
Ensaio

Chalmers e Searle nos estudos da consciência: algum avanço?

Chalmers and Searle in studies of consciousness: an advance?

Rodrigo Canal[✉] e João Antonio de Moraes

Departamento de Filosofia, Universidade Estadual Paulista “Julio Mesquita Filho” (UNESP),
 Marília, São Paulo, Brasil

Resumo

Este ensaio tem por objetivo apresentar e discutir as possíveis contribuições de David Chalmers e John Searle para os estudos da consciência. Esses filósofos desenvolvem teorias que buscam um entendimento mais amplo, serio e profundo do que seria a consciência. Questões como: “qual a natureza da consciência?” “Quais mecanismos são responsáveis para seu surgimento?” guiam esses estudos, presentes nas Ciências Cognitivas e Filosofia da Mente. Chalmers desenvolve sua teoria a partir da hipótese de que a consciência é um fenômeno emergente de propriedades físicas, contudo não redutível a elas. O filósofo fundamenta sua teoria a partir da procura pela solução do que ele chama de *problema difícil da consciência*, que consiste no problema de se explicar a natureza da experiência. John Searle, por sua vez, parte do pressuposto de que a consciência constitui um “*problema biológico*”, e não um mistério metafísico. Assim a consciência é tratada por ele como uma *propriedade causalmente emergente* do cérebro. Enfim, apontaremos e discutiremos, no final do trabalho, sobre um possível “avanço” que ambas as teorias da consciência poderiam possibilitar, no mínimo, na formulação de problemas relevantes para os estudos recentes da consciência. © Cien. Cogn. 2009; Vol. 14 (2): 262-275.

Palavras-chave: consciência; dualismo naturalista; estrutura da consciência; David Chalmers; John Searle.

Abstract

This paper aims at showing and discussing the possible contributions of David Chalmers and John Searle to the studies of consciousness. These philosophers have developed theories that seek a wide, serious and deep understanding of what consciousness would be. Questions as: “what the nature of consciousness?” “What mechanisms are responsible for it arise?” guide the studies in Cognitive Science and Philosophy of Mind. Chalmers develops his theory departing the hypothesis that consciousness is an emergent phenomenon from the physics properties, but not reducible to them. He supports his theory on the search the for solution of what he calls for hard problem of consciousness, that consists in the problem of explaining the nature of experience. On the other hand, John Searle starts from the assumption that consciousness constitutes “a biological problem”, not a metaphysical mystery. Then, consciousness is considered by him as an emergent causal property of brain. In conclusion, we point out and discuss on a possible advance that both theories of consciousness permit, at least, to formulating the relevant questions for the contemporary studies of consciousness. © Cien. Cogn. 2009; Vol. 14 (2):262-275.

Keywords: *consciousness; Naturalistic dualism; structure of consciousness; David Chalmers; John Searle.*

Introdução

As discussões sobre a consciência têm se destacado na filosofia da mente e em outras áreas a partir de questões como: o que é a consciência? Quais as suas características? Qual é a sua estrutura? São os processos neurobiológicos no cérebro que *causam* nossos estados subjetivos de ciência ou sensibilidade? Caso a resposta seja positiva, como exatamente esses estados são percebidos nas estruturas cerebrais? Como a consciência *funciona* em nossa vida mental?

Visto que realmente existe um problema de compreensão e explicação sobre a natureza da consciência, e uma vez que não existe ainda uma solução clara, com autopoder explanatório e amplamente aceito pelos estudiosos do assunto, esse trabalho irá esboçar um mapa conceitual das teorias de David Chalmers (1996, 1997) e de John Searle (1997, 1998, 1998b, 2000), de modo a destacar as particularidades desses filósofos na abordagem do problema.

Na primeira parte do trabalho, apresentamos a teoria não-reducionista da consciência desenvolvida por Chalmers, o qual insere a teoria da informação para se desenvolver uma teoria satisfatória da consciência. Como nem todos os estudiosos desse assunto compartilham da mesma opinião, na segunda parte apresentamos a proposta de Searle, o qual defende a tese de que a consciência é um fenômeno essencialmente biológico. Por fim, na terceira parte apontamos e discutimos sobre uma possível contribuição dessas teorias na busca de soluções para os problemas da consciência.

1. O dualismo naturalista de Chalmers

O problema difícil da consciência, conforme formulado por Chalmers (1997), pode ser descrito como o problema de explicar a natureza da experiência que a constitui; problema esse que extrapola o conjunto de recursos disponíveis nas análises funcionalistas. Nas palavras de Chalmers: “o que torna *difícil* o problema difícil e quase *único* é que ele vai além dos problemas sobre o desempenho de funções”¹ (Chalmers, 1997: 12, grifo nosso).

A dificuldade central do problema de explicitar a natureza da consciência reside na hipótese de que quando experienciamos o mundo realizamos um processo informacional, que além de incluir aspectos físicos (objetivos), também inclui elementos subjetivos. Tal problema é assim considerado, pois, mesmo após a explicação das funções da consciência, ele ainda permanece difícil, isto é, mesmo após explicar os mecanismos funcionais que parecem acompanhar a experiência (discriminação perceptual, categorização e outros) ainda subsiste uma questão intensamente explorada por Chalmers (1997): por que a performance dessas funções é acompanhada pela experiência? A questão de se explicar como um ser ou artefato pode experimentar alguma coisa é a *questão-chave* para se compreender os problemas da consciência (e seus mistérios). Contudo, pouco se sabe sobre ela. Afinal, o que entendemos por “experiência”?

De acordo com Chalmers (1997), a experiência consciente surge quando funções físicas, tais como a habilidade de discriminar, categorizar e outros, são desempenhadas, das quais também surgem fatores subjetivos. Contudo, apesar de surgirem do desempenho da mesma função, os fatores físicos (objetivos) e subjetivos permanecem distintos. O filósofo (1997: 13) considera que há uma “lacuna explicativa” (explanatory gap) entre os lados objetivo [concernente às funções] e subjetivo da experiência e argumenta que precisamos

construir uma “ponte explanatória” para unir ambos os lados. Para isso, serão necessários novos métodos de investigação, pois, os métodos reducionistas são bons para explicar funções, porém, quando necessitamos explicar algo que vai além das funções, estes métodos não são eficazes².

À procura de um ingrediente extra que possa auxiliar na construção de um novo método para explicar a natureza da experiência, Chalmers (1997) propõe um estudo de estruturas físico-informacionais, assumindo que é por meio delas que as performances das funções (e de seus mecanismos) podem ser explicadas. Uma vez que processos físicos geram processos físicos, a experiência, se surgir a partir deles, se caracterizará como um elemento físico; contudo, ela não precisa estar restrita a eles.

Se admitirmos que a experiência não se restringe a processos físicos, qual seria então a sua natureza? A hipótese de trabalho que Chalmers (1997) assume é que a *natureza da consciência é essencialmente informacional*. Desse modo, assumindo que as propostas reducionistas não obtiveram êxito na explicação da natureza fenomênica da consciência até hoje, Chalmers oferece como opção uma teoria não-reducionista (Nonreductive Theory of Consciousness) fundada na teoria da informação.

O filósofo adota uma noção de informação que é apoiada na concepção desenvolvida por Shannon e Weaver (1949/1998) em sua Teoria Matemática da Comunicação (*Mathematical Theory of Communication* – MTC). Chalmers afirma (1996: 277) que a MTC não está interessada no aspecto semântico da informação em seu escopo de estudo, mas na transmissão perfeita da informação. O que realmente importa na teoria de Shannon, são as estruturas que carregam a informação, em seus vários graus de complexidades, isto é, dada sua constituição por vários estados informacionais simples (explicaremos esse conceito mais adiante).

A teoria da consciência de Chalmers (1997: 19) possui como um princípio fundamental a experiência, no mesmo sentido que o princípio de espaço-tempo na teoria física. Ou seja, o filósofo não buscará uma explicação simples do princípio da experiência, mas o tomará como ponto de partida para formulação de sua teoria adicionando novos princípios para as leis básicas de seu funcionamento. Em particular, especificando os princípios básicos que nos dirão como a experiência depende dos outros fatores físicos do mundo. Sua proposta tem por objetivo complementar as teorias físicas da consciência expandindo-as pelos princípios das teorias da informação. Assim, Chalmers pretende ampliar a ontologia fisicalista da mente.

A teoria informacional (não-reducionista) da consciência proposta por Chalmers (1997) consiste num grupo de princípios psicofísicos, isto é, princípios que ligam as propriedades dos processos físicos com as propriedades da experiência. Tais princípios encapsulam o modo como a experiência surge a partir de processos físicos; eles nos indicam que tipo de sistema físico está associado à experiência e que propriedades físicas são relevantes para sua emergência.

Os princípios psicofísicos oferecidos por Chalmers (1997) são três, quais sejam:

- (i) O da coerência estrutural (structural coherence);
- (ii) O da invariância organizacional (organizational invariance);
- (iii) O do duplo-aspecto da informação (double-aspect view of information).

Os dois primeiros são caracterizados como não-básicos, e o último, segundo o autor, exerce a função de pedra angular em sua teoria, podendo ser entendido como um princípio básico.

O *princípio da coerência estrutural* estabelece a coerência entre a estrutura da *consciência* e as estruturas dos mecanismos de *senciência*³ (*awareness*). Chalmers (1997: 22) entende que podemos caracterizar *senciência* a partir de uma noção puramente informacional que está intimamente ligada às experiências conscientes: onde encontramos *senciência*, encontramos *consciência*, e vice-versa. Um exemplo de coerência é dado através da percepção de relações geométricas: a toda relação geométrica percebida corresponderá algo que pode ser descrito e, por essa razão, ser representado cognitivamente. Neste sentido, Chalmers (1997: 23) argumenta que, em geral, toda informação que é conscientemente experienciada também será cognitivamente representada, isto porque as propriedades estruturais da experiência são, em geral, acessíveis e relatáveis.

O *princípio da coerência estrutural* permite um tipo de explicação indireta da natureza da experiência em termos de processos físicos. Por exemplo, ressalta Chalmers (1997), podemos utilizar fatos sobre os processos de informação visual para, indiretamente, explicar a estrutura do espaço das cores. Segundo o filósofo, se aceitarmos esse princípio teremos razão para acreditar que os processos que explicam a percepção serão, ao mesmo tempo, parte das bases de sua teoria não-reducionista da *consciência*. O princípio da coerência estrutural, no entanto, tem um limite, pois, ele permite recuperar propriedades estruturais a partir de processos informacionais, porém, nem todas as propriedades da experiência são propriedades estruturais.

O segundo princípio psicofísico proposto por Chalmers (1997: 25) é o *princípio da invariância organizacional*. Este determina que “dois sistemas quaisquer, com o mesmo grau de refinamento de organização funcional, obterão experiências qualitativamente idênticas”⁴ (Chalmers, 1997: 25 - tradução nossa). Para ilustrar esse princípio, o filósofo considera que se padrões causais de uma organização neural fossem duplicadas em silício, com os mesmos padrões de interação, então a mesma experiência surgiria em ambos os sistemas. De acordo com esse princípio, o que importa não é a combinação física específica de um sistema, mas os padrões (complexos) de interação causal entre seus componentes. Entendemos que esse princípio, bem conhecido pelos funcionalistas, possui limites evidentes no estudo da *consciência*, uma vez que se baseia apenas na observação.

O terceiro princípio é o *da teoria do duplo-aspecto da informação* (*the double-aspect theory of information*). Este envolve um sentido de informação que Chalmers (1997: 26) retira, em parte, de Shannon e Weaver (1949/1998), que diz: “onde há informação há *estados informacionais* contidos em um *espaço informacional*”⁵. *Espaços informacionais* são espaços abstratos de estrutura básica constituídos de *estados informacionais*, os quais possibilitam diferentes relações entre si. Mesmo sendo abstrato, um espaço informacional pode ser percebido, quando diferenças são transmitidas por algum “caminho causal”. Os estados transmitidos constituem um espaço informacional, na medida em que, como diria Bateson (1972), a informação é a *diferença que faz diferença*.

O duplo-aspecto da informação se estabelece, segundo Chalmers (1997), parte do suposto isomorfismo entre certos espaços informacionais corporificados e espaços informacionais fenomenológicos. Por meio do princípio da coerência estrutural, admite-se que este isomorfismo ocorre, pois, as diferenças que fazem diferença estabeleceriam a mesma estrutura para os estados fenomenológicos e para os estados físicos. Para Bateson (1972), a diferença que faz diferença pode ser entendida como a informação que proporciona ao organismo alterar seus esquemas próprios, visando sua conservação, em virtude de um fator externo. Assim, o princípio da coerência estrutural e o princípio do duplo-aspecto da informação, possibilitariam encontrar, no mesmo espaço informacional, processos físicos e experiências conscientes. Nas palavras de Chalmers (1997: 26-27):

“A partir do mesmo tipo de observações que estabelecemos para o princípio da coerência estrutural, podemos notar que as diferenças entre estados fenomenológicos possuem uma estrutura que corresponde diretamente as diferenças nos processos físicos. [...] Isto é, podemos encontrar o mesmo espaço informacional abstrato incorporado no processamento físico e na experiência consciente.”⁶

A sugestão acima nos remete de volta a hipótese de que a informação possui dois aspectos básicos: um físico e outro fenomenológico. Essa hipótese, segundo Chalmers (1997), apóia-se sobre um princípio básico que explicaria a emergência da experiência a partir de processos físicos sem se reduzirem a eles. Nesse contexto: as experiências surgiriam em virtude de estados informacionais, enquanto que o aspecto físico seria encontrado no processamento físico; o seu elemento subjetivo constituiria uma propriedade emergente da dinâmica de tais processos.

Chalmers (1997) não ignora que o princípio do duplo-aspecto da informação é extremamente especulativo e também indeterminado, deixando várias questões em aberto, como, por exemplo: todas as informações têm um aspecto fenomenológico?

Enfim, entendemos que a proposta chalmersiana auxilia nos estudos da consciência, no mínimo como uma nova alternativa. Com a inserção da teoria da informação nesse tipo de estudo o filósofo abre uma gama de possíveis avanços.

Há varias teorias que procuram por uma solução do problema da consciência, e, no fim, nenhuma delas entra em um acordo sobre o que seja de fato a consciência. Vale dizer, para exemplificar esse debate intenso e diversificado, da proposta de Searle (1997, 1998, 1998b, 2000). Passaremos, então, a apresentar as principais características do pensamento deste filósofo que tenta explicar e resolver o problema da consciência.

2. A consciência como um fenômeno biológico/natural: a proposta não-materialista⁷ de Searle

Searle (1997: 125) entende a consciência como a “noção mental central” a ser estudada e esclarecida pela ciência e pela filosofia para esclarecer o que são os fenômenos mentais. A consciência é assim considerada porque constitui o aspecto *primário, principal e geral* de toda a vida mental (psicológica) humana. Para o filósofo, de uma maneira ou de outra, todas as noções mentais, tais como subjetividade, intencionalidade, causação mental, livre-arbítrio, identidade pessoal, inteligência, entre outros, só poderiam ser plenamente compreendidas como mentais por meio de explicações que levassem em conta suas relações com a consciência.

Searle (1997) considera a consciência uma característica biológica ordinária do mundo. Por isso é que uma de suas principais tentativas é fornecer elementos conceituais que tratem a consciência como um objeto de pesquisa da ciência empírica tanto quanto qualquer outro fenômeno biológico.

Para Searle (1997: 133), a consciência é “uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais”. Ou seja, a consciência, como um fenômeno natural e biológico, não pertence apenas aos seres humanos, o que não quer dizer que qualquer sistema físico pode ser capaz de ter consciência (como um termostato, por exemplo). Sua explicação para isso é a causal: “a consciência é causada por processos neurobiológicos”, isto é, uma propriedade causalmente emergente do cérebro. Searle defende um *naturalismo biológico* em que trata a consciência como um fenômeno qualquer, procurando se esquivar de alguns equívocos filosóficos que a transformaram em algo “misterioso”, “etéreo”, e a colocaram em um “mundo metafísico separado deste”. Procura, também, se esquivar de um dos defeitos que

implicaram em reducionismos e eliminativismos presentes no materialismo contemporâneo: o reducionismo ontológico do mental ao físico. Isso ocorre, pois, para Searle, a consciência é uma parte real do mundo real.

Searle (1997: 123) argumenta que não é possível dar uma definição de consciência em termos de condições necessárias e suficientes, e nem seria possível, como um bom aristotélico faria, defini-la via gênero e diferença, pois essas tentativas cairiam em uma definição circular. Então, o que restaria fazer?

De acordo com Searle (1997), a consciência não pode, nem deve, ser confundida com “autoconsciência”, “cognição” e mesmo “conscienciosidade”. Para o filósofo, a consciência pode ser mais bem esclarecida e explicada por meio de exemplos. Assim, a definição ficaria menos comprometida com enganos sendo uma *definição de senso comum*. Esse visa apenas clarificar o objeto que se está pesquisando e procurando explicar, ao contrário de uma definição analítica que procura mostrar a essência de um conceito, que tem o intuito de se chegar a uma definição *final* de algo.

A definição de senso comum seria a mais apropriada para os estudos contemporâneos da ciência e da filosofia, porque as pesquisas atuais da consciência ainda se encontram num estágio muito inicial. De acordo com Searle, não é possível, nem mesmo necessário, uma definição precisa e definitiva como a analítica, pois que, em se tratando da consciência, esta não é um fenômeno tão estático e simples (como a liquidez da água ou mesmo a solidez de uma rocha). A definição de senso comum é esboçada por Searle (1997: 124) na seguinte passagem:

“O que quero dizer por “consciência” pode ser melhor ilustrado por exemplos. Quando acordo de um sono sem sonhos, entro num estado de consciência, um estado que permanece enquanto estiver acordado. Se durante o sono tenho sonhos, torno-me consciente, embora formas oníricas de consciência sejam geralmente de um nível muito mais baixo de intensidade e vividez do que a consciência desperta e ordinária. A consciência pode variar em graus mesmo durante as horas em que estamos acordados, como, por exemplo, quando passamos do estado bem desperto e alerta para a sonolência e o entorpecimento, ou simplesmente para o enfado e a desatenção. Algumas pessoas introduzem substâncias químicas em seus cérebros com o propósito de produzir estados alterados de consciência, mas mesmo sem assistência química é possível, na vida normal, distinguir diferentes graus e formas de consciência. A consciência é um interruptor liga/desliga: um sistema é consciente ou não. Mas, uma vez consciente, o sistema é um reostato: existem diferentes graus de consciência.”

Searle argumenta que a consciência possui três aspectos essenciais ou características comuns a todos os estados conscientes, que não podem ser deixados de lado: ela é um fenômeno *interno*, *qualitativo*, e *subjetivo* tipicamente presente nos humanos e animais superiores. *Interno* quer dizer que os processos e os estados conscientes acontecem dentro de um corpo, propriamente dentro do cérebro e também que os estados mentais conscientes envolvem uma ampla e complexa rede de outros estados conscientes. Os estados conscientes são *qualitativos* “no sentido de que há, para cada um deles, um determinado modo de senti-lo” (Searle, 2000: 46), ou seja, determinada característica qualitativa. São *subjetivos* porque sempre são experienciados por um ser, humano ou animal e, conseqüentemente, possuem o que Searle chama de ontologia de primeira pessoa.

O que fizemos até este momento foi apresentar as asserções searleanas sobre a natureza (ontológica) da consciência. Além disso, a consciência possui uma “estrutura” que, digamos, possui todos aqueles sistemas que são conscientes. Uma descrição geral dessa

estrutura é apresentada através da descrição do que Searle (1997: 183) chama de *características estruturais globais da consciência* (acrescentando ainda que diz respeito à consciência “normal”, “de todo dia”). Tentaremos fazer isso de maneira clara, rápida e sintética.

A subjetividade é uma dessas características globais estruturais da consciência: “todos os estados conscientes só existem se experimentados por um agente” (Searle, 2000: 73).

A segunda característica estrutural é a *unidade*: “a consciência chega até nós de *forma unificada*” (Searle, 2000: 74). Ter consciência é também ter todas as experiências como parte de uma experiência unificada, única: é a capacidade da consciência de ligar “todos os diversos estímulos que entram no meu corpo por meio das extremidades sensoriais dos nervos e de uni-los em uma experiência conceitual unificada, coerente [...]”. A unidade da consciência ainda teria duas formas, a “vertical”, em que todos os estados conscientes “são unidos em qualquer instante dado em um campo consciente único, unificado” (Searle, 2000: 74), e a “horizontal”, que é a própria preservação da unidade da consciência ao longo do tempo, em que a preservação da unidade da consciência (isto é, das próprias experiências) requer um mínimo de memória de curto prazo. Desse modo, Searle (2000: 75) explica que um pensamento só é coerente se “tanto o começo quanto o final do pensamento fizessem parte de um campo de consciência único, unificado pela memória”.

A terceira característica global e estrutural da consciência é a *intencionalidade*: a capacidade da consciência que nos daria acesso a um mundo diferente de nossos próprios estados conscientes. Tal acesso, segundo Searle (2000), ocorre sob dois modos: o modo cognitivo (experiências, crenças, etc.), em que representamos as coisas como elas são, e o modo volitivo, no qual representamos como gostaríamos que o mundo fosse (desejos, por exemplo), ou como estamos tentando tornar que ele seja (ações intencionais, por exemplo).

O quarto aspecto ou característica importante da consciência é o *humor*, e isso quer dizer que todos os estados conscientes nos vêm quando estamos com um determinado humor, algo que, como quer Searle (2000: 77), “poderíamos chamar de sabor em minhas experiências. É esse sabor que chamo de humor. Qualquer estado consciente que se possa ter vem sempre com algum tipo de coloração”.

O quinto aspecto estrutural da consciência é que todos os estados conscientes são sempre *estados estruturados*. Nossas experiências, por exemplo, são sempre experiências estruturadas e coerentes, mas Searle acredita que essa característica é da consciência em geral.

O sexto aspecto é a *atenção*. A consciência, a seu ver, possui graus variados de atenção. Daí surge uma distinção no interior do campo da consciência, entre o centro e a periferia, isso porque sempre deslocamos nossa atenção conforme nossa vontade, pois a atenção é como a “luz que posso deslocar de uma parte de meu campo consciente para outra” (Searle, 2000: 78).

As *condições fronteiriças* da consciência é outro aspecto geral, relacionado, mas não idêntico, à distinção entre centro e periferia criado pelos vários graus de atenção. Searle (2000: 78) fala de condições fronteiriças da consciência porque os estados conscientes vêm normalmente com um sentido de sua própria situação, cada, e qualquer “um de nossos estados conscientes vem com um sentido de nosso próprio posicionamento no espaço e no tempo, mesmo que o posicionamento em si não seja um objeto intencional de nossa consciência.”

Os *graus de familiaridade* são a oitava característica da consciência elencada pelo filósofo (2000). Nossas experiências conscientes nos atingem com graus vários de familiaridade, ela explica o fato de nossas experiências sempre terem uma continuidade, que vai da mais familiar a mais estranha.

Como nona característica da consciência o filósofo cita o *transbordamento*. Esse explica o fato de nossas experiências conscientes sempre fazerem referência a coisas que

estão além delas, pois nunca temos uma experiência isolada. Assim é que: “cada pensamento que temos nos faz lembrar outros pensamentos. Cada visão que temos faz referência as coisas não vistas” (Searle, 2000: 79).

O último aspecto da natureza da consciência e de suas características globais, gerais e estruturais, é que todos os estados conscientes são sempre *prazerosos e/ou desprazerosos* em graus variados. Da mesma forma que a familiaridade, a dimensão prazeroso/desprazeroso é uma dimensão escalar, pois, segundo Searle (2000: 79): “as experiências conscientes têm graus de agrado ou desagradado e, é claro, a mesma experiência consciente pode ter aspectos prazerosos e desprazerosos”.

Em suma, Searle (2000, 1997) procura desenvolver sua teoria a partir da hipótese de que a consciência é uma propriedade causalmente emergente do cérebro, causada por processos cerebrais e realizada na estrutura do cérebro. Assim, a consciência constituiria um problema biológico, devendo ser investigados para sua explicação e resolução perguntas causais que procurem relacionar processos cerebrais e suas características/aspectos psicológicos. Nesse sentido a consciência seria tanto um problema biológico a ser investigado pela ciência quanto um problema filosófico, sendo um e outro partes dependentes do mesmo problema (da consciência) intrínsecos, e que a solução de um auxiliaria a do outro⁸.

Apresentadas as teorias faremos a seguir uma discussão sobre ambas – o dualismo naturalista de Chalmers (1996, 1997) e teoria não-materialista de Searle (1997, 1998, 1998b, 2000), – estabelecendo um questionamento sobre um possível avanço nos estudos da consciência.

3. Chalmers e Searle nos estudos da consciência: algum avanço?

Chalmers (1996, 1997) e Searle (1997, 1998, 1998b, 2000), apesar de divergirem em seus pressupostos ontológicos e epistemológicos sobre a consciência, apresentam-nos um arcabouço teórico com um poder explanatório referente a esse problema vigente nas discussões da Filosofia da Mente, Ciências Cognitivas e Ciências Naturais.

Como indicamos, Chalmers propõe (1996, 1997) uma teoria da consciência que assume como ponto de partida a compreensão da natureza da experiência. Isso ocorre, pois o filósofo entende que a consciência possui um aspecto físico e outro subjetivo. Ele acredita que os aspectos físicos podem ser explicados por métodos funcionalistas, contudo, os aspectos subjetivos, quando submetidos a esses métodos, deixam em aberto o que diz respeito à explicação de seu caráter qualitativo, ou seja, da experiência.

Chalmers (1996, 1997) pretende explicar a natureza da experiência consciente, que ele intitula de *problema difícil da consciência*. Para tentar solucionar tal problema o filósofo desenvolve, como um dos princípios de sua teoria (o que ele considera como fundamental), o *princípio do duplo aspecto da informação*. A partir desse princípio ele assume que a informação possui dois aspectos, um físico e outro fenomênico: o aspecto fenomênico emergiria do aspecto físico⁹. Esse pressuposto possibilitaria uma compreensão da natureza do aspecto fenomênico da consciência, uma vez que, ao fundamentar o fenomênico ao físico, poderíamos, por meio das teorias que explicam os aspectos físicos (objetivos) do mundo, explicar seus aspectos fenomênicos (subjetivos).

O princípio do duplo aspecto da informação é tido como fundamental por Chalmers (1996: 302), pois ele assume a informação como um fator fundamental (*per si*) do universo, o qual, segundo Seager (1997: 274), faz uma “associação natural” da consciência com o universo. De acordo com Chalmers (1996: 302 - tradução nossa): “[...] até mesmo as propriedades e leis físicas devem ser derivadas de propriedades e leis informacionais”¹⁰. Isto é, a partir da inserção da teoria da informação na explicação da natureza da consciência, o

filósofo visa estabelecer uma dupla constituição da consciência, uma “associação natural” entre o físico e o fenomênico.

No entanto, mesmo com a inserção da teoria da informação para auxiliar na solução do problema difícil da consciência, Dennett (1997) considera que não somente os princípios desenvolvidos por Chalmers (1997) estão errados, mas, antes disso, sua postura metodológica. Dennett (1997: 33) entende que a proposta de Chalmers de dividir os problemas da consciência em fáceis e difíceis não é uma maneira adequada de se investigar a consciência. De acordo com Dennett, tal proposta é uma desatenção metodológica e um gerador de ilusões. Para fundamentar seu argumento Dennett sugere atribuir a metodologia utilizada por Chalmers a uma explicação vitalista:

“Os *problemas fáceis* da vida incluem a explicação dos seguintes fenômenos: reprodução, desenvolvimento, crescimento, metabolismo, automanutenção, autodefesa imunológica ... Esses não são *todos* fáceis, é claro, e podem tomar outro século para pontuá-los, mas eles são fáceis comparado ao *problema realmente difícil*: a vida em si mesma [...]”¹¹ (Dennett, 1997: 33, tradução e grifo nosso)

Dennett (1997) considera que a proposta de Chalmers (1996, 1997) é deficiente no aspecto em que extrapola os componentes que a subsidiam, ou seja, a solução o problema difícil está para além das soluções encontradas para os problemas fáceis. No exemplo dado, podemos entender que ao explicar todos os fenômenos tidos como problemas fáceis (reprodução, desenvolvimento, crescimento, metabolismo, automanutenção, autodefesa imunológica), segundo a proposta de Chalmers, não contribuiriam para a solução do problema difícil: a vida.

Outra crítica que Dennett (1997) faz a proposta de Chalmers (1996, 1997) é sobre sua tentativa de fazer um paralelo entre o físico e o fenômeno. Segundo Dennett, ao adotar a experiência como um princípio fundamental, ao lado de matéria e energia, Chalmers dá um “tiro pela culatra”. Isso porque a experiência não é uma propriedade funcional e, por essa razão, não deve ser colocado como o princípio fundamental de uma crença. Caso fosse possível, afirma Dennett, qualquer qualidade poderia ser adotada para fundamentar uma teoria, tais como: beleza, vermelhidão, etc.

No que diz respeito à proposta de Searle (1997, 1998, 1998b, 2000) - que podemos contrapor à proposta de Chalmers (1997) -, este acredita que toda a nossa vida consciente é causada por processos de nível inferior do cérebro. Tais processos seriam os que ocorrem nos níveis micro das sinapses, neurônios, feixes de neurônios e complexos celulares. A importância que ele dá ao trabalho e às pesquisas neurocientíficas evidencia muito sua crença de que a consciência é, essencialmente, um fenômeno biológico.

Buscamos mostrar neste trabalho que Searle (1997, 1998, 1998b, 2000) foca-se no problema da consciência levando em conta que o modo adequado de entendê-la é explicá-la como uma característica biológica dos cérebros humanos e de certos animais causadas por processos neurobiológicos¹². E que ela possui uma variedade de características/aspectos que devem ser explicados.

Searle (1998b) identifica alguns enganos filosóficos que seriam obstáculos para a pesquisa científica sobre a consciência. Estes enganos são responsáveis por confusões tanto na filosofia como na própria ciência, e tem, a seu ver, a consequência de impedir o progresso científico sobre o problema da consciência. É principalmente em *How to study consciousness scientifically* (Searle, 1998b) que o filósofo procura remover alguns desses enganos¹³.

As contribuições, de origem filosófica e conceitual, do pensamento de John Searle (1998b) referente ao problema da consciência visam superar as confusões filosóficas¹⁴ sobre

esse problema. Estas confusões consistem em uma má compreensão dos mecanismos da linguagem, principalmente, quando aplicados à palavras objetivos e subjetivos, nas acepções tanto de epistemológico quanto de ontológico. Isso porque os “problemas filosóficos” referentes à consciência são teóricos, técnicos, conceituais, e não práticos. Estes preconceitos filosóficos são *erros conceituais*¹⁵, e seriam o principal obstáculo em um “estudo adequado do cérebro, com explicações causais da consciência em todas as suas formas” (Candiottto, 2006: 109). O problema da consciência teria duas facetas: uma biológica (da ciência) e uma conceitual (problema filosófico).

Segundo Searle (2000), existem nos pressupostos das investigações científicas e filosóficas referentes à mente humana, um conjunto de problemas conceituais que dificultariam a análise e a possibilidade de avançar nessas investigações. Isso ocorre, pois, a seu ver, grande parte dos intelectuais fica perplexa com o problema de como é possível conciliar a existência de uma realidade física objetiva com a existência de uma realidade mental subjetiva, melhor dizendo, “*como é possível a existência de uma realidade mental num mundo constituído inteiramente de partículas físicas*” (Searle, 2000: 46).

Uma das confusões filosóficas é a que se refere à possibilidade de termos um conhecimento epistemologicamente objetivo de estados conscientes ontologicamente subjetivos. De acordo com Searle (1998b), a consciência teria sido retirada dos estudos científicos precisamente por causa de uma confusão entre as noções de objetividade, numa acepção ontológica, e objetividade, numa acepção epistemológica. A ciência procuraria por uma objetividade no sentido epistemológico, de terceira pessoa, mesmo em se tratando da consciência. Searle acredita que podemos ter conhecimento objetivo dos estados conscientes (ontologia de primeira pessoa), porque seu modo de existência exige que sejam experienciados por um sujeito.

O conselho epistemológico que o autor procura lançar à filosofia é que precisamos rever e superar as categorias conceituais ocidentais às quais o problema da consciência é formulado e aparenta ser misterioso e insolúvel - segundo os dualistas - e redutível (ontologicamente) a um vocabulário friamente e extremamente objetivo, de terceira pessoa - como querem os materialistas. Com isso, não consideraríamos *a priori* que a consciência não pode ser estudada cientificamente¹⁶ e que, logo, esse “obstáculo” epistemológico/teórico resultaria em uma má definição de uma ontologia da consciência.

Searle (2000) quer acentuar também que na compreensão adequada do problema da consciência não é possível uma *redução ontológica*, mas a que procura preservar o mental como parte do mundo físico sem eliminá-lo e/ou reduzi-lo, pois mesmo que rejeitemos e evitemos falar do caráter irreduzível subjetivo da consciência, ainda assim continuamos com um “universo que contém um componente físico irreduzivelmente subjetivo como componente da realidade física” (Searle, 2000: 69).

4. Considerações finais

Enfim, a teoria chalmeriana da consciência, segundo o próprio autor, apresenta pressupostos ainda muito frágeis, principalmente os que se referem ao duplo aspecto da informação. No entanto, Chalmers (1996: 280) adverte que o conceito de informação utilizado (MTC), por desconsiderar o aspecto semântico da informação, não permitiu um maior avanço no desenvolvimento do princípio básico. Porém, como ressalta Shoemaker (1999: 439), as conclusões de Chalmers devem ser, ao menos, consideradas. Acreditamos que seus *insights* e problemas levantados a respeito da consciência nos dão uma gama de possibilidades de reflexão sobre esse tema.

No que diz respeito a abordagem de Searle (1997, 1998, 1998b, 2000) e as contribuições que apontamos e discutimos aqui possuem lados de crítica e de afirmação. O primeiro pretende propor a superação das confusões filosóficas sobre esse problema. Procuramos deixar claro que esta é uma tentativa persistente em seus escritos, do seu trabalho que se pode dizer de crítico. Já a parte afirmativa de seu trabalho diz respeito a considerar que a consciência é importante para tudo o que fazemos, levando em conta nossa sobrevivência no mundo, pois que “as maneiras usadas pelos seres humanos e animais superiores para enfrentar o mundo são atividades conscientes” (Searle, 2000: 65).

Enfim, os mistérios da consciência ainda permanecem “misteriosos”, conforme Chalmers (1996, 1997), e ainda constitui um problema, segundo Searle (1997, 1998, 1998b, 2000). Todavia, teorias como as apresentadas e discutidas aqui nos possibilitariam desenvolver perguntas bem formuladas no auxílio da explicação da natureza da consciência. Em se tratando da filosofia, tecnicamente falando, isso é o que mais importa, afinal: uma boa resposta só surge com um problema formulado de maneira correta.

Agradecimentos

Os autores agradecem às suas famílias, a Maria Eunice Quilici Gonzalez, Mariana Claudia Broens, Antonio Trajano Menezes Arruda pelo apoio técnico e filosófico, e a Débora Barbam Mendonça e Júnia Gutierrez pela fonte de inspiração e apoio. Finalmente, agradecem ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) e a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento da pesquisa que possibilitou este trabalho.

5. Referências bibliográficas

- Abrantes, P. (2004). Naturalismo em Filosofia da Mente. Em: Ferreira, A; Gonzalez, M.E.Q. e Coelho, J.G. (Orgs.). *Encontro com as ciências cognitivas*. Vol 4. (pp. 5-37). Marília: UNESP.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Candiotto, K.B.B. (2006). John Searle e os impasses epistemológicos das argumentações do dualismo do materialismo monista referentes à filosofia da mente. *Rev. Filosofia*, 16 (22), 93-109.
- Chalmers, D.J. (1996). *The conscious mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D.J. (1997). Facing up to the problem of consciousness. Em: Shear, J. (Org.). *Explaining consciousness – the ‘hard problem’*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Dennett, D.C. (1997). Facing backwards on the problem of consciousness. Em: Shear, J. (Org.). *Explaining consciousness – the ‘hard problem’*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Searle, J.R. (1997). *A redescoberta da mente*. São Paulo: Martins Fontes.
- Searle, J.R. (1998). *O mistério da consciência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Searle, J.R. (1998b). *How to study consciousness scientifically*. London Philosophical Transactions (The Royal Society).
- Searle, J.R. (2000). *Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real*. (Rangel, F., Tread.). Rio de Janeiro: Rocco.
- Seager, W. (1997) Consciousness, information and panpsychism. Em: Shear, J. (Org.). *Explaining consciousness – the ‘hard problem’*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Shannon, C. e Weaver, W. (1998) *A mathematical theory of communication*. Urbana: University of Illinois Press. (primeira edição: 1949).

Shoemaker, S. (1999). On David Chalmers's The Conscious Mind. Em: Sosa, E. (Ed.). *Philosophy and phenomenological research*. Vol 59. (pp. 439-444). Michigan: Broun-Brumfield.

Notas

(1) *What makes the hard problem hard and almost unique is that it goes beyond problems about the performance and functions.*

(2) Isso ocorre, segundo Abrantes (2004), pois o fisicalismo reduutivo rejeita propriedades que não são postuladas pela física. Ou seja, nessa vertente não há nada além de leis descritas pela física. Como diz Abrantes (2004: 7): “no naturalismo fisicalista reduutivo, postula-se uma redução do mental (do fenomênico, do intencional ou de estados com conteúdo) ao físico”.

(3) Chalmers utiliza o termo *awareness*. A tradução desse termo é complicada devido ao fato de não se possuir na língua portuguesa uma palavra que expresse totalmente seu significado. *Awareness* pode ser entendido, grosso modo, como o estágio de uma semiconsciência, isto é, como o estágio em que há a atenção ao objeto, mas não uma consciência total dele. Assim sendo, adotamos a palavra *senciência* que nos permite chegar mais próximo do sentido proposto pelo filósofo.

(4) [...] *any two systems with the same fine-grained 'functional organization' will have qualitatively identical experiences.*

(5) *Where there is information, there are 'information states' embedded in an 'informational space'.*

(6) *From the same sort of observation that went into the principle of structural coherence, we can note that the differences between phenomenal states have a structure that corresponds directly to the differences embedded in physical processes [...] That is, we can find the same abstract information space embedded in physical processing and in conscious experience.*

(7) A classificação aqui adotada se baseia na classificação feita por Abrantes (2004:05-37) em seu artigo *Naturalismo em Filosofia da mente*. Abrantes acredita que o naturalismo de Searle possa ser encaixado numa forma de “naturalismo ontológico”, colocando-o na modalidade de um “fisicalismo não-reduutivo” e denominando-o como “não-materialista”. Ao caracterizar o naturalismo de Searle como “não-materialista” o autor pretende significar com isso que Searle rejeita, ao mesmo tempo, a tradição materialista e dualista por acreditar que existem implicações metafísicas nestas duas visões que prejudicam o estudo contemporâneo sobre os fenômenos mentais no geral. Searle rejeita o materialismo por ver nele uma insistente tendência em reduzir o mental ao físico, sendo praticada nesse caso a redução ontológica (de entidades e propriedades). O dualismo é visto por ele como uma visão que não devemos levar mais a sério hoje no campo filosófico e científico. Embora Searle não se considere nem materialista nem dualista, o autor questiona o fato de que se tenha que rotular sua abordagem com algum “ismo” no presente momento da discussão sobre o mental, pois sua aversão a rótulos se origina do fato de acreditar que não existem alternativas plausíveis na filosofia da mente contemporânea, que se tenha que aceitar as posições da presente discussão. Levando em conta esses dados, também não existe um acordo entre seus críticos e colegas teóricos em como classificar o naturalismo de Searle. Nenhuma atenção especial e pormenorizada tem sido dada a seu naturalismo biológico, sua solução ao tão conhecido e polêmico problema mente-corpo. Por isso, mesmo tendo adotado esta classificação sugerida por Abrantes, acreditamos que o ponto ainda é polemico e não decidido, dado aos escassos estudos que se tem feito tanto sobre os naturalismos em filosofia da mente como o naturalismo biológico de John Searle.

(8) É curioso também o fato de Searle tentar especificar as tarefas que a cada um caberiam nesse problema. À ciência caberia a procura de uma teoria empírica. À filosofia uma investigação conceitual e a superação do vocabulário em que reduziria a consciência em um fenômeno de terceira pessoa (materialismo) ou a um fenômeno misterioso não físico, sendo que isso se daria pela investigação dos “pressupostos habituais” (Searle, 2000) ou “posições-padrões” que cada filósofo assumira sem antes ter uma reflexão profunda sobre seus pressupostos, e que estes estariam em um conflito eterno, se eles são materialistas reducionistas/eliminativistas e dualistas.

(9) Segundo Abrantes (2004: 20), o dualismo chalmérico não é um dualismo de substâncias, mas de propriedades, com a existência de leis físicas e psíquicas.

(10) [...] *even that physical properties and laws may be derivatives from informational properties and laws.*

(11) *The easy problem of include those of explaining the following phenomena: reproduction, development, growth, metabolism, self-repair, immunological self-defense ... These are not all 'that' easy, of course, and it may take another century or so to work out the fine points, but they are easy compared to the really hard problem: life 'itself'.*


(12) É curioso o fato, e isso demonstra um padrão sistemático de suas argumentações, que Searle sempre se refira desse modo em sua tese sobre o problema da consciência. Ele está convencido que esta é a resposta que devemos nos preocupar, e ele mesmo considera que este é só o começo da história sobre o problema. As pesquisas estão em um estágio muito inicial e ingênuo ainda.

(13) Neste artigo, o autor enumera pelo menos nove obstáculos de origem e natureza filosófica que estariam, segundo ele, emperrando os progressos na busca pela solução do problema da consciência: “[...] (i) consciência não pode ser definida; (ii) consciência é subjetiva, mas a ciência é objetiva; (iii) processos cerebrais não podem explicar a consciência; (iv) o problema do ‘qualia’ deve ser colocado de lado; (v) consciência é epifenomenal; (vi) consciência não tem função evolucionária; (vii) uma abordagem causal da consciência é, necessariamente, dualista; (viii) a ciência é reducionista, assim uma explicação científica da consciência mostraria sua redutibilidade a alguma coisa a mais; e (ix) uma explicação da consciência deve ser uma explicação de processamento de informação.” (Searle, 1998b: 1935, tradução nossa).

(14) Padrões de modos de pensar como o materialismo reducionista ontológico, e dos dualismos, e mesmo do vocabulário antiquado que se pretenderia anti-dualista mas não alcança esse fim, como no caso das várias teorias da mente existentes hoje.

(15) Searle parece ter sido influenciado a pensar assim através da expressão de Ryle de erro categorial, já que o mesmo foi aluno de Gilbert Ryle. Se não, pelos menos nos lembra sobre esta.

(16) Podemos notar que o que está “por trás” dessas críticas é uma crítica mais profunda, atacando a concepção ocidental de ciência, que, conforme Candiotti (2006) diz respeito “principalmente o seu tratamento à objetividade, formado por um Pano de Fundo da compreensão da realidade que contém uma equivocada aplicação [...] aos termos *objetivo e subjetivo* em relação aos seus sentidos epistemológicos e ontológicos”.

 – **R. Canal** é Licenciado e Bacharel em Filosofia (Universidade Federal de São João Del-Rei-MG, UFSJ) e Mestrando em Filosofia junto ao Programa de Pós-Graduação (UNESP, campus Marília), na área de Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica. Atua como Professor de Filosofia da Rede de Ensino do Estado de São Paulo. Endereço para correspondência: Rua Espírito Santo, 259, apto. 5, Bairro Vila Nova Sá, Ourinhos, 19911-620

São Paulo. *E-mail* para correspondência: cabeloredpower@gmail.com. **J.A. de Moraes** é Graduando em Filosofia (UNESP, campus Marília). Membro-Pesquisador vinculado ao Grupo Acadêmico de Estudos Cognitivos (GAEC), com ênfase nos temas: Filosofia da Informação e Filosofia da Ação. Foi bolsista PIBIC/CNPq de Jan/2008 a Fev/2009. Atualmente é bolsista FAPESP desde Mar/2009. É fundador da Revista Eletrônica de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UNESP – Filogênese (www.marilia.unesp.br/filogenese) e da Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia da UNESP - "KINESIS" (www.marilia.unesp.br/kinesis). Endereço para correspondência é: Rua Gabriel Lopes Palomo, 300, apto. 202. Bairro Jardim Araxá, Marília, São Paulo, CEP: 17525-060. Email para correspondência: moraesunesp@yahoo.com.br.