

2 Reduccionismo e *qualia*

2.1 Introdução do problema

Dennett reconhece que sua posição metafísica é, inicialmente, antiintuitiva quando aplicada ao problema da consciência, e, tendo que remover intuições que parecem barrar a redução ontológica da mente, ele aceita o ônus da prova. Mas ele o faz confiante em poder não só enfraquecer nossas intuições dualistas; ele espera poder reverter a situação, mostrando que a incompatibilidade do dualismo com a visão científica do mundo faz com que o primeiro seja um corpo estranho em meio a nossa “fé” no progresso da ciência. A incorporação total da mente ao mundo da ciência a tornará “mais interessante”; Dennett crê que a visão unificada resultante em nada nos diminui. A investigação que propõe, se bem-sucedida, lançará a visão rival numa obsolescência que é medíocre até mesmo no plano estético. Em suma, não só a aura de mistério em torno da consciência não se justifica, como também sequer *deveríamos querer* algo do gênero.

Não encontramos um grau menor de admiração; pelo contrário, nós encontramos belezas mais profundas e visões mais estonteantes da complexidade do universo do que os guardiões do mistério jamais conceberam (...) Quando compreendermos a consciência – quando não houver mais mistério – a consciência será diferente, mas ainda haverá beleza, e mais espaço do que nunca para espanto.¹⁹

Dennett aceita também que é a ele que cabe provar que sua visão é, além de correta, de fato mais interessante, mais bela, que o mistério que tantos querem proteger. Em sua discussão inicial sobre o aparente mistério da consciência em *Consciousness Explained*, temos um tom relativamente respeitoso que será substituído por um certo desdém pela oposição mais adiante no livro e em trabalhos posteriores. Também podemos perceber frustração com o que ele vê como “teimosia de seus oponentes não-materialistas”, que simplesmente ignoram a demolição a que ele submete seus argumentos. Embora tenha afirmado que seus

¹⁹ Dennett 1992a, p. 25. Minha tradução.

opponentes lançam mão de “argumentos poderosos”,²⁰ acusações de *wishful thinking*, circularidade e obscurantismo têm presença constante em seus ataques aos *mysterians* e demais anti-reducionistas. Devemos observar, no entanto, que Dennett já chama a atenção para a primeira entre estas acusações nesta primeira discussão. As passagens seguintes tornam isto claro:

Eu suspeito, de fato, que muitos não estão dispostos a aceitar meu desafio radical em grande parte por querer muito que os *qualia* sejam aceitos. Os *qualia* parecem ser para muitos a última linha de defesa da interioridade e do caráter elusivo de nossas mentes, um bastião contra o mecanicismo ameaçador.²¹

Às vezes, as pessoas, por temer que a ciência irá “assassinar para dissecar” como dito por Wordsworth, são atraídas por doutrinas filosóficas que oferecem uma garantia ou outra contra tal invasão.²²

Existe ainda outra consideração que fortalece a confiança depositada por Dennett no naturalismo. Ele acredita que, se fosse possível obter uma teoria da consciência altamente intuitiva, isto já teria sido feito. O progresso que fizemos partindo de nossas intuições dualistas é tão pífio que deveríamos admitir a possibilidade de estarmos errados a respeito destas convicções.

Embora Dennett esteja certo dos benefícios que um entendimento científico da consciência (e seu trabalho visa abrir portas para cientistas, portas estas que os *mysterians* pretendem manter fechadas) pode nos proporcionar, ele reconhece que a visão científica do mundo também comporta riscos. Daí vem sua distinção entre “bom reducionismo” e “reducionismo ganancioso”. Dennett define reducionismo como a adoção de uma ciência “bem comprovada”, que não se compromete logo de saída com milagres e mistérios insolúveis.²³ Uma definição mais técnica de reducionismo, como a de Kim,²⁴ está subentendida: parte-se da interpretação de uma propriedade como uma propriedade funcional, isto é, enfocando-se suas relações causais. Tendo feito isto, procuram-se os mecanismos que realizam este trabalho causal, e em seguida elabora-se uma explicação em um nível físico “mais

²⁰ Dennett 1992a, p. 25.

²¹ Idem, 1988. Minha tradução.

²² Idem, 1992a, p. 22. Minha tradução

²³ Idem, 1998, p. 78-79.

²⁴ Kim, 2005, p. 101-102.

básico” (o nível ao qual a propriedade em questão é reduzida) que demonstra como os mecanismos ali encontrados realizam as relações causais destacadas no primeiro passo. O que Dennett quer provar é que este processo não implica necessariamente em negar a existência de fenômenos reais, em eliminar por explicação (*explain away*) algo valioso ou cuja realidade é óbvia. Ele aceita ter que demonstrar que reduzir a consciência a um certo processo físico não significa necessariamente descartar sua existência. Quem tiver êxito nesta empreitada terá sido um bom reducionista; terá explicado a consciência sem “fingir anestesia”²⁵ (descartar como “dados psicológicos” experiências cuja existência é evidente). O reducionismo ganancioso é precipitado e simplifica excessivamente os processos explanatórios, deixando de fora dados importantes na pressa de unir o fenômeno ao nível explanatório mais básico. Segundo Dennett, sociobiólogos como Edward Osbourne Wilson, que tentam reduzir a moral à biologia²⁶, e os behavioristas, que negam a existência de crenças, desejos e dores, praticam esta forma equivocada de reducionismo²⁷.

2.2 A Colisão com Chalmers

David Chalmers é um filósofo que vem tentando barrar o caminho de Dennett rumo a uma teoria materialista da consciência. Chalmers procura mostrar²⁸ que teóricos reducionistas como Dennett confundem dois tipos distintos de fenômeno, o psicológico e o fenomenal, e as teorias resultantes são explicações apenas para o primeiro tipo. Ao descartarem o “aspecto fenomenal da mente”, eles cometem precisamente o erro que Dennett atribui aos “reducionistas gananciosos” (embora Chalmers não utilize o termo): ignoram algo que jamais poderia ser deixado de lado, sob pena de falsificar o fenômeno. Vejamos o que Chalmers tem em mente quando utiliza esta distinção. O conceito *psicológico* de “mente”²⁹ abarca esta como uma causa ou explicação para o comportamento de um determinado organismo. Um evento mental psicológico é a instanciação de um

²⁵ Dennett, 1992a, p. 40.

²⁶ O projeto de Wilson é descrito em Wilson, 1999.

²⁷ Dennett, 1998, p. 412-414.

²⁸ Chalmers, 1996.

²⁹ *Ibidem*, p. 24-31.

processo cognitivo. Estes processos podem ou não estar acompanhados de consciência. Já o conceito *fenomenal* de “mente”³⁰ abrange unicamente experiências conscientes; eles caracterizam a mente pela maneira como *sentimos* nossos processos mentais. O conceito psicológico, por sua vez, é caracterizado apenas pelo que a mente *faz*. Ambos os aspectos são reais, e uma boa teoria da consciência não pode excluir nenhum dos dois. Processos mentais conscientes têm uma “vida dupla”;³¹ a idéia de percepção, por exemplo, pode ser entendida psicologicamente, como uma representação mental de um certo objeto, ou como uma experiência subjetiva, uma sensação privada, daquilo que é representado. Eventos mentais do segundo tipo, embora não sejam redutíveis ao nível psicológico, estão sempre *associados* a este (à ocorrência de um processo cognitivo).

Na filosofia de Chalmers, pesquisadores como Dennett, que tentam explicar a subjetividade com um modelo “mecânico”, uma dinâmica física, estão tratando de algo distinto de experiências conscientes, quer saibam ou não.³² Quem investiga a mente da primeira maneira está abordando o “Problema Fácil”, e quem leva a sério a subjetividade a ponto de não querer reduzi-la a um processo físico ou funcional está tratando do “Problema Difícil”. Existem, portanto, dois problemas mente-corpo. O primeiro é melhor compreendido como um conjunto de problemas, como por exemplo, como agem os mecanismos físicos do aprendizado, como os neurônios armazenam informação, de que forma o cérebro representa eventos etc. Todas estas questões tratam de propriedades funcionais, instanciadas por sistemas físicos. Sendo assim, elas são problemas empíricos, que, embora difíceis, nada possuem de misterioso. A ciência cognitiva pode dar conta do “Problema Fácil”, pois não há nenhum obstáculo metafísico a superar. O “Problema Fácil” abarca, portanto, questões que, por mais interessantes que sejam, não chegam a ser mistérios – existe um programa de pesquisa razoavelmente bem definido para estudar este tipo de questão. Chalmers compara as ciências da mente com a filosofia da biologia, que lida com problemas técnicos de conceitos já bem compreendidos, como evolução, adaptação e especiação. Não

³⁰ Chalmers, 1996, p. 24-31

³¹ *Ibidem*, p. 16.

³² *Ibidem*, p. 12-13.

consideramos estes conceitos como mistérios metafísicos, e o mesmo vale para os aspectos psicológicos, ou cognitivos, da mente.

O “Problema Difícil”, por sua vez, continuaria nos incomodando mesmo que tivéssemos uma teoria completa da mente enquanto cognição. Segundo Chalmers, podemos sempre nos perguntar *como é possível um determinado processo psicológico ser acompanhado por experiência fenomenal*. Não possuímos leis para conectar o nível psicológico ao fenomenal. Não é incoerente pensar em uma criatura com processos psicológicos idênticos aos nossos, mas sem experiência subjetiva. Em outras palavras, uma teoria que pode explicar nossos processos psicológicos e conectá-los ao nosso comportamento ainda teria que explicar por que estes processos são conscientes, por que nós os *experimentamos*. Dito de outra forma, Chalmers propõe uma investigação do “aspecto qualitativo” da nossa vida mental, nossos *qualia*. Chalmers argumenta que as ciências cognitivas não fizeram progresso nenhum neste sentido e nem poderiam, já que tratam de uma questão diferente.

Dennett³³ procura dissolver o mistério que Chalmers procura reintroduzir de duas formas: argumentando que a distinção entre Problema Fácil e Difícil está baseada em petição de princípio e atacando o conceito de *qualia*. Ele vê a confiança depositada por Chalmers nas ciências biológicas como implicando a rejeição do vitalismo, por exemplo. Este consistiria em insistir que após explicar os processos de reprodução, crescimento, metabolismo etc., haveria ainda uma importante tarefa a abordar: conectar todos estes fenômenos com *a vida em si*. Chalmers não vê sentido na asserção do vitalista de que poderia haver uma criatura possuindo todos os mecanismos estudados pela biologia, mas sem estar viva. Mas ele não emprega nenhum argumento, diz Dennett, para distinguir seu “Problema Difícil” da pseudoquestão apontada pelo vitalista. Se fizer sentido perguntar o que faz com que os mecanismos da cognição sejam acompanhados de experiência, por que não faz sentido perguntar o que os mecanismos biológicos têm a ver com a vida? Dennett crê que a introdução do conceito de “experiência fenomenal” não tem qualquer poder explanatório, sendo, portanto, circular. Ele acrescenta que são justamente as propriedades do “Problema Fácil” que nos fascinam e nos levam a estudar a consciência. Todas as associações que fazemos,

³³ Dennett, 1996.

as lembranças que um determinado objeto evoca, nossa imaginação e nossos gostos de fato *fazem* coisas, têm conseqüências causais. Dennett não consegue conceber seus pensamentos sem estes poderes funcionais.

O que me impressiona em minha própria consciência, como eu a conheço tão intimamente, é o meu deleite em algumas características e meu desagrado em outras, meus inomináveis maus pressentimentos com frio na barriga e minha satisfeita falta de preocupação com alguns detalhes perceptuais, minhas obsessões e despreocupações, minha habilidade de conjurar fantasias, minha incapacidade de manter conscientes mais do que alguns elementos de cada vez, minha capacidade de derramar lágrimas após a lembrança vívida de um ente querido, minha inabilidade de surpreender a mim mesmo no ato de escolher as palavras que às vezes digo para mim mesmo, e assim por diante. Tudo isso é “meramente” o “desempenhar de funções”, ou a manifestação de várias disposições complexas de desempenhar funções.³⁴

A filosofia de John Searle também exige uma rejeição do reducionismo dennettiano, movida por razões parecidas com as de Chalmers. Como este, Searle crê que a teoria de Dennett não é uma teoria da consciência porque parte da negação dos dados.³⁵ A redução total da consciência a processos cerebrais não pode ser uma contribuição para o estudo da subjetividade porque é o comprometimento com sua inexistência. Da mesma forma que Chalmers, Searle distingue os *qualia* dos estados cerebrais objetivos. Searle, porém, não acredita, como Chalmers, que todo vocabulário mentalístico tem um duplo sentido. Quando falamos de “dor”, por exemplo, estamos nos referindo unicamente ao sentido fenomenal, aos *qualia*. Não há dores puramente cognitivas, nem desejos, crenças etc., no sentido puramente “psicológico” de Chalmers. A distinção feita por Searle consiste em diferenciar *causa* e *efeito*. Os estados cerebrais, analisáveis por métodos científicos, causam nossas experiências, mas não se confundem com elas. O problema da consciência, nos diz Searle, consiste em entender o que o cérebro faz para causar nossa subjetividade, sem confundir esta com o próprio cérebro. Podemos perceber aqui uma similaridade considerável da posição de Searle com a de Chalmers, que pretende investigar como os processos psicológicos de terceira pessoa (objetivos) são *acompanhados por* experiências conscientes. Estas experiências têm, para Searle, uma “ontologia subjetiva”; sua existência é

³⁴ Dennett, 1996, p. 2. Minha tradução.

³⁵ Searle, 1998, p. 117-133, 137-147.

inseparável de uma perspectiva de primeira pessoa. Em outras palavras, dores, crenças, desejos, e outros estados mentais subjetivos são sempre os estados mentais de alguém. Searle pensa poder concluir daí que toda teoria materialista da consciência não pode explicá-la; ao invés disso, o reducionismo acaba eliminando-a por explicação. Mas tentar fazê-lo é dar um passo em falso, já que não podemos duvidar que somos conscientes. Searle conclui, como Chalmers, que a teorização dennettiana está condenada desde o início a falsificar o problema. Qualquer processo cerebral (ou conjunto de processos) detectado por métodos científicos e correlacionado com a consciência será candidato à *causa* desta (na visão de Chalmers, o correlato psicológico dela), mas não pode haver identidade entre as duas coisas. Experiências conscientes são intrinsecamente subjetivas. Dennett, portanto, estaria praticando justamente o “reducionismo ganancioso” que condena.

2.3 A investida contra os *qualia*

Observamos acima que Dennett se propõe a provar que a intuição de seus colegas anti-reducionistas está errada. Sendo assim, ele crê que o argumento acima não basta para derrubar o obstáculo construído por Chalmers e Searle. Dennett procura então atacar o conceito de *qualia*³⁶ (forma plural de *quale*, “qualidade”, em latim). O “Problema Difícil”, afinal, nada mais é que a questão dos *qualia* que acompanham os processos cognitivos. *Qualia* são propriedades mentais intrínsecas (atômicas, não-relacionais), privadas (só quem as experimenta tem acesso a elas), inefáveis (quem as experimenta não pode jamais comunicar a sensação de forma completa) e diretamente apreensíveis pelo sujeito que as possui (quem tem uma experiência fenomenal sabe tudo a respeito da mesma). Se puder demonstrar que este conceito não faz sentido, pensa Dennett, ficará estabelecido que não existe um “Problema Difícil”, ou subjetividade ontológica; sua visão reducionista triunfará, então, sobre seus adversários *mysterians* ou anti-reducionistas. Não fará sentido falar em “cópias psicológicas perfeitas de seres humanos”, mas, sem consciência, pois o que faltaria nestes “zumbis” seria justamente os *qualia*. Os experimentos de pensamento de “espectro invertido”,

³⁶ Dennett, 1988, 1992a, p. 369-411.

onde os *qualia* de dois sujeitos são inversos, ou simplesmente diferentes, enquanto todas as suas características observáveis, em princípio, são idênticas, também seriam *nonsense*. Os primeiros argumentos de Dennett que examinaremos abaixo consistirão num *reductio ad absurdum* da idéia de *qualia*, por meio da aceitação desta como premissa no espectro invertido. Isto seria particularmente eficaz contra os anti-reducionistas, já que eles costumam propor este cenário como um argumento *contra* a filosofia da mente materialista. Estes filósofos crêem que o fato de podermos imaginar a inversão dos *qualia* significaria que do comportamento e da fisiologia não se segue experiência subjetiva. Dennett, ao contrário, acredita que o cenário é incoerente, e demonstrar sua falta de lógica implica demonstrar a incoerência do próprio conceito de *qualia*.

Dennett pede ao leitor que imagine que, após acordar de manhã, ele percebe a grama como vermelha, o céu amarelo etc. Como ninguém mais percebe qualquer anomalia cromática, seria legítimo concluir que temos um caso de inversão de *qualia*. O conceito parece filosoficamente aceitável, pois, sua aplicação neste caso aparenta ser a de explicar o que ocorre. Dennett, então, tenta nos mostrar que esta é uma impressão errada. Ele afirma que poderia haver duas maneiras de criar o efeito descrito acima. Um neurocirurgião poderia inverter um dos canais produtores de *qualia*, como o do nervo óptico, de modo a transformar as discriminações originais em seus opostos. Isto inverteria os *qualia* do paciente. Mas poder-se-ia também deixar todos os canais “anteriores” à produção dos *qualia* intactos e inverter os mecanismos de memória que levam a cabo a comparação do que é percebido com os registros anteriores de cores. Quando o paciente acordasse, ele não teria como descobrir qual das duas alternativas se aplicaria ao seu caso, se todas as evidências disponíveis fossem provenientes de sua experiência. Ou seja, a menos que o paciente descubra qual das duas cirurgias ele sofreu, ele não conseguirá saber se seus *qualia* estão invertidos ou se sua memória foi modificada. Isto significa que os *qualia* não são diretamente acessíveis à experiência como querem os “qualófilos” (forma como Dennett designa seus adversários não-reducionistas). Em suma, não podemos, via introspecção, descobrir *se nossos próprios qualia foram invertidos*.

Outra suposta possibilidade que parece fazer sentido, caso aceitemos a idéia de “inversão de *qualia*”, é a de inversão do campo visual sem mudança em nossas disposições cognitivas. Dennett cita experimentos com óculos que invertem a

imagem da retina, fazendo com que os sujeitos inicialmente vejam tudo de cabeça para baixo. Após alguns dias com os óculos, observa-se uma adaptação espantosamente bem-sucedida. Teriam os sujeitos condições de perceber por introspecção se seus *qualia* foram invertidos ou se suas reações a eles é que mudaram? Dennett tenta mostrar que a resposta correta é negativa. Se houvesse uma cirurgia que deixasse nossos *qualia* visuais de cabeça para baixo sem uma modificação adicional de nossas disposições reativas às informações visuais, nós certamente estranharíamos a situação. Mas, após um processo de adaptação análogo ao do experimento com os óculos, faria sentido perguntar se a posição dos *qualia* voltou ao normal ou se o resto das representações mentais foi colocado de cabeça para baixo para ajustar-se aos *qualia*? Dennett pensa que a resposta é trivialmente “não”. Portanto, falar em um posicionamento intrínseco do campo visual independentemente de nossas disposições reativas é absurdo. Nossas experiências sensoriais são inseparáveis de nossas reações a *inputs* perceptuais. De fato, Dennett observa que, quanto mais completa a adaptação aos óculos de inversão no experimento citado acima, mais difícil é para os sujeitos responder à pergunta sobre o que foi de fato “invertido”. Eles não só não têm acesso direto ao que ocorreu em seus mecanismos perceptuais; eles não possuem nada com uma posição intrínseca independentemente de suas disposições de reagir aos *inputs*. Não há necessidade, portanto, de considerar as propriedades das experiências como *intrínsecas* (não-analisáveis). Quem for capaz de analisar o processamento de *inputs* será capaz de analisar experiências. Quanto maior nosso conhecimento dos mecanismos cognitivos de uma determinada mente, melhor conheceremos suas experiências. Dito de outra forma, não existe sensação distinta de nossos julgamentos. A diferença entre, por exemplo, julgar que um gosto é ruim e sentir um gosto ruim é ilusória. Quando dizemos que uísque é um gosto adquirido, estamos expressando a forma como nos adaptamos à bebida, como nossas reações a ela mudam. Não expressamos nossas reações a um *quale* intrínseco. Julgar que uma sensação é boa ou ruim é *ter* uma sensação boa ou ruim.

Dennett ampliou sua contra-ofensiva com uma investida empírica contra os *qualia*.³⁷ Ele concebeu um experimento chamado “cegueira para mudança”, que consiste em mostrar aos sujeitos uma imagem, seguido de uma tela em branco e

³⁷ Dennett, 2005, p. 82-91.

uma versão modificada da imagem original. Os sujeitos demoram algum tempo – as imagens se alternam várias vezes – até perceber a mudança. Os resultados foram reproduzidos inúmeras vezes por pesquisadores diversos. Dennett exibiu uma versão do experimento para uma platéia de filósofos, onde a primeira imagem era a foto de uma cozinha onde a mobília é branca. A modificação na segunda imagem é uma porta de armário marrom em vez de branca. Cada fotografia era exibida por 250 milissegundos, e tela em branco (chamada de “máscara”) aparecia durante 290 milissegundos. Ninguém na platéia percebeu a mudança por 30 segundos, até que Dennett chamou a atenção para a diferença entre as fotografias. Dennett, então, perguntou aos presentes se seus *qualia* haviam mudado, lembrando-lhes que os cones das retinas certamente haviam respondido de forma diferente às duas fotografias e que isto implicava diferenças em estágios posteriores de processamento no córtex visual. Eram três as respostas possíveis: a) Sim b) Não e c) Não sei, porque (1) não sei bem o que queria dizer com “qualia”, (2) sei exatamente o que queria dizer com *qualia*, então não tive acesso direto a eles neste caso; e (3) uma ciência objetiva (de “terceira pessoa”) também não pode ter acesso a eles.

Para Dennett, todas as respostas enfraquecem consideravelmente a idéia de *qualia*. Quem responde “Sim” deve admitir que mudanças de *qualia* consideráveis podem ocorrer sem que haja acesso “introspectivo” a elas. Observadores externos podem ter um conhecimento mais completo de experiências ditas “privadas” do que o sujeito das mesmas. Esta primeira opção torna o respondente suscetível a um questionamento da justificativa para sua asserção. Que evidência poderia haver para sustentar a resposta? Se tudo o que houver for uma intuição, temos petição de princípio. Se a justificativa for uma teoria, teremos que avaliá-la como fazemos com as demais. Isto implica deixar de lado a premissa do acesso direto aos *qualia* (a teorização pode ser consistente ou não).

Quem responde “Não” poderia continuar sustentando possuir autoridade a respeito dos *qualia*, observando que se não houve percepção de mudança, os *qualia* tampouco mudaram, não importando o que tenha mudado no cérebro. No entanto, esta opção tornaria os *qualia* muito mais triviais do que querem os “qualófilos”, pois equivale a reduzi-los aos juízos e percepções do sujeito. Se este for o caso, os *qualia* não são propriedades intrínsecas. Isto implicaria abandonar a crença em zumbis, as criaturas que julgam, de forma idêntica a seres conscientes

(eles têm as mesmas características psicológicas de que fala Chalmers) , mas sem ter *qualia*/experiências fenomenais. Os zumbis de Chalmers julgam da mesma forma que nós, e seriam tão vulneráveis à cegueira para mudanças quanto qualquer ser humano com consciência fenomenal. Se os *qualia* não podem mudar sem que haja percepção da mudança, o que os sujeitos são capazes de dizer sobre os *qualia determina* os mesmos.

A opção C traz consigo a estranha consequência de transformar os *qualia* em inacessíveis subjetiva e objetivamente. Ninguém tem acesso a eles de forma alguma. Se este for o caso, o conceito é inútil para o estudo da experiência subjetiva.

Dennett interpreta o experimento como fatal para o conceito de *qualia*. Todas as três opções de resposta acima requerem o abandono da idéia como definida inicialmente. Dennett oferece ainda outra razão para considerarmos o conceito desastroso: os filósofos da platéia têm opiniões divergentes sobre qual resposta acima é adequada. Todas as respostas têm firmes defensores. Disso se segue, argumenta Dennett, que o conceito de *qualia* é quimérico. Os filósofos que utilizam o termo no sentido de Chalmers ou Searle literalmente não sabem do que estão falando. “Os filósofos sequer concordam em como aplicá-lo a um caso dramático como esse”.³⁸ Se aceitarmos os argumentos de Dennett, concluiremos com ele que não pode haver um programa bem-definido para estudo dos *qualia*, já que os seus pressupostos seriam totalmente obscuros. Não é por acaso que só o estudo da mente cognitiva progrediu, como observou Chalmers; não existem eventos mentais fora desta categoria. Os dados que Dennett teria ignorado, segundo Searle, também não podem ser aceitos como tal, já que satisfazem o conceito reduzido ao absurdo. Eliminar os *qualia* por explicação, portanto, não é praticar “reducionismo ganancioso”. Nada de valioso é perdido quando o fazemos. Se a consciência é definida em termos de *qualia*, é preciso redefini-la. Esta mudança de direção será abordada no terceiro capítulo.

O que dizer da aparente infabilidade de nossas experiências? A estratégia dennettiana para refutar este ponto é mais indireta. Dennett vê certa plausibilidade em atribuir infabilidade aos conteúdos da consciência, mas crê que se trata de

³⁸ Dennett, 2005, p. 87. Minha tradução.

mera *inefabilidade prática*.³⁹ Relatos de experiências são normalmente pouco vívidos, pobres, em comparação com a experiência vivida, mas isto se deve unicamente aos diferentes graus de complexidade dos respectivos conteúdos. A miséria dos relatos usuais, de fato, contrasta violentamente com a riqueza do sentimento. Não se segue, porém, que relatos anormalmente ricos não podem capturar toda a informação relevante. Dennett procura nos persuadir deste ponto com uma curiosa analogia. Durante a Guerra Fria, agentes secretos precisavam identificar aliados por meio de “senhas”, e uma solução foi dar a cada agente uma metade de certa caixa de gelatina rasgada. As metades eram unidas no ato de identificação. Tendo verificado um encaixe perfeito, o agente poderia estar certo de que não estava diante de um impostor, já que seria difícil produzir uma metade falsa. A complexidade da extremidade de cada pedaço de papelão não pode ser prontamente expressa com uma receita simples de falsificação. Cada pedaço se torna, então, praticamente insubstituível na detecção de determinada propriedade (a forma da outra extremidade). A única maneira *prática* de comunicar a forma em questão é apontar para o papelão convertido em detector e dizer que ela é a propriedade identificada pelo mesmo. É mais ou menos isto que está por trás da intuição de estados mentais inefáveis. Quando afirmamos ser impossível descrever uma experiência de forma completa, expressamos a idiosincrasia de nossa forma de responder a um determinado estímulo. Quanto mais particular é a nossa maneira de reagir a algo, mais “privada”, ou “inefável” parece ser a experiência deste algo. Pode ser difícil para uma pessoa *a* imaginar o que outra pessoa *b* sente quando ouve determinada canção ou vê determinada cor, mas isto somente é o caso porque é difícil para *b* relatar sucintamente todas as associações que ela faz quando se encontra diante desses estímulos. Dennett nega que esta limitação prática tenha qualquer consequência metafísica significativa. Os “qualófilos” se precipitam ao superestimar o hiato entre discurso e experiência, pois nada oferecem para diferenciar a inefabilidade por eles intuída da dificuldade de descrever a forma do papelão dos espões. Dennett procura reforçar sua argumentação propondo aos seus leitores um exercício de imaginação. Seriam as experiências das platéias originais de Bach “inefáveis” para nós? Um morador da Leipzig do século XVIII certamente experimentava as cantatas do compositor de

³⁹ Dennett, 1992a, p. 387-389; 2005, p. 29-30.

forma virtualmente inacessível para o típico entusiasta moderno. Isto não significa, diz Dennett, aceitar que os habitantes de Leipzig tinham *qualia* inefáveis. Um ouvinte moderno poderia, acumulando informações sobre o cenário musical da época, se aproximar gradativamente da sensação experimentada pelas platéias de Leipzig. Sabemos que Bach compunha inspirado por melodias tradicionais familiares, àqueles que freqüentavam igrejas. A música de Bach, portanto, evocava certos sentimentos de familiaridade que um pesquisador moderno poderia experimentar, caso conhecesse a música ouvida pelos crentes da época. Se o pesquisador em questão também evitasse contato com toda a música inventada posteriormente, ele estaria em condições ainda melhores para experimentar as composições de Bach com quaisquer emoções sentidas pelas primeiras platéias do compositor. Quanto mais informação estivesse disponível, mais fácil seria a aproximação das duas vivências. A distância entre elas pode ser enorme, mas não temos que supor que é infinita. Talvez sejamos mesmo incapazes de vencer toda a distância, mas isto se explica pela dificuldade de esquecer tudo o que sabemos. Não surpreende, portanto, que o ouvinte contemporâneo de Britney Spears e U2 não experimente a música de Bach como era possível há quase trezentos anos.

A razão de não podermos imaginar detalhadamente (e corretamente) a experiência musical dos moradores de Leipzig é simplesmente a de que teríamos que fazer uma viagem imaginária, e sabemos demais.⁴⁰

Se encontrássemos uma cantata de Bach que jamais tivesse sido executada, e descobríssemos que a melodia é muito parecida com a de alguma canção contemporânea, não conseguiríamos ouvir a cantata como poderia um contemporâneo de Bach. Longe de ilustrar a viabilidade do conceito de *qualia*, isto mostra como a informação que nos rodeia molda o nosso ponto de vista. É possível, por meio de uma comparação entre nossas disposições e conhecimento, comparar as diferenças de ponto de vista entre as platéias das igrejas de Leipzig e nós mesmos. Podemos fazer isto de forma extremamente detalhada, se estivermos dispostos a mergulhar no tema. Os obstáculos que nos impedem de possuir as experiências de um *Leipziger* são *plenamente compreensíveis*. A inacessibilidade

⁴⁰ Dennett, 1992a, p.388. Minha tradução.

em questão, mais uma vez, é meramente prática. A suposta inefabilidade da experiência subjetiva, portanto, também deve sê-lo. O “resíduo”, aquilo que é deixado de fora da investigação, nada gera de muito problemático. Toda investigação deixa algo de fora. Podemos entender tudo o que realmente importa sobre consciência.

Se cientistas decidissem estudar um único grão de areia, sempre haveria algo mais a descobrir sobre ele, independentemente da duração do trabalho. As somas das forças atrativas e repulsivas entre todas as partículas subatômicas que compõem os átomos do grão terão sempre alguma incerteza residual no último dígito que calculamos até o momento, e tentar rastrear as localizações passadas do grão de areia ao longo das eras levará a um cone crescente de indiscernibilidade. Mas nossa ignorância não será significativa.⁴¹

Dennett acredita ter explicado dessa forma o julgamento de inefabilidade dos “qualófilos”, e eliminado por explicação a inefabilidade propriamente dita.

Mas, teria Dennett alguma objeção contra o dualismo em si, não importando se os *qualia* são parte de sua ontologia? É possível, afinal, ter uma posição dualista sem se comprometer com os *qualia*. Em outras palavras, as experiências conscientes poderiam ser não-privadas, relacionais, acessíveis indiretamente pelo sujeito e plenamente compreensíveis para qualquer ser humano, mas compostas por elementos não-físicos. Dennett está ciente disso e faz duas investidas contra esta idéia.⁴² Em primeiro lugar, ele alega que o dualismo é anticientífico. Isto explica parte de seu poder persuasivo; ele está em harmonia com o *wishful thinking* de manter o reducionismo longe da mente humana. Mas aceitar o dualismo é um passo obscurantista. Quem aceita o dualismo está, na verdade, desistindo de uma vez por todas de investigar o fenômeno. Dennett está convencido de que a aceitação do dualismo é a aceitação de milagres (*skyhooks*). Sua segunda investida consiste em observar que o dualismo torna a interação entre a mente e a realidade física impossível. Ele observa que, segundo a termodinâmica atual, qualquer mudança na trajetória de um ente físico requer o uso de energia física, e uma mente não-física não poderia fazer uso desta energia sem ter algum recurso físico que a pusesse em contato com o mundo natural. Mas ela não conseguiria interagir com este mecanismo sem ter outro recurso físico do

⁴¹ Dennett, 2005, p. 29. Minha tradução.

⁴² *Idem*, 1992a, p. 33-38.

mesmo tipo, e o problema continuaria desta forma ao infinito. Isto significa que a termodinâmica exige que qualquer coisa capaz de mover um ente físico seja também um ente físico. A mente não-física não pode interferir no mundo físico sem violar o princípio de conservação de energia.