informações ou estímulos externos e como produz comportamento apropriado. Todos os problemas fáceis limitam-se a explicar funções variadas. Não se trata de problemas fáceis de se explicar, mas recebem essa denominação pelo fato de haver um programa de pesquisa conhecido para tratá-los. São problemas científicos, com relativamente poucos problemas metafísicos. Por isso, têm caráter de quebra-cabeças, não de mistérios.⁴³

Já o problema difícil da consciência consiste em explicar como e por que sistemas físicos são acompanhados de experiência consciente. Apesar de todo o desenvolvimento das ciências cognitivas, a ligação entre a mente psicológica e a mente fenomenal ainda permanece um mistério. Chalmers aposta que essa ligação

⁴² Ibid., p. 22-23.

⁴³ Cf. Ibid., p. 24.

é crucial para entendermos a experiência consciente, pois ela é provavelmente mais forte do que uma mera correlação.

O próprio termo “consciência” é ambíguo, já que também é utilizado tanto no sentido fenomenal quanto psicológico. Ned Block, por exemplo, reconhece que “consciência” denota inúmeros fenômenos conscientes e que “conceitos muito diferentes são tratados como sendo um único conceito”.⁴⁴ Dentre estes conceitos, Block destaca quatro: “consciência fenomenal”, “consciência de acesso”, “autoconsciência” e “consciência de monitoramento”. A consciência fenomenal, ou consciência-F, corresponde à experiência, enquanto a consciência de acesso ou consciência-A está relacionada à atividade de acessar representações que serão utilizadas para o raciocínio e controle racional direto da ação. A autoconsciência seria apenas a habilidade que um indivíduo possui de utilizar o conceito de “eu” ao pensar em si mesmo. Por fim, a consciência de monitoramento corresponde à idéia de consciência como alguma forma de monitoramento interno.

Outra idéia comum entre os filósofos contemporâneos é considerar a consciência como sendo um tipo de ciência interna (no sentido de *awareness*) de nossos estados mentais. Segundo esses filósofos, um estado mental é um estado consciente somente se, num nível mais elevado, tivermos um pensamento de que nos encontramos naquele estado mental. Esse tipo de abordagem é representado pela “teoria de pensamento de ordem elevada” ou HOT (*Higher-order thought theory*), elaborada por David Rosenthal.⁴⁵ Consciência, nesse sentido, envolve um tipo de estado “metapsicológico”: um estado psicológico acerca de outro estado psicológico. Esse tipo de teoria é muito restritiva para o conceito de consciência utilizado por Chalmers, pois deixa de fora o aspecto fenomenal da consciência. Segundo Chalmers, a HOT aplica-se melhor ao estudo da principal propriedade psicológica associada à consciência: *awareness*, isto é, o estado por meio do qual temos acesso a alguma informação, que pode ser utilizada no controle do comportamento.

Como adverte Chalmers, essa ambigüidade do termo “consciência” tem gerado muitas confusões em discussões sobre a consciência em filosofia da mente. É comum autores começarem seus livros ou artigos com uma descrição do problema da consciência no sentido fenomenal, mas no final enunciarem uma

⁴⁴ BLOCK, N., “Concepts of consciousness”, p. 206.

⁴⁵ ROSENTHAL, D., “Explaining consciousness”.

solução que, na verdade, apenas explica alguns aspectos psicológicos, como a habilidade de introspecção. Outros autores, como Dennett e Wilkes, simplesmente ignoram o fenômeno da experiência: uma vez explicadas funções como reportabilidade e acessibilidade, não há nenhum outro fenômeno “experiência” a ser explicado.

Ambigüidades à parte, doravante, quando utilizarmos o termo “consciência”, estaremos nos referindo, assim como Chalmers, ao sentido fenomenal exclusivamente, ou seja, ao aspecto qualitativo e experiencial da mente.