

A TESE DUALISTA EM FILOSOFIA DA MENTE

Aluno: Pedro Henrique Passos Carné
Orientador: Oswaldo Chateaubriand Filho

A análise de um problema filosófico pressupõe a existência de um problema filosófico a ser analisado. O que tornaria um problema, porém, filosófico? Seria o método utilizado para efetuar sua análise ou algo intrínseco ao próprio problema, semelhante a uma *qualidade*, que o dotaria de tal aspecto? Estas questões inauguram uma série de discussões em Filosofia, as quais, devido à sua amplitude, não receberão um tratamento detalhado. Neste artigo, com efeito, está-se pressupondo a existência de problemas filosóficos e, aquilo que será investigado nestes problemas remeterá, em um primeiro momento, à sua contextualização histórica, seja isto o contexto de surgimento de tal problemática, e, em um segundo momento, ao seu estatuto no período contemporâneo, ou seja, por qual razão eles ainda são considerados *problemas filosóficos*. A questão que permeará as páginas subseqüentes compõe o *problema ontológico* da Filosofia da Mente, o qual possui uma formulação tradicional definindo-o como o *problema mente-corpo*, e delimitando como seu escopo a definição satisfatória da relação entre estas duas noções basilares a tal disciplina, sejam elas a *mente* e o *corpo* [1]. Após investigar tal problema nos termos supracitados, e constituindo o núcleo da discussão aqui proposta, serão discutidos alguns aspectos da tese dualista em Filosofia Da Mente, a qual almeja responder o supracitado problema, tal como este fora formulado no século XX por filósofos como John Searle, Thomas Nagel e Frank Jackson.

De forma imediata, uma primeira questão aparece no horizonte deste texto, seja tal questão apresentar no que consiste esta disciplina guardiã da problemática ontológica referente ao fenômeno mental. Caracterizar positivamente uma disciplina filosófica, contudo, é uma tarefa de extrema dificuldade para aqueles que se propõem a fazê-lo. O filósofo escocês John Haldane, por exemplo, considera que apenas o alojamento de um determinado conjunto de questões sob a égide da disciplina Filosofia da Mente é algo contemporâneo, haja vista a existência de questões acerca do fenômeno mental desde Platão [2]! Este argumento também perpassa a obra de Brian Beakley e Peter Ludlow, publicada em 1992, a qual almeja apresentar os diversos paralelos temáticos entre a Filosofia da Mente contemporânea e textos de filósofos clássicos, como, por exemplo, o *problema das idéias inatas*, o qual motivou intensos e acalorados debates até o século XX e possui sua primeira formulação no diálogo platônico *Mênon*. Pode-se objetar a ausência de interioridade por parte das análises efetuadas pelo filósofo grego, mas esta característica será acrescentada nas abordagens elaboradas por diversos outros pensadores ao longo da tradição medieval e moderna, como, por exemplo, Agostinho e Descartes. Se não há, deste modo, um problema específico que caracterize a existência de tal disciplina, considerando que Platão e diversos outros filósofos já abordaram temas relacionados a fenômenos de natureza mental, o que a caracterizaria?

Uma definição enciclopédica, talvez, esclareça esta singularidade. De fato, lê-se na primeira frase do verbete “Philosophy of Mind”, assinado por Frank Jackson e Georges Rey para a *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, que “‘filosofia da mente’ ou ‘filosofia da psicologia’ são dois termos para a mesma área abrangente do questionamento filosófico: a natureza do fenômeno

mental e sua conexão com o comportamento e, em discussões mais recentes, com o cérebro”. Se as discussões sobre a natureza do fenômeno mental perpassam toda a história da filosofia, e de forma mais consistente na modernidade “inaugurada” por Descartes, o que caracteriza o nascimento desta disciplina, ou melhor, o seu intenso desenvolvimento no século XX, é a conexão que se estabelece com o comportamento (ou com o cérebro), ou seja, de uma forma mais abrangente, a relação que se estabelece entre o questionamento filosófico e a possibilidade de uma prática científica que tenha como seu objeto de estudo tal fenômeno. Esta relação possibilitaria respostas decisivas a todas (ou quase todas) as questões propostas por tal disciplina em seu inquérito. Considera-se, tradicionalmente, como a obra inaugural desta disciplina a publicação do livro *The Concept of Mind*, de Gilbert Ryle (1949). Nesta obra, Ryle se dedica exaustivamente à destruição do que ele intitula como “o dogma do fantasma na máquina”, termo que denota a “doutrina oficial sobre o fenômeno mental” oriunda da tradição filosófica (mais especificamente de Descartes), para fazer com que se desenvolva uma verdadeira teoria acerca do fenômeno mental. Para que uma boa compreensão de tais críticas ocorra, apresentar-se-á, em linhas gerais, tal teoria de origem cartesiana. Esta teoria, bem como as diversas críticas que lhe foram dirigidas, serão de grande importância para o desenvolvimento ulterior do dualismo no século XX.

Considerado pela tradição posterior como o “pai da filosofia moderna”, René Descartes foi um importante filósofo francês do século XVII. Possuidor de uma clara concepção política do mundo em que vivia, Descartes adiou a publicação de suas teorias físicas devido à recente condenação de Galileu pela Igreja Católica, antecipando a aparição de sua metafísica. O objetivo desta antecipação era conseguir apoio político para o seu sistema filosófico, apresentando a profunda compatibilidade (e, mais do que isso, a necessidade) existente entre o seu sistema filosófico e a religião cristã. Observa-se logo no início do livro *Meditações* a existência e importância de tal relação, no momento em que Descartes afirma sempre haver estimado “que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia que da teologia” (1983, p. 75). Para demonstrar tais questões, Descartes evoca o método que será por ele utilizado a fim de alcançar uma verdade que sirva de fundamento a todo o conhecimento científico, isto é, se comporte como o ponto fixo e seguro pedido por Arquimedes para mover o globo terrestre. A descoberta de tal verdade se apresenta como necessária devido ao fato de todas as teses transmitidas pela ciência antiga (inspirada por Aristóteles e Ptolomeu) se fundamentarem em um sistema geocêntrico do Universo, o qual se encontrava abarcado pela dúvida após a elegante apresentação das teses heliocêntricas de Copérnico (bem como do desenvolvimento matemático de tais teses efetuado por Galileu), impossibilitando sua justificação enquanto alicerces científicos. Para encontrar este fundamento fixo e seguro, então, Descartes empreende como método uma dúvida hiperbólica em três níveis, a fim de eliminar do horizonte tudo aquilo que já se apresentou ao intelecto como falso ou enganador.

No primeiro nível desta dúvida, Descartes coloca em suspenso a utilização dos sentidos como meio de acesso ao conhecimento, devido ao fato de, por diversas vezes, eles o terem enganado. Um exemplo trivial deste argumento é o fato de, ao se avistar uma pessoa a uma determinada distância, ela parecer extremamente pequena, em relação ao seu tamanho original. Este nível é conhecido como o *argumento do erro dos sentidos*. No segundo nível, amplia-se a dúvida em direção a toda distinção efetuada entre o âmbito da realidade e o âmbito da aparência, questionando a correspondência do pretenso conhecimento humano com a realidade efetiva através da possibilidade de se estar dormindo e, em consequência, sonhando tal conhecimento. Este segundo nível é conhecido como o *argumento do sonho*. Em ambos os níveis até então

apresentados, existem verdades que ainda aparecem como naturais ao pensamento, sem terem sua veracidade demonstrada, como, por exemplo, as verdades da matemática. Afinal, “quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados” (*idem*, p. 87). Descartes, então, introduz o terceiro nível da dúvida hiperbólica, seja este o seu nível mais radical, através do *argumento do gênio enganador*. Este argumento consiste na especulação sobre a existência de um deus que tudo criou, porém, sempre com o intuito de enganar o ser humano. Em sua angústia ele, Descartes, questiona se esse deus enganador não teria nada criado, excetuando-se a ilusão humana de que tudo existe. Neste conjunto, incluem-se todas as verdades da matemática, levando-o a reconhecer que nada restou de duvidoso sob o horizonte da fundamentação científica. No que se refere a tal projeto, tudo aquilo que aparentar um caráter duvidoso receberá um tratamento semelhante ao que se apresentar como falso. Diante de tal conjuntura, contudo, algum conhecimento ainda se apresenta como evidentemente verdadeiro?

Para Descartes, sim. Todo este questionamento por ele efetuado, com efeito, pode ser obra de seu próprio entendimento. E, ainda que ele não tenha um corpo, pressupondo-se o primeiro nível de sua dúvida hiperbólica, em nenhum momento ele negou sua própria existência [3]. E, de acordo com seus argumentos, nem poderia tê-lo feito. Todo o ato de duvidar, pois, se apresenta como um ato de pensamento, e, ainda que o gênio enganador empenhasse todos os seus esforços em enganá-lo, enquanto ele estiver pensando que está sendo enganado, ele estará corroborando a sua existência enquanto um ser que pensa. Sua existência, desta forma, se manifesta em um modo que não é material, um modo que não partilha das mesmas propriedades que a matéria [4], ou seja, um modo puramente *mental* [5]. Como tudo o mais se encontra sob o crivo da dúvida hiperbólica, a única substância existente até o momento é a *substância pensante (res cogitans)*, a qual possui por essência a atividade do pensamento e a ausência de posição espacial.

Esta caracterização da substância pensante inaugura na tradição filosófica o *problema do solipsismo*, seja este um problema epistemológico que se refere à possibilidade de existência de outras mentes, além de mente individual. Com a posterior caracterização da *substância material (res extensa)*, auxiliado pela prova da existência de Deus (cf. nota 4), o sistema de pensamento cartesiano também inaugura um outro problema, seja este de natureza ontológica: como explicar as relações existentes entre a mente e o corpo? “Ao tratar do problema das relações entre a substância pensante e a substância material, Descartes propõe uma teoria *interacionista*, isto é, admite a idéia de uma ação real da mente sobre o corpo e do corpo sobre a mente. De imediato, surge a seguinte dificuldade: como duas substâncias que apresentam naturezas distintas poderiam interagir uma sobre a outra ou estar em uma relação direta de *causalidade*? Como uma substância imaterial poderia interagir com o mundo material?” (TOURINHO 2003, p. 31).

À parte destes problemas, o objetivo central da obra cartesiana é oferecer um fundamento sólido para o edifício do conhecimento, extremamente abalado pelas considerações de Copérnico e pelos cálculos de Galileu. Afinal, sua teoria se caracteriza por uma forte crença na inteligibilidade do mundo, ou seja, uma crença no fato de todo o mundo natural poder ser representado por uma linguagem, desde que esta se apresente de uma forma puramente racional [6]. Assim, no momento em que Descartes percebe sua existência enquanto substância pensante como *auto-evidente*, dadas as características essenciais de tal substância, ele acredita ter encontrado o critério de verdade que o permitirá distinguir e eliminar qualquer conhecimento falso (ou que se mostre duvidoso) de seu sistema, seja tal critério a clareza e a distinção que uma afirmação possuir. Pois bem, a auto-evidência da substância pensante como critério de verdade também será um sério problema do pensamento cartesiano, haja vista que ao tratar de si próprio ocorre uma confusão entre o sujeito e o objeto do conhecimento, ou seja, entre a verdade sobre

uma afirmação e a certeza de uma afirmação, coincidência que não ocorre com relação ao mundo físico.

Todos estes problemas são devidamente sistematizados por Gilbert Ryle em sua crítica ao sistema cartesiano. Logo no primeiro capítulo de sua obra, ele assemelha o estatuto de tal teoria ao estatuto de um mito. Será considerado como um mito “uma apresentação de fatos pertencentes a uma determinada categoria no idioma apropriado para outra” (1949, p. 8). Isto significa que todos os problemas engendrados pela teoria dualista de Descartes, tais como o solipsismo ou a relação com o mundo exterior, somente se originaram devido à primeira confusão conceitual que orienta o tratamento aos fenômenos mentais de uma forma metafísica. Deste modo, para Ryle, a única função que o sistema desenvolvido por Descartes desempenhou durante os seus trezentos anos de existência foi a de distorcer a geografia conceitual no que se referir ao estatuto ontológico do fenômeno mental. Para ele, o principal problema da concepção cartesiana é a tentativa de conciliação entre as posturas científicas e religiosas de seu idealizador, ou seja, a tentativa de se conciliar a crença na inteligibilidade do mundo, e sua plena regência efetuada por leis mecânicas, com a crença na criação do mundo *ex nihilo* por parte de Deus (bem como a permanência temporal que este ofereceria à matéria criada). Ryle, como diversos outros pensadores, pressuporá a concepção de Thomas Hobbes de que “a natureza humana difere da natureza de um relógio unicamente em grau de complexidade” (1949, p. 18), concentrando seus esforços na criação de uma nova geografia conceitual que compreenda a existência do fenômeno mental como algo de origem material.

Esta nova concepção foi largamente estimulada pelas afirmações do positivismo lógico, posicionamento filosófico desenvolvido por diversos membros do Círculo de Viena. Este grupo possuía como uma de suas noções fundamentais a concepção de que existe um critério de verificação de significado para toda proposição afirmada. Tal critério de verificação seria oferecido pela experiência sensível, auxiliado por uma decomposição analítica de seus termos possibilitada pela lógica formal, daí o fato de tal postura também ser conhecida como “empirismo lógico”. Auxiliado por este critério, Ryle afirmará que toda a teoria cartesiana, ou melhor, todas as teorias sobre a mente até então desenvolvidas (sob a égide das proposições metafísicas, as quais não seriam dotadas de sentido, se constituindo basicamente de confusões lingüísticas), serão carentes de significado por levarem em consideração, de forma principal, aspectos que não seriam publicamente observáveis. Deste modo, em prol de um conhecimento positivo acerca do fenômeno mental, será proposto o *behaviorismo* como teoria explicativa [7], identificando com o “comportamento” qualquer fenômeno mental consciente, levando em consideração os trabalhos de John Watson. Após esta identificação ser efetuada, o desenvolvimento de uma ciência positiva acerca de tal fenômeno se apresentaria de uma forma mais completa.

A desconsideração (por vezes, eliminação) das atribuições internas (ou introspectivas) presentes no ser humano conduz o *behaviorismo* a diversos problemas, acompanhados por muitas críticas. Revitalizado por David Armstrong, o problema do *espectro invertido*, proposto por John Locke em seu *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, se apresenta como um excelente exemplo. Este problema sugere a ocorrência de, “ao ver um objeto vermelho, você tenha o tipo de experiência de cores que eu tenho quando vejo um objeto verde e vice-versa. A propósito, uma criatura *pode* exibir todas as relações de estímulo e resposta e carecer inteiramente de uma vida mental; podemos imaginar a construção de um “zumbi”, ou de um estúpido robô que se comporta apropriadamente, mas não sente ou pensa absolutamente nada” (LYCAN 2002, p. 167). Também é interessante realçar que, dentre as críticas que Ryle faz à “doutrina oficial”, se encontra a descoberta freudiana do *inconsciente*, enunciado como uma crítica à “auto-evidência” reclamada por Descartes para a consciência de si, ou seja, “as pessoas atuam por impulsos dos quais

desconhecem completamente a existência” (*idem*, p. 14). Em sua postura *behaviorista*, porém, será completamente desconsiderada qualquer referência a eventos mentais internos, como, por exemplo, este mesmo *inconsciente* que impede uma “auto-evidência” da consciência no sistema cartesiano. Estas críticas pretendem mostrar que o *behaviorismo* não conseguiu estabelecer uma sinonímia entre o comportamento e o fenômeno mental, mas inaugurou no século XX um novo modo de se trabalhar a questão acerca dos fenômenos mentais: relacionando-os com as diversas pesquisas científicas, as quais se intensificavam cada vez mais (gerando a formação posterior das Ciências Cognitivas). Isto significa que, na acepção de Paul Churchland, “o *behaviorismo* filosófico não é tanto uma teoria sobre o que são os estados mentais (em sua natureza interior) e sim, mais propriamente, uma teoria sobre como analisar ou compreender o vocabulário que usamos para falar sobre eles” (1998, p. 49).

Após o surgimento do *behaviorismo*, e devido às críticas sofridas por esta postura, diversas foram as respostas oferecidas à pergunta sobre a natureza dos fenômenos mentais, sempre com o objetivo de se eliminar qualquer referência a argumentos metafísicos. Algumas destas respostas são encontradas em escolas teóricas como o *materialismo* (tanto em sua versão reducionista, quanto em sua versão eliminativista) ou o *funcionalismo* (seja em sua versão mecânica ou em sua versão homuncular). Ambas as respostas pretenderam eliminar da geografia conceitual referente aos fenômenos mentais os termos da, agora, “psicologia popular” (a qual era denominada como o “dogma do fantasma na máquina”), seja por meio de uma pura e simples eliminação conceitual, seja através de uma redução interteórica que conduza dos termos populares aos termos científicos. Uma outra forma de se responder a este problema, contudo, constituiu-se de um desenvolvimento das teorias metafísicas dualistas que formavam a “doutrina oficial” relatada por Ryle. De diversas formas esta teoria foi desenvolvida, seja como um *dualismo de propriedades*, em suas versões *epifenomenalista*, defendida por Frank Jackson, ou *interacionista*, defendida por John Searle, seja como uma *teoria do aspecto dual*, defendida por Thomas Nagel (bastante próxima de uma fenomenologia do mental). Apresentar-se-á, a partir de agora, cada uma destas versões, pressupondo-se o fato de todas elas negarem o “fechamento em termos físicos” do mundo, seja esta sua “cláusula física”. Antes, contudo, explicar-se-á no que consiste, e com o que contrasta, tal *dualismo de propriedades*.

Quando de sua primeira versão, a ontologia dualista apresenta-se de uma forma absolutamente potente. Com efeito, a proposta de Descartes é a de um *dualismo de substâncias*, sejam tais substâncias a *extensa*, cuja essência é o fato de ser plenamente regida por leis mecânicas, e a *pensante*, cuja essência é puramente o ato de pensar. No caso do ser humano, que possui uma natureza dual, ambas as substâncias seriam conectadas por uma glândula chamada *glândula pineal*, a fim de preservar a causalidade necessariamente existente entre as duas. Pois bem, em uma versão mais fraca de sua ontologia, a tese dualista abarca a existência de um *dualismo de predicados*, o qual mantém a existência de um vocabulário dualista apenas em virtude de suas funções. Diferentemente de um *funcionalismo*, contudo, o qual apostaria em uma possível redução interteórica entre tais termos dualistas, tal *dualismo de predicados* tem como princípios que tais vocabulários psicológicos são essenciais para uma plena descrição do mundo devido a sua posição na geografia conceitual e, o mais importante, não são redutíveis aos predicados de origem física. Intermediando tais posturas, encontra-se o *dualismo de propriedades*, para o qual será suficiente uma caracterização negativa, haja vista que serão apresentadas seus desenvolvimentos teóricos. Assim, o *dualismo de propriedades* não postulará diferentes substâncias, porém, será suficientemente forte para postular diferentes propriedades no mundo, propriedades que constituirão fenômenos irreduzíveis, tal como a “consciência”, ou mesmo a “intencionalidade” dos estados e eventos mentais. A fim de discutir tal tese, serão

apresentados os principais *gedankenexperiment* de cada um dos filósofos enunciados como defensores de tal postura, apontando características de suas respectivas teorias dentro de tais argumentos.

Devido a uma certa proximidade existente entre os argumentos de Thomas Nagel e Frank Jackson, iniciar-se-á com o argumento de John Searle, formulado de uma diferente forma e apresentado em seu artigo “Minds, Brains and Programs”. A questão que perpassa os movimentos da argumentação presente neste artigo se refere diretamente aos programas de pesquisa realizados em Inteligência Artificial (IA). Logo nas primeiras linhas de seu texto, ele divide a IA entre duas vertentes: uma vertente forte e uma outra, fraca ou cautelosa. Em seu sentido fraco, as pesquisas em IA almejam utilizar os modelos computacionais como ferramentas para o teste de hipóteses acerca dos fenômenos mentais, e já em seu sentido mais forte, tais pesquisas estabelecem uma relação de identidade entre os modelos computacionais e a mente humana, ou seja, “um computador programado de forma apropriada é de fato uma mente, no sentido de que pode-se afirmar que computadores com os programas corretos conseguem *entender* e possuir outros estados cognitivos” (1980). Searle se oporá consistentemente contra esta última vertente das pesquisas em IA, e utilizará os trabalhos desenvolvidos por Roger Schank na Universidade de Yale como exemplo para tais projetos (ele sugere que se poderia utilizar, também, as máquinas de Turing). Para apresentar sua posição sobre este problema, ele instanciará o argumento de tal projeto em um ser humano, em um argumento conhecido como o “argumento do quarto chinês” (*chinese room argument*), pressupondo-se que tais pesquisas têm por objetivo “simular a habilidade humana para compreender histórias” (*idem*), ainda que algumas informações estejam implícitas no relato. Assim, diz Searle:

“suponha que lhe seja narrada a seguinte história: ‘Um homem foi ao restaurante e pediu um hambúrguer. Quando o hambúrguer chegou estava queimado. O homem saiu do restaurante irado, sem pagar o hambúrguer e sem deixar uma gorjeta’. Se for perguntado a você: ‘o homem comeu o hambúrguer?’, você presumivelmente responderá: ‘não, ele não comeu’. Similarmente, suponha que lhe seja apresentada a seguinte história: ‘Um homem foi ao restaurante e pediu um hambúrguer. Quando o hambúrguer chegou estava com uma aparência apetitosa; ao sair do restaurante o homem pagou sua conta e deu para a garçonete uma boa gorjeta’. Novamente, se for perguntado a você: ‘o homem comeu o hambúrguer?’, você presumivelmente responderá: ‘sim, ele comeu o hambúrguer’” (*apud* TOURINHO, 2003: 155).

E com este breve exemplo, Schank pretende provar que, dotando as máquinas de *representações* acerca do provável comportamento humano em restaurantes, elas compreenderiam perfeitamente a situação relatada. Searle discorda categoricamente, e introduz o seu *gedankenexperiment*, ou seja, o seu experimento mental. Supõe-se que, em uma sala fechada, esteja um falante de língua portuguesa com um conjunto de papéis preenchidos por diversos caracteres chineses. Acrescente a este fato um outro, seja este o completo desconhecimento de chinês por parte de tal sujeito (em qualquer uma de suas manifestações). Pois bem, em um determinado momento é entregue a tal sujeito um segundo conjunto de papéis, escritos em português, explicando detalhadamente diversas regras de relação dos caracteres presentes no texto em chinês, permitindo a ele identificar determinadas formas, de modo a operar transformações no texto. A partir destas regras de transformação, este sujeito passa a emitir diversas seqüências de caracteres em chinês, unicamente em virtude da forma de tais caracteres. Para complicar o argumento, Searle imagina a mesma seqüência de fatos ocorrendo em língua portuguesa, ou seja, desde a entrega de um conjunto de papéis com caracteres em português até a entrega de um outro conjunto, com as regras de transformação de tais caracteres. Analisando

ambas as construções de um ponto de vista externo (tanto a oferecida em chinês, quanto a oferecida em português), não seria perceptível o completo desconhecimento de chinês por parte de tal sujeito, afinal, as respostas em chinês “foram produzidas por manipulação de símbolos não interpretados” (SEARLE 1980). Este sujeito, na visão de Searle, se portou simplesmente como um computador se portaria.

O que caracteriza este modo para diferenciá-lo do modo computacional? Ou, dito de outra maneira, “o que se apresenta nas sentenças emitidas em português que não se apresenta nas sentenças emitidas em chinês?” (*idem*). Searle considera que a resposta mais óbvia para tal questionamento é o *conteúdo semântico* de uma sentença, oferecido pela característica *intrínseca* aos estados ou eventos mentais, nomeada como *intencionalidade*. Será esta característica que permitirá a tais fenômenos mentais *internos* uma relação com o mundo exterior, ou seja, permitirá que eles sejam *sobre* alguma coisa, os dotando de uma dimensão semântica. Assim, quando se afirma de uma máquina que ela “entendeu” ou “compreendeu” alguma coisa, está-se usando tal conceito de uma forma metafórica, haja vista que esta é uma propriedade essencial para *seres vivos*. Isto significa que uma máquina não possui nenhum estado análogo à *intencionalidade*, ou seja, nenhum estado que as permita se *dirigirem* à alguma coisa. É extremamente interessante ressaltar que a argumentação que Searle empreende neste artigo se concentrará não em refutar os programas de pesquisa em IA, mas em atestar os seus limites, aproximando seu argumento da clássica estrutura de uma *reductio*.

Em outros trabalhos, contudo, Searle caracterizará a consciência de uma outra forma, não mais fundamentando-a no seu caráter intencional. Afirmará ele, aproximando-se de Nagel e Jackson, que a consciência é uma propriedade *emergente* de um sistema complexo, como por exemplo, o cérebro, e que possui um caráter especial, o fato de ser irredutível ao mesmo. Para conceitualizar tal noção, ele afirma que a ontologia dos estados mentais conscientes é *irredutivelmente subjetiva*, ou seja, apresenta uma impossibilidade de redução à linguagem descritiva-objetiva da terceira pessoa (seja esta a linguagem científica por excelência). O que oferece uma certa estranheza a este argumento é o fato de Searle afirmar que “as propriedades mentais são somente características físicas de um nível superior de certos sistemas físicos no mesmo sentido que a solidez e a liquidez são características físicas de um nível superior de certos sistemas físicos. Por isso, as propriedades mentais são propriedades físicas no mesmo sentido que a liquidez e a solidez são propriedades físicas” (SEARLE *apud* TOURINHO 2003, p. 159). Isto significa que, para preservar a existência de causalidade entre os fenômenos físicos e mentais, e não ser atacado pelos mesmos argumentos que inviabilizam a teoria interacionista de Descartes, ele proporá que tais fenômenos mentais tenham uma *natureza física*, extremamente complexa, bem como considerará a mente uma *propriedade irredutível* do cérebro, e não uma substância a parte de qualquer caráter material. Esta consideração acaba por prejudicar o primeiro argumento de Searle, bem como seu experimento mental. Afinal, no momento em que a consciência é considerada como uma propriedade física, e dado que não há uma explicação suficiente deste caráter *especial* que a tornaria *irredutivelmente subjetiva*, ele acaba por explodir o limite objetivo que havia imposto às pesquisas em IA no seu sentido mais forte. Com a intenção de preservar a *interação* entre a mente e o cérebro, o argumento de Searle confunde-se em seus próprios termos. A fim de resgatar um *dualismo de propriedades* que não se complique com a noção de “causalidade”, Franck Jackson proporá em seu artigo “Epiphenomenal Qualia” uma teoria *epifenomenalista* sobre o fenômeno mental.

Afinal, consoante suas afirmativas, “a principal razão para as pessoas rejeitarem as *qualia* é a crença de que tais propriedades têm um poder causal sobre o mundo físico e especialmente sobre o cérebro” (JACKSON 1982). Ele construirá, desta forma, uma teoria que trate do

fenômeno mental de forma que eles sejam causados por sistemas físicos complexos (como o sistema nervoso central), mas destituídos de qualquer poder causal, ou seja, que não causem nenhuma espécie de evento no mundo físico. Por esta razão tal teoria receberá o nome de *epifenomenalista*, já que o acréscimo do prefixo grego “*epi*” ao termo “*fenomenalista*” significará nada mais do que “acima dos fenômenos”. Novamente em seus termos, “existe alguma *boa* razão para se recusar o semblante da idéia de que as *qualia* são causalmente impotentes com respeito ao mundo físico?” (*idem*). Ele acredita que não, e tentará argumentar em favor disso [9]. De uma forma geral, seu argumento apresentará muito mais os limites do fisicalismo, através de determinadas características do fenômeno mental, do que a importância da existência de tais fenômenos na composição do mundo. Assim, o argumento mais famoso de sua teoria, seu *argumento do conhecimento* (*knowledge argument*), desenvolve-se nesta direção.

Tal argumento é exemplificado por um famoso experimento mental (*gedankenexperiment*). Considere a personagem Mary. Ela é a mais brilhante cientista que existe no planeta, mas, por razões diversas, é condicionada a investigar o mundo a partir de um quarto em preto-e-branco, através de um monitor em preto-e-branco. Não somente isso, mas ela também obteve toda a sua educação neste quarto, aprendendo todas as suas lições através de livros em preto-e-branco. Ela nunca o deixou para nada. Sua especialidade científica é a neurofisiologia das cores, e ela simplesmente sabe *tudo* o que se pode saber sobre as cores. Isto significa que ela possui todo o tipo de informação sobre as propriedades e características físicas presentes nas cores, como por exemplo, “qual a combinação de comprimentos de ondas necessárias para o céu estimular a retina, e exatamente como se produz, através do sistema nervoso central, a contração das cordas vocais, junto da expulsão de ar dos pulmões, resultando na ulterior sentença ‘o céu é azul’” (*idem*). Assim, ela não apenas sabe as propriedades existentes *nas* cores, como também compreende perfeitamente as propriedades físicas *do* ser humano no momento em que ele vê uma cor e expressa tal percepção através de uma sentença. Jackson especula, então, sobre o que aconteceria se, um belo dia, Mary saísse do quarto e visse o colorido do mundo. Será que ela *aprenderia* alguma coisa? Para ele, é óbvio que ela aprende algo novo sobre experiências visuais: aprende o que significa *possuir* uma. Em consequência, ele estabelece a implicação de que, como ela aprende uma coisa nova, ainda que possuísse *toda* a informação física sobre as cores, *então*, existe mais informação do que a reclamada pelas ciências físicas sobre tais fenômenos.

Existe uma forte objeção a tal argumento sustentada pelo filósofo Paul Churchland em seu artigo “Knowign Qualia: A Reply to Jackson”. Basicamente, Churchland sustenta que, em seu argumento, Jackson não afirma que foi conhecido por Mary um novo *fato* sobre a experiência visual, mas que foi modificado o modo de apreensão de tal experiência, ou seja, “a diferença estaria *não* na natureza do objeto conhecido por Mary ao sair do quarto, mas sim, no nível de representação que Mary passou a ter do *mesmo* objeto que conhecera anteriormente” (TOURINHO 2003, p. 154), ou seja, ela continua a conhecer tudo sobre as cores, agora, porém, ela as representa para si de uma nova forma. Há, contudo, um segundo experimento mental proposto por Jackson em seu artigo, o qual faz uma transição para o argumento de Thomas Nagel, assim como a questão da causalidade fez entre Searle e Jackson.

Considere um sujeito chamado Fred que possui uma excelente visão para discernir cores. Ele distingue todas as cores como qualquer pessoa o faz e, não obstante, estabelece uma distinção que nunca havia sido feita anteriormente. Em sua percepção, a cor vermelha se apresenta não de uma forma unificada, mas sim como duas cores completamente diferentes (tal como o verde e o amarelo se apresentam para a maior parte das pessoas, chamar-se-á tais cores de vermelho₁ e vermelho₂). Assim, caso se apresentar a ele uma cesta com diversos tomates, ele naturalmente os dividirá em dois grupos. Caso se marque sutilmente tais tomates e em seguida se os misture, de

modo que ele não veja tal marcação, e se peça para que, novamente, ele os divida em dois grupos, ele os dividirá nos mesmos grupos já feitos anteriormente com uma absoluta precisão, cada grupo contendo os mesmos elementos de antes. Esta característica se deve à sua constituição fisiológica singular, que o permite perceber dois grupos de comprimentos de ondas diferentes com relação ao espectro eletromagnético da cor vermelha, enquanto diversos seres percebem apenas uma. Pode-se questionar, neste momento, “que tipo de experiências possui Fred quando vê vermelho₁ e vermelho₂? Com o quê esta nova cor se parece?” (*idem*). Para se responder a esta questão de uma forma satisfatória, é-se necessário introduzir a bela argumentação efetuada por Thomas Nagel em seu artigo “What Is It Like To Be a Bat?”.

Constituindo-se, talvez, no mais famoso texto já escrito nos domínios da Filosofia da Mente, tal artigo de Thomas Nagel apresenta o clássico argumento dualista com relação ao *problema mente-corpo*. Este argumento reivindica, no âmbito da discussão acerca da natureza do fenômeno mental, a *irreducibilidade* da experiência consciente. Com efeito, lê-se em sua primeira afirmação que “a consciência é o que faz da relação mente-corpo um problema verdadeiramente intratável” (1997, p. 519). Um outro objetivo pretendido por toda a argumentação ali empreendida, quase que uma implicação necessária do primeiro, consiste em estabelecer de uma forma clara os limites de toda teoria de natureza fisicalista, em seu projeto de redução interteórica referente ao fenômeno mental (projeto que resolveria o problema da experiência consciente). Para ele, qualquer projeto desta natureza comete diversas falácias argumentativas, seja ignorando ou deturpando aquilo que faz “do problema mente-corpo algo único” (*idem*). Apresentar, desta forma, a *teoria do aspecto dual* proposta por Nagel, possui dois passos simultâneos, sejam eles a irreducibilidade da consciência e o limite do fisicalismo.

O problema ao qual esta teoria pretende responder trata de uma complexa relação. “Como combinar a perspectiva de uma pessoa particular, inserida no mundo, com uma visão objetiva desse mesmo mundo, em que a própria pessoa e seu ponto de vista estão inclusos” (*idem* 2004, p. 1), ou seja, de que modo se relacionam *objetividade* e *realidade*, e como as *qualia* se incluem no segundo, relacionando-se com o primeiro. Em sua argumentação, em primeiro lugar, Nagel não exclui que outras abordagens acerca da natureza do fenômeno e eventos mentais sejam incapazes de oferecer alguma caracterização de tais fenômenos. Ele sustenta, porém, que nenhuma abordagem pode esgotar as possibilidades de análises sobre eles. Uma abordagem de cunho fisicalista, deste modo, apresentará excelentes teorias sobre o cérebro, mas excluirá de seu escopo o caráter subjetivo da experiência consciente (e é extremamente improvável que tais teorias se ampliem de forma a incluir estes fenômenos). E, para Nagel, não poderia ser de outra forma! Afinal, o aspecto subjetivo da experiência não possui a mesma objetividade que o cérebro possui. Em seu artigo, Nagel apresentará as razões que fundamentam tal diferença de objetividade. Para isso, ele propõe o seu *gedankenexperiment*.

Considere-se um morcego. Enquanto membro do conjunto dos mamíferos, acredita-se que os morcegos possuam alguma espécie de experiência consciente, devido à sua complexa constituição física. Possuir uma experiência, neste experimento mental, significa que existe algo que é *como ser* esse próprio organismo. A constituição fisiológica de um morcego, porém, em muito difere da constituição humana. Sabe-se que os morcegos percebem o mundo através de um sonar, órgão que os possibilita uma ecolocalização, “detectando as reverberações dos seus guinchos curtos, sutilmente modulados e de alta frequência nos objetos ao seu alcance” (*idem* 1997, 520). E, por serem dotados de tal órgão, “os seus cérebros são constituídos de forma a correlacionar os impulsos que libertam com os ecos subseqüentes e a informação assim adquirida permite-lhes discriminar distâncias, tamanhos, formas, movimentos e texturas com uma precisão comparável à visão humana” (*idem*). Ser comparável à visão humana, porém, não significa ser

idêntico a ela. E ainda que a imaginação humana seja uma faculdade extremamente potente, permitindo visualizar diversas circunstâncias possíveis, sua potência lhe é oferecida pela própria experiência humana, por sua própria limitação. Assim, o ser humano pode perfeitamente imaginar como é ser um morcego, mas tal imagem sempre será uma imagem limitada pela sua própria fisiologia, pela sua própria composição orgânica, ou seja, tal imagem será para o próprio ser humano. E a argumentação de Nagel especula sobre a possibilidade de o ser humano representar, através da utilização de conceitos, como é ser o morcego *para* o próprio morcego, e conclui com uma resposta negativa a esta pergunta.

Não ser capaz de representar o caráter subjetivo da experiência consciente do morcego, contudo, não inviabiliza sua existência. Posicionando-se de uma forma realista acerca do domínio subjetivo, Nagel não acredita ser possível que determinados fenômenos sejam capturados por conceitos, ainda que eles sejam extremamente precisos. Para ele, “ao contemplarmos os morcegos, estamos na mesma posição em que morcegos inteligentes ou marcianos (quaisquer seres inteligentes completamente diferente de nós) estariam se tentassem conceber como é sermos nós. A constituição de suas próprias mente tornar-lhes-ia essa tarefa impossível” (*idem*, p. 521). Assim, a limitação fisiológica de tais seres não implica na inexistência da experiência consciente do ser humano, afinal, o ser humano sabe *como é* ser um humano, ainda que os outros seres concebidos não saibam! Ser realista acerca do domínio subjetivo, desta forma, implica em acreditar na objetividade do fenômeno mental, entendendo a objetividade como uma “direção em que o entendimento pode avançar” (*idem*), sem se comprometer com a idéia de um ponto limite, seja tal ponto a natureza completamente intrínseca do objeto. Que tipo de objetividade, porém, é essa possuída pelo fenômeno mental?

Ser diferente da objetividade possuída pelos fenômenos físicos pode ser enunciada como sua primeira característica. Com efeito, Nagel não acredita ser possível analisar o fenômeno mental consciente com os mesmos pressupostos utilizados para as reduções interteóricas operadas pela ciência física, por exemplo, entre a água e as moléculas de hidrogênio e oxigênio (H₂O). Esta objetividade mental deve possibilitar ao ser humano pensar em si mesmo a partir de um ponto de vista externo, mas utilizando conceitos que se refiram aos eventos mentais, não à constituição física, e isto implica que se deve pensar na mente humana apenas como um exemplo de algo que pode se manifestar em muitos seres com constituições físicas extremamente diversas e, por isso, com experiências subjetivas das mais diversificadas possíveis. Deste modo, “o caráter incompleto de um conceito objetivo da mente parece bastante claro” (*idem* 2004, p. 26). Como o *problema ontológico*, na acepção de Nagel, pressupõe esta objetividade mental, afinal, “se os fatos da experiência – fatos acerca de como é *para* o organismo que experiencia – só são acessíveis a partir de um único ponto de vista, então, trata-se de um mistério como é que o verdadeiro caráter das experiências se pode revelar no funcionamento físico desse organismo” (*idem* 1997, p. 522), e tal objetividade se apresenta de uma forma incompleta, reitera-se aquilo que já fora afirmado anteriormente: é impossível, dentro de tal teoria, uma explicação que esgote a experiência subjetiva, acessível somente do ponto de vista pessoal, em primeira pessoa.

Todas as teorias de orientação dualista possuem, em princípio, uma clara inspiração de natureza metafísica. Não apenas por postularem uma dualidade, mas por esta dualidade ser de *propriedades*. Assim, tanto na teoria interacionista de Searle, na epifenomenalista de Jackson, e na teoria do aspecto dual de Nagel, a *irreducibilidade* de uma *propriedade* é o que está sendo reivindicado. Constitui-se nesta propriedade os *eventos e fenômenos mentais conscientes*. Deste modo, a teoria de Nagel, enquanto a primeira a ser desenvolvida cronologicamente, foi intencionalmente a última a ser apresentada. Com efeito, segue-se aqui o realismo de Nagel acerca dos fenômenos subjetivos, bem como se concorda que a *consciência* é o aspecto

interessante do problema sobre a natureza do fenômeno mental e que a objetividade conseguida acerca de tal problema é crescente e infinita. Ao afirmar a incompletude de qualquer análise do fenômeno mental, Nagel considera que “falar de uma teoria do aspecto dual é, em grande medida, um aceno de mão. Nada mais do que dizer, imprecisamente, onde a verdade pode estar situada, mas não o que ela é” (2004, p. 47). E, tal como ele, toda a argumentação aqui apresentada sugere esta incompletude do problema, discordando, por exemplo, da concepção filosófica elaborada por Mario Bunge (cf. nota [1]). Assim, tal como já fora aqui afirmado, qualquer análise a um problema filosófico, seja de origem monista, fisicalista ou dualista, pressuporá a existência de um problema filosófico a ser analisado, seja este, por exemplo, o *problema mente-corpo*.

Referências:

[1] Em pesquisas recentes, alguns filósofos procuram definir o *problema ontológico* em outros termos, de forma que se possa *quantificar* sua solução. Confrontar, por exemplo, com o trabalho de Mario Bunge, o qual afirma em sua obra *Epistemologia* que “o monismo materialista assegura que a psique não é uma substância, mas um certo *conjunto de eventos ou processos cerebrais*. [...] O próprio problema mente-corpo reformula-se radicalmente à luz da hipótese monista; já não se trata mais do problema das *relações entre o mental e o físico* e sim das *interações entre as diferentes partes do sistema nervoso e entre estas e o resto do corpo*” (p. 125). Isto significa que, para Bunge, um problema deve ser definido nos termos da hipótese com a qual almeja-se solucioná-lo, não existindo algo como o *problema em si mesmo*.

[2] Afirma John Haldane em seu artigo (1994, p. 333) que “apenas a expressão ‘filosofia da mente’ é algo de natureza moderna. Tanto na antiguidade, quanto nos períodos medieval e renascentista, os escritores discutiam questões que se apresentam como problemas centrais para os filósofos atuais, como a relação das pessoas com seus corpos, a estrutura da ação intencional e a natureza da imaginação, memória e referência mental. Estes temas, porém, eram abordados como aspectos da psicologia, em um sentido antigo do termo, sugerindo a descrição (*logos*) da alma (*psyché*). Mesmo o termo ‘psicologia’, provavelmente, possui sua primeira aparição no século XVI, nos escritos de dois autores alemães – Johannes Freigius e Goclenius de Marburg – publicados em 1575 e 1590, respectivamente. Bem como seus predecessores medievais, estes autores consideravam o estudo da alma uma parte natural da filosofia, e consideravam como o texto clássico para o assunto a obra *De Anima*, de Aristóteles. De fato, consiste em um exagero afirmar que a filosofia da mente medieval e renascentista seja apenas um comentário a tal obra”.

[3] “Eu, então, pelo menos, não serei alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo. Hesito no entanto, pois que se segue daí? Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu não nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisso e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por

constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (1983, p. 92).

[4] Até este momento, contudo, a matéria não possui nenhuma propriedade, visto que sequer existência ela possui, pois ainda está sob o crivo da dúvida (seu símbolo é o corpo). Para demonstrar a existência de mundo exterior, Descartes se valerá de um forte argumento: demonstrar a existência de Deus, o qual garantirá a existência do mundo externo. Sua prova se efetuará em dois momentos. Em um primeiro momento, ele propõe uma inquirição sobre a idéia de “perfeição”, especulando que, talvez, esta idéia seja uma idéia inata, representando a “marca do criador em sua obra”. Afinal, como o ser humano é um ser de natureza limitada e imperfeita, a idéia de “perfeição” somente pode ter como causa a existência de um Ser perfeito, que as imprima na mente humana. Já em um segundo momento, Descartes se debruçará sobre a idéia composta “existência de Deus”, elaborando a teoria das naturezas verdadeiras e imutáveis. Esta teoria consiste estabelecer um critério para diferenciar as idéias compostas que possuem essências verdadeiras e imutáveis (compostas pelo puro entendimento) das idéias compostas fictícias (compostas arbitrariamente pela imaginação). Tal critério consistirá na possibilidade de se estabelecer uma previsão das propriedades necessárias à tal idéia, bem como na possibilidade de decomposição da mesma (analiticamente). Pois bem, ambas as diretrizes são fielmente seguidas pelas idéias compostas fictícias. De modo que a idéia composta “existência de Deus”, pressupondo-se como sua característica a perfeição (primeiro momento da prova), se apresenta como uma idéia composta verdadeira e imutável, pois, como questiona Descartes, se Deus não existe, como seria ele perfeito? Tal idéia contradiz a característica de seus termos componentes quando decomposta, portanto, é uma pura idéia do entendimento, impossível de ser decomposta.

[5] É interessante notar que a noção de “consciência”, neste primeiro momento de sua teorização, é compreendida como uma “consciência de si” ou uma “auto-consciência”, ou seja, fundamenta-se sobre a noção de “conhecimento reflexivo”. A Filosofia da Mente contemporânea sofrerá de uma abundância de caracterizações da noção de “consciência”, a qual se definirá, por exemplo, sobre as noções de “memória”, “imaginação” ou “referência”. A fundamentação mais difundida e discutida, contudo, é aquela proposta por Franz Brentano ainda no século XIX, o qual a define sobre o conceito de “intencionalidade”, ou seja, a capacidade da mente em se referir para algo além dela mesma (cf. TOURINHO 2003, parte I).

[6] Descrição bem elaborada pelo artigo de MacDonald e Franks (2002, p. 511): “Descartes via o mundo natural não-humano como um sistema de único, determinista, mecânico. Ele afirmou que, assim como Kepler (1571-1630) reduzira o movimento aparentemente aleatório dos planetas a leis matemáticas simples, ou como Galileu (1564-1642) descobrira leis matemáticas simples por trás de todos os diversos fenômenos dos objetos em queda na Terra, do mesmo modo *todos* os fenômenos naturais, desde o brilho do sol até a picada de uma pulga, poderiam, se adequadamente entendidos, ser vistos como regidos por imutáveis leis da natureza tais que, caso conhecêssemos o suficiente a respeito deles, nós os veríamos não como eventos casuais e isolados, mas como os únicos resultados possíveis dos fatos atemporais da natureza”. Ou, segundo o próprio Descartes, “demais, vem-me ainda ao espírito que não devemos considerar uma única criatura separadamente, quando pesquisamos se as obras de Deus são perfeitas, mas de uma maneira geral todas as coisas em seu conjunto. Pois a mesma coisa que poderia talvez, com alguma forma de razão, parecer muito imperfeita, caso estivesse inteiramente só, apresenta-se

muito perfeita em sua natureza, caso seja encarada como parte de todo este Universo” (1983, p. 117).

[7] Com efeito, Gilbert Ryle não foi um dos fundadores da postura *behaviorista*, mas sim um dos expoentes do que é conhecido como o *behaviorismo* filosófico ou analítico (juntamente com Wittgenstein, considerado como tal, de uma forma controversa, devido ao seu argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada). Tal postura admite que “as atribuições mentais *significam* coisas baseadas em respostas comportamentais a choques ambientais” (LYCAN 2002, p. 167), ou seja, ainda se questiona sobre o significado das atribuições mentais. São considerados os fundadores de tal postura o fisiologista russo Ivan Pavlov e o psicólogo norte-americano John Watson. Com efeito, é considerado como o marco inicial de tal postura a publicação do artigo “Psychology as the Behaviorist Views It” por parte deste último.

[8] Uma outra forma de apresentar este argumento encontra-se em Lycan (2002, p. 175): “Searle apresenta um caso hipotético no qual um programa é executado não por meio de um computador mecânico ou biológico normal, mas por intermédio de um simples ser humano que, após receber alguns *inputs*, digamos algumas fichas de arquivo, e seguindo certas regras escritas num manual, escreve alguns *outputs* em novas fichas de arquivo e as introduz numa caixa de *outputs*. Suponha-se que os *inputs* sejam seqüências de caracteres chineses, o programa seja o que os funcionalistas diriam constituir uma compreensão humana da língua chinesa e, em conseqüência, os *outputs* sejam também elocuições gramaticais do chinês; porém, o funcionário que se limita a realizar a operação segundo as regras é um falante de inglês monoglota, e com inteligência suficiente apenas para seguir as instruções mais simples do programa. Não há nesse caso uma compreensão real da língua chinesa, diz Searle, somente uma imitação computacional de um falante entendedor real de chinês. Desse modo, dá-se uma enfática resposta negativa às subquestões (1c) [Dado que um computador realiza X, Y e Z, e que ele faz isso da mesma maneira que os humanos, isso mostra que ele possui propriedades psicológicas e mentais, como inteligência (real), pensamento, consciência, sentimento, sensação, emoção entre outras?] e (2b) [Independentemente da arquitetura, as aptidões psicológicas humanas podem ser inteiramente apreendidas por um *produto* de *hardware* de algum tipo que poderia, em princípio, ser construído em laboratório?].”

[9] Paul Churchland, em uma de suas diversas críticas ao dualismo, e mais especificamente a Frank Jackson, sustenta que o *epifenomenalismo* é uma teoria extremamente contra-intuitiva. Ele sugere que, “para dar uma idéia mais clara disso, aqui pode ser útil uma metáfora vaga: pense em nossos estados mentais como pequenas cintilações de uma luz tremeluzente, que ocorrem na superfície enrugada do cérebro, cintilações causadas pela atividade física do cérebro, mas que, por sua vez, não tem efeitos causais sobre o cérebro” (1998, p. 31).

Bibliografia:

- BEAKLEY, B. & LUDLOW, P.: **The philosophy of mind: classical problems, contemporary issues**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.
- BLOCK, N., FLANAGAN, O. & GUZELDERE, G. (eds.): **The Nature of Consciousness. Philosophical Debates**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.
- BUNGE, M.: **Epistemologia. Curso de Atualização**. São Paulo: EDUSP, 1980.

- BUNNIN, N. & TSUI JAMES, E. P. (Orgs.): **Compêndio de Filosofia**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.
- CHURCHLAND, P.: **Matéria e Consciência**. Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
- CRAIG, E. (org.): **Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-Rom**. London: Routledge, 2000.
- DESCARTES, R.: “Meditações”. In: **Descartes**. Trad. Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983.
- GUTTENPLAN, S. (Ed.): **A Companion to the Philosophy of Mind**. Blackwell Reference, 1994.
- HALDANE, J.: “History: medieval and renaissance philosophy of mind”. In Guttenplan: **A Companion to the Philosophy of Mind**. Ed. Blackwell Reference, 1994. pp. 333-338.
- JACKSON, F.: “Epiphenomenal Qualia”. Abr/1982.
- _____ : “What Mary Didn’t Know”. In: Block, Flanagan & Güzeldere (eds.): **The Nature of Consciousness**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.
- JACKSON, F. & REY, G.: “Philosophy of Mind”. In: Craig, E. **Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-Rom**. London: Routledge, 2000.
- LYCAN, W.: “Filosofia da Mente”. In: Bunnin & Tsui-James (Orgs.): **Compêndio de Filosofia**. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.
- MacDONALD, G. & FRANCKS, R.: “Descartes, Spinoza e Leibniz”. In: Bunnin & Tsui-James (Orgs.): **Compêndio de Filosofia**. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.
- NAGEL, T.: “What Is It Like To Be A Bat?”. In: Block, Flanagan & Güzeldere (eds.): **The Nature of Consciousness**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.
- _____ : “Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem”. In: **Philosophy**, v. 73, n. 285, p. 337-352, jul/1998.
- _____ : **Visão a Partir de Lugar Nenhum**. Trad. Silvana Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____ : “Como é Ser um Morcego?”. Trad. Luiz M. S. Augusto. In **Crítica** <http://www.criticanarede.com>. 2005.
- RYLE, G.: **The Concept of Mind**. New York: Barnes & Noble, 1949.
- SEARLE, John: “Minds, Brains and Programs”. 1980.
- TOURINHO, C. D. C.: **A redescoberta da consciência na filosofia da mente contemporânea: Subjetivismo, reducionismo e a hipótese do "fechamento cognitivo"**. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia. PUC-Rio, 2003.