

4

Alternativas ao materialismo

Antes de darmos um veredicto acerca da necessidade de abandonarmos o materialismo com base nos argumentos de Chalmers, faz-se necessário avaliarmos as alternativas possíveis ao materialismo, uma vez que diversos filósofos, embora reconheçam muitas dificuldades, mantêm suas posições como forma de evitar a todo custo as doutrinas não materialistas (principalmente o dualismo), vistas como ultrapassadas, inconsistentes e anti-científicas.

As alternativas possíveis ao materialismo são muitas: dualismo cartesiano, dualismo de propriedades, paralelismo, epifenomenalismo, monismo neutro, pampsiquismo, teoria do aspecto dual e idealismo, dentre outras. Se muitas dessas posições são *a priori* implausíveis e insustentáveis, como querem muitos materialistas, então devemos realmente desconfiar dos argumentos contra o materialismo examinados acima. Mas se, por outro lado, ao analisarmos tais posições não reducionistas com uma postura mais aberta e mais isenta, chegarmos à conclusão de que não apresentam nenhuma falha crucial e que ainda se revelam, sob muitos aspectos, menos problemáticas do que o materialismo, então poderemos admitir sem tanta desconfiança a possibilidade de que os argumentos contra o materialismo, de fato, apontam para incongruências fundamentais da doutrina materialista.

Em *The conscious mind*, Chalmers propõe o “dualismo naturalista”, posição que combina o dualismo de propriedades com o funcionalismo, ao considerar a consciência como sendo uma propriedade fundamental e natural do universo, não superveniente às propriedades físicas conhecidas, mas que emerge de processos físicos, assim como no funcionalismo. Entretanto, em seu livro, mas principalmente no artigo “Consciousness and its place in nature”, Chalmers também se mostra simpático a outras posições compatíveis com a tese de que a consciência não supervém ao físico, deixando em aberto para futuras investigações decidirem qual doutrina melhor caracteriza de fato a relação entre a consciência e o mundo físico.

A proposta deste trabalho, como já vimos, não é analisar o dualismo naturalista, tampouco defender uma posição específica, mas sim examinar a possibilidade de abandonarmos o materialismo como visão de mundo paradigmática da ciência e da filosofia da mente na atualidade, à luz dos argumentos contra o materialismo apresentados por Chalmers e da possibilidade de que posições não reducionistas sejam seriamente exploradas. É justamente desta última possibilidade que trata este capítulo.

O principal desafio das posições não reducionistas talvez é explicar como se dá a relação entre propriedades (ou substâncias) físicas e fenomenais, e ao mesmo tempo conciliá-la com o fechamento causal do mundo físico, segundo o qual cada estado físico teria uma causa física suficiente. Assim, para investigar as possibilidades de inter-relação entre mente e corpo, serão analisados especialmente três grupos de posições não materialistas – estudados por Chalmers no artigo supracitado – que correspondem a três formas de resposta à questão do fechamento causal, a saber: o dualismo interacionista (nega o fechamento causal), o epifenomenalismo (aceita o fechamento causal) e a posição chamada por Chalmers de “tipo-F” (aceita o fechamento causal, mas atribui um papel causal para a consciência), a qual engloba doutrinas como o monismo neutro e o pampsiquismo.

O parâmetro utilizado para a classificação didática desses grupos ou posições não é tanto o estatuto ontológico do físico e do mental. Determinar se a consciência é uma propriedade ou uma substância não é o mais importante nesta discussão, mas sim conceber que tipo de interação haveria entre algo de caráter não físico (fenomenal) e algo físico já conhecido, integrando o fenomenal a um sistema físico causalmente fechado. O dualismo interacionista, por exemplo, engloba posições ontológicas bem distintas, incluindo tanto um dualismo de substância do tipo cartesiano, quanto um dualismo de propriedades ou mesmo uma visão “emergentista” como a de Broad, segundo a qual as propriedades mentais ontologicamente novas emergem em organismos evoluídos, sobre os quais exercem causação.

4.1. Dualismo interacionista

O dualismo interacionista considera que mente e corpo – ou eventos físicos e eventos mentais – influenciam causalmente um ao outro. Essa visão vai ao encontro de nossas crenças mais fundamentais de senso comum. De fato, é natural pensar que o mundo externo influencia nosso corpo por meio dos sentidos, influenciando assim nossas experiências mentais, que, por sua vez, influenciam nosso pensamento e nosso comportamento. Alguns, como Davidson,¹ ressaltam que a possibilidade de causação mental é fundamental também para a noção de explicação psicológica: se nossas crenças e desejos fossem causalmente isoladas do corpo, o que acontece na mente – nossas crenças e vontades, por exemplo – não poderia explicar o que fazemos. Outros, como Horgan, vão mais além nesse sentido, ao considerarem a possibilidade do interacionismo mente-corpo como condição indispensável para a noção de livre-arbítrio e, conseqüentemente, também para a noção de responsabilidade moral, embora haja muitas controvérsias filosóficas não resolvidas acerca da compatibilidade ou incompatibilidade entre livre-arbítrio e determinismo.

Com efeito, a possibilidade de causação entre corpo e mente é tão patente que filósofos como René Descartes, C. J. Ducasse e Karl Popper defenderam o interacionismo a todo custo, ainda que não tivessem a menor pista para explicar como tal interação poderia ocorrer.²

O dualismo interacionista é frequentemente associado ao dualismo de substâncias cartesiano, isto é, à tese de que há duas substâncias de tipos fundamentalmente distintos e irreduzíveis no mundo (substância material e substância mental) e que o ser humano seria composto das duas substâncias (mente e corpo), que se influenciam mutuamente. Mas, em princípio, como observado acima, o dualismo interacionista também é compatível com outras posições ontológicas, como o dualismo de propriedades e o emergentismo.

Desde a época de Descartes, o dualismo interacionista tem sido muito combatido, principalmente pela dificuldade de se explicar como substâncias, estados ou propriedades radicalmente distintos seriam capazes de interagir. Como algo tão imaterial quanto um pensamento, uma crença ou uma vontade seria capaz

¹ Davidson defende a interação entre eventos físicos e mentais, embora mantenha uma posição fisicalista. Sua posição é conhecida como “monismo anômalo”.

² Descartes tenta explicar a interação mente-corpo pelo intermédio da glândula pineal, o que obviamente não resolve o problema. Mas o próprio Descartes, em carta para a Princesa Elisabeth

de influenciar os neurônios do cérebro para mover o corpo? Parece não haver nenhum nexo causal capaz de conectar esses dois tipos. Trata-se da objeção mais simples e direta contra o interacionismo mente-corpo, que aponta para uma contradição filosófica na metafísica cartesiana, a qual se assenta na divisão fundamental entre *res extensa* (substância material, extensa no espaço) e *res cogitans* (substância imaterial, adimensional, fora do espaço físico). Por esse motivo, muitos dos contemporâneos de Descartes propuseram teorias alternativas, como o ocasionalismo de Malebranche e o paralelismo de Leibniz.

Por outro lado, vale notar que essa objeção da impossibilidade ontológica de interação entre o físico e o mental não tem o mesmo peso fora da visão de mundo mecanicista cartesiana, segundo a qual as coisas materiais interagem por impacto, como bolas de bilhar. A ciência newtoniana, por exemplo, ao considerar a possibilidade de ação a distância, não fornece nenhum nexo causal para explicar como a gravidade age sobre a matéria. De fato, a força e a lei da gravidade precisam ser consideradas como fundamentais na física. O mesmo vale para o eletromagnetismo. Analogamente, a consciência e as leis psicofísicas poderiam ser igualmente consideradas como fundamentais numa física expandida.

Outra forma de resposta a essa objeção consiste em apelar para a noção de causalidade de Hume como forma de diminuir a importância do problema. Para Hume, a causação é, empiricamente, nada mais do que a constante conjunção de dois eventos que observamos pela experiência. Experimentamos repetidamente o evento A (causa) seguido de B (efeito) e dizemos que A causa B, mas não temos experiência direta do que seria a “causação” em si. Desse modo, a causação entre mente e corpo constatada pela experiência teria tanto nexos causal (ou nenhum) quanto qualquer outra causação postulada pela física.

A segunda objeção ao interacionismo é a mais contundente, pois trata justamente da questão do fechamento causal do mundo físico. Na literatura filosófica, fala-se também de “completude do físico” ou mesmo “determinismo físico”. A tese geral do fechamento causal é de que todo efeito físico possui uma causa suficiente, de modo que o mundo físico seria causalmente fechado, não havendo lugar para nenhuma causa não física. Ao traçarmos as causas físicas de qualquer coisa física, incluindo nossos corpos, retrocedendo às suas causas

da Boêmia, admite a dificuldade do problema, afirmando que é preciso reconhecer a união entre mente e corpo – da qual depende a possibilidade de interação – como sendo uma noção primitiva.

longínquas, em nenhum momento seria preciso recorrer a algo não físico, já que todo o mundo físico abrangeria todas as explicações causais suficientes. Pode-se afirmar que o fechamento causal seria como uma consequência da doutrina materialista, ou mesmo uma hipótese de trabalho da ciência moderna.

A tese do fechamento causal, no entanto, não implica na irrelevância causal do não físico, pois eventos físicos poderiam ter causas não físicas, além das causas físicas suficientes. De modo a banir qualquer relevância causal do não físico, deve-se adicionar à tese do fechamento causal, a premissa segundo a qual não há sobre-determinação de efeitos físicos, isto é, para todo efeito, não há mais causas além das causas físicas suficientes.

Importante observar também que o fechamento causal ou completude do físico não implica o determinismo, pois como ressaltou Yablo,³ a completude do físico implica que todo efeito físico possui uma causa suficiente para a probabilidade objetiva do efeito. Portanto, o fechamento causal é também compatível com a existência de causas probabilísticas, isto é, com a existência de mundos não determinísticos.

Voltando ao problema, dado o fechamento causal do mundo e o fato de que há apenas causas físicas (não há sobre-determinação), como então seria possível algo não físico interagir com algo físico? Como sugere Chalmers, a resposta mais direta é defender que, embora não tenham sido detectados, não se provou que efeitos mentais não existem. A mente seria como uma nova força da física. De fato, como veremos abaixo, alguns filósofos e físicos sugerem que a mecânica quântica indica a existência de lacunas causais no mundo físico que poderiam ser preenchidas pelo mental.

Embora a mecânica quântica seja provavelmente uma das teorias mais bem-sucedidas da história da física, sua interpretação metafísica é ainda motivo de intenso debate, tendo surgido algumas interpretações que envolvem a consciência. Segundo a formulação *standard* da física quântica, o estado de mundo é descrito por uma função de onda. Entidades físicas estão frequentemente num estado de sobreposição, embora sobreposições jamais sejam diretamente observáveis. A função de onda pode evoluir de dois modos: evolução linear pela equação de Schrödinger (evolução determinística), e por colapsos não lineares de estados

³ YABLO, S. "Mental causation".

superpostos para estados não superpostos (evolução não determinística). Esses colapsos ocorrem apenas ocasionalmente e na medição. Essa dinâmica do colapso envolvendo a medição é que deixa em aberto a possibilidade do interacionismo, dando origem a interpretações controversas da mecânica quântica. Embora não haja uma definição científica para o que seja uma medição, admite-se em geral que esta envolva um observador consciente. Assim, a interpretação interacionista aposta que a consciência seria a causa não física do colapso das probabilidades de ondas observado na medição.⁴

O físico Henry Stapp é atualmente um dos grandes defensores da importância do papel da consciência na medição quântica. Já na década de 1950, John Von Neumann, ao matematizar a mecânica quântica, introduziu a idéia de que o colapso da função de onda é causado pelo “observador”, que, no caso, poderia ser tanto um instrumento detector quanto o cérebro humano. Na década de 1960, o físico-matemático Eugene Wigner, sob influência das idéias radicais de Fritz London e de Edmond Bauer, propôs que seria de fato a consciência humana o elemento que completa a medição quântica. Desde a década de 1980, Stapp vem trabalhando dentro dessa linha de interpretação da mecânica quântica, adicionando uma nova concepção ontológica sem exigir nenhuma modificação teórica no formalismo quântico atual. Stapp admite a possibilidade de que intenções conscientes influenciem a atividade cerebral, mas também sugere uma “ontologia híbrida” do físico e do mental, em que ambos seriam qualidades ou modos complementares da evolução, de forma bastante semelhante à teoria do aspecto dual.⁵ Sobre o ceticismo em relação a interpretações da mecânica quântica envolvendo a consciência, Stapp afirma:

Dizem que abordagens quânticas da consciência são motivadas simplesmente pela idéia de que teoria quântica é um mistério e consciência é um mistério, então talvez as duas sejam relacionadas. Essa opinião revela uma profunda confusão acerca da natureza da mecânica quântica, que consiste fundamentalmente numa solução científica pragmática para o problema da conexão entre mente e matéria.⁶

Além de Stapp, outros cientistas estão tentando desenvolver teorias quânticas envolvendo a consciência como agente causal, como David Hodgson,

⁴ Cf. CHALMERS, D.J., “Consciousness and its place in nature”, p. 262.

⁵ Cf. ATMANSPACHER, H., “Quantum approaches to consciousness”.

⁶ STAPP, H., “Quantum approaches to consciousness”, p. 250-251.

Roger Penrose e Stuart Hameroff. No entanto, a maioria dos físicos opõe-se a qualquer tipo desse tipo de interpretação da mecânica quântica que pressupõe a consciência como algo não físico. Além disso, objeta-se que eventos quânticos no cérebro dificilmente seriam relevantes ou eficazes o suficiente para os aspectos da atividade cerebral correlacionados à atividade mental.

Nos anos 1990, John Eccles e Friedrich Beck desenvolveram uma das teorias mais bem detalhadas, com sólidas bases empíricas, sobre o processamento cerebral sob o ponto de vista quântico. Os autores observaram que o processo de descarga de neurônios nas sinapses neuronais (exocitose) do neocórtex pode ser tratado quanticamente. De fato, a partir de uma série de experimentos, foi constatado que a exocitose é um evento “tudo ou nada”, que ocorre com probabilidade definida, o que possibilita a criação de um modelo quântico para esse fenômeno biológico. Apoiando-se na existência da indeterminação quântica, tais autores elaboraram a hipótese de que a intenção mental age sobre os neurônios aumentando momentaneamente a probabilidade de exocitose.⁷

Esse modelo biofísico, essencialmente focado em estados e dinâmicas cerebrais, representa, portanto, uma via interessante para especulações e novas experimentações. Embora vá ao encontro das assunções de senso comum acerca da causação mental e do livre-arbítrio, o modelo de Beck e Eccles, assim como os demais modelos científicos envolvendo consciência, incluindo os citados acima, são extremamente audaciosos e problemáticos. De fato, não é nem um pouco claro como algo imaterial como a consciência poderia afetar processos neuronais, alterando momentaneamente as probabilidades de eventos quânticos. Além disso, a teoria contradiz o postulado da mecânica quântica de que as “decisões” microscópicas são completamente aleatórias, já que prevê a ocorrência de um padrão não aleatório. Assim, qualquer alteração nas probabilidades (pelo exercício da intenção mental) teria que ser compensada no sentido inverso, de modo a preservar a forma probabilística da função de onda prevista pela equação de Schrödinger. Por fim, como observou Velmans,⁸ os processos necessários para ativar neurônios não estão sequer representados na consciência – não sabemos conscientemente como operar neurônios, embora sinapses ocorram a todo momento. Portanto, se algum aspecto da mente controla a atividade neuronal, esse

⁷ BECK, F.; ECCLES, J., “Quantum aspects of brain activity and the role of consciousness”.

⁸ VELMANS, M., op. cit., p. 19.

aspecto só pode ser inconsciente, o que sugere uma relação paradoxal entre processamento e fenomenologia.

O fato é que teorias interacionistas envolvendo consciência e mecânica quântica são muito problemáticas. Além de serem altamente especulativas, tais teorias relacionam dois dos temas mais difíceis da atualidade: a interpretação da mecânica quântica e o problema difícil da consciência, além de também envolver antigas questões filosóficas acerca do determinismo e do livre-arbítrio. Chalmers, por exemplo, na época de *The conscious mind* mostra-se totalmente contrário à idéia de um “fantasma na máquina”, implícito no dualismo interacionista (principalmente o cartesiano), e também considera que as teorias interacionistas trazem mais problemas do que soluções. Já no artigo “Consciousness and its place in nature”, Chalmers conclui que “há espaço para um interacionismo viável ser explorado”⁹, e que “se temos razões independentes para pensarmos que a consciência é irreduzível, e se desejamos reter a visão intuitiva de que a consciência desempenha um papel causal, então esta é uma visão a ser levada a sério”.¹⁰

Embora as interpretações interacionistas da mecânica quântica envolvendo a consciência levantem muitos problemas e sejam apenas um tipo peculiar dentre muitas interpretações possíveis da mecânica quântica (interpretação de Copenhague, de Bohm, de Everett, de Ghirardi-Rimini-Weber etc.), certamente constituem uma alternativa possível ao materialismo a ser melhor explorada, deixando ainda em aberto a possibilidade do interacionismo.

4.2. Epifenomenalismo

Contrariamente ao dualismo interacionista, o epifenomenalismo nega qualquer tipo de causação do mental sobre o físico. Eventos mentais seriam causados por eventos físicos, mas estes não sofreriam causação descendente por parte daqueles. O epifenomenalismo é a doutrina mais atraente para aqueles que defendem tanto a irreduzibilidade da consciência quanto a tese do fechamento

⁹ CHALMERS, D.J., “Consciousness and its place in nature”, p. 263.

¹⁰ Id.

causal do mundo físico, em conformidade com o naturalismo científico. Nesse sentido, aproxima-se bastante da visão materialista do mundo, segundo a qual o comportamento é causado por músculos que se contraem ao receberem estímulos neuronais, os quais resultam de estímulos de outros neurônios ou de órgãos dos sentidos, não havendo qualquer papel causal para a consciência em todo o processo. O que o distingue do materialismo é o fato de que alguns eventos físicos causam determinados eventos mentais (não físicos), os quais permanecem fora do processo causal, tal qual penduricalhos, sem nenhuma eficácia sobre os processos físicos, nem sobre os demais eventos mentais. Historicamente, o epifenomenalismo é associado ao biólogo Thomas Huxley e ao filósofo Shadworth Hodgson, entre outros pioneiros, e atualmente é defendido por filósofos como William S. Robinson e Frank Jackson, dentre os poucos adeptos.

A objeção mais simples e direta ao epifenomenalismo consiste em caracterizá-lo como altamente contra-intuitivo: como negar que nossas dores, sentimentos e pensamentos exercem papel causal sobre muitos de nossos comportamentos? À primeira vista, o epifenomenalismo parece absurdo, mas é, na verdade, uma proposta contra-intuitiva coerente. De fato, é logicamente possível que as causas de todos os nossos comportamentos sejam somente de ordem física, mas tenhamos a ilusão de que a consciência desempenha um papel causal importante. Suponhamos, por exemplo, que um evento físico F1 cause invariavelmente tanto o evento mental M1 quanto o evento físico F2. Nesse caso, embora a causa de F2 seja exclusivamente física, o fato de F2 ocorrer sempre seguido de M1 (epifenômeno de F1) poderia nos levar a crer que M1 é causa de F2. Nesse caso, o condicional contrafactual “se M1 não tivesse ocorrido, F2 tampouco ocorreria” é logicamente verdadeiro, assim como a implicação “M1 implica F2”. Embora o condicional contrafactual satisfaça o critério humeano (causa e efeito associados por mera contigüidade espaço-temporal), não há nexos causal entre os dois eventos nesse caso, daí a tese epifenomenalista.

Outra objeção possível ao epifenomenalismo apela para a teoria da evolução, afirmando que se a consciência não tivesse eficácia causal, não poderia ter evoluído ao longo de milhares de anos, submetida ao mecanismo de seleção natural. Uma resposta possível para o epifenomenalista é argumentar que há leis psicofísicas fundamentais que determinam a relação entre propriedades físicas e fenomenais, de forma que, ao selecionar propriedades físicas mais adaptadas, o

processo evolutivo cria automaticamente organismos mais complexos não somente do ponto de vista físico, como também sob o ponto de vista consciencial. A evolução da consciência aconteceria, portanto, indiretamente, como um subproduto de um processo de seleção natural exclusivamente físico. Mais uma vez, essa visão da evolução se mostra bastante contra-intuitiva, pois a consciência é relegada ao status de subproduto, como algo totalmente prescindível e sem importância em meio à evolução biológica. De fato, podemos conceber um mundo logicamente possível, fisicamente idêntico ao nosso, em que as leis psicofísicas são diferentes, onde quando digo que estou experienciando a cor vermelha, esse comportamento corresponde a outro tipo de experiência fenomenal, totalmente diferente da experiência da cor vermelha.¹¹ Por outro lado, se de fato há leis psicofísicas fundamentais, a ausência de causação mental torna-se consequência de uma lei fundamental, a qual, caso verdadeira, é imutável por definição, e não pode ser questionada enquanto lei.

Uma terceira objeção, certamente a mais séria contra o epifenomenalismo, evidencia o caráter contra-intuitivo ou bizarro dessa doutrina: se a consciência não tem nenhum papel causal sobre o comportamento, isso significa que o juízo fenomenal “eu estou consciente” não é causado pelo fato de eu estar consciente. Em geral, qualquer representação dos estados de consciência, ou qualquer juízo interno acerca de nossas experiências não apresentaria relação com a consciência.

A situação descrita é diferente daquela em que inferimos a causalidade da consciência a partir da observação da regularidade entre nossas experiências e nossos comportamentos, como quando decidimos levantar o braço por exemplo. Neste exemplo, a aparente causação é explicada como sendo apenas uma regularidade, sem nexos causal. Mas no caso das representações da consciência – como em “eu estou experienciando a cor vermelha” – afirmar que há mera regularidade entre a experiência do vermelho e a afirmação de que estou experienciando o vermelho soa altamente improvável. Justamente porque juízos ou crenças desse tipo referem-se diretamente a estados fenomenais, torna-se difícil conceber como estes não afetariam aqueles de alguma maneira.¹²

¹¹ Cf. Ibid., p. 264; CHALMERS, D.J. *The conscious mind*, p. 159-160.

¹² Chalmers dedica um capítulo inteiro de seu livro a este “paradoxo do juízo fenomenal”, que segundo o autor, não teria recebido tanta atenção por parte dos filósofos da mente quanto deveria.

Uma resposta possível para o epifenomenalista é defender que representações da consciência seriam um tipo de estado mental ou percepção de nível mais alto, direcionadas a um outro estado mental de nível mais baixo, de forma semelhante às teorias HOT (*higher order thought*). Poder-se-ia sugerir que as representações da consciência fossem causadas por processos físico-funcionais de acessibilidade interna de outros estados físico-funcionais. Assim, quando digo que estou experienciando a cor vermelha, esse comportamento seria causado meramente por processos cognitivos: o juízo fenomenal (“eu estou experienciando a cor vermelha”) seria causado pelo processo cognitivo correspondente – no caso, a acessibilidade interna do estado funcional responsável pela experiência da cor vermelha. Pelas leis psicofísicas, a acessibilidade interna (processo cognitivo) teria causado a consciência de estar experienciando o vermelho (processo fenomenal).

Em um dado mundo possível regido por leis psicofísicas diferentes, teríamos igualmente a impressão de experimentarmos o mundo da maneira mais coerente possível, pois não teríamos outro referencial para comparação. E quando nossos cérebros estivessem realizando um monitoramento interno, teríamos a consciência de estar experimentando algo, ainda que de modo inimaginável para nós atualmente. Ademais, mesmo num mundo de leis psicofísicas bizarras, nossas representações da consciência – nossos juízos internos acerca de nossas experiências – seriam tidos como naturais e, como em nosso mundo, pareceriam ter sido causados pelas experiências que representam, por mais diferentes que fossem em relação às nossas experiências neste mundo.

Portanto, para sustentar sua tese, o epifenomenalista pode explorar o argumento de que a consciência não tem papel causal sobre juízos fenomenais (“eu estou consciente”, por exemplo), já que crenças e comportamentos são explicáveis funcionalmente como processos e disposições psicológicas, sob as leis físicas do mundo material, causalmente fechado. No entanto, alguns filósofos apontam que isso implica que nenhum conhecimento acerca da consciência poderia ser justificado. Essa objeção baseia-se na teoria causal do conhecimento, segundo a qual, para que uma crença sobre X seja considerada conhecimento, é preciso que a crença seja de alguma maneira causada por X. Ora, se o epifenomenalismo postula que a consciência não tem eficácia causal sobre nossas crenças, conclui-se que não podemos justificar nenhum conhecimento acerca da

consciência. Chalmers sugere que nosso conhecimento da consciência não consiste numa relação causal, mas sim numa relação especial, imediata, pois a consciência reside no centro de nossa situação epistemológica e, por isso, não pode ser um referente ordinário.¹³ Nesse sentido, a consciência exerce influência sobre juízos fenomenais por conexão imediata, constituindo tais juízos, sem distância causal entre experiência e juízos fenomenais. Para Chalmers, é simplesmente o fato de termos experiência que justifica nossas crenças fenomenais: o fato de termos a experiência do vermelho justifica a crença de que temos a experiência do vermelho. Trata-se, mais precisamente, de uma relação de familiaridade (*acquaintance*) com a própria experiência. Toda vez que experimentamos algo, temos uma relação de familiaridade com essa experiência, uma relação mais primitiva que a crença, e que nos fornece indícios para justificarmos as nossas crenças. Portanto, nem todas as crenças em relação à consciência são incorrigíveis, pois crenças ocorrem a um certo distanciamento das experiências. Chalmers conclui que ter uma experiência não é o único fator relevante para justificarmos o conhecimento, mas que provavelmente é o principal.¹⁴

Por fim, vale notar que o epifenomenalismo constitui a doutrina mais natural para aqueles que, como Chalmers, sustentam que a consciência não supervém logicamente, mas apenas naturalmente ao físico, e que o mundo físico é, muito provavelmente, causalmente fechado. De fato, se a consciência é ontologicamente distinta do mundo físico e este é causalmente fechado, não parece haver lugar algum para a eficácia causal de entidades não físicas sobre o mundo físico. Curiosamente, alguns filósofos, como Kirk e Seager, ao se depararem com o epifenomenalismo, foram levados a questionar seus argumentos contra o materialismo.¹⁵ Chalmers, por sua vez, mantém-se aberto ao epifenomenalismo, ainda que o considere uma teoria deselegante e contra-intuitiva.¹⁶ Por outro lado, aposta na possibilidade de que a natureza ainda misteriosa da causação venha a ser melhor compreendida, permitindo-nos talvez conhecer os “modos sutis pelos quais a experiência consciente pode ser

¹³ Ibid., p. 204.

¹⁴ Ibid., p. 196-197.

¹⁵ Ibid., p. 150.

¹⁶ Id., “Consciousness and its place in nature”, p. 264.

causalmente relevante”¹⁷. De qualquer forma, ainda que venha a ser causalmente relevante de alguma maneira, a consciência certamente é explanatoriamente irrelevante, uma vez que todo comportamento pode ser explicado em termos puramente físicos e computacionais.¹⁸

4.3. Monismo anti-materialista

Além do dualismo interacionista e do epifenomenalismo, há uma terceira via a ser explorada pelo filósofo não reducionista para lidar com a relação entre o físico e o fenomenal. Nesse caso, admite-se o fechamento causal do mundo físico, ao mesmo tempo em que se atribui certo papel causal para as propriedades fenomenais, pelo fato destas estarem integradas ao mundo físico, constituindo as propriedades intrínsecas das propriedades físicas.

Essa posição filosófica, denominada genericamente por Chalmers de “monismo tipo-F”, inspira-se na visão de Bertrand Russell acerca da física, desenvolvida em *The analysis of matter*. Neste livro, Russell argumenta que as teorias da física caracterizam suas entidades de maneira relacional apenas. Um próton, por exemplo, é algo que causa interações de um determinado tipo, que se combina de determinada maneira com outras entidades etc. Massa é uma propriedade física que corresponde à disposição da matéria de ser acelerada por forças. Cada entidade física é caracterizada por sua relação com outras entidades, as quais também são caracterizadas por suas relações com outras entidades, e assim indefinidamente. O resultado é uma visão do mundo como sendo um enorme fluxo causal, sem nenhuma indicação acerca daquilo que seria responsável por toda causação e combinação de propriedades físicas.¹⁹

No lugar dessa visão insubstancial do mundo físico, como puro fluxo causal, pode-se supor que, além das propriedades extrínsecas, as entidades físicas básicas possuem uma natureza interna própria (propriedades intrínsecas), resultando numa visão mais substancial do mundo físico. Trata-se de uma hipótese bastante especulativa, uma vez que as teorias físicas não lidam diretamente com

¹⁷ Id., *The conscious mind*, p. 150.

¹⁸ Ibid., p. 156.

¹⁹ Ibid., p. 153.

propriedades intrínsecas, mas apenas com propriedades relacionais externas, que podem no máximo se referir àquelas de modo indireto. Por outro lado, há pelo menos uma classe de propriedades intrínsecas, não relacionais, à qual temos acesso direto: a classe das propriedades fenomenais. A sugestão de Russell foi justamente propor que aquelas ocultas propriedades intrínsecas do físico estariam intimamente relacionadas às já familiares propriedades fenomenais. Uma possibilidade é que ao menos algumas dessas propriedades intrínsecas constituam algum tipo de propriedade fenomenal ou protofenomenal. Dessa forma, ao interligar consciência e realidade física, dois problemas metafísicos – da interação entre o físico e o fenomenal, e das propriedades intrínsecas do físico – são solucionados de uma só vez.²⁰

Embora pareça extremamente ousada à primeira vista, essa posição tem o grande mérito de ser totalmente compatível com o fechamento causal do mundo físico e com as leis físicas conhecidas. Sem alterar a estrutura física do mundo, essa doutrina apenas suplementa as propriedades extrínsecas já conhecidas com propriedades intrínsecas de caráter fenomenal. Além disso, segundo Chalmers, o monismo “tipo-F” ou anti-materialista, admite um papel causal para a consciência no mundo físico, ainda que de maneira mais sutil, já que não há uma intervenção externa, do fenomenal sobre o físico, como no dualismo interacionista. As propriedades fenomenais adquirem papel causal pelo fato de constituírem as propriedades intrínsecas das propriedades físicas envolvidas na causação. Assim, a causação física descreveria processos que, na verdade, correspondem a instanciações de propriedades fenomenais, as quais subjazem o mundo físico. Portanto, na verdade, o monismo anti-materialista não resolve o problema da interação mente-cérebro por meio de uma explicação de como a consciência atua no físico. O problema não é resolvido, é dissolvido. Nesse sentido, sequer faz sentido falar, como Chalmers, que há um “papel causal sutil” da consciência sobre o físico.

Dependendo do caráter das propriedades intrínsecas – se fenomenais ou protofenomenais – essa doutrina pode se aproximar tanto do monismo neutro, quanto do pampsiquismo, ou mesmo do idealismo. Se tidas como protofenomenais (isto é, como propriedades não fenomenais, mas que constituem

²⁰ Id., “Consciousness and its place in nature”, p. 265.

as propriedades fenomenais), a doutrina se assemelha ao monismo neutro: as propriedades protofenomenais subjacentes são propriedades neutras que constituem simultaneamente os domínios físico (por suas relações) e fenomenal (por sua natureza intrínseca). Se forem propriedades fenomenais, a teoria aproxima-se de uma versão do idealismo, segundo a qual o mundo consiste numa vasta rede causal de propriedades fenomenais que subjaz às leis físicas postuladas pela ciência. Esse tipo de idealismo é bastante diferente do de Berkeley, já que propriedades mentais não seriam dependentes da mente de um observador para existirem. Há também a possibilidade do pampsiquismo, isto é, de que as propriedades fenomenais sejam ubíquas; ou ainda do “panprotopsiquismo”, caso as propriedades ubíquas sejam protofenomenais.

O pampsiquismo é melhor compreendido se for visto principalmente como a negação da teoria emergentista da consciência: a consciência não emerge ou irrompe da matéria após atingir um determinado grau de complexidade, mas sempre esteve presente no universo como algo fundamental, ainda que de forma bastante rudimentar. Vale esclarecer que o pampsiquismo não implica que tudo no mundo seja consciente do modo que utilizamos o termo “consciência”, como se átomos fossem capazes de pensar. Nesse sentido, talvez caiba melhor o termo “panexperencialismo”, utilizando o termo “experiência” em vez de “consciência”, para salientar o aspecto subjetivo elementar da consciência no nível fundamental, evitando incompreensões do tipo acima.

No século XIX, filósofos e cientistas, como William Clifford, já defendiam o caráter fundamental da consciência, em contraposição à tese emergentista. Apoiando-se na teoria darwinista da evolução das espécies, Clifford argumenta que não se pode supor que um salto tão grande como o surgimento da consciência tenha ocorrido em qualquer ponto no processo de evolução, uma vez que a consciência representa “um fato completamente diferente e absolutamente separado do fato físico”²¹. Embora relativamente pouco comentado, a tese da descontinuidade da consciência constitui um problema grave tanto para o materialismo quanto para o dualismo. Em alusão à expressão de Ryle, David R. Griffin afirma que defender a tese emergentista constitui “um exemplo de equívoco categorial”,²² pois a subjetividade não pode emergir da pura

²¹ CLIFFORD, W., “Body and mind”, apud SEAGER, W., “Panpsychism”.

²² GRIFFIN, D.R., *Unsnarling the world-knot*, p. 64.

objetividade por serem tipos radicalmente diferentes. O caráter *sui generis* da emergência da consciência também é percebida por McGinn: “é realmente difícil entender como a consciência poderia ter surgido da matéria insciente; parece ser necessária uma injeção de fora do campo da física”.²³

Embora admita propriedades fenomenais (ou protofenomenais) como sendo ontologicamente fundamentais, o monismo anti-materialista apresenta também um caráter fortemente dualista, ao distinguir entre propriedades estruturais, disposicionais, caracterizadas fisicamente, e propriedades intrínsecas fenomenais, responsáveis pela consciência. Em vez de se falar em dualidade de propriedades, há filósofos, como Max Velmans, que expressam essa dualidade epistemologicamente. Inspirando-se em autores como Ernst Mach, Velmans tem explorado essa via, defendendo uma teoria do aspecto dual, denominada “monismo reflexivo”.

Assim como Spinoza, Velmans defende que “a única substância da qual o universo é composto tem o potencial de se manifestar tanto fisicamente quanto como experiência consciente”²⁴. A cosmologia do monismo reflexivo nos conta que nesse universo há seres, como os humanos, por exemplo, dotados de aparato cognitivo que lhes permite obter uma perspectiva individual do universo e de si mesmos. Desse modo, sendo compostos da mesma substância fundamental, cada ser humano participa desse processo pelo qual o universo se diferencia em diversas partes e se torna consciente de si mesmo, tornando o processo cada vez mais reflexivo.²⁵

Epistemologicamente, o monismo reflexivo sustenta que representações na mente/cérebro apresentam dois aspectos complementares e irreduzíveis (mental e físico), conforme a perspectiva a partir da qual são acessadas (primeira ou terceira pessoa). Assim, por exemplo, quando olhamos para um gato, nossa mente forma uma representação fenomenal, contendo informações acerca da entidade que de fato existe no mundo real – “ser noumênico”. O gato fenomenal só pode ser acessado do ponto de vista de primeira pessoa. Por outro lado, Velmans supõe que há um correlato neural associado a cada representação fenomenal, contendo as mesmas informações, mas que só pode ser acessado do ponto de vista de terceira pessoa. No exemplo dado, o gato fenomenal possui um correlato neural no

²³ MCGINN, C., *The problem of consciousness: essays towards a resolution*, p. 45.

²⁴ VELMANS, M., “Reflexive monism”, p. 2.

²⁵ Id.

cérebro do sujeito que observa o gato, acessível a um observador externo, apenas sob a perspectiva de terceira pessoa.

Uma consequência interessante dessa teoria é o fato de que nenhum dos pólos primeira/terceira pessoa, interno/externo possui status privilegiado. Esse fato se torna mais evidente quando se trocam os papéis observacionais, ou seja, quando o sujeito que acessa informações sobre o gato sob a perspectiva de terceira pessoa (ao observar os correlatos neuronais do outro sujeito), se torna observador de primeira pessoa ao desviar sua atenção dos correlatos neurais para a direção do gato, obtendo uma representação fenomenal do mesmo.²⁶

Chalmers, em seu esboço de teoria da consciência desenvolve a mesma idéia com o “princípio do aspecto dual”: “toda vez que encontramos um espaço de informação realizado fenomenalmente, encontramos o mesmo espaço de informação realizado fisicamente”²⁷.

Apesar dessa íntima relação entre estados da consciência e o cérebro, o mundo fenomenal não se reduz a este último. O cérebro, ou os correlatos neurais, constituem o modo pelo qual vemos a mente humana do ponto de vista externo, de terceira pessoa. Do ponto de vista de primeira pessoa, percebemos a mente como estados fenomenais. As perspectivas são complementares e mutuamente irreduzíveis, imprescindíveis para uma abordagem mais completa do mundo.²⁸

A dualidade epistemológica do monismo reflexivo corresponde à dualidade propriedade intrínseca/extrínseca do monismo anti-materialista. A diferença talvez seja mais de caráter terminológico: enquanto um fala de “propriedades”, o outro fala em termos de “aspectos” ou “perspectivas”. O monismo reflexivo possui a vantagem de tratar diretamente da relação de conhecimento, especialmente do paradoxo primeira-terceira pessoa, mostrando que o mundo é composto de apenas uma substância, capaz de se mostrar basicamente sob duas formas distintas para um determinado observador.

Voltando ao monismo anti-materialista, como é vista a questão da conceitabilidade do mundo zumbi? A resposta monista vai depender de como se concebe o físico. Caso se suponha que propriedades físicas incluem propriedades intrínsecas, o mundo zumbi não seria logicamente possível, já que uma réplica de

²⁶ Ibid., p. 30.

²⁷ CHALMERS, D.J., *The conscious mind*, p. 286.

²⁸ VELMANS, M., op. cit., p. 32.

nosso mundo, sem propriedades intrínsecas, não seria uma réplica fisicamente idêntica. Outros podem supor que, embora propriedades físicas incluam propriedades intrínsecas, os conceitos físicos possuem intensões primária e secundária diferentes. Nesse caso, a intensão primária não leva em conta as propriedades intrínsecas, mas a secundária sim. Consequentemente, o mundo zumbi serial concebível (logicamente possível), mas impossível (metafisicamente impossível). Por fim, o monista pode responder que o mundo zumbi é tanto concebível quanto possível, ao supor, com acertada razão, que conceitos físicos se referem apenas a termos estruturais-disposicionais. Como se vê, as diferenças são meramente terminológicas, já que metafisicamente as possibilidades são únicas.²⁹

Uma das críticas comuns ao monismo anti-materialista refere-se ao “problema da combinação”, apontado por William James: como as propriedades fenomenais se compõem em unidades mais complexas, gerando seres como nós, com uma experiência unificada, delimitada, inclusive aparentando existir um sujeito da experiência? Por que não há apenas uma multiplicidade de entidades básicas fenomenais sem unidade experiencial? Esse é um problema em aberto para o monismo anti-materialista, já que não temos nenhum conhecimento sobre princípios de composição fenomenológica. Nesse caso, o que era uma virtude da doutrina – a não emergência da consciência a partir do físico – leva a um problema interno: como explicar a emergência de estados conscientes complexos a partir dos estados mentais inconscientes presentes nas entidades mais simples do universo? Um modo direto de evitar o problema é recorrer a um sistema leibniziano, onde as mentes são completas em si mesmas (não compostas de mentes primitivas) e incomunicáveis entre si. Mas, nesse modelo, espaço, matéria e tempo reduzem-se a construções mentais.³⁰

Por outro lado, se admitirmos a tese da continuidade da experiência, e descermos a escala filogenética (homem- macaco- sapo- amebas- vírus....), onde paramos? Um dos perigos é chegarmos a admitir, como o fez Chalmers, que até termostatos (exemplo de sistema rudimentar de processamento de informação, dotado de “psicologia perceptual”) seriam de alguma forma conscientes. A suposição parece insana à primeira vista, mas não deixa de ser coerente, uma vez que não possuímos critérios para diferenciar entre o que tem e o que não tem vida

²⁹ CHALMERS, D.J., “Consciousness and its place in nature”, p. 37.

³⁰ Cf. SEAGER, W., op. cit.

(ou senciência) no nível mais fundamental. Ademais, claro está que um termostato não possui uma vida mental, não é autoconsciente e não pensa. Sua fenomenologia seria resumida a apenas algo como um “flash” de experiência.³¹

Mesmo que a tese da continuidade nos leve a essas dificuldades especulativas, ainda é preferível à tese da descontinuidade da consciência, vista como algo que subitamente emerge *ex nihilo*, somente após certo grau arbitrário de complexidade estrutural ter sido alcançado fisicamente. É muito mais natural supor que a consciência, enquanto propriedade fundamental, encontra-se desde sempre no universo de maneira uniforme, assim como as demais propriedades fundamentais, do que supor que algo fundamental seria instanciado apenas tardiamente na história do universo.³²

Conclui-se que o monismo anti-materialista, assim como o epifenomenalismo e o dualismo interacionista, constitui uma posição em aberto, que não pode ser descartada de antemão. Seu grande mérito é oferecer uma visão unificada e elegante do universo, totalmente compatível com a ciência atual, na qual consciência e matéria se revelam como facetas irreduzíveis e complementares de uma mesma substância fundamental.

³¹ CHALMERS, D.J., *The conscious mind*, p. 296.

³² *Ibid.*, p. 297.