

3

Argumentos contra o materialismo

Neste capítulo, serão estudados três importantes tipos de argumento contra o materialismo, a saber: o argumento explanatório, o argumento do conhecimento e o argumento da conceitabilidade. Cada um deles corresponde respectivamente a três vias distintas de abordagem da questão: as vias conceitual, epistemológica e modal.

Em *The conscious mind*, Chalmers expõe primeiramente esses argumentos no capítulo 3 para demonstrar a irreducibilidade da consciência a explicações redutivas em termos físicos. Para tanto, adota uma estratégia indireta:¹ apóia-se na noção de *superveniência lógica* para defender a tese de que a consciência não é logicamente superveniente ao mundo físico e com isso provar que a consciência é irreduzível a explicações físicas. Mas, como afirma o autor no capítulo 4, uma consequência direta dessa tese é a falsidade do materialismo, já que o materialismo é entendido como a doutrina segundo a qual tudo no mundo supervém logicamente aos fatos físicos.

Faz-se necessário, portanto, esclarecermos melhor as noções de superveniência, explicação reducionista e materialismo, e como elas se articulam entre si, antes de passarmos para a discussão dos argumentos.

O termo “superveniência”, ou “sobreveniência” ganhou popularidade na filosofia da mente com o filósofo norte-americano Donald Davidson, o qual utilizou o termo para tratar da relação de dependência que há, segundo o autor, entre as descrições mentais e físicas de eventos.

Tal superveniência deve ser tomada como significando que não é possível haver dois eventos iguais em todos os aspectos físicos, porém diferindo em algum aspecto mental, ou que um objeto não pode sofrer alteração em algum aspecto mental sem que se altere em algum aspecto físico.²

¹ Chalmers considera a superveniência lógica uma condição, no mínimo, necessária para o reducionismo.

² DAVIDSON, D., “Mental events”, p. 119.

Depois de Davidson, a noção de superveniência tem sido explorada por muitos filósofos, particularmente, Terence Horgan, Jaegwon Kim e David Lewis, além de ter sido aplicada à ética e à moral.

Segundo Chalmers, a noção de superveniência “formaliza a idéia intuitiva de que um conjunto de fatos pode determinar completamente outro conjunto de fatos”³. Isto é, uma vez fixados todos os fatos-A, não há espaço para que os fatos-B variem. Os fatos-A são os fatos básicos, de nível mais baixo, enquanto os fatos-B referem-se a fatos de nível mais elevado. Um exemplo muito utilizado é o da superveniência de fatos biológicos (fatos-B) a fatos físicos (fatos-A), já que fatos físicos parecem determinar os fatos biológicos.

Em vez de fatos, Chalmers prefere conduzir seu estudo em termos de propriedades, utilizando o termo “fato-A” como significando “instanciação da propriedade-A”. No caso do problema mente-corpo, as propriedades-A relevantes são as propriedades físicas fundamentais: massa, carga, partícula, posição espaço-temporal, propriedades que caracterizam a distribuição de campos, forma de ondas etc. Para Chalmers, não importa tanto a natureza precisa das propriedades, pois, ainda que a física mude radicalmente, seus argumentos permaneceriam válidos. Chalmers inclui também as leis físicas fundamentais entre as propriedades-A, pois essas leis nem sempre são determinadas pela totalidade de fatos particulares.⁴

A definição da noção de superveniência segundo Chalmers é de que “propriedades-B supervêm a propriedades-A se não é o caso que duas situações sejam idênticas com respeito a suas propriedades-A, porém difiram em suas propriedades-B”⁵. Ou seja, as propriedades-B não podem variar sem que as propriedades-A variem e não podemos imaginar outros mundos possíveis idênticos em relação às propriedades-A, mas diferentes em relação às propriedades-B.

Superveniência pode ocorrer sob diversas formas, variando principalmente quanto à abrangência das “situações” – se local ou global – e quanto à sua força modal – se a relação de superveniência é de caráter lógico ou natural.

³ CHALMERS, D.J., op. cit., p. 32.

⁴ Cf. Ibid., p. 33.

⁵ Id. “Identidade” é aí entendida não no sentido numérico, mas no sentido de indiscernibilidade. Assim, por exemplo, duas mesas podem ser indiscerníveis (fisicamente idênticas), embora não sejam a mesma mesa.

Propriedades-B supervêm *localmente* a propriedades-A se as propriedades-A de um indivíduo determinam as propriedades-B daquele indivíduo – quaisquer dois indivíduos que instanciem as mesmas propriedades-A, instanciam as mesmas propriedades-B. Assim, por exemplo, a forma de um objeto supervêm localmente às suas propriedades físicas. Por outro lado, propriedades contextuais, como “valor”, dependentes de fatores ambientais e históricos, não supervêm localmente a propriedades físicas: uma réplica da Mona Lisa não vale tanto quanto o quadro original.

Propriedades-B supervêm *globalmente* a propriedades-A se não há dois mundos possíveis indiscerníveis quanto às propriedades-A, mas distintos quanto às propriedades-B. Diferentes mundos possíveis correspondem a diferentes maneiras pelas quais o universo inteiro pode se manifestar. A superveniência global traduz a idéia de que certos fatos-A acerca de todo o universo determinam certos fatos-B.

Quanto à força modal, a principal distinção ocorre entre superveniência *lógica* (ou conceitual) e superveniência *natural* (nomológica ou empírica). Propriedades-B supervêm logicamente a propriedades-A se não há duas situações logicamente possíveis indiscerníveis quanto às propriedades-A, mas distintas quanto às propriedades-B.⁶ Chalmers entende possibilidade lógica como possibilidade em seu sentido mais amplo, envolvendo tudo o que é conceitualmente possível, livre das restrições impostas pelas leis naturais. Os mundos logicamente possíveis são, hipoteticamente, aqueles cuja criação está em poder de Deus,⁷ caso este decidisse criá-los. Deus poderia criar mundos bizarros, mas conceitualmente coerentes, como, por exemplo, mundos habitados por mesas voadoras ou unicórnios, desde que não envolvam noções contraditórias. Por outro lado, mundos contendo seres como “cadela-macho” ou “quadrado-redondo”, estariam fora do alcance de Deus por serem mundos logicamente impossíveis.

Voltando ao exemplo supracitado, podemos agora afirmar que propriedades biológicas supervêm logicamente e globalmente a propriedades físicas. Não podemos imaginar – nem Deus poderia criar – um mundo fisicamente

⁶ Vale notar que a superveniência lógica não é definida em termos de dedutibilidade em sistemas de lógica formal, mas sim em termos de mundos logicamente possíveis, nos quais a noção de mundo logicamente possível é independente de considerações formais (Cf. CHALMERS, D.J., *The conscious mind*, p. 35).

indiscernível ao nosso, mas cujas propriedades biológicas fossem diferentes. De fato, uma vez fixados todos os fatos físicos, fixamos a forma macroscópica de todos os objetos do mundo, suas funções e seus movimentos, não havendo espaço lógico para fatos biológicos variarem.

De forma geral, quando B supervém logicamente a A, pode-se dizer que A implica B (onde A implica B se e somente se é logicamente impossível que haja A sem B).⁸ Assim, a superveniência do biológico ao físico nos permite afirmar que o físico implica o biológico.

A superveniência natural, por sua vez, ocorre quando duas propriedades são sistemática e perfeitamente correlacionadas no mundo natural. A pressão de um gás (ideal), por exemplo, depende sistematicamente de sua temperatura e de seu volume, de acordo com a lei $pV = KT$ (onde K é uma constante). Pela definição, propriedades-B supervém naturalmente a propriedades-A se quaisquer duas situações naturalmente possíveis idênticas quanto às propriedades-A têm as mesmas propriedades-B. Uma situação naturalmente possível é qualquer situação que poderia ocorrer na natureza sem violar quaisquer leis naturais. Por essa razão, a possibilidade natural é também conhecida como possibilidade nomológica (do grego, *nomos*).

Evidentemente, a possibilidade lógica é muito mais ampla do que a possibilidade natural, pelo simples fato de que todo mundo natural é um mundo logicamente possível, mas nem todo mundo logicamente possível é um mundo naturalmente possível (vide exemplo dos unicórnios). A classe de possibilidades naturais é um subconjunto da classe de possibilidades lógicas. Está claro, portanto, que a superveniência lógica implica a superveniência natural, mas não vice-versa, uma vez que, se algo supervém em todos os mundos logicamente possíveis, supervirá também em todos os mundos naturais, visto que estes são um subconjunto daqueles. Quando há superveniência natural sem superveniência lógica, como no exemplo do gás, trata-se de mera superveniência natural. Em linguagem metafórica, para garantir a existência de fatos-B no caso de mera

⁷ Esta imagem metafórica de Deus para ilustrar a noção de mundos logicamente possíveis é tomada emprestada de Kripke, que a tornou famosa em *Naming and necessity*.

⁸ Tecnicamente, a superveniência lógica só garante a implicação se A e B são fechados tanto em relação a operações booleanas infinitárias, quanto em relação a operações formadoras de propriedades envolvendo quantificação (Cf. MCLAUGHLIN, B.; BENNETT, K., "Supervenience").

superveniência natural, após ter criado os fatos-A, Deus teria que conceber também uma lei natural relacionando os dois tipos de fatos.

A superveniência metafísica constitui um terceiro tipo modal de superveniência muito comum na literatura filosófica. A distinção entre mundos metafisicamente possíveis e mundos logicamente possíveis apóia-se na noção kripkeana de verdades necessárias, tais como “água é H₂O”, conhecidas *a posteriori*. Nesse sentido, um mundo em que água é XYZ, embora logicamente (ou conceitualmente) possível, seria metafisicamente impossível, pois água é necessariamente H₂O, não enquanto verdade conceitual, mas enquanto verdade empírica. Muitos filósofos utilizam esta analogia para argumentar que mundos zumbis não seriam possíveis, mas apenas concebíveis. O hiato entre o físico e o fenomenal seria de caráter meramente conceitual, mas não metafísico. Nesse sentido, fatos físicos não implicam *a priori* os fatos sobre a consciência, mas sim *a posteriori*. Portanto, segundo esses filósofos, a experiência consciente supervém metafisicamente a propriedades físicas, mas não logicamente. No entanto, como veremos na seção 3.3, Chalmers demonstra que mundos metafisicamente possíveis não passam de mundos logicamente possíveis (a única diferença reside no teor semântico *a posteriori* dos enunciados).

A superveniência lógica é uma noção central na definição de Chalmers, assim como de muitos filósofos, para a doutrina do materialismo (ou fisicalismo). De acordo com sua formulação, o materialismo é verdadeiro se, e somente se, todos os fatos acerca do mundo supervêm globalmente e logicamente aos fatos físicos.⁹ Ou seja, o materialismo sustenta a idéia de que tudo no mundo é de

⁹ Cf. Ibid., p. 41. Em sua definição, Chalmers utiliza o termo “fatos positivos” no lugar de “fatos”, com o objetivo de evitar certas incongruências lógicas que surgem quando a noção de superveniência lógica é aplicada a mundos que contenham elementos não físicos. De fato, num mundo possível (M2), fisicamente igual ao nosso, mas contendo também seres ou objetos não físicos (contendo ectoplasma ou anjos que transitam nos dois planos, deixando filhos, por exemplo), certas propriedades e fatos biológicos não supervêm logicamente a propriedades físicas, pois muitos fatos biológicos em nosso mundo (M1) não valeriam em M2. Dentre estes, ditos “fatos negativos” em contraposição a “fatos positivos”, incluem-se, principalmente, fatos e propriedades existenciais negativas (“ectoplasma vivo não existe”), fatos envolvendo quantificadores universais (“todos os seres vivos são constituídos de DNA”) e propriedades de relação tanto negativas quanto superlativas (“a propriedade de não ter filho”, “a propriedade de ser o organismo mais fecundo de todos”). Fatos e propriedades positivos seriam aqueles que se mantêm mesmo se ampliamos nosso mundo físico, ou seja, mantêm-se em todos os mundos que incluem M1 como parte. Uma maneira de impedir a falsificação de tais fatos negativos e universais é introduzir um fato de segunda ordem – “isto é tudo” – acerca do conjunto total de fatos particulares do mundo. Chalmers ressalta que os fatos e propriedades positivos são os únicos que são relevantes para a definição do materialismo e para o estudo da consciência.

caráter físico, pois os fatos físicos seriam a base a partir da qual todos os fatos do mundo seriam logicamente implicados.

Enquanto as noções de superveniência lógica e de materialismo lidam com aspectos ontológicos do problema da consciência, a noção de explicação reducionista ou reducionista, por sua vez, é de caráter epistemológico. Segundo Chalmers, “para quase todo fenômeno natural acima do nível da física microscópica, parece existir em princípio uma explicação reducionista: isto é, uma explicação inteiramente em termos de entidades mais simples”¹⁰. A principal função da explicação reducionista consiste em remover o senso de mistério que envolve a compreensão de um determinado fenômeno, eliminando qualquer resíduo metafísico acerca daquele fenômeno ao compreendê-lo em termos de fenômenos físicos de nível mais baixo que nos são conhecidos. Quando “contamos uma história” detalhada acerca dos elementos de nível baixo que realizam o fenômeno em questão, pode-se dizer que atingimos uma “explicação” satisfatória para o mistério do fenômeno. Em diversas ciências, fenômenos naturais de nível mais alto têm sido satisfatoriamente explicados em termos de entidades mais simples: na física, o calor é explicado em termos de energia e excitação de moléculas; na geofísica, terremotos são explicados em termos da interação de placas tectônicas; nas ciências cognitivas, a aprendizagem (em seu aspecto não fenomenal) é explicada em termos de mecanismos funcionais que originam mudanças de comportamento características do processo de aprendizagem.

O que possibilita a explicação reducionista de conceitos como “aprendizagem” (no sentido estritamente funcional, excetuando aspectos fenomenais associados) e “reprodução” é o fato de serem conceitos *funcionais*. Ou seja, tais conceitos podem ser definidos em termos do desempenho de funções, tarefas ou papéis causais. Para a maioria dos fenômenos estudados pelas ciências, os conceitos que lhes descrevem são passíveis de análise funcional, pois seus significados podem ser completamente esgotados por uma caracterização funcional. O conceito de reprodução, por exemplo, pode ser interpretado ou *analisado* funcionalmente como sendo, em linhas gerais, a seguinte tarefa: a produção de uma entidade física complexa similar à original. Uma vez realizado o trabalho intelectual de esclarecimento do conceito por meio da análise funcional, precisamos realizar

¹⁰ Ibid., p. 42.

uma pesquisa científica empírica para identificarmos os mecanismos físicos que efetivamente desempenham os papéis causais que caracterizam o fenômeno descrito pelo conceito. Assim, ao identificarmos os processos e mecanismos celulares que levam à reprodução de outras células similares, chegamos a uma explicação redutiva do fenômeno da reprodução celular.

Fenômenos redutivamente explicáveis, como reprodução e aprendizagem, são “multiplamente realizáveis”, isto é, podem ser realizados em substratos físicos diversos, desde que estes desempenhem as funções que caracterizam os fenômenos. Por esse motivo, não se pode identificar a aprendizagem com nenhum elemento físico específico: um reducionismo do tipo “dor=estado cerebral N” defendido por teóricos da identidade mente-cérebro não se aplica, tampouco se aplica um reducionismo envolvendo “*bridge-laws*” – leis que “fazem a ponte” entre a teoria que se quer reduzir e a nova teoria.

Este último tipo de reducionismo, desenvolvido por Ernest Nagel na década de 1950, consiste na redução de teorias de nível mais alto a teorias mais fundamentais, como a redução da lei dos gases à física molecular estatística. Para derivar leis de uma teoria para a outra, lança-se mão de “princípios de ponte” ou “leis de ponte” que correlacionam os predicados das duas teorias, de forma que as leis conhecidas possam ser reescritas no vocabulário da teoria de base. Mas leis de correlação não são suficientes para reduzir um fenômeno a outro. De fato, uma lei de correlação entre dor e o estado neural N não é suficiente para a redução ontológica de dor a N; essa lei não torna a dor “nada além”¹¹ do que estado N.¹²

A explicação redutiva dos conceitos funcionais só pode ocorrer, portanto, via redução tipo funcional, como no exemplo acima do conceito de reprodução. Nesse sentido, o “problema difícil” da consciência é formulado por Chalmers como sendo o problema de se explicar redutivamente a consciência em termos de processos neuronais ou cognitivos, de caráter físico-funcional. O problema é que

¹¹ A expressão de J.J.C. Smart, “*nothing over and above*” (traduzida como “nada além de” ou “nada em adição a”), exprime a idéia central à noção de redução. Se X é reduzido a Y, não há nenhum X em adição a Y. Daí não se conclui, porém, que os Xs reduzidos não existam mais; afirma-se somente que não há Xs em adição a Y, ou seja, quando se tem Ys, já se tem todos Xs. Por exemplo, se números são reduzidos a conjuntos, basta termos conjuntos para termos números, mas os números não deixam de existir. Todavia, essa noção de redução é compatível não apenas com o reducionismo não eliminativo ou conservativo, mas também com o reducionismo eliminativo, segundo o qual as entidades reduzidas são eliminadas ou substituídas (flogisto, *élan vital*, bruxas etc.).

¹² Cf. KIM, J., *Philosophy of mind*, p. 275-281.

explicações funcionais, tão bem-sucedidas para explicar estados psicológicos, não dão conta de estados fenomenais. Como vimos, para qualquer abordagem funcional da cognição humana, restará sempre a pergunta adicional: por que tais funções são acompanhadas de experiência? Esse tipo de pergunta não surge no caso de explicações de estados psicológicos, como aprendizagem (no sentido não fenomenal apenas); não faz sentido nos perguntarmos por que um modelo funcional de aprendizagem é acompanhado de aprendizagem, já que tudo o que “aprender” significa pode ser esgotado por uma função, eliminando-se qualquer mistério em relação ao fenômeno. “Dada uma abordagem funcional apropriada para aprendizagem, é simplesmente logicamente impossível que algo possa instanciar essa abordagem sem aprendizagem.”¹³

Para que um determinado fenômeno seja explicável redutivamente em termos de propriedades de nível mais baixo, é necessário que o fenômeno seja logicamente superveniente àquelas propriedades. Caso contrário, a explicação redutiva seria incompleta, pois caberia sempre a pergunta: por que essas propriedades de nível baixo são acompanhadas pelo fenômeno? A menos que as propriedades de nível mais alto derivem das propriedades mais baixas, não por força de alguma nova lei natural *ad hoc*, mas sim por força lógica, a explicação não será nunca satisfatória. Assim, a epistemologia da explicação redutiva encontra-se diretamente com a metafísica da superveniência. A superveniência lógica da consciência às propriedades físicas é uma condição necessária tanto para a doutrina metafísica do materialismo quanto para a possibilidade epistemológica de se encontrar uma explicação redutiva para a consciência. Contudo, como veremos adiante, pode-se objetar que a falha de superveniência lógica da consciência ao físico não implica a falsidade do materialismo, tendo em vista uma implicação necessária *a posteriori* entre fatos físicos e fatos sobre a consciência.

Em alguns casos, a explicação redutiva das propriedades de nível mais alto em termos de propriedades mais baixas pode ser tão complexa, como na sociologia e na economia, que uma explicação palpável e útil é impossível, mesmo se os fenômenos são logicamente supervenientes. Nesses casos, embora sua formulação completa esteja além de nossa capacidade cognitiva e intelectual, sabemos que explicações redutivas são possíveis em princípio, e devemos então

¹³ CHALMERS, D.J., op. cit., p. 47.

nos contentar com teorias de nível mais alto para lidarmos com esses aspectos do mundo.

Para o estudo da consciência, o que é fundamental nessa discussão sobre superveniência e explicação redutiva, segundo Chalmers, é que se a superveniência lógica da consciência às propriedades físicas falhar, então o materialismo é falso e qualquer explicação redutiva falhará também. Os argumentos que se seguem tentam provar que a consciência representa, senão o caso único, pelo menos o mais importante e interessante caso de propriedade que não é logicamente superveniente ao físico.¹⁴

3.1. O argumento explanatório

Para refutar o materialismo, o argumento explanatório apela diretamente para o conceito de consciência, defendendo a tese de que nenhuma análise do conceito é capaz de explicar como a existência da consciência poderia supervir aos fatos físicos. Para defender a redutibilidade da consciência, é preciso que se tenha uma idéia de como a noção de consciência poderia ser analisável em termos físicos. No entanto, não parece possível encontrar nenhuma análise satisfatória do

¹⁴ Além da consciência, Chalmers reconhece outras propriedades, menos importantes, que não supervêm logicamente ao físico: a) propriedades que dependem de forma ou de outra da consciência, como o amor, por exemplo, assim como propriedades intencionais e propriedades que envolvem qualidades sensoriais, como a cor (em seu aspecto fenomenal). Essas propriedades não constituem um novo tipo de irreducibilidade envolvendo novas propriedades além da consciência, pois elas são redutíveis e supervenientes a propriedades físicas *modulo* experiência consciente; b) leis naturais e causalidade: pois podemos imaginar um mundo fisicamente indiscernível ao nosso, mas com leis naturais diferentes. De forma similar, pode-se demonstrar que a conexão causal entre dois eventos tampouco supervêm ao físico. No entanto, Chalmers não se aprofunda nessa questão sobre a existência de leis e causalidade por considerar esse tipo de irreducibilidade menos significativa do que a irreducibilidade da consciência. De fato, as leis e as causalidades são postuladas para se explicar fenômenos físicos existentes – as inúmeras regularidades presentes na natureza –, enquanto a consciência, por sua vez, é um *explanandum* bruto, fundamental. Além do mais, Chalmers inclui leis físicas dentre as propriedades físicas de base para a superveniência das demais propriedades do mundo; c) propriedades indexadoras, que representam a *minha* localização, isto é, do sujeito particular. A consciência poderia explicar “pontos de vista” em geral, mas não poderia explicar como um ponto de vista arbitrário é *meu*, ao menos que o solipsismo seja verdadeiro. Evidentemente, essa irreducibilidade, como bem observou Chalmers, além de controversa, é ínfima em comparação com a irreducibilidade da consciência e todo seu impacto sobre a visão fisicalista; d) propriedades negativas e envolvendo quantificadores universais: como vimos (ver nota 60), precisaríamos de uma cláusula adicional acerca de todos os fatos do nosso mundo – que afirmasse “isso é tudo” – para impedir que proposições envolvendo negação e quantificadores universais sejam falsificadas por uma simples adição de entes não físicos. Este caso tampouco constitui uma

conceito em termos físicos que leve em consideração o aspecto experiencial da consciência. Na expressão de Joseph Levine, parece haver um “hiato explanatório” entre os fatos físicos e a consciência.

Os argumentos explanatórios em geral apenas negam que haja atualmente uma explicação reduitiva da consciência em termos de fatos físicos, sem necessariamente se comprometer com a negação do materialismo. Esta é, de fato, a posição adotada por muitos filósofos que levam a sério o “problema difícil” da consciência, mas que consideram mais prudente permanecerem fiéis à doutrina materialista, ainda que muitos deles não tenham sequer uma pista para explicar como a consciência poderia ser reduzida ao físico. Chalmers, por sua vez, acredita que devemos abandonar nossas esperanças em relação ao materialismo e assumirmos a irreduzibilidade da consciência, considerando-a como uma propriedade fundamental do universo.

O argumento explanatório é resumido por Chalmers como sendo uma conclusão derivada de duas premissas básicas, a saber: 1) Abordagens físicas explicam, na melhor das hipóteses, apenas estrutura e função; 2) Explicar estrutura e função não é suficiente para explicar a consciência. Daí a conclusão: nenhuma abordagem física pode explicar a consciência. Como reconhece o autor, este argumento baseia-se na distinção entre os “problemas fáceis” e os “problemas difíceis” da consciência, já descritos anteriormente: os primeiros consistem na explicação de funções comportamentais e cognitivas, enquanto os últimos referem-se ao problema de explicar por que a performance dessas funções é acompanhada de experiência. Embora abordagens físicas possam resolver os problemas fáceis, não podem, contudo, resolver os problemas difíceis, pois nenhuma explicação reduitiva da consciência parece ser capaz de oferecer uma análise da consciência enquanto experiência.

A primeira premissa estabelece que descrições microfísicas retratam o mundo em termos de estrutura e dinâmica. Esses sistemas básicos são caracterizados por propriedades espaço-temporais e por propriedades como massa, carga e estado quântico de função de onda (as quais são definidas em termos de espaço de estados que têm uma estrutura abstrata, como o espaço de estados de Hilbert, e cujos estados desempenham um certo papel causal com

falha séria de explicação reduitiva. Sempre haverá um fato de segunda ordem do tipo “isso é tudo” acerca de qualquer mundo, ainda que este não seja implicado pelos fatos físicos particulares.

relação aos demais estados). Essas descrições são, portanto, de caráter estrutural e seu estado muda de acordo com princípios dinâmicos definidos a partir das propriedades relevantes. Qualquer teoria futura da física, ainda que radicalmente diferente, será sempre caracterizada em termos de novas estruturas e dinâmicas. Caso a futura física apele para a própria consciência enquanto propriedade fundamental, tal qual propõem alguns teóricos da física quântica, configurar-se-á uma posição não redutiva da consciência, não materialista. Outra opção é considerar a consciência como o aspecto intrínseco das propriedades físicas conhecidas, mas isso nos levaria igualmente a uma posição não materialista como a do pampsiquismo, do monismo neutro e da teoria do aspecto dual.

A primeira premissa estabelece ainda que, de teorias em termos de estrutura e dinâmica, só podemos inferir informações em termos de estrutura e dinâmica. Descrições microfísicas implicam decerto muitas propriedades macroscópicas interessantes e surpreendentes, como a emergência da química a partir da física. No entanto, todos esses casos confirmam o princípio geral supracitado, inclusive nos casos de enunciados sobre representação ou crença, as quais são compatíveis com a ausência de conteúdo experiencial.

A segunda premissa, a mais rebatida pelos materialistas, enuncia que explicações em termos de estrutura e dinâmica não bastam para explicar a consciência. Como veremos abaixo, há diversos motivos para se defender esta premissa, e assim evitar o reducionismo.

A conclusão do argumento explanatório, tal como apresentado acima, ao inferir a impossibilidade de se explicar redutivamente a consciência, oferece apenas uma conclusão epistemológica. Do hiato epistemológico estabelecido na conclusão do argumento, é preciso inferir o hiato ontológico entre o físico e a consciência para se refutar o materialismo. Para tanto, deve-se adicionar uma nova premissa, segundo a qual aquilo que não pode ser fisicamente explicado não pode ser de caráter físico. Como reconhece Chalmers, esse tipo de argumentação é controverso. Por esse motivo, o filósofo considera mais apropriado analisar em conjunto os demais argumentos contra o materialismo antes de rejeitarmos o argumento explanatório.¹⁵

¹⁵ Cf. Id., “Consciousness and its place in nature”, p. 248-249.

Essa controvérsia é exibida pelas diferentes maneiras pelas quais se pode reagir à conclusão epistêmica do argumento. Alguns materialistas negam completamente que haja qualquer hiato epistemológico relevante (materialistas tipo-A na terminologia de Chalmers), enquanto outros aceitam o hiato explanatório, mas rejeitam o hiato ontológico (materialistas tipo-B). No artigo “Consciousness and its place in nature”, Chalmers diferencia um novo tipo de materialistas, os tipo-C, cujos representantes estavam incluídos dentre os tipo-B na classificação apresentada anteriormente em *The conscious mind*. Essa modalidade de materialistas reconhece que há um profundo hiato epistemológico entre os domínios físico e fenomenal, mas que pode ser fechado em princípio. Ainda que não saibamos atualmente como resolver o problema difícil da consciência em termos físicos, o problema seria em princípio solucionável. Essa visão é endossada por filósofos que reconhecem o profundo hiato explanatório, mas ao mesmo tempo acreditam que esse hiato seja devido a nossas limitações humanas. De alguma maneira, partilham desta posição filósofos como Thomas Nagel e Colin McGinn. Por último, há um grupo de filósofos que aceitam tanto o hiato explanatório, quanto o hiato ontológico, dando origem a diversas posições de orientação não materialista.

Vejamos, primeiramente, os argumentos e estratégias adotados pelos materialistas tipo-A para refutar o argumento explanatório. Todos eles propõem-se a negar o “problema difícil” da consciência, seja sustentando que a consciência não existe (eliminativismo) ou defendendo uma explicação redutiva em termos funcionais e/ou comportamentais (funcionalismo e behaviorismo). Mas, segundo Chalmers, a diferença entre estes dois grupos de materialistas tipo-A é meramente terminológica, uma vez que ambos concordam em que estamos conscientes no sentido de termos capacidades funcionais como acesso, controle, discriminação etc. e em que não estamos conscientes em nenhum outro sentido que não possa ser definido funcionalmente. A única divergência entre os dois grupos reside no uso do termo “consciência”: os funcionalistas utilizam-no para se referir a aspectos funcionais, enquanto os eliminativistas enfatizam o sentido não funcional do termo e, portanto, declamam sua inexistência.¹⁶

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 251.

Muitos filósofos materialistas desse tipo apóiam suas teorias sobre a consciência em modelos cognitivos, os quais são bem-sucedidos para explicar grande parte dos problemas das ciências cognitivas, fornecendo explicações válidas para fenômenos psicológicos, como aprendizagem, memória, atenção, comportamento lingüístico etc. Os modelos cognitivos descrevem a dinâmica das funções desempenhadas que causam o fenômeno psicológico. Para caracterizar fenômenos psicológicos, basta identificarmos empiricamente “algo” que desempenhe os papéis causais em questão. A explicação pode ser complexa em seus detalhes, mas a linha de pesquisa, a maneira de se proceder para explicar o fenômeno está bem definida. A dificuldade maior está em articular um modelo que simule da forma mais simples e completa possível o fenômeno psicológico em questão.

Não há nenhum senso de mistério envolvido na explicação desses problemas, pois tudo se resume à performance de determinadas funções. Com efeito, não faz sentido alguém argumentar que o fenômeno em si permanece inexplicado apesar de as funções terem sido explicadas. Como vimos, esse tipo de argumentação não procede no caso da consciência. Diferentemente de conceitos fenomenais, conceitos psicológicos são completamente caracterizados em termos de aspectos objetivos, externos, de terceira pessoa; não há nenhuma exigência de que os processos objetivos sejam acompanhados de experiência consciente.

Dentre os autores que se propuseram a explicar a consciência a partir de modelos cognitivos, podemos citar Bernard Baars e Daniel Dennett. Baars, em *A cognitive theory of consciousness* (1988) concebe a consciência como sendo um tipo de espaço global num sistema de processadores inteligentes de informação. Quando cada processador acessa o espaço global, é deixada uma mensagem para todo o sistema, como se fosse um grande mural de avisos. O conteúdo da consciência seria justamente o conteúdo do espaço global, fornecido pelos diferentes processadores inteligentes independentes. Com essa teoria, Baars fornece um modelo cognitivo bastante interessante para explicar muitas propriedades da cognição humana, como o acesso a informação, reportabilidade, controle voluntário ou mesmo a autoconsciência (em seu aspecto mais funcional). Contudo, este modelo, a despeito de sua aplicação nas ciências cognitivas, não fornece nenhuma explicação redutiva da experiência consciente. Na verdade, o “problema difícil” da consciência não é levado a sério, pois não se pergunta por

que a acessibilidade global dá origem à consciência experiente, o máximo que a teoria afirma é que a acessibilidade global é necessária para a experiência. Baars não reconhece a experiência como um *explanandum* fundamental por si só, deixando intocada a questão sobre por que existe a experiência interna e como ela pode surgir do processamento cognitivo.¹⁷

Daniel Dennett, por sua vez, diferentemente da maioria dos teóricos de modelos cognitivos, declara explicitamente que não há nada além de processos funcionais a serem explicados em uma teoria sobre a consciência. Segundo Dennett, qualquer outro fenômeno – *qualia*, experiência ou consciência – não passa de ilusão ou quimera. Em seus diversos livros, desenvolveu mais de um modelo cognitivo da consciência. O primeiro deles é apresentado em *Brainstorms* (1978), ilustrado sob a forma de um esquema para descrever o fluxo da informação entre vários módulos e suas diversas interações recíprocas, incluindo um módulo perceptual, uma memória a curto prazo *M*, um sistema de controle e uma unidade de “relações públicas”, a qual recebe comandos de fala do sistema de controle para transformá-los em elocuições da linguagem pública. Como bem observa Chalmers, esse sistema, se bem-sucedido, pode no máximo nos fornecer uma explicação redutiva da reportabilidade – a capacidade de um indivíduo de reportar o conteúdo de seus estados internos – e de como utilizamos a informação perceptual para controlar o comportamento, para introspectar nossos estados internos e assim por diante. Em *Consciousness explained* (1991), Dennett inspira-se em teorias mais modernas das ciências cognitivas para criar um modelo da consciência mais elaborado, a “Teoria dos esboços múltiplos”, a qual postula múltiplos pequenos agentes disputando a todo momento para exercerem o papel principal na direção do próximo processamento. Não há, portanto, um grupo central de controle, mas sim inúmeros canais complexos exercendo influência simultaneamente. Embora mais complexo do que o modelo anterior, este modelo tampouco nos diz por que há experiência interna associada a essas capacidades.

Daniel Dennett rejeita com veemência a noção de *qualia*, oferecendo alguns *insights* para rejeitar “uma idéia que, de forma ou de outra, é ‘óbvia’ para a maioria das pessoas – cientistas, filósofos e pessoas leigas”¹⁸. Mas, como

¹⁷ Cf. Id., *The conscious mind*, p. 112-113.

¹⁸ DENNETT, D. C., “Quining qualia”, p. 227.

reconhece o próprio autor, “sua presa é elusiva”¹⁹ e sua tentativa de rejeitar aquilo que conhecemos mais intimamente – qualidades fenomenais da experiência interna sob suas inúmeras formas – parece contradizer aquilo que praticamente todo ser humano admite como sendo fundamental. Os argumentos de Dennett visam a rejeitar as características “especiais” comumente atribuídas aos *qualia* – considerados inefáveis, intrínsecos, privados e diretamente apreensíveis – por meio de “*intuition pumps*” (“bombas de intuição”), valendo-se de diversas metáforas e retóricas para tentar ilustrar o caráter quimérico de tais atributos, para se chegar à conclusão de que “ ‘qualia’ é um termo filosófico que não fomenta nada além de confusão, e, no fim, refere-se a propriedade alguma”.²⁰

Nas últimas páginas de *Consciousness Explained*,²¹ após apresentar sua teoria da consciência, Dennett conclui que ela é completa, pois explica tudo o que precisa ser explicado. Seu argumento é de que uma teoria da experiência precisa explicar por que as coisas *parecem* ser da maneira que parecem ser para nós e que sua teoria explica exatamente isso. O problema é que o termo “parecer” é ambíguo, pois, segundo Chalmers, é mais um termo que oscila entre os sentidos fenomenal e psicológico. No sentido fenomenal, algo parece ser de tal maneira se este algo é *experienciado* daquela maneira; no psicológico, algo parece ser de certa maneira se estamos dispostos a julgar que algo é daquele jeito. A teoria de Dennett, no entanto, só explica o segundo sentido do termo, isto é, ela explica apenas por que dizemos ou julgamos que as coisas são do jeito que são e por que nos comportamos segundo nossos julgamentos. Mas o que uma teoria da consciência precisa explicar não são os juízos ou disposições de comportamento, mas sim por que há algo como ser um agente consciente, isto é, por que há experiência em si.²²

Além dos modelos cognitivos, as abordagens neurobiológicas também fornecem importante contribuição para o estudo da consciência ao identificarem os processos cerebrais que se correlacionam com a experiência consciente. O problema, mais uma vez, é explicar por que todo esse processo neurobiológico é acompanhado de experiência. Teorias neurocientíficas apóiam-se em critérios psicológicos (não fenomenais), como o foco de atenção e o controle do

¹⁹ Id.

²⁰ Id.

²¹ DENNETT, D. J., *Consciousness explained*, p. 363-364.

comportamento, para então identificarem alguma propriedade neurofisiológica que é instanciada na presença de tais critérios. Essas teorias podem apenas explicar como propriedades psicológicas são instanciadas a partir de uma análise dos processos neurofisiológicos no cérebro, mas não podem explicar por que as propriedades psicológicas são acompanhadas de experiência.

Francis Crick e Christof Koch elaboraram juntos uma das teorias mais populares da neurociência a respeito da consciência. Ao observarem as oscilações de 40 Hz no córtex visual e em outras áreas, a dupla de cientistas lançou a hipótese de que tais oscilações seriam o elemento neurológico fundamental para a integração de diferentes informações advindas de fontes separadas, formando então um todo unificado. Quando observamos um objeto, por exemplo, recebemos informações acerca de sua forma, cheiro, cor etc., que podem ser representadas separadamente. No entanto, a teoria sugere que essas informações compartilham a mesma fase e frequência em suas oscilações, o que garantiria o agrupamento de informações díspares num todo coerente, servindo assim de base para nossa experiência consciente. Essa teoria, sem dúvida, é de extrema importância para a nossa compreensão do funcionamento cerebral, mas, assim como os modelos cognitivos, não responde ao “problema difícil” da consciência, já que não explica como nem por que tais oscilações seriam acompanhadas de experiência. De fato, numa entrevista publicada, Koch reconhece que “há um grande salto entre o nível materialista, da explicação de moléculas e neurônios, e o nível subjetivo”, isto é, o estado subjetivo “da dor, do prazer, da percepção do azul, do cheiro da rosa”.²³ Diferentemente de Baars e Dennett, Crick e Koch estão cientes da limitação tanto das teorias cognitivas quanto de suas próprias teorias neurobiológicas em explicar a experiência consciente.

Gerald Edelman é outro importante neurocientista que desenvolveu uma teoria da consciência apresentando processos cerebrais correlatos da experiência consciente. Assim como Crick e Koch, Edelman admite que experiência fenomenal é o problema mais difícil para a consciência e que nenhuma teoria física é capaz de ir além dos processos físicos e explicar os *qualia*.

Com esses exemplos, examinamos algumas das teorias materialistas para explicar a consciência que implicariam na refutação do argumento explanatório.

²² CHALMERS, D.J, op. cit., p. 190-191.

²³ KOCH, C., *Discover* 1992, p. 96, apud CHALMERS, D.J., op. cit., p. 116.

Mas, como vimos, até mesmo entre os proponentes de modelos cognitivos e de teorias neurobiológicas, há autores que, de certa forma, concordam com os argumentos explanatórios ao evidenciarem o hiato epistêmico entre o físico e a consciência, ainda que não se comprometam com o hiato ontológico. Em suma, o grande problema com a defesa dos materialistas tipo-A é que, como afirmou Chalmers, “eles parecem negar o manifesto”, ou seja, negam “a verdade de que estamos conscientes, e este fenômeno parece introduzir um novo *explanandum*”,²⁴ além de nossas capacidades funcionais de acesso, controle, reportabilidade etc.

Dentre os materialistas que defendem o argumento explanatório, destaca-se Joseph Levine, autor da expressão “lacuna explanatória” (*explanatory gap*). Em “Materialism and qualia”, Levine pretende reforçar a importância da intuição de Kripke acerca da consciência e, ao mesmo tempo, mostrar que, diferentemente de Kripke, seus argumentos não rejeitam o materialismo, mas põem-no em cheque ao revelarem um profundo hiato explanatório entre o físico e o mental.

Para defender sua posição, Levine considera três sentenças: (1) Dor é a ativação de fibras-C; (2) Calor é o movimento de moléculas;²⁵ e (3) Estar com dor é estar no estado F (onde F é uma descrição funcionalista da dor). A primeira sentença expressa uma identidade psicofísica tipo-tipo, defendida por teóricos da identidade; a segunda expressa uma identidade empírica e necessária e a terceira, uma descrição funcionalista da dor.

Mesmo sem entrarmos em detalhes sobre a teoria da referência de Kripke, podemos compreender a argumentação de Levine em seu ponto fundamental, ou seja, de que as sentenças 1 e 3, diferentemente da sentença 2, deixam uma lacuna explanatória que abala severamente a posição materialista. No caso da sentença 2, o conceito de calor pode ser analisado funcionalmente, em termos de seu papel causal, como sendo o tipo de coisa que expande metais e gases, que é causada por fogo, que nos causa uma sensação particular de queimadura etc. Para conceitos funcionais, uma vez descoberto empiricamente como os papéis causais a ele associados são desempenhados, o fenômeno é completamente explicado. No caso do calor, nosso conhecimento de física e de química torna inteligível como algo como o movimento de moléculas pode desempenhar os papéis causais associados à noção de calor e uma vez entendido, não há mais nada a ser explicado.

²⁴ CHALMERS, D.J., “Consciousness and its place in nature”, p. 251.

²⁵ As duas primeiras sentenças foram utilizadas por Kripke em *Naming and necessity*.

Já nas sentenças 1 e 3, o conceito de dor não é totalmente satisfeito por uma explicação dos papéis causais a ela associados. Decerto, parte de nosso conceito de dor está associado a papéis causais – a dor nos alerta de perigos, nos faz urrar, nos faz evitar determinadas situações etc. – que caracterizam a dor de maneira funcional. No entanto, não bastam noções funcionais para caracterizar a dor, pois há também o caráter qualitativo do conceito, relacionado a como sentimos a dor. No caso da sentença 1, nossa descoberta da ativação de fibras-C não explica por que a dor nos faz sentir a sensação que sentimos ao experimentá-la. O conceito de dor, ao contrário do conceito de calor,²⁶ não pode ser descrito de modo exclusivamente funcional, como sendo “aquilo que nos causa a sensação de dor”, pois a sensação (o aspecto fenomenal) é fundamental para o conceito de dor: a dor é uma sensação particular. Por esse motivo, a conexão entre a ativação de fibras-C e a dor fenomenal permanece um mistério. Com efeito, é perfeitamente possível concebermos um sem o outro. Consequentemente, pelos mesmos motivos, tampouco adianta identificarmos a dor, ou qualquer *quale*, com seu papel funcional, como na sentença 3.

Como corolário da afirmativa de que identidades psicofísicas ou psicofuncionais deixam uma lacuna explanatória, Levine enuncia que “mesmo se algumas sentenças de identidade psicofísicas fossem verdadeiras, não poderíamos determinar exatamente quais dentre estas são verdadeiras”,²⁷ pois sem preenchermos o hiato explanatório, não temos como, por exemplo, determinar ao certo fatos sobre experiências fenomenais de dor em criaturas fisicamente (ou funcionalmente) diferentes de nós. Por fim, Levine conclui então que, embora talvez metafisicamente factual, a verdade ou falsidade das sentenças 1 e 3 é epistemologicamente inacessível, e que, se quisermos defender o materialismo – afirma o autor – só nos resta tentar negar ou dissolver nossa intuição e adotarmos uma estratégia do tipo eliminativista.

A sugestão de Levine de adotarmos a linha eliminativista parece contradizer toda a sua argumentação até então, pois o próprio autor deixa claro quão profunda é sua intuição sobre a existência dos *qualia*, enquanto algo irreduzível ao físico. Trata-se, possivelmente, de uma tentativa de Levine de salvar o materialismo a

²⁶ Se considerarmos o conceito de calor em seu aspecto fenomenal, como sendo a sensação de calor, então caímos no mesmo problema do conceito de dor.

²⁷ LEVINE, J., “Materialism and qualia: the explanatory gap”, p. 358.

qualquer custo, a despeito mesmo de sua forte intuição contrária. Por outro lado, ao sugerir a *dissolução* de nossa intuição, Levine deixa em aberto a possibilidade de abordarmos o problema mente-corpo sob um novo viés, não dualista, mas tampouco materialista no sentido corriqueiro do termo: uma posição mais próxima à teoria do aspecto dual ou à posição de Herbert Feigl.²⁸

Os filósofos Thomas Nagel e Colin McGinn concordam com Levine em que há um profundo hiato explanatório entre a consciência e o físico, mas, contrariamente a Levine, defendem que o hiato é, em princípio, solucionável, ainda que, no estágio atual de nosso conhecimento, não disponhamos de nenhuma pista a esse respeito. Nagel, no famoso artigo “What is it like to be a bat?” de 1974, ressalta que o caráter subjetivo da experiência não pode ser captado por nenhuma análise do mental em termos funcionais, pois esse tipo de análise é logicamente compatível com a ausência de experiência. Para esclarecer o que entende por experiência subjetiva, Nagel define: “um organismo tem estados mentais conscientes se e somente se há algo como ser aquele organismo” (no inglês: “*what is it like to be*”). Todo fenômeno subjetivo estaria conectado com um ponto de vista único, ao passo que os fenômenos objetivos abandonam quaisquer pontos de vista.

Para melhor ilustrar sua tese, Nagel nos convida a imaginar como é ser um morcego – como é ver o mundo sob o ponto de vista de um morcego. O morcego é tomado como exemplo pelo fato de ser um mamífero como o ser humano, mas que percebe o mundo externo sob uma forma de percepção completamente diferente da nossa, por meio de um sofisticado sistema de sonar ou ecolocalização. Ao tentarmos imaginar como é ser um morcego, incorremos nos limites de nossa imaginação, a qual se restringe ao escopo das experiências humanas que lhe servem de matéria-prima. Se, por um lado, podemos estudar o sistema de sonar dos morcegos e construir um modelo cognitivo a partir de conhecimentos da física e da biologia, por outro, nos é impossível conceber como é ser um morcego, isto é, como é o caráter subjetivo específico de um morcego.

Fatos sobre como é ser um morcego ou outro indivíduo qualquer seriam fatos que, segundo Nagel, incorporam um ponto de vista particular. Fatos envolvendo pontos de vista constituem um tipo de fato à parte, pertencente a um

²⁸ Essas posições são discutidas no capítulo 4.

domínio diferente daquele dos fatos objetivos *par excellence* – “fatos que podem ser observados e compreendidos sob muitos pontos de vista e por indivíduos com diferentes sistemas perceptuais”²⁹. A conexão da experiência com um ponto de vista particular é muito mais forte do que no caso de fenômenos de caráter objetivo como, por exemplo, o relâmpago, os quais comportam uma explicação redutiva. Para se compreender o relâmpago, é legítimo e desejável nos afastarmos o máximo possível de um ponto de vista estritamente humano. Já no caso da experiência, é altamente improvável que possamos nos aproximar de sua natureza real afastando-nos da particularidade do ponto de vista humano. A experiência, de fato, não comporta uma investigação objetiva e redutiva dessa natureza: “a idéia de passarmos da aparência para a realidade não faz sentido aí”³⁰.

O argumento explanatório de Nagel apóia-se, portanto, na noção de ponto de vista – característica marcante dos fatos envolvendo experiência – para mostrar que análises objetivas deixam de fora o que há de mais essencial à noção de experiência. Por fim, Nagel aponta que seria um erro concluir que o fisicalismo seja obrigatoriamente falso. No entanto, segundo o autor, o fisicalismo é uma posição que não podemos compreender porque não temos uma concepção de como ela pode ser verdadeira. Em nosso estágio atual de conhecimento, a hipótese do fisicalismo teria um *status* similar ao que teria a hipótese de que matéria é energia aos olhos de um filósofo pré-socrático.

Muito inspirado no pensamento de Thomas Nagel, Colin McGinn³¹ introduz a hipótese do fechamento cognitivo, segundo a qual nossa mente seria cognitivamente fechada com respeito a qualquer teoria ou propriedade que explique o problema da consciência. Segundo o autor, do mesmo modo que nossa faculdade perceptiva é limitada, nossa capacidade cognitiva também o é. Assim, o nexos causal entre o cérebro e a consciência seria para nós incompreensível em virtude das limitações de nossa constituição cognitiva. Por outro lado, nosso fechamento cognitivo não implica que a consciência seja irreal, nem que abduquemos do naturalismo. Para McGinn, devido à ausência de uma teoria para explicar o nexos psicofísico, temos a ilusão de que há um mistério objetivo, quando, na verdade, não há nenhum milagre no surgimento da consciência a partir

²⁹ NAGEL, T. “What is it like to be a bat?”, p. 222.

³⁰ Ibid., p. 223.

³¹ Cf. MCGINN, C. “Can we solve the mind-body problem?”.

do cérebro. O problema da consciência não seria um problema filosófico, mas sim um problema científico, naturalmente explicável, embora cognitivamente fechado para a mente humana.

Assim como Nagel, McGinn reconhece o profundo hiato explanatório entre o físico e a consciência, e também acredita numa solução materialista, ainda que esta nos seja atualmente misteriosa. Por outro lado, a posição de McGinn possui um caráter mais pessimista do que a de Nagel, por sugerir que a mente humana seja cognitivamente fechada e que, portanto, jamais poderá resolver o problema da consciência, mesmo havendo uma solução.

Portanto, assim como Levine e Chalmers, Thomas Nagel e Colin McGinn elaboram versões semelhantes do argumento explanatório para afirmarem que a consciência não pode ser atualmente explicada pela ciência objetiva. Por estarem comprometidos com o materialismo, Levine, Nagel e McGinn, apesar de perceberem a fundo o problema difícil da consciência, recusam-se a tomar a consciência como uma propriedade ou substância fundamental do universo, como sugere Chalmers.

O materialismo tipo-C, defendido por Nagel e McGinn,³² é considerado por Chalmers como sendo uma posição insustentável, que, em última instância, colapsa ou no materialismo tipo-A (eliminativista), ou no materialismo tipo-B, ou ainda, numa posição não materialista, como o dualismo ou o monismo neutro. De fato, ao defender que o hiato explanatório é solucionável a princípio, o materialista tipo-C precisa explicar como descrições físicas do mundo – as quais são caracterizadas em termos de estrutura e dinâmica – podem explicar o conceito de consciência. Assim, a primeira alternativa é argumentar, tal qual os materialistas tipo-A, que explicar as funções basta para explicar a consciência. Outra alternativa seria supor que na física há mais do que estrutura e dinâmica – aceitando assim alguma posição não materialista –, ou, ainda, argumentar, na linha do materialismo tipo-B, que o hiato explanatório existe mas que, apesar de concebível, é metafisicamente impossível que a consciência não supervenha ao físico.³³

³² Nagel e McGinn, aparentemente simpáticos ao materialismo tipo-C, revelam-se também simpáticos a posições não materialistas, como o pampsiquismo. Nagel, em particular, parece defender um materialismo tipo-B em alguns momentos. Ver MCGINN, C., “Can we solve the mind-body problem?” e NAGEL, T., *Visão a partir de lugar nenhum*.

³³ O materialismo tipo-B será melhor estudado na seção 3.3.1.

3.2. O argumento do conhecimento

Se o argumento explanatório parte da análise do conceito de consciência para demonstrar sua irreduzibilidade ao físico, o argumento do conhecimento segue uma via epistemológica para refutar o materialismo. De fato, o ponto principal do argumento é de que os fatos acerca da consciência não são dedutíveis do conhecimento de todos os fatos físicos e, portanto, mesmo se soubéssemos tudo sobre os fatos físicos, não poderíamos conhecer todos os fatos sobre a consciência.

Na maioria das formulações do argumento do conhecimento, imagina-se alguém – quase sempre um super cientista – que conhece tudo sobre o mundo físico em termos objetivos, mas que não é capaz de experienciar alguns fatos fenomenais. Conclui-se, então, que o conhecimento completo acerca do mundo físico não é suficiente para revelar todos os fatos do mundo, uma vez que os fatos relativos à consciência não são dedutíveis do conhecimento objetivo derivado das ciências duras. Assim, por exemplo, Herbert Feigl³⁴ imagina um super cientista marciano incapaz de conhecer a aparência das cores e o som das tonalidades musicais, e C. D. Broad,³⁵ por sua vez, imagina um arcanjo matemático incapaz de deduzir o cheiro da amônia a partir do conhecimento de fatos físicos.

De forma geral, o argumento do conhecimento pode ser resumido, segundo Chalmers, sob a forma de uma conclusão inferida de duas premissas: (1) Há verdades sobre a consciência que não são dedutíveis de verdades físicas; (2) Se há verdades sobre a consciência que não são dedutíveis de verdades físicas, então o materialismo é falso. Daí a conclusão: (3) O materialismo é falso.

A versão mais conhecida do argumento foi formulada por Frank Jackson no artigo “Epiphenomenal qualia” de 1982, no qual o autor imagina uma neurocientista brilhante chamada Mary, que é forçada a investigar o mundo de dentro de um quarto preto e branco, aparelhado com um monitor de televisão preto e branco, sem jamais ter tido acesso ao mundo externo colorido. Mary é especialista na neurofisiologia da visão e adquire toda a informação física que se pode obter sobre as cores e sobre todos os processos cerebrais envolvidos na identificação de cores – por exemplo, sobre como os diversos comprimentos de

³⁴ FEIGL, H., op. cit., p. 64, 68, 140.

³⁵ BROAD, C.D., *The mind and its place in nature*, p. 70-71.

onda provenientes do céu estimulam a retina e como estes afetam o sistema nervoso central até a verbalização da frase “O céu é azul”. A questão crucial para o argumento de Jackson é: o que acontece quando Mary sai da sala em preto e branco pela primeira vez? Se Mary realmente aprende algo novo ao experimentar como é a sensação do vermelho, ou do azul etc., então seu conhecimento anterior, baseado em fatos físicos apenas, era incompleto. Ora, conclui Jackson, se toda a informação acerca de fatos físicos não é suficiente para conhecermos fatos sobre a consciência, então o materialismo é falso.³⁶

Esta versão do argumento do conhecimento é resumida por Chalmers sob a forma de uma conclusão derivada de duas premissas: (1) Mary conhece todos os fatos físicos; (2) Mary não conhece todos os fatos (pois não sabe como é ver a cor vermelha). Daí a conclusão: (3) os fatos físicos não esgotam todos os fatos e, portanto, o fisicalismo é incompleto.

Para ilustrar seu argumento, além da cientista Mary, Jackson imagina também um homem chamado Fred, dotado de uma habilidade excepcional para distinguir uma nova cor, próxima ao vermelho. Fred é capaz de separar tomates vermelhos em dois grupos distintos de forma completamente consistente – ‘vermelho-1’ e ‘vermelho-2’ –, enquanto as pessoas comuns só enxergam uma cor. Para Fred, as cores vermelho-1 e vermelho-2 são tão distintas entre si e das demais cores quanto o são, para nós, as cores azul e amarelo. Mesmo dispondo de todas as informações físicas sobre o cérebro e o sistema ótico de Fred, não seríamos capazes de saber que tipo de experiência tem Fred quando ele distingue vermelho-1 de vermelho-2. Portanto, segundo Jackson, o fisicalismo é incompleto por deixar de lado alguns fatos sobre Fred.³⁷

O argumento do conhecimento lembra o argumento de Nagel, segundo o qual não podemos imaginar como é ser um morcego, pois isso só pode ser compreendido subjetivamente, isto é, a partir do *ponto de vista* do morcego, mas não em termos físicos objetivos. Mas Jackson considera que seu argumento, ao contrário do argumento de Nagel, não lida com o problema de que todos os fatos físicos sobre Fred são insuficientes para sabermos *como é ser* Fred, mas sim afirma que tais fatos nos deixam de informar algo *sobre* sua experiência. Mesmo se descobrirmos qual é essa propriedade, ainda assim não saberíamos como é ser

³⁶ Cf. JACKSON, F., “Epiphenomenal qualia”, p. 275.

³⁷ Cf. Ibid., p. 274.

Fred, mas saberíamos mais sobre Fred. A informação sobre Fred que interessa a Jackson é o fato de que a experiência de Fred tem uma qualidade especial – a capacidade de ver a cor que só ele vê –, e essa informação sobre a experiência de Fred não é fornecida pela abordagem fisicalista apenas. No caso de Mary, o que escapa ao fisicalismo são informações relacionadas às experiências visuais acerca das cores do mundo.³⁸

Outro ponto importante esclarecido por Jackson é que o argumento do conhecimento não se baseia na assertiva de que é logicamente impossível para Mary, apesar de todo o seu conhecimento sobre neurofisiologia, imaginar como seria perceber as cores. A questão não é se ela pode ou não imaginar; na verdade, o problema é que, mesmo se ela pudesse imaginar, ela não poderia saber se o que imaginou é verdadeiro ou não.³⁹ Portanto, segundo Jackson, o ponto principal de seu argumento é que Mary conhece um fato novo, pois, após ver o vermelho, possibilidades previamente em aberto acerca da experiência do vermelho são eliminadas.

Como argumento contra o materialismo, o argumento de Jackson tem sofrido muitas objeções devido ao uso da noção intensional de conhecimento. Embora concordem que Mary adquire um novo conhecimento, impossível *a priori* a partir do conhecimento físico apenas, muitos filósofos materialistas argumentam que Mary não adquire conhecimento de nenhum fato *novo* ao ver as cores: ela apenas passa a conhecer um fato já conhecido sob nova maneira, ou sob novo “modo de apresentação”. Michael Tye utiliza como analogia a diferença de intensionalidade que há entre as sentenças “Este líquido é água” e “Este líquido é H₂O”. Embora, de certa forma, expressem o mesmo fato, as duas sentenças exibem duas formas de apresentação para o mesmo líquido – água e H₂O – de forma que uma das sentenças pode ser conhecida e a outra não. Diversas analogias têm sido utilizadas por diferentes filósofos para ilustrar o mesmo ponto: a diferença entre conhecimento de temperatura e conhecimento de energia cinética (Paul Churchland); conhecimento de Clark Kent e conhecimento de super-homem (Terence Horgan), e conhecimento de Mark Twain e conhecimento de Samuel Clemens (McMullen).⁴⁰

³⁸ Idid., p. 276.

³⁹ Cf. Ibid., p. 278.

⁴⁰ Cf. CHALMERS, D.J., *The conscious mind*, p. 141.

Formalmente, objetiva-se que o argumento de Jackson estaria baseado numa conclusão falaciosa, da seguinte forma: (a) S sabe que a é F; (b) $a = b$; (c) Logo, S sabe que b é F. Segundo essa interpretação, o argumento do conhecimento afirma que, para o materialismo ser verdadeiro, se propriedades físicas do vermelho são o mesmo que propriedades fenomenais do vermelho ($a = b$), e se Mary sabe que propriedades físicas do vermelho são propriedades físicas (S sabe que a é F), então Mary deveria saber que propriedades fenomenais do vermelho também são propriedades físicas (S sabe que b é F). Mas, como vimos, um sujeito S pode saber que super-homem voa, mas o fato de que Clark Kent é o super-homem não implica que S sabe que Clark Kent voa.

Outra maneira de formalizar o argumento do conhecimento para tentar refutá-lo é a seguinte: (a) S conhece F; (b) S não conhece G; (c) Logo, $F \neq G$; onde S seria um sujeito qualquer, F seria todas as propriedades físicas do mundo e G, todas as propriedades fenomenais do mundo. Este tipo de objeção foi levantada por Paul Churchland,⁴¹ ao tentar mostrar que o argumento de Jackson reduz-se à seguinte falácia: (1) Mary conhece tudo sobre estados cerebrais e suas propriedades; (2) Mary não conhece tudo sobre sensações e suas propriedades; (3) Logo, sensações e suas propriedades \neq estados cerebrais e suas propriedades. Na terminologia de Bertrand Russell, os tipos de conhecimento envolvidos nas premissas 1 e 2 são, respectivamente, “conhecimento por descrição” e “conhecimento por familiaridade”. Como observou Churchland, este equívoco deriva de uma má aplicação da lei de Leibniz (segundo a qual, se $A=B$, então toda propriedade que A possui, B também possui. De fato, devido ao caráter intensional das premissas, esse tipo de inferência não sucede (contexto opaco). Objetiva-se que, apesar de Mary conhecer todas as propriedades físicas, mas desconhecer as propriedades fenomenais, não se pode concluir daí que, *a posteriori*, os dois tipos de propriedades não possam ser idênticos.

A resposta dada por Jackson é de que a formalização de Churchland não representa corretamente a forma do argumento do conhecimento. Segundo Jackson, um resumo formal mais apropriado para o argumento do conhecimento seria o seguinte: (1) Antes de ser solta, Mary conhece tudo o que é físico sobre outras pessoas; (2) Antes de ser solta, Mary não conhece tudo sobre as outras

pessoas, pois ela aprende algo novo sobre elas quando sai do quarto; (3) Logo, há verdades sobre outras pessoas e sobre ela mesma que escapam à estória fisicalista.⁴²

Para Jackson, o conhecimento mais importante que Mary adquire é o conhecimento sobre a experiência de outras pessoas, não sobre a sua própria experiência. Antes de ser solta, Mary não poderia ter conhecido fatos sobre a experiência do vermelho, pois ela ainda não havia tido a oportunidade de vivenciar esse tipo de experiência, que promove mudanças físicas observáveis em seu cérebro. Nisso, fisicalistas e anti-fisicalistas poderiam concordar. O problema para o fisicalismo reside no fato de que Mary deveria conhecer todos os fatos sobre as experiências dos outros, mas ela descobre que suas experiências possuem um caráter conspícuo, uma qualidade fenomenal até então desconhecida, fato este que não poderia ser logicamente inferido de todo o seu conhecimento físico.⁴³

Embora desfaça a falácia lógica da interpretação de Churchland, a resposta de Jackson não responde à objeção segundo a qual Mary passa a conhecer um fato antigo sob novo modo de apresentação. Jackson apenas insiste que o conhecimento experiencial das cores não poderia ser logicamente inferido do conhecimento total dos fatos físicos que Mary já possui antes de ser solta. Nesse ponto, a defesa de Jackson se aproxima do argumento da conceptibilidade, estudado na seção seguinte deste trabalho, segundo o qual um mundo zumbi é logicamente possível justamente porque os fatos fenomenais não supervêm logicamente aos fatos físicos.

Chalmers, por sua vez, também argumenta que essas objeções contra o argumento do conhecimento centradas na intensionalidade não procedem, mas apresenta respostas bem mais convincentes que as de Jackson. Para melhor compreendermos sua argumentação, faz-se necessário introduzirmos o aparato terminológico adotado pelo autor para lidar com questões envolvendo intensionalidade.

Inspirado nos trabalhos de Kripke, Putnam, Kaplan, Stalnaker, Lewis, Evans, Davies e Humberstone, entre outros, Chalmers distinguiu dois tipos fundamentais de função intensional que podem ser determinados por um conceito,

⁴¹ Cf. CHURCHLAND, P. "Reduction, qualia, and the direct introspection of brain states", apud JACKSON, F., "What Mary didn't know", p. 279.

⁴² Cf. JACKSON, F., op. cit., p. 279.

a saber: a intensão primária e a intensão secundária. Cada conceito determina uma função $f: W \rightarrow R$, de mundos possíveis a referentes, denominada “intensão”. A intensão primária determina o referente em um dado mundo, considerando-o como sendo o mundo atual. Em mundos diferentes, a intensão primária pode se referir a objetos distintos, pois a intensão primária é determinada a partir de um centro fixo, de uma posição epistemológica espaço-temporal. A intensão primária associada ao conceito de água, por exemplo, refere-se a algo como “substância aquosa”, espelhando a maneira pela qual utilizamos o termo “água” em nosso mundo, mesmo se, em outro mundo possível, o conceito se refira a uma substância de composição distinta de H_2O . Caso, no mundo atual, descobríssemos que a substância encontrada em oceanos e lagos tivesse a composição XYZ, a intensão primária de água referir-se-ia a XYZ e não a H_2O , pois a intensão primária de “água” seleciona aquilo que corresponde a “coisa aquosa”.

Kripke considera que, se água é H_2O , então água é *necessariamente* H_2O , isto é, água é H_2O em todos os mundos possíveis. Entretanto, Chalmers observa que a teoria kripkeana não impede que o mundo onde água é XYZ seja um mundo logicamente possível. Um mundo em que H_2O é XYZ é obviamente impossível, mas um mundo onde a intensão primária de “água” refere-se a uma substância XYZ é perfeitamente possível. No sentido kripkeano de água, o mundo XYZ estaria erroneamente descrito como sendo um mundo em que água é XYZ. Na verdade, a descrição correta seria a de um mundo contendo apenas substância aquosa XYZ, semelhante à água. Na terminologia de Chalmers, Kripke estaria utilizando somente a intensão secundária para se referir ao conceito de água. De acordo com a intensão secundária, o referente de um determinado conceito é fixado no mundo atual e permanece constante em todos os mundos contrafactuais. Assim, uma vez rigidificado o conceito de água no mundo atual, “água” refere-se a H_2O no mundo atual e em todos os mundos contrafactuais.⁴⁴

Assim, devido à diferença entre as intensões primária e secundária de “água”, podemos conhecer fatos sobre água sem conhecermos nenhum fato sobre H_2O , já que, *a priori*, não há nenhuma conexão entre pensamentos sobre água e pensamentos sobre H_2O . Mas, em virtude da identidade estabelecida *a posteriori* entre água e H_2O , as intensões secundárias dos dois conceitos coincidem.

⁴³ Id.

⁴⁴ Cf. CHALMERS, D.J., op. cit., p. 56-60.

Segundo as objeções acima, “Este líquido é água” e “Este líquido é H₂O” expressariam um único fato e, analogamente, sentenças acerca das cores experienciadas por Mary e sentenças acerca das propriedades físicas das cores estudadas por Mary expressariam o mesmo fato,⁴⁵ em virtude da identidade estabelecida *a posteriori* entre propriedades fenomenais e propriedades físicas. Concluem esses filósofos que Mary não descobre nenhum fato novo acerca do mundo ao ver a cor vermelha, pois ela apenas conhece um fato já conhecido sob novo modo de apresentação, salvando-se assim o materialismo.

Para responder a essas objeções, Chalmers adota duas estratégias. Primeiramente, de maneira mais direta, Chalmers argumenta que quando se conhece um fato sob um modo de apresentação e não sob outro, há um fato diferente a respeito do qual não se tem conhecimento. Este fato desconhecido é justamente o fato que conecta os dois modos de apresentação. Se sabemos que o Super-Homem pode voar, mas não sabemos que Clark Kent pode voar, então há um fato desconhecido que conecta os dois modos de apresentação do mesmo indivíduo, segundo o qual existe um indivíduo que, além de trabalhar como repórter no *Daily Planet*, também se veste com uma capa vermelha. Do mesmo modo, se sabemos que, sob condições normais, a água atinge seu ponto de ebulição a 100° C, mas não sabemos que H₂O atinge esse ponto sob as mesmas condições, é porque desconhecemos um fato que conecta os dois modos de apresentação, informando-nos que o líquido encontrado em lagos e oceanos é composto de H₂O.⁴⁶

Mesmo se Mary apenas conhece um fato antigo acerca das cores sob novo modo de apresentação, então deve haver um fato realmente novo acerca do qual ela adquire conhecimento. Mary adquire conhecimento de um fato *envolvendo* o novo modo de apresentação, isto é, Mary passa a ter conhecimento do fato de que a experiência do vermelho (novo modo de apresentação) é idêntica *a posteriori* ao antigo conhecimento físico-funcional que ela já possuía acerca do vermelho. Ora, Mary, que supostamente conhece todas as verdades físicas do mundo, deveria

⁴⁵ Vale notar que não é muito claro que seja possível individuar fatos dessa maneira, tornando fatos sobre água idênticos a fatos sobre H₂O. De fato, as sentenças “água é H₂O” e “H₂O é H₂O” parecem expressar fatos distintos, pois as intensões primária e secundária de “água” não coincidem. Para não complicar a questão e invalidar a argumentação desses filósofos, consideremos possível a individuação de fatos, já que esta possibilidade implica a existência de um fato novo que conecte os dois modos de apresentação, o qual pode ser utilizado para refutar a objeção proposta contra o argumento do conhecimento.

conhecer esse fato que conecta as intensões primária e secundária da cor vermelha. No entanto, Mary não conhece este fato, pois antes de experienciar o vermelho pela primeira vez, ela não saberia identificar o modo de apresentação físico-funcional do vermelho com o modo de apresentação fenomenal correspondente. Logo, o materialismo é falso, pois o conhecimento de todos os fatos físicos não inclui todos os fatos sobre o mundo.

A segunda estratégia de Chalmers para responder à objeção fisicalista consiste em demonstrar, em oposição àqueles filósofos, que, além do hiato conceitual existente entre o conceito de propriedade fenomenal da cor vermelha e o conceito de propriedade física da cor vermelha, há também um hiato ontológico entre essas propriedades. Os fisicalistas apelam para a noção kripkeana de verdade necessária *a posteriori* para defender que a identidade entre propriedades físicas e fenomenais, apesar de logicamente contingente, seria metafisicamente necessária, no sentido de ser verdadeira em todos os mundos possíveis. Desse modo, conceitos fenomenais e físicos referem-se *a posteriori* às mesmas propriedades, pois, apesar da distinção *a priori* entre os conceitos, suas intensões secundárias seriam as mesmas.

Para refutar essa objeção, Chalmers precisa demonstrar que, contrariamente à tese materialista, existe um mundo possível em que todas as propriedades físicas de nosso mundo estão presentes, mas onde faltam algumas propriedades (um mundo zumbi, por exemplo). Essa argumentação de Chalmers equivale, portanto, à utilizada para combater objeções contra o argumento da conceitabilidade, segundo as quais um mundo zumbi é apenas concebível, mas não é possível de fato.

Quando se afirma que um mundo zumbi é apenas concebível, mas metafisicamente impossível, afirma-se que não é possível haver um mundo fisicamente indiscernível ao nosso onde não há consciência, do mesmo modo que seria impossível um mundo em que água não é H₂O. Segundo Chalmers, tais autores estão utilizando apenas a intensão secundária dos termos “consciência” e “água”. Assim, para eles, “consciência” refere-se necessariamente a uma propriedade física, assim como a intensão secundária de “água” refere-se necessariamente a H₂O. Quando aqueles filósofos falam em “possibilidade

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 142.

metafísica”, eles estão se referindo à possibilidade da verdade de uma sentença quando avaliada de acordo com as intensões secundárias dos conceitos. Como as intensões secundárias de “água” e “H₂O” coincidem, então é metafisicamente necessário que água seja H₂O. Por outro lado, quando falam em “possibilidade lógica”, referem-se à possibilidade da verdade de uma sentença quando avaliada de acordo com as intensões primárias dos conceitos. Assim, como as intensões de “água” e “H₂O” diferem, é logicamente possível que água não seja H₂O.

Para mostrar a possibilidade de um mundo zumbi, Chalmers sustenta que basta nos concentrarmos na intensão primária do termo “consciência” e ignorarmos a intensão secundária. Segundo Chalmers, a intensão primária de um conceito determina uma propriedade perfeitamente razoável de objetos em mundos possíveis. Por exemplo, a propriedade de ser uma coisa aquosa, determinada pela intensão primária de “água”, constitui uma propriedade perfeitamente razoável de objetos em mundos possíveis. Da mesma forma, a intensão primária de “consciência” introduz uma propriedade razoável, segundo a qual ter consciência significa algo como ter uma experiência consciente. Atendo-se apenas à intensão primária do termo, é logicamente possível a existência de um mundo zumbi – um mundo fisicamente indiscernível ao nosso, onde não há consciência.

Com efeito, a distinção entre possibilidade lógica e possibilidade metafísica não reduz o espaço de mundos possíveis. Por exemplo, um mundo em que água é XYZ (isto é, H₂O é XYZ) é metafisicamente impossível, mas um mundo em que água – enquanto coisa aquosa – é XYZ é perfeitamente possível. Do mesmo modo, um mundo fisicamente idêntico ao nosso sem consciência, enquanto experiência consciente, é perfeitamente possível. A possibilidade de um mundo zumbi implica a falsidade do materialismo, pois evidencia uma propriedade que não é logicamente derivada da totalidade das propriedades físicas. Há um dualismo no caso da consciência que não se verifica no caso da água ou de qualquer outro ente ou propriedade física. De fato, não podemos mostrar, por exemplo, a possibilidade de um mundo *fisicamente idêntico* ao nosso em que água não é H₂O (intensão secundária), nem que há um mundo em que água não é algo aquoso (intensão primária).⁴⁷

⁴⁷ Outros aspectos dessa argumentação, assim como outras objeções à possibilidade de um mundo zumbi, serão analisadas na seção seguinte.

Brian Loar, no artigo “Phenomenal states”, levanta uma objeção mais sofisticada contra o argumento do conhecimento. Para Loar, a intuição anti-fisicalista acerca de *conceitos* fenomenais está correta: conceitos fenomenais são irredutíveis a conceitos físico-funcionais, uma vez que aqueles não podem ser implicados *a priori* por estes. No entanto, rejeita a conclusão anti-fisicalista acerca de *propriedades* fenomenais: da irredutibilidade conceitual, não se deriva a irredutibilidade ontológica das propriedades fenomenais. Loar também afirma que Mary apenas conhece um fato antigo devido à intensionalidade, mas, para defender sua posição, o autor vai além das analogias água/H₂O, calor/movimento molecular e Clark Kent/Super-homem, utilizadas como exemplo de identidade *a posteriori* das propriedades denotadas pelos termos.

Para Loar, essas analogias falham, porque o anti-fisicalista pode argumentar, à maneira de Kripke, que conceitos fenomenais, como “dor”, diferentemente de conceitos físicos, como “calor”,⁴⁸ denotam uma propriedade diretamente (ou essencialmente), e não sob um modo contingente de apresentação. “Calor” conota um modo de apresentação contingente da propriedade à qual se refere, sob a forma “sensação de calor”. Segundo a terminologia de Chalmers, podemos dizer que a intensão primária de “calor” é diferente de sua intensão secundária, o que permite a identificação *a posteriori* entre a propriedade denotada pela sensação de calor (intensão primária) e a propriedade molecular correspondente em nosso mundo, denotada pela intensão secundária.⁴⁹

O anti-fisicalista, poderia então concluir que, pelo fato de os conceitos fenomenais denotarem propriedades diretamente, sem o intermédio de um modo de apresentação contingente, tais conceitos não poderiam ser identificados *a posteriori* com nenhuma outra propriedade. Se pudessem ser identificados com outras propriedades, essa identificação seria *a priori*. Utilizando a terminologia de Chalmers, pode-se dizer que, no caso dos conceitos fenomenais, a propriedade referida é denotada diretamente pela intensão primária do termo.

Não obstante, Loar acredita que dois termos conceitualmente independentes podem denotar diretamente a mesma propriedade sem que o saibamos *a priori*. Assim, as intensões primárias dos conceitos fenomenais e físico-funcionais

⁴⁸ Estamos nos referindo aqui somente ao sentido psicológico, não fenomenal, do termo “calor”. Isto é, o calor enquanto fenômeno físico apenas.

⁴⁹ LOAR, B., “Phenomenal states”, p. 297.

coincidiriam entre si. Portanto, o conhecimento de Mary acerca da propriedade fenomenal da cor vermelha seria, na verdade, apenas o conhecimento de propriedades físico-funcionais, ainda que ela não pudesse conectá-las previamente. Segundo Loar:

Quando conceitos fenomenais e físico-teoréticos são trazidos para nossas ruminções filosóficas, os estados cognitivos [a eles associados] são fenomenologicamente tão diferentes que pode ser criada a ilusão de que suas referências devem ser diferentes.⁵⁰

Na visão de Chalmers, pensamos que as intensões dos conceitos fenomenais e físicos diferem porque somos capazes de conceber um mundo onde as referências são distintas, como um mundo zumbi. A posição de Loar requer que um mundo zumbi não seja realmente possível, apesar de conceitualmente coerente, e apesar de não poder ser rejeitado por objeções de necessidade *a posteriori*. Loar afirma que, apesar da coerência lógica, não se pode pressupor a possibilidade nomológica de *qualia* ausentes. Pois, nem nosso conhecimento introspectivo, nem nosso conhecimento científico atual são suficientes para impedir que *qualia* sejam propriedades funcionais de fato.

A impossibilidade do mundo zumbi só pode ser defendida, segundo Chalmers, se for determinado *ad hoc* que o escopo de mundos possíveis é mais restrito do que podemos conceber logicamente. Esse tipo de objeção é chamada por Chalmers de “necessidade metafísica forte”. Mas, levando em conta o estado atual de nossas capacidades cognitivas, não há nenhum motivo consistente para descartarmos a possibilidade lógica de *qualia* ausentes, exceto a intenção de salvaguardar o fisicalismo a qualquer custo.⁵¹

Outro tipo de objeção contra o argumento do conhecimento foi levantada por David Lewis e Lawrence Nemirow. Ambos argumentam que Mary, após ser solta, não adquire nenhum conhecimento factual, mas sim uma nova habilidade. Segundo Lewis,⁵² ao ter uma nova experiência, Mary adquire novas habilidades de imaginar, recordar e reconhecer, que não poderiam ser adquiridas por nenhuma lição, a não ser pela experiência direta. Lições transmitem informações (“*know-*

⁵⁰ Ibid., p. 302.

⁵¹ A “necessidade metafísica forte” será estudada na seção seguinte.

⁵² LEWIS, D., “What experience teaches”, p. 292.

that”), ao passo que habilidades (“*know-how*”) são adquiridas pela experiência (experiência no sentido funcional apenas). Lewis cita como exemplo a habilidade de movimentar as orelhas: se não sabemos movimentá-las, certamente não aprenderemos apenas com informações, sem nenhuma prática. Lewis formula a “hipótese da habilidade”, segundo a qual conhecer como é uma experiência seria o mesmo que possuir as habilidades de imaginar, recordar e reconhecer. Quando solta, Mary não passa a conhecer nenhuma informação nova, mas apenas adquire uma nova habilidade. Consequentemente, a noção de informação fenomenal, enquanto informação irreduzível a informações físicas, seria uma ilusão.

Segundo Chalmers, a estratégia de Lewis e Nemirow não sofre de incongruências internas como as objeções anteriores. Entretanto, Chalmers considera a hipótese da habilidade altamente implausível, uma vez que a experiência da cor vermelha representa um fato novo sobre como é ver o vermelho. Com efeito, ao ser solta, Mary adquire novas habilidades, mas ela também conhece algo novo sobre a natureza da experiência. De fato, a experiência do vermelho permite a Mary descartar diversas hipóteses formuladas previamente acerca de como seria experienciar aquela cor, estreitando-se assim o espaço das possibilidades epistêmicas.

Com exceção de autores como Dennett,⁵³ segundo o qual Mary não aprende coisa alguma, sequer uma habilidade nova, os materialistas em geral concordam que Mary adquire algum conhecimento novo sobre o mundo. No entanto, não concordam que seja válido inferir desse hiato epistêmico a falsidade do materialismo.

Portanto, segundo Chalmers, a melhor objeção materialista contra o argumento do conhecimento é a de Lewis-Nemirow. De fato, dizer que Mary adquire apenas uma habilidade é uma estratégia bastante atraente para quem ao mesmo tempo admite que Mary aprende algo novo, e nega que esse conhecimento seja de natureza fenomenal. Além disso, dada a sua coerência interna, a hipótese da habilidade é a única imune a objeções técnicas. Dessa forma, salva-se o materialismo sem comprometer a intuição central do argumento de Jackson, a de que Mary aprende algo novo.

⁵³ DENNETT, D., *Consciousness explained*, p. 400-401.

A divergência de opiniões entre materialistas e não materialistas não é, portanto, de ordem lógica, mas está ligada a uma intuição fundamental acerca da experiência. Para os materialistas, a experiência de Mary envolve apenas fatos físicos, enquanto os não materialistas insistem que a experiência de Mary revela um fato novo, sobre como é ter a experiência do vermelho e não apenas uma habilidade, fato este que não poderia ser logicamente inferido do conhecimento físico total acerca do mundo. Assim, mais uma vez, os embates em filosofia da mente chegam a um impasse ao esbarrarem em algumas intuições fundamentais dos filósofos sobre a natureza da consciência. O próprio Chalmers admite que, após determinado ponto, não se pode prosseguir apelando-se somente para a consistência lógica dos argumentos, pois, em última instância, será preciso que o oponente intua algo diferente. Vejamos se, com o argumento da conceptibilidade, Chalmers oferece argumentos mais consistentes para defender a intuição não materialista.

3.3. O argumento da conceptibilidade

O argumento da conceptibilidade pretende demonstrar a possibilidade lógica de um mundo fisicamente idêntico ao nosso onde não há consciência (mundo zumbi), para então concluir que nem todos os fatos do mundo supervêm logicamente aos fatos físicos, atestando assim a falsidade da tese materialista. Vale notar que a simples conceptibilidade do mundo zumbi, ou seja, sua possibilidade lógica, já é suficiente para fazer valer o argumento contra o materialismo.

Em outras formulações do mesmo argumento, concebe-se um mundo fisicamente idêntico ao nosso, onde fatos relativos à experiência consciente não estão ausentes, mas são diferentes dos fatos em nosso mundo. Pode-se imaginar, por exemplo, um mundo fisicamente idêntico ao nosso em que as experiências conscientes são invertidas (*qualia* invertidas): em tal mundo, o vermelho seria experienciado no lugar do azul, e vice-versa.

A rigor, o argumento não requer a possibilidade lógica de um mundo zumbi, basta concebermos um único sistema fisicamente idêntico ao ser humano que não

possua experiência para fazer valer o argumento. De fato, caso a consciência supervenha ao físico, muito provavelmente supervirá também localmente, além de globalmente. Em todo caso, para eliminar controvérsias, examinaremos o argumento no caso global, da conceptibilidade de um mundo zumbi.

É importante ressaltar que o zumbi de Chalmers não é como os zumbis que figuram em filmes de terror, de aspecto débil e sujo. O zumbi em questão seria uma réplica perfeita de um ser humano, molécula por molécula, física e funcionalmente idêntica a um ser humano. Assim, sua aparência e seu comportamento seriam indistinguíveis do comportamento humano, já que desempenharia as mesmas atividades normais, como dormir, comer, trabalhar, namorar, chorar, sorrir, brincar, estudar etc. Esse tipo de zumbi seria como um robô dotado de inteligência artificial suficiente para mimetizar perfeitamente um ser humano em todos os aspectos, só que sua constituição material não seria de metal, mas sim de tecido humano. A única diferença entre um zumbi e um ser humano é que, no zumbi, todo o processamento de informação que gera os diversos comportamentos não é acompanhado de nenhuma experiência consciente real. Um zumbi não possui quaisquer sentimentos, emoções ou sensações. Num mundo zumbi, tudo acontece numa escuridão absoluta.

Como admite Chalmers, a idéia de um mundo zumbi é realmente muito estranha, pois é muito improvável que zumbis sejam possíveis em nosso mundo.⁵⁴ Mas o que está em jogo não é a possibilidade natural ou empírica de um mundo zumbi, mas sim a sua coerência conceitual. Quanto a isso, parece claro que a idéia de um mundo zumbi é perfeitamente coerente, pois não há nenhuma contradição lógica nas noções envolvidas que impeça a conceptibilidade de tal mundo.

Se a idéia de um mundo zumbi é realmente coerente, então o materialismo é falso. Com efeito, a mera possibilidade lógica do mundo zumbi já basta para se demonstrar que a consciência é uma propriedade que não supervêm logicamente a todas as leis e propriedades físicas. Num mundo zumbi, todas as propriedades e fatos do mundo estão presentes: todas as características químicas, biológicas, geológicas, culturais, sociais e econômicas do mundo zumbi são idênticas às de nosso mundo, pois todas supervêm logicamente às leis e propriedades físicas. A única propriedade de nosso mundo que está ausente num mundo zumbi é a

⁵⁴ CHALMERS, D.J., op. cit., p. 96.

consciência, ou propriedades que dependem de forma ou de outra da consciência, como o amor, a crença, o desejo etc. As demais propriedades do mundo são consequência automática de sua própria constituição física.

À primeira vista, alguns poderiam julgar que esse tipo de argumento incorre na mesma falácia do argumento cartesiano contra o materialismo. Descartes argumenta que, se ele pode conceber a existência de sua mente separada do corpo, então a mente não pode ser idêntica ao corpo. Porém, seu argumento não é logicamente válido: só porque podemos imaginar *A* sem *B*, não decorre que *A* e *B* não sejam idênticos de fato (se podemos imaginar que a estrela matutina não é a mesma que a estrela vespertina, não se conclui que elas não sejam idênticas). Analogamente, alguns poderiam objetar que um mundo zumbi mostra que é concebível imaginar um estado físico sem consciência, mas não demonstra que a consciência não seja idêntica a um estado físico.⁵⁵ Contudo, pelo fato de o argumento de Chalmers ser baseado na noção de superveniência ao invés da noção de identidade, a analogia não procede. O argumento da conceitabilidade não postula que, se podemos imaginar um estado físico *F* sem consciência, então consciência não é idêntica ao estado *F*; em vez disso, afirma-se que, se podemos imaginar *todos* os fatos físicos sem consciência, então os fatos físicos não esgotam todos os fatos. O argumento de Chalmers, portanto, não lida com questões de identidade, apenas com a noção de superveniência, ao concluir que fatos sobre a consciência não supervêm logicamente à totalidade dos fatos físicos.

Outra objeção direta ao argumento foi feita por John Searle. A posição de Searle acerca da consciência é muito particular, para não dizer contraditória. Apesar de defender um “naturalismo biológico” – segundo o qual a consciência é um processo biológico trivial, como a digestão, e é causada por processos cerebrais –, Searle sustenta que a consciência tem uma ontologia própria, de caráter qualitativo e de primeira pessoa, pois só existe enquanto experienciada por um sujeito. Portanto, para Searle, a consciência é causalmente redutível a processos cerebrais (supervêm naturalmente ao físico), mas não é ontologicamente redutível aos mesmos.⁵⁶ Apesar disso, Searle não se considera um dualista de propriedades, pois, para ele, a consciência não é uma propriedade não física; a consciência seria um aspecto biológico do cérebro, de nível elevado e

⁵⁵ Ibid., p. 130.

⁵⁶ SEARLE, J., *O mistério da consciência*, p. 132.

causalmente redutível. Ainda que admita um “modo de ser” subjetivo da consciência, Searle considera-a apenas uma propriedade física de alto nível causada pelo cérebro, da mesma forma que a solidez é uma propriedade que emerge da organização molecular própria da mesa, por exemplo.⁵⁷

Searle considera um mundo zumbi logicamente possível, mas não admite que se possa concluir que a consciência não é uma propriedade física. Segundo o filósofo norte-americano, não há um dualismo da consciência em relação ao mundo físico pelo mesmo motivo que não há um dualismo da liquidez em relação a H₂O: assim como a liquidez da água é uma propriedade emergente do comportamento das moléculas de H₂O, a consciência seria uma propriedade emergente dos processos cerebrais.

Como bem observou Chalmers, essa analogia não procede. No caso de H₂O, diferentemente da consciência, é impossível imaginarmos um mundo fisicamente idêntico ao nosso no qual a propriedade liquidez não é instanciada. A noção de uma réplica de H₂O sem liquidez não é coerente. A relação entre liquidez e H₂O é muito mais forte do que uma relação de causação; na verdade, as características microfísicas de H₂O no estado líquido constituem a liquidez.⁵⁸ Já no caso da consciência, segundo Chalmers, não há como derivar a consciência de propriedades e leis físicas, as quais são descritas em termos de estrutura e função. Seria necessário formular leis complementares de ligação entre o físico e o fenomenal, considerando-se a consciência como uma propriedade não física e fundamental do universo, não derivável de nenhuma outra propriedade ou lei previamente conhecidas.

Muitos filósofos criticam o argumento de Chalmers, alegando que inferências de conceitabilidade (possibilidade lógica) para possibilidade (possibilidade metafísica) são questionáveis. Embora seja possível logicamente, no sentido de não ser autocontraditório, imaginar mundos zumbis, seria preciso demonstrar algo mais para provar a possibilidade de mundos zumbis no sentido metafísico necessário para se refutar o materialismo. Essa objeção é comum entre filósofos materialistas (tipo-B, na terminologia de Chalmers) que reconhecem o hiato conceitual entre conceitos físicos e fenomenais, mas não admitem o hiato metafísico.

⁵⁷ SEARLE, J., “Why I am not a property dualist”.

⁵⁸ CHALMERS, D.J., op. cit., p. 130.

Costuma-se então apelar para a noção kripkeana de necessidade *a posteriori*. Do ponto de vista *a priori*, um mundo em que água é XYZ seria logicamente possível (concebível); por outro lado, uma vez descoberto empiricamente que água é H₂O, a sentença “água é H₂O” torna-se necessária, verdadeira em todos os mundos possíveis, *a posteriori*. Objeta-se que, do mesmo modo que um mundo em que água é XYZ não é metafisicamente possível numa avaliação *a posteriori*, um mundo zumbi tampouco seria metafisicamente possível.⁵⁹

Utilizando-se a terminologia de Chalmers apresentada na seção anterior,⁶⁰ pode-se definir “possibilidade lógica” (conceptibilidade) como a possibilidade de verdade de uma sentença quando avaliada de acordo com as intensões primárias dos conceitos envolvidos. Assim, “água é XYZ” seria logicamente possível ou concebível, já que não há nada de contraditório na idéia de um mundo aparentemente idêntico ao nosso, mas onde o líquido encontrado em mares, lagos e rios é composto de XYZ, em vez de H₂O. Por outro lado, pode-se definir “possibilidade metafísica” (possibilidade, propriamente dita) como a possibilidade de verdade de uma sentença verdadeira quando avaliada de acordo com as intensões secundárias dos conceitos envolvidos. Nesse caso, “água é XYZ” não é metafisicamente possível, já que, de acordo com a intensão secundária de “água”, seu referente é necessariamente H₂O.

Feita essa distinção entre possibilidade lógica e possibilidade metafísica, torna-se mais fácil compreender por que, de fato, conceptibilidade não implica possibilidade. Antes de avaliarmos possibilidades, é fundamental estabelecer se os conceitos estão sendo utilizados de acordo com a intensão primária ou a intensão secundária. No caso da objeção da necessidade *a posteriori*, afirma-se que um mundo zumbi é possível (logicamente) considerando-se as intensões primárias das noções envolvidas, mas não é possível (metafisicamente) considerando-se as intensões secundárias. Nesse último caso, embora as intensões primárias de

⁵⁹ Ibid., p. 131.

⁶⁰ Recapitulando a terminologia utilizada: intensões são funções de mundos possíveis para referentes. Intensões determinam a maneira pela qual os referentes são fixados. Intensões primárias fixam o referente de um conceito de acordo com a maneira pela qual esse conceito é fixado *a priori* no mundo atual. Assim, por exemplo, a intensão primária de “água” seria algo do tipo “substância aquosa encontrada em rios e mares”. Intensões secundárias fixam o referente em mundos contrafactuais, após o referente ter sido determinado no mundo atual pela intensão primária. A intensão secundária de “água”, por exemplo, é “H₂O” em todos os mundos possíveis.

conceitos fenomenais não correspondam a nada físico, suas intensões secundárias teriam como referente certas propriedades neurofisiológicas ou funcionais.

Como vimos na seção anterior, uma resposta direta a esse tipo de objeção consiste em ignorar as intensões secundárias, concentrando-se apenas nas intensões primárias dos termos envolvidos. O argumento da conceitabilidade se sustenta se considerarmos apenas as intensões primárias, ainda que estas não coincidam com as intensões secundárias. O fato de podermos conceber um mundo possível fisicamente idêntico ao nosso sem consciência (de acordo com a intensão primária) demonstra que há propriedades que não supervêm logicamente aos fatos físicos.

Alguns poderiam objetar que intensões primárias não determinam propriedades legítimas de objetos. Mas basta recordarmos que são as intensões primárias que determinam as intensões secundárias. A intensão secundária de “água”, por exemplo, depende de noções *a priori*: num primeiro momento, determina-se empiricamente o referente da intensão primária de “água” no mundo atual e, em seguida, o referente é rigidificado de modo que “água” aponte para o mesmo objeto em todos os mundos possíveis. Por esse motivo, a intensão primária é a mais relevante para a explicação redutiva, já que, ao iniciarmos uma investigação, dispomos somente da propriedade determinada pela intensão primária. Ao tentarmos explicar redutivamente a água, por exemplo, temos que explicar sua liquidez, sua claridade, assim como demais aspectos determinados por sua intensão primária. A intensão secundária só é determinada após obtermos uma explicação redutiva satisfatória para todas as propriedades relacionadas à intensão primária. Portanto, a explicação redutiva só é possível se as propriedades indicadas pela intensão primária de um conceito supervêm logicamente ao físico.

Mas, se podemos conceber um mundo fisicamente indiscernível ao nosso sem consciência (determinada pela intensão primária), então a consciência é uma propriedade que não supervêm ao físico e, logo, não pode ser explicada redutivamente. O mesmo não ocorre com a propriedade determinada pela intensão primária de água: não podemos conceber um mundo fisicamente indiscernível ao nosso sem a substância aquosa, inodora, transparente, encontrada em rios e mares etc. Essa propriedade supervêm logicamente ao físico e, portanto, não há um dualismo da água como há um dualismo da consciência.

Outra resposta à objeção da necessidade *a posteriori* consiste em demonstrar que, no caso da consciência, as intensões primária e secundária coincidem. De acordo com a intensão primária, ter consciência significa algo como ter uma qualidade fenomenal. Se a intensão secundária de “consciência” fosse distinta da intensão secundária, seria possível imaginar um mundo em que temos uma qualidade fenomenal que parece consciência, mas não é. No exemplo da água, podemos imaginar um mundo em que algo parece água de acordo com a intensão secundária, mas que, na verdade, não é H₂O (intensão secundária), apenas “coisa aquosa”. Contudo, se algo parece ou é sentido como uma experiência consciente, mesmo num mundo contrafactual, esse algo é experiência consciente.⁶¹

Kripke apresenta uma argumentação bastante similar a essa em *Naming and necessity*, onde demonstra que conceitos fenomenais como “dor” diferem de conceitos físicos na maneira pela qual apontam para seus referentes. Segundo Kripke, conceitos físicos determinam seus referentes por meio de propriedades acidentais dos referentes. Por exemplo, “calor” designa seu referente por meio de uma propriedade acidental que, no caso, corresponde à propriedade de produzir em nós a sensação S. Por outro lado, a dor – argumenta Kripke – não é designada por propriedades acidentais, mas sim pela propriedade de ser uma sensação (de dor), isto é, pela sua qualidade fenomenológica imediata.⁶²

Vale igualmente notar que a argumentação de Kripke contra o materialismo apresenta muitas semelhanças com o argumento da conceitabilidade de Chalmers: ambos são argumentos modais, envolvendo necessidade e possibilidade, e ambos apelam para a possibilidade lógica da ocorrência de estados físicos sem estados fenomenais (mundo zumbi). Mas o argumento de Kripke apresenta também muitas diferenças com relação ao argumento de Chalmers. Em primeiro lugar, Kripke direciona sua argumentação especialmente contra a tese da identidade, defendida por filósofos como Place e Smart, segundo a qual estados mentais são idênticos a estados cerebrais. Além disso, a argumentação de Kripke depende muito de seu aparato teórico envolvendo designadores rígidos⁶³ e necessidade *a*

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 133.

⁶² KRIPKE, S., *Naming and necessity*, p. 152.

⁶³ Um designador rígido seria um termo que designa o mesmo referente em todos os mundos possíveis. Assim, por exemplo, um nome como “Aristóteles” designa o mesmo indivíduo em todos

posteriori, ao passo que Chalmers só o utiliza para tratar de algumas objeções a seu argumento. Para Kripke, toda identidade é necessária, pois, se ambos os termos da identidade são designadores rígidos, então referem-se necessariamente ao mesmo indivíduo ou propriedade. Assim, mesmo a identidade entre água e H₂O, descoberta empiricamente (*a posteriori*), seria uma identidade necessária, embora, para os teóricos da identidade, seja considerada contingente.

Kripke rejeita a intuição dos teóricos da identidade de que estados mentais e estados cerebrais são idênticos, tal como água e H₂O. Para o filósofo norte-americano, ao contrário da identidade entre água e H₂O, a identidade psicofísica não parece ser necessária, pois não é imune a argumentos modais, como a possibilidade de dor incorpórea e a possibilidade de zumbis, nos quais se evidencia a possibilidade de dissociação entre estados cerebrais e mentais. Já no exemplo da água, a suposta possibilidade de um mundo em que água é XYZ pode ser explicada como sendo um caso epistemicamente possível (em que algo parecido com a água apresenta a composição química XYZ), mas metafisicamente impossível (pois água é necessariamente H₂O e, portanto, a substância em questão não é água), o que corresponde, na terminologia de Chalmers, aos sentidos primário e secundário de água, respectivamente.

Kripke utiliza primeiramente o argumento da possibilidade de dor incorpórea para refutar a tese da identidade. Segundo este argumento, se é possível conceber dor sem um suporte físico, como a ativação de fibras-C, então estados mentais em geral não são idênticos a estados cerebrais. Mas, como ressaltou Chalmers⁶⁴ e outros filósofos anteriores, essa argumentação pode ser eficaz contra a tese da identidade, mas não refuta o materialismo. De fato, o materialismo é compatível com a existência de um mundo possível em que estados mentais são constituídos de substâncias não físicas. Isso apenas estabelece a possibilidade do dualismo, mas não sua verdade de fato. O materialismo afirma somente que, em *nosso mundo*, estados mentais são de caráter físico, o que não é refutado pela possibilidade de mundos onde há estados mentais não físicos. Nesse sentido, o argumento da dor incorpórea é tido como inconclusivo.

os mundos possíveis, enquanto a descrição “o grande filósofo grego que foi discípulo de Platão” pode designar outro sujeito em certos mundos possíveis.

⁶⁴ CHALMERS, D.J., op. cit., p. 148.

O outro argumento utilizado por Kripke, o da possibilidade de zumbis, é curiosamente o que recebeu menos atenção dos críticos e do próprio Kripke, embora Chalmers o considere o argumento crucial contra o materialismo. Este argumento não só é eficaz contra a tese da identidade, como também ameaça o materialismo em geral. Com efeito, a possibilidade de instanciação de estados físicos sem os estados fenomenais correspondentes indica que, após Deus ter criado o mundo físico, incluindo a ativação de fibras-C, foi preciso o trabalho adicional de criar a qualidade experiencial associada à ativação de fibras-C.

O argumento da conceptibilidade de Chalmers é essencialmente o mesmo: a possibilidade lógica de um mundo zumbi indica que a consciência não supervém ao mundo físico; caso contrário, Deus não precisaria fazer nenhum esforço adicional após criar o mundo físico, já que, segundo o materialismo, tudo é de caráter fundamentalmente físico. Até mesmo as respostas de Kripke às objeções levantadas são basicamente as mesmas dadas por Chalmers, como o próprio autor reconhece.⁶⁵ Ao se objetar que um zumbi seria apenas concebível, mas não possível, Kripke argumenta, como vimos acima, que a dor é caracterizada pela sensação que lhe é correspondente, e, portanto, não é possível conceber uma situação em que algo apenas parece como dor, é sentido como dor, mas não é dor. Segundo Chalmers, nesse caso, as intensões primária e secundária se confundem. Caso não se admita tal equivalência, Chalmers argumenta, como vimos anteriormente, que basta nos concentrarmos no sentido primário do termo.

Além da tese da identidade tipo-tipo, Kripke também dirige seus argumentos contra a tese da identidade espécime-espécime (*token-token*), segundo a qual um estado mental específico é idêntico a um estado cerebral específico. Nesse caso, tanto o argumento dos zumbis quanto o da dor incorpórea são tidos como inconclusivos pela maioria dos filósofos, incluindo Chalmers. Kripke admite que podemos ter uma determinada dor particular sem o estado cerebral correspondente porque considera apenas a sensação como essencial para aquela dor específica. No entanto, pode-se objetar que a ativação de fibras-C é também essencial para aquela dor, pois afirmações acerca de propriedades essenciais de indivíduos são muito controversas. De fato, a ativação de fibras-C não parece ser

⁶⁵ Ibid., p. 149.

essencial para a dor como *tipo*, mas enquanto *espécime*, nada garante que estamos falando da mesma dor ao imaginá-la sem o estado cerebral.

O argumento da conceitabilidade de Chalmers, portanto, apesar de muito semelhante ao argumento dos zumbis de Kripke, apresenta importantes diferenças: não se apóia na noção de identidade, mas sim na noção de superveniência; não se constrói a partir do aparato conceitual envolvendo designadores rígidos e necessidade *a posteriori* – Chalmers utiliza-o somente para responder a algumas objeções; não apela para a doutrina essencialista ao descrever propriedades fenomenais, como a dor, apoiando-se apenas na noção de intensionalidade, e tampouco apela para a possibilidade de estados mentais incorpóreos.⁶⁶

Voltando às objeções contra o argumento da conceitabilidade de Chalmers, há também outra estratégia utilizada por alguns filósofos para se defender a objeção de que mundos zumbis seriam apenas concebíveis, mas impossíveis no sentido metafísico. Em vez de afirmar que se pode descobrir *a posteriori* que a consciência é idêntica a um estado ou função física, supõe-se que, na verdade, um mundo zumbi não é idêntico ao nosso mundo físico, uma vez que dele estariam excluídas propriedades físicas intrínsecas, inacessíveis à investigação física, as quais seriam responsáveis pela presença da consciência em nosso mundo. Do ponto de vista externo, um mundo zumbi parece fisicamente idêntico ao nosso mundo físico, enquanto, em realidade, não é. Por esse motivo, um mundo zumbi (mundo fisicamente idêntico ao nosso, sem consciência) não seria logicamente possível, pois, graças às tais propriedades intrínsecas, a consciência sobreviria, de fato, ao mundo físico.

Em resposta, Chalmers argumenta que esse tipo de estratégia supõe uma visão incorreta da semântica dos termos físicos. Conceitos físicos, como “elétrons”, são fixados apenas em termos de seu papel causal numa teoria, sob critérios extrínsecos apenas. Desse modo, mesmo se elétrons em nosso mundo possuísem propriedades intrínsecas ocultas, certamente também chamaríamos de elétrons entidades contrafactuais idênticas que não exibissem as propriedades intrínsecas. Portanto, não faz sentido um mundo que, sob o ponto de vista externo, parece *fisicamente* idêntico ao nosso, mas não o é em realidade. Ao fixar o

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 147.

referente dos termos físicos sob o critério das propriedades intrínsecas, esse tipo de visão semântica admite como coerente a possibilidade de que o termo “elétron” seja atribuído a um elemento que possui todas as propriedades extrínsecas atribuídas a um próton, simplesmente pelo fato de tal elemento possuir as propriedades intrínsecas que o caracterizam como elétron.⁶⁷

Há ainda uma resposta mais incisiva a esse tipo de objeção. Ainda que se admita que certas propriedades ocultas sejam constitutivas de propriedades físicas, percebe-se claramente que essa visão se aproxima bastante do dualismo de propriedades proposto por Chalmers, ou mesmo do monismo neutro. O dualismo de propriedades físicas e não físicas é substituído pelo dualismo de propriedades acessíveis e inacessíveis, o que não altera o fato de que nosso mundo possui propriedades fenomenais que não são fixadas pelas propriedades físicas. Assim como no dualismo de propriedades, as propriedades intrínsecas teriam que ser tomadas como um novo tipo de propriedade fundamental, por não serem dedutíveis das propriedades físicas conhecidas. Com efeito, as propriedades intrínsecas, assim como a consciência, não podem ser explicadas em termos de estrutura e dinâmica. Essa visão também é compatível com o monismo neutro de Russell. Segundo este, pelo fato de caracterizar as entidades e propriedades físicas tão somente pelas suas relações entre si e conosco, a física não nos diz nada acerca das propriedades intrínsecas, o que deixa em aberto a possibilidade de que tais propriedades sejam da mesma natureza que as propriedades fenomenais, já que estas também escapam à descrição física do mundo.

Uma outra possível objeção ao argumento da conceitabilidade de Chalmers consiste em afirmar que o mundo zumbi, embora logicamente possível, não é metafisicamente possível, simplesmente pelo fato de que o escopo de mundos metafisicamente possíveis é mais restrito que o de mundos logicamente possíveis. Este tipo de objeção é chamado por Chalmers de “necessidade metafísica forte”, em oposição à “necessidade metafísica fraca”, introduzida pela estrutura conceitual de Kripke.⁶⁸ Apela-se mais uma vez para a noção kripkeana de necessidade *a posteriori*, com o intuito de demonstrar que a conceitabilidade (ou possibilidade lógica) de um mundo zumbi não leva à sua possibilidade metafísica.

⁶⁷ Ibid., p. 156.

⁶⁸ Ibid., p. 136.

No caso da “necessidade metafísica fraca”, vimos que esse tipo de necessidade não reduz o escopo de mundos logicamente possíveis, mas apenas restringe o uso de certos termos utilizados para se descrever corretamente alguns mundos possíveis: embora não possa ser descrito como um mundo em que água é XYZ, um mundo cuja substância aquosa é aparentemente idêntica à água, mas composta de XYZ em vez de H₂O, é obviamente um mundo logicamente possível. A questão parece ser mais de caráter semântico do que metafísico.

Mas, segundo os defensores da necessidade metafísica forte, haveria uma modalidade singular de possibilidade metafísica, mais restrita do que a possibilidade lógica, por motivos independentes das considerações de Kripke. Assim, considera-se que um mundo zumbi, mesmo de acordo com a intensão secundária, seja logicamente possível, mas metafisicamente impossível. Trata-se, de fato, segundo Chalmers, de “uma restrição arbitrária (...) que estabelece restrições brutas e inexplicáveis ao espaço de mundos possíveis”.⁶⁹ Com efeito, não faz sentido crermos na existência de tal modalidade, já que esse tipo de informação acerca da impossibilidade metafísica de mundos logicamente possíveis não está disponível *a priori* e, *a posteriori*, só podemos conhecer fatos sobre nosso mundo atual. Esse tipo de solução para salvar o materialismo, baseado em estipulações *ad hoc* envolvendo novos graus de necessidade, não é, portanto, menos “misterioso” do que propostas não materialistas, tal como o dualismo de propriedades de Chalmers.

Por fim, contra o argumento da conceptibilidade, pode-se levantar a objeção de que a aparente conceptibilidade de um mundo zumbi é fruto de nossas limitações cognitivas. Segundo esta posição, caso fôssemos dotados de faculdades cognitivas mais desenvolvidas que as atuais, seríamos capazes de julgar que um mundo zumbi é logicamente impossível, da mesma forma que hoje podemos julgar, por exemplo, que é logicamente impossível que o resultado do produto de dois números pares seja um número ímpar.

A objeção das limitações cognitivas é sugerida por McGinn em “Can we solve the mind-body problem?”. Neste artigo, o filósofo levanta a hipótese de que o caráter misterioso do problema mente-corpo seja devido ao fato de que nossa mente é “cognitivamente fechada” para apreender a propriedade natural *P*

⁶⁹ Ibid., p. 137.

responsável pelo nexó psicofísico (ou para compreender a teoria *T* que explica a relação entre cérebro e consciência). Não haveria, segundo McGinn, nenhum problema metafísico da consciência, mas apenas um problema cognitivo.⁷⁰ Apesar de nossa dificuldade em explicar a consciência, objetivamente a consciência não seria algo intrinsecamente complexo.⁷¹

Em virtude dessas limitações cognitivas, o autor considera que não temos condição de decidir se a relação entre a propriedade *P* e as propriedades cerebrais conhecidas é uma relação de contingência ou de necessidade. Nesse sentido, por não termos acesso às conexões modais entre essas propriedades, não podemos saber se a consciência supervém logicamente ao físico ou não, e, portanto, a possibilidade lógica de um mundo zumbi fica em aberto.

A posição de McGinn é muito atacada tanto pelos materialistas em geral quanto pelos filósofos não reducionistas, incluindo Chalmers. Como reconhece o filósofo britânico, ao pressupor propriedades inacessíveis ao nosso conhecimento científico, sua posição vai contra um certo idealismo naturalista predominante no pensamento materialista. Já para Chalmers, afirmar que um argumento filosófico não funciona devido a limitações cognitivas parece ser uma objeção um tanto *ad hoc*, e deveria ser a última opção a ser considerada, somente após termos examinado detalhadamente as possíveis falhas do argumento da conceitabilidade e as alternativas possíveis ao materialismo.⁷²

⁷⁰ MCGINN, C., op. cit., p. 401.

⁷¹ Ibid., p. 402.

⁷² CHALMERS, D.J., op. cit., p. 140.