

A busca de solução para o ‘problema difícil’ da consciência: uma revisão das perspectivas de Chalmers, Dennett e Damásio

The search for a solution to the 'hard problem' of consciousness: a review of the perspectives of Chalmers, Dennett, and Damasio

David Ribeiro Tavares

Centro Universitário UniOpet, Curitiba, Paraná, Brasil.

Resumo

A partir das abordagens dos filósofos contemporâneos David J. Chalmers e Daniel C. Dennett, com suas explicações lógicas sobre o fenômeno da consciência, e o entendimento do neurocientista Antônio Damásio, esta revisão crítica pretende analisar o “problema difícil” da consciência sob a perspectiva dos autores. A concebilidade lógica de Chalmers, de um mundo zumbi, é criticado por Dennett, pois na sua interpretação, os zumbis não seriam diferentes dos humanos dentro desta ideia epifenomenal. Para Dennett, não temos essa consciência fenomenal homuncular, como sugeriu Chalmers. Inspirado pelo trabalho do filósofo moderno Espinosa, o neurocientista Antônio Damásio desenvolve uma compreensão sobre a relação entre cérebro e a mente consciente, que parece complementar as abordagens de Chalmers e Dennett e abre precedentes para uma perspectiva multidisciplinar entre filosofia e ciência. A presente revisão considera uma perspectiva epistemológica através de um cruzamento entre filosofia e ciência, a fim de contribuir com uma visão teórica multidisciplinar sobre o “problema difícil” da consciência. As análises conduzem ao entendimento da experiência consciente, referida como “problema difícil”, que diz respeito à experiência subjetiva da consciência associada à questão de como e o porquê do problema cognitivo ser acompanhado da experiência qualitativa do sujeito.

Palavras-chave: Neurociências; Consciência; Mente consciente.

ABSTRACT

From the approaches of contemporary philosophers David J. Chalmers and Daniel C. Dennett, with their logical explanations on the phenomenon of consciousness, and the understanding of the neuroscientist Antonio Damasio, this critic review aims to analyze the "hard problem" of consciousness under the perspective of such authors. Chalmers's logical conceivability of a zombie world is criticized by Dennett, for in his interpretation zombies would be no different from humans within this epiphenomenal idea. For Dennett, we do not have this homuncular phenomenal consciousness, as suggested by Chalmers. Inspired by the work of modern philosopher Spinoza, the neuroscientist Damasio develops an understanding about the relation between the brain and the conscious mind which seems to complement the approaches of Chalmers and Dennett and opens precedents for a multidisciplinary perspective between philosophy and science. The present review considers an epistemological perspective through the cross between philosophy and science to contribute with a multidisciplinary theoretical view on the "hard problem" of consciousness. The analyzes lead to the understanding of conscious experience, referred to as a "hard

problem", which concerns the subjective experience of the consciousness associated with the question of how and why the cognitive problem is accompanied by the qualitative experience of the subject.

Keywords: *Neurosciences; Consciousness; Conscious mind.*

1. Introdução

A partir das abordagens de dois influentes filósofos contemporâneos, David J. Chalmers e Daniel C. Dennett, que trazem explicações lógicas e argumentativas sobre o fenômeno da consciência, esta revisão bibliográfica parte de uma perspectiva epistemológica em um entrecruzamento entre filosofia e ciência, no sentido de complementar a busca de solução ao “problema difícil” da consciência¹. Para complementar estas discussões, partindo da neurociência (como sugerido por Dennett), traz-se o entendimento de Antônio Damásio com suas investigações sobre o cérebro consciente, que tem origem no pensamento filosófico moderno de Baruch de Espinosa.

O objetivo principal está em analisar as diferentes abordagens destes autores no tratamento ao “problema difícil” da consciência proposto por Chalmers. Nesse sentido, é traçado um encaminhamento à complementaridade científica a partir das definições filosóficas de Dennett, seguido de um cruzamento epistemológico entre a ciência e a filosofia, como sugerido por Chalmers. Perspectiva que segue orientada pelo entendimento de Antônio Damásio para identificar quais as novas leis naturais não-físicas, ou físicas, que sustentam a experiência fenomenal da consciência.

Para Chalmers, a explicação quanto à possibilidade lógica da existência de uma consciência no mundo pode ser visualizada através de um paradoxo e de uma intuição sobre a concebilidade lógica de existência de um mundo zumbi idêntico ao nosso. Porém, sem consciência. O que provaria, a seu ver, que todos os fatos físicos não esgotam as explicações sobre o fenômeno da consciência.

Entretanto, Dennett, ridicularizando a ideia proposta por Chalmers, expõe que a consciência não existe conforme esta concepção dualista, e que a sensação de existência nada mais é do que um agrupamento de dados processados pelo cérebro, informações captadas pelos sentidos, onde as estruturas de neurônios mais apropriadas ou relacionadas ao conceito tratado são o que trarão a informação à mente. Ou seja, onde o fluxo de consciência de fato acontece. Esta seria sua proposta, apresentada em sua teoria dos rascunhos múltiplos de cunho fisicalista e funcionalista.

Na tentativa de explicar o “problema difícil”, ou de experiência qualitativa da consciência como sugere Chalmers, Dennett adentra o campo epistemológico da ciência. Neste momento, parte-se para a abordagem de algumas teses do neurocientista Antônio Damásio que, como apontado por Dennett, abre exploração em um território completamente novo sobre o tema. O que pode levar a diferentes evidências, como a convergência de padrões neurais em imagens mentais – ou seja, representações –, apontando para uma explicação da experiência fenomenal da consciência, associada à ideia de que o corpo proporciona referência fundamental para os processos da mente consciente.

A partir destas diferentes abordagens são tecidos os seguintes questionamentos: O que seria este fenômeno para Chalmers e Dennett? O que o desdobramento científico, ou neurocientífico, baseado na filosofia de Espinosa e proposta atualmente por Damásio, poderia contribuir para a resolução deste “problema difícil”?

Os desdobramentos neurocientíficos expressos na investigação de Damásio permitem complementar as definições de Dennett a respeito da etapa fenomenal e qualitativa da consciência – identificada por Chalmers como “problema difícil” da consciência. Estes encaminhamentos conduzem à possibilidade de construção de explicações acerca da consciência. O que demanda uma abordagem multidisciplinar entre filosofia e ciência na condução dessa temática tão complexa.

2. A concebilidade lógica da consciência em Chalmers

Há uma conhecida discussão filosófica oriunda das investigações de David J. Chalmers e Daniel C. Dennett sobre o fenômeno da consciência. Embora não existam, ainda, provas sobre a existência de uma consciência, na discussão a respeito desta problemática, os dois filósofos estão em lados opostos se acusando mutuamente sobre seu real entendimento. Nesse contexto, como expõe Leal-Toledo (2005), ambas investigações trazem perspectivas importantes para as discussões acerca da temática as quais serão apresentadas na sequência.

De acordo com Chalmers (1996, p. 18), “conhecemos a consciência mais diretamente do que conhecemos qualquer outra coisa e, por isso, nenhuma prova seria apropriada”. Este é o ponto de partida para compreender os seus posicionamentos. Apoiando-se em argumentos lógicos modais acerca da concebilidade de um mundo fisicamente idêntico ao nosso, mas sem consciência (um mundo zumbi), Chalmers (1996) conclui que a consciência escapa as explicações reducionistas. É preciso considerá-la como uma propriedade nova, fundamental e universal, de forma ontológica, distinta das propriedades físicas do mundo. Para que, assim, a ciência possa desenvolver uma completa teoria do mundo.

Ao expor o termo “problema difícil”, em contraposição ao “problema fácil”, considerado pelos pensadores funcionalistas², Chalmers recebeu surpreendente atenção por estudiosos da consciência. Contudo, foi duramente criticado por sua posição dualista por autores como John R. Searle e Daniel C. Dennett. A sua tese principal assenta-se em mostrar que o “problema difícil” da consciência diz respeito à experiência subjetiva, ou seja, às qualidades subjetivas da consciência fenomenal associadas à questão de como e o porquê do problema cognitivo ser acompanhado de experiência qualitativa pelo sujeito. Para Chalmers, os “problemas fáceis” são assim chamados por serem “quebra cabeças ao invés de mistérios” (Chalmers, 1996, p. 24)³ – associando esta colocação às explicações funcionalistas e fisicalistas⁴ sobre estruturas e funções do cérebro e seus estímulos, que supõe, na sua visão, um quebra cabeça comportamental, e não o aspecto fenomenal da consciência.

Após muitos anos tentando defender o materialismo, Chalmers se convenceu de que as teorias físicas não são suficientes para explicar o fenômeno da consciência. Pois, estas são especificadas por estruturas e funções, e, por isso, incapazes de explicar o aspecto fenomenal, uma vez que não leva em consideração a experiência consciente. Dessa forma, explicações sobre o mundo físico não esgotam as explicações sobre a consciência.

Para este filósofo, a consciência se situa na interface entre o conhecimento científico e o filosófico. Entende que – assim como a vida, o movimento e a cognição – a consciência é um fenômeno natural a ser estudado pela ciência, sendo necessária uma ciência sobre a consciência. Entretanto, sua investigação requer uma nova metodologia – ontológica e não

reducionista –, pois os métodos usuais falham na tentativa de observá-la, principalmente em seu aspecto experimental (Chalmers, 1996).

Para não se valer apenas de fortes intuições a respeito da existência da consciência e sua ontologia distinta do físico, buscando bases para fortalecer sua posição de apontar uma nova busca metodológica que explique o fenômeno, Chalmers desenvolve três argumentos contra o materialismo, bastante conhecidos nos campos da filosofia da mente, que são: (1) o argumento explanatório, que analisa os conceitos tentando mostrar que nenhuma análise do conceito de consciência permite uma implicação do físico ao fenomenal; (2) o argumento do conhecimento, que parte de considerações epistemológicas acerca da assimetria entre o conhecimento de primeira e terceira pessoa, evidenciando o hiato existente entre o conhecimento dos fatos físicos e o conhecimento da consciência que cada um experimenta em primeira pessoa; e, (3) o argumento da concebilidade, apelando para considerações lógicas e modais sobre o que é concebível, a fim de demonstrar a possibilidade lógica de uma situação em que os fatos físicos em outro mundo possível são os mesmos que neste mundo, mas os fatos fenomênicos seriam diferentes.

Apesar do caráter de mistério (ou de aspecto fenomenal, de experiência qualitativa), Chalmers (1996) segue a concepção de que a consciência é, em princípio, um fenômeno natural e sujeito às leis naturais. Segue que para o filósofo as ciências cognitivas contribuíram pouco para desvendar o mistério da consciência, mas são úteis no estudo da mente em geral. O cognitivismo, o funcionalismo e o behaviorismo lidam com o aspecto funcional ou psicológico e externo da mente, em contraposição ao aspecto fenomenal da mesma, que corresponde ao mental enquanto experiência consciente. Pois, os estados mentais são estados conscientemente experienciados.

Para Chalmers (1996), existem dois conceitos distintos, um psicológico e outro fenomenal, visto que qualidades fenomenais são elementos irreduzíveis às análises funcionais. Destes dois derivam os dois tipos de problemas mente-corpo mencionados acima: o “problema fácil” e o “problema difícil”. O primeiro está relacionado aos problemas de propriedades psicológicas (ou seja, tudo o que a mente faz, suas funções variadas) e aos problemas científicos, porém com poucos problemas metafísicos. Por isso, seu entendimento tem “caráter de quebra-cabeça, não de mistérios” (Chalmers, 1996, p. 24). Já o “problema difícil” da consciência consiste na explicação do porque sistemas físicos são acompanhados da experiência consciente. Mesmo com o desenvolvimento das ciências cognitivas, para Chalmers (1996), a ligação entre mente psicológica e mente fenomenal ainda permanece um mistério.

Seguindo seu argumento, para provar o fenômeno de experiência qualitativa do sujeito consciente e demonstrar a irreduzibilidade deste evento em termos físicos, Chalmers segue três vias distintas de abordagem lógica: a conceitual, a epistemológica e a modal. Adota uma estratégia indireta: apoia-se no entendimento de superveniência lógica⁵ para defender a tese de que a consciência não sobrevém logicamente do mundo físico, e com isso provar que a consciência não pode ser redutível às explicações de caráter físico. Considera a superveniência uma condição necessária para o materialismo e suas teses funcionalistas.

Dessa forma, a seu ver, ele torna falsa a teoria materialista, já que esta é entendida como doutrina onde o mundo é um resultado lógico dos fatos físicos. Este sobrevir deve ser entendido como não sendo possível haver dois eventos iguais em todos os aspectos físicos, porém diferindo em algum aspecto mental, ou que “algum objeto não pode sofrer alteração em algum aspecto mental sem que se altere em algum aspecto físico” (Davidson, 1970, p.

119). Essa noção de sobrevir “formaliza a ideia intuitiva de que um conjunto de fatos pode determinar completamente outro conjunto de fatos” (Chalmers, 1996, p. 32).

O sobrevir lógico implica o sobrevir natural, e não o contrário. Pois, se algo sobrevém em todos os mundos logicamente possíveis, irá sobrevir em todos os mundos naturais, visto que estes são um subconjunto daqueles. Um mundo natural é um mundo logicamente possível. Mas, nem todo mundo logicamente possível é um mundo naturalmente possível.

O sobrevir lógico vem dar sustentação na teoria de Chalmers para explicar o materialismo, o qual, de acordo com sua formulação, é verdadeiro se, e somente se, todos os fatos acerca do mundo sobrevêm logicamente e globalmente aos fatos físicos (Chalmers, 1996). Para o materialismo tudo no mundo é de caráter físico, pois os fatos físicos seriam a base a partir da qual todos os fatos do mundo seriam logicamente implicados. Dessa forma, separa as definições do físico e do fenomenal na explicação da consciência, colocando o “problema difícil” como sendo o problema de se explicar redutivamente em termos de processos neuronais, cognitivos, de caráter físico-funcional. Entretanto, o caráter funcional que explica os estados psicológicos e os físicos diversos não explica os estados fenomenais.

Compreendido isto, Chalmers (1996) afirma que os argumentos explanatórios negam que haja uma explicação redutiva da consciência, mas não se comprometem em negar o materialismo; sendo este resumido por ele em duas premissas básicas: (1) abordagens físicas explicam, na melhor das hipóteses, apenas estruturas e funções; e, (2) explicar as estruturas e as funções não é suficiente para explicar a consciência. Assim, conclui que não é possível uma abordagem física explicar a consciência. Abordagens físicas resolvem problemas fáceis, não resolvem, portanto, “problemas difíceis”. Nenhuma explicação reducionista da consciência parece ser capaz de oferecer uma análise da consciência enquanto experiência consciente.

Complementa sua linha de pensamento a afirmação de que o argumento do conhecimento⁶ pode ser resumido sob a forma de uma conclusão inferida de duas premissas: (1) existem verdades sobre a consciência que não são redutíveis a verdades físicas; e (2) se há verdades sobre a consciência que não são dedutíveis às verdades físicas, então o materialismo é falso; do que segue a conclusão: (3) o materialismo é falso.

O último argumento utilizado por Chalmers é o de concebibilidade⁷. Ele traz a ideia de um mundo fisicamente idêntico ao nosso, mas sem consciência (um mundo zumbi), para chegar à conclusão de que nem todos os fatos no mundo sobrevêm logicamente aos fatos físicos, atestando a falsidade das teses materialistas e reducionistas.

Em sua proposta, o zumbi pode ser compreendido como uma réplica exata do ser humano, célula por célula, molécula por molécula, físico e funcionalmente idêntico. Sua aparência seria perfeita quando comparada a seu irmão gêmeo existente na vida real, desempenhando as mesmas atividades como dormir, comer, trabalhar, namorar, sorrir, brincar, estudar, entre outras. Seria como um robô dotado de inteligência artificial pronto para mimetizar perfeitamente um ser humano em todos os aspectos, sendo a única diferença com o ser humano seu processo de informação, que seria sem nenhuma experiência consciente real. O zumbi não tem emoções, sentimentos nem sensações, viveria numa escuridão (Chalmers, 1996).

Ele admite a estranheza dessa ideia dos zumbis pela improbabilidade da possibilidade existencial de um zumbi em nosso mundo. Mas, o que está em jogo para ele não é a possibilidade natural ou empírica de um mundo zumbi, mas sim sua coerência. Parece claro para este filósofo a coerência perfeita desta possibilidade lógica, pois não há nenhuma

contradição nas noções que impeça à concebilidade de um mundo zumbi que seja idêntico logicamente ao nosso. Assim, como exposto, se essa ideia é coerente, logo o materialismo é falso.

A possibilidade lógica do mundo zumbi⁸ já é suficiente para provar que a consciência é uma propriedade que não sobrevém logicamente a todas as leis naturais de propriedades físicas. Neste mundo zumbi todas as propriedades físicas, químicas, biológicas, geológicas, culturais, sociais e econômicas são idênticas àquelas do nosso mundo, sendo que todas sobrevém logicamente a estas leis de propriedades físicas. A única propriedade presente em nosso mundo que não consta no mundo zumbi seria a consciência, ou propriedades que dependam dela (como o amor, por exemplo).

Chalmers (1996) afirma que se podemos imaginar todos os fatos físicos sem consciência, então, os fatos físicos não esgotam todos os fatos. Se pudermos conceber um mundo idêntico ao nosso⁹, porém sem consciência, então, a consciência é uma propriedade que não sobrevém ao físico e, logo, não pode ser explicada redutivamente. Assim, afirma que somos seres conscientes, e que temos ciência deste fato; e, como entendemos o conceito de consciência, temos por obrigação levá-la a sério.

O fato de um mundo hipotético ser concebível nos prova que a consciência não pode ser reduzida ao físico, pois não sobrevém logicamente deste. Tal mundo seria fisicamente idêntico ao mundo real, mas os seres deste mundo não teriam consciência, seriam zumbis. O argumento dos zumbis seria, então, de que se zumbis são concebíveis logicamente, a consciência não é física. Porém, já que zumbis julgam que são conscientes, e não o são, como posso saber que o meu julgamento sobre a minha consciência também não está errado? Eu posso ser um zumbi e não saber.

Outros filósofos¹⁰ já defenderam argumentos com este mesmo pensamento paradoxal. Sobre esta questão do paradoxo tem-se a seguinte explicação:

O paradoxo é uma consequência dos fatos que (1) o domínio físico é causalmente fechado; (2) julgamentos sobre a consciência sobrevém logicamente dos fatos físicos; (3) consciência não sobrevém logicamente dos fatos físicos; e (4) nós sabemos que somos conscientes. Das premissas (1) e (2) segue-se que julgamentos sobre a consciência podem ser explicados redutivamente. Em combinação com a premissa (3), implica que a consciência tem irrelevância explanatória para nossos julgamentos, a qual vai contra a premissa (4). Assim temos o paradoxo (Chalmers, 1996, p. 183).

Assim, não propõe uma resolução à questão paradoxal. Ao contrário, sugere que “o truque é aprender a viver com essa combinação” (Chalmers, 1996, p. 184). Embora ele e seu zumbi se expressem de igual teor físico, ele tem ciência de que não é um zumbi porque tem evidência deste fato, a saber, sua própria consciência de si. A consciência é a prova de si mesma. Como afirma, “isto pode soar um pouco paradoxal no início, mas realmente isto é simplesmente como dizer o óbvio: nossa experiência consciente nos possibilita saber que somos conscientes” (Chalmers, 1996, p. 288).

Considera a consciência um dado indubitável, uma evidência imediata, uma intuição. Dessa forma, tem ciência de que é consciente. Você pode duvidar do fato de que eu sou consciente, mas eu, sendo consciente, não posso duvidar da minha própria consciência. Não teríamos absolutamente motivo algum para dúvidas.

Seus argumentos são uma tentativa de mostrar a complexidade da consciência em oposição aos fatos fáceis, como a habilidade de categorizar e reagir aos estímulos ambientais, como traz à discussão o filósofo Dennett (1991) sobre a soma e integração de

informação através de um sistema cognitivo. Tais problemas, para Chalmers (1996), são complicados, mas há encaminhamento em como resolvê-los. Um “problema difícil” como o da consciência exigiria uma nova solução que desconhecemos *a priori*.

Chalmers distingue os dois tipos de problemas para que não haja confusão entre ambos. Assim, quando alguém inicia o questionamento a respeito do problema da experiência qualitativa, acaba dando uma explicação sobre como um organismo relata seus estados internos. Para Chalmers, o filósofo e cientista cognitivo Dennett iniciou sua abordagem com o “problema difícil”, mas finalizou dando a resposta ao problema fácil. Assumindo essa distinção, tem-se o encaminhamento para tratar do “problema difícil”. Chalmers (1996) demonstra que a base do reducionismo, e de todo o tipo de fisicalismo, é o sobrevir lógico dos estados físicos. O que lhe permite uma explicação lógica e conceitual *a priori* dos fatos físicos.

O conceito de zumbi é um exemplo de pensamento *a priori* para qualquer teoria. Ao perguntar se o zumbi é concebível, deve-se construir uma teoria que dê conta de explicá-lo. Sendo assim, para Chalmers, as questões de possibilidade lógica são anteriores aos argumentos em geral. Sustenta que a consciência deve ser concebida como uma complementaridade aos fenômenos mentais. Complemento que resiste às reduções dos fenômenos conscientes ou de qualquer natureza.

Em relação às críticas que lhes são atribuídas, ele diz que estas dependem das respectivas teorias de cada autor; e que a questão da concebibilidade dos zumbis deveria ser considerada antes das teorias, não depois, colocando esta como *a priori* do pensamento científico. Chalmers insere, assim que seus opositores estariam em certa circularidade de pensamento. Para Leal-Toledo (2006), primeiro os críticos de Chalmers criam uma teoria e depois dizem que zumbis não são possíveis por causa de suas teorias – como é discutido a partir de Dennett posteriormente. Contudo, para Chalmers, se zumbis são concebíveis ou não, é algo que deve ser pensado antes de se construir qualquer teoria. Deste modo, os críticos estariam pressupondo o que estaria em questão, a saber, suas próprias teorias materialistas, antecipando estas à verdadeira explicação. Chalmers sugere que sigam suas intuições e construam teorias a partir delas, enquanto Dennett diz que por mais cativante que essas intuições possam ser, elas poderiam ser refutadas com bons argumentos.

Sintetizando as definições lógicas e conceituais, seu esforço foi provar que estados conscientes não sobrevivem logicamente dos estados físicos, sendo perfeitamente concebível logicamente à existência de duas criaturas, a real e a concebível no mundo zumbi. Que são fisicamente idênticas, vivendo em duas realidades diferentes: uma tendo experiências conscientes e outra não.

Estes estados conscientes sobrevivem no máximo natural ou empiricamente em relação aos estados físicos. Ou seja, não há conexão lógica entre a base física, ou arquitetura funcional, e a consciência. A consciência é contingente em relação à sua base física, ela é um fator suplementar que mantém uma relação de dependência com o mundo físico. Uma relação de dependência e, ao mesmo tempo, de irreduzibilidade. Aspectos que caracteriza o sobrevir – uma intuição sem explicação científica, resultado de um possível fechamento cognitivo (McGinn, 1991).

3. Os conteúdos físicos da consciência em Dennett

O filósofo e cientista cognitivo Daniel C. Dennett, um dos principais críticos das ideias de Chalmers sobre a consciência¹¹, partindo de uma abordagem mais fisicalista e

funcionalista, sugere que a única maneira de tratar a consciência é através do materialismo, pois, o dualismo de substância e propriedades já teria sido descartado pelos avanços da neurociência e inteligência artificial. Uma perspectiva que abre a possibilidade de uma investigação epistemológica sobre a consciência a partir das descobertas impulsionadas pela neurociência, como se evidencia na importante discussão sobre a acessibilidade da consciência e da base neural do fenômeno consciente (Block, 2007); assim como do fundo neural da experiência envolvendo conexões entre o córtex e outras regiões do cérebro, como por exemplo, o tálamo (Churchland, 2005; Laureys, 2005; Llina's, 2001; Llina's, Ribary, Contreras & Pedroarena, 1998; Merker, 2007; Tononi & Edelman, 1998). Este fundo, ou *background*, é identificado como “campo consciente unificado” por Searle (2005). Segue ainda as discussões de Nancy Kanwisher (2001) e Dan Pollen (2003), para os quais a ativação de áreas específicas do cérebro, envolvidas na ligação espaço-temporal, são necessárias para a fenomenologia perceptiva.

Para Damásio (1999), toda a experiência consciente necessita de um senso de self, parcialmente baseado no lobo parietal posterior. Se for verdade, isso seria parte desse *background*. Como Dennett (1996) afirma que Damásio pode ter descoberto algo efetivamente novo sobre o fenômeno da consciência, esta abordagem será apresentada a partir das ideias do próprio neurocientista Antônio Damásio, que investiga o fenômeno da consciência.

Para Dennett, estudar a consciência é estudar o funcionamento do cérebro. A mente consciente é o que o cérebro computa. Em sua teoria de cunho mais materialista, o estudo do cérebro mostra que não há nele um comando geral ou um lugar para onde tudo tende; sua estrutura é, na verdade, a de vários grupos de neurônios trabalhando paralelamente, mesmo quando estamos fazendo algo simples como, por exemplo, observar uma figura colorida se movendo (Leal-Toledo, 2006). Para Leal-Toledo (2006), a pergunta que normalmente surgiria daí seria: como uma estrutura que funciona de maneira tão fragmentária pode dar origem ao fluxo contínuo da consciência que parecemos perceber? Nas observações apresentadas, a resposta de Dennett (1991) para esta questão foi inovadora: afirma que ela não dá origem a tal fluxo.

Sob a lógica do materialismo, expressa que essa concepção dominante “significa a ideia que só há um tipo de substância, a matéria – a substância física da física, química, e fisiologia – e a mente não é nada mais que um fenômeno físico [...] em poucas palavras, a mente é o cérebro” (Dennett, 1991, p. 33). Assim, defende o fiscalismo dos processos e funções da consciência desmitificando aspectos de caráter dualista, ou de mistério. Sobre isso, expõe a seguinte afirmação:

Qual é, então, o mistério? O que pode ser mais óbvio e certo para cada um de nós, que ele ou ela como um sujeito consciente de sua experiência, alguém que desfruta de percepções e sensações, que sofre com a dor, alguém que tem ideias, um pensador consciente? Tudo isso parece inegável, mas o que no mundo pode ser a consciência de si mesmo? Como nossos corpos físicos vivendo num mundo físico podem produzir tais fenômenos? Este é o mistério (Dennett, 1991, p. 25).

O “mito do teatro cartesiano”, como Dennett (1991) denomina, é a teoria de que tal fluxo consciente existe. Ele tem a pretensão de derrubar este mito em sua obra, especificamente nas abordagens em que trata da consciência. Para Dennett, quem acredita

em tal mito acha que as experiências conscientes acontecem em algum lugar, seja em nosso cérebro, seja em alguma substância mental ainda não descoberta pelas ciências (Leal-Toledo, 2006).

Neste mito, a mente consciente seria como um palco interno por onde o fluxo da consciência acontece: “o teatro cartesiano é uma figura metafórica de como a experiência consciente se situa no cérebro” (Dennett, 1991, p. 107). Seríamos, aos seus olhos, um observador que assiste a tal peça teatral. É como se houvesse no cérebro uma tela onde as experiências fossem projetadas (Leal-Toledo, 2006). Este local seria o local da consciência, ou o palco onde tudo se reúne: o teatro cartesiano.

No lugar do teatro cartesiano, Dennett (1991) propõe o modelo dos rascunhos múltiplos. Conforme essa teoria, essencialmente fisicalista e inspirada pelo cognitivismo, a consciência tem a ver com a forma como processamos informações. O cérebro funciona através de processos paralelos, de múltiplos caminhos de interpretação e elaboração dos dados sensoriais. Ordenadamente, os dados sensoriais percebidos – seja pelos órgãos dos sentidos como visão, o tato ou audição – são selecionados e organizados sem a necessidade de intervenção de um elemento superior:

[...] de acordo com o modelo de rascunhos múltiplos, todas as variações da percepção – de fato, todas as variações do pensamento ou atividade mental – são acompanhadas pelo cérebro em paralelo, ocorrendo em múltiplos processos de interpretação e elaboração de estímulos sensoriais (Dennett, 1991, p. 111).

Nessa ordem simultânea de edição, corrente em diferentes porções da máquina cerebral, surge algo como uma corrente narrativa. Ou seja, “em qualquer ponto no tempo há múltiplos rascunhos de fragmentos de narrativa, em vários estágios de edição, em vários lugares no cérebro” (Dennett, 1991, p. 111). Esses rascunhos nunca chegam a uma narrativa final, antes competem entre si. Alguns deles dando grandes contribuições, outros sendo abandonados, outros ainda influenciando o nosso comportamento verbal, como as redes neurais no cérebro.

A esse caráter fragmentário da experiência consciente, Dennett denominou de “máquina joyceana” (Dennett, 1991, p. 275), evocando as digressões que encontramos nas páginas do poeta e escritor irlandês James Joyce narrada em sua obra *Ulisses*. No entendimento de Dennett, para que um conteúdo mental se torne consciente ele deve ser selecionado entre diversos semelhantes mentais. É como se houvesse um “pandemônio” (Dennett, 1991) em nossas cabeças e os impulsos produzissem diversas versões concorrentes, onde as vencedoras determinariam o pensamento presente. Portanto, não há um fluxo de consciência cantando em uníssono, não há narrativa central atribuída.

Dennett não evidencia a origem dos impulsos ou estímulos citados, deixando esta explicação em aberto, buscando na neurociência, e em outras correntes de pensamento funcionalista, suas definições. Sua abordagem é, além de fisicalista, também funcionalista no sentido de que os organismos humanos são máquinas biológicas cujo comportamento é controlado por seus cérebros. O cérebro deve realizar duas simples tarefas: de início processar a informação de cada coisa separadamente em suas respectivas áreas; depois reunir tudo para formar uma experiência consciente do conjunto.

Para Dennett, não há no cérebro um lugar onde tudo se reúne ou onde tudo deve passar, e nem há necessidade de haver. Também não há necessidade alguma de que toda a informação já processada em áreas separadas do cérebro, seja mais uma vez processada

para se tornar uma experiência consciente, como se tudo tivesse que ser feito duas vezes. Assim, Dennett reduz a teoria de Chalmers a um desentendimento de um processo mecânico de pensamento.

Embora estes detalhes mais específicos da teoria dennettiana não sejam integralmente importantes para o foco da discussão aqui tratada, percebe-se que em sua teoria não há um fluxo único da consciência, pois não há reunião entre os diferentes circuitos especialistas do cérebro. Cada circuito neural opera em paralelo aos outros, cada um criando sua estrutura, sua categoria mental. Algumas destas estruturas conseguem ter relevância funcional e comanda o comportamento do ser humano. Assim, ele explica, por exemplo, percepções que não acolhemos em nossas mentes, como sons que percebemos assim que eles terminam, o que remete à abordagem de Francisco Varela sobre a mente incorporada (Varela, Rosch & Thompson, 1991) e da dinâmica neural da consciência (Thompson & Varela, 2001).

Em cada instante várias estruturas são criadas e desenvolvidas, qual comandará o comportamento dependerá de que pergunta será feita e em que situação a pessoa se encontrará. No modelo dos rascunhos múltiplos já se tem circuitos neurais em todo momento criando estruturas ou rascunhos que representam na mente o que ocorre ao redor, colocando que “não há fatos fixos a respeito do fluxo de consciência que sejam independentes das sondagens particulares” (Dennett, 1991, p. 138). Com isso, Dennett trouxe uma explicação aos *qualia*, dizendo que o que os filósofos, incluindo Chalmers, dizem ser *qualia* – como propriedades qualitativas intrínsecas – de fato não existem. O que há são “nossos julgamentos, nossas decisões, nossa memória, nossos pensamentos sobre os *qualia*, não estas enquanto tais” (Dennett, 1991, p. 364).

Ou seja, quando se diz que o mar é azul, não se está referindo a uma propriedade qualitativa intrínseca da mente, e sim a uma memória passada, um julgamento, uma escolha. O entendimento é que o mar é azul, e isso é o próprio julgamento que está sendo expresso. Para concluir estes argumentos, tem-se a seguinte afirmação:

Você parece achar que há uma diferença entre o pensamento (julgamento, decisão, defesa convicta) de que alguma coisa é rosa para você, e o fato de que algo realmente parece ser rosa para você. Mas não há diferença. Algo como ‘realmente parecer’ não pode ser considerado um fenômeno para além do fenômeno de julgar de uma maneira ou de outra que algo é o caso (Dennett, 1991, p. 364).

É importante destacar que para Chalmers (1996) o tratamento ao problema mais complexo sobre a consciência não é trabalhado por Dennett, argumento que este último apenas teorizou sobre a capacidade de reportar estados internos e como comandar o comportamento humano. Com isso, afirma que “o verdadeiro argumento do livro é que, se alguém leva a consciência a sério, deveria chegar à posição que exponho” (Chalmers, 1996, p. 12). A única ação seria levá-la a sério. Contudo, conforme exposto anteriormente, entende-se que Chalmers não dá uma explicação à consciência, simplesmente assume sua existência através de seus argumentos lógicos e naturais. O que é contrário, ele lança em seu paradoxo.

Dennett entende que seus argumentos são o encaminhamento de uma teoria que é, verdadeiramente, uma teoria da consciência. Afirmação esta baseada no entendimento deste filósofo de que esta teoria explica o que há para se explicar sobre a consciência: “apenas uma teoria que explicasse os eventos conscientes em termos de eventos

inconscientes poderia explicar a consciência” (Dennett, 1991, p. 454). Assim, consta na sua proposta uma explicação da consciência como processos não conscientes ou “inconscientes”, dando outra perspectiva sobre a explicação de Chalmers:

Algumas vezes, os filósofos agarram-se desesperadamente a hipóteses insuportáveis, correm até um penhasco, e atiram-se de cabeça. Então, como personagens de desenho animado, ficam parados no ar, até que percebem o que fizeram e a gravidade começa a funcionar. Isso aconteceu com os filósofos que adotaram o conceito de zumbi, uma noção estranhamente atraente que soma, em uma pilha só, quase tudo que eu acho que está errado no pensamento atual a respeito da consciência (Dennett, 1995, p. 322).

Posto isto, segue a afirmação de que Dennett ridiculariza o conceito de concebibilidade de um mundo zumbi proposto por Chalmers, colocando esta concepção como uma hipótese insuportável e ilusória. Isto não quer dizer, para este filósofo, que a intuição (hunch) dos zumbis não seja sedutora, mas o erro está em se deixar seduzir por tal intuição sem bons argumentos (Dennett, 1999). Este filósofo afirma ser suscetível a tal intuição, mas considera que argumentos são mais fortes que intuições. Assim, expõe uma situação imediata em sua mente, como algo não percebido ou intuído:

Meu pensar consciente, e, especialmente, o deleite que me produzia essa combinação de luz solar, solos de violinos de Vivaldi e galhos sussurrantes - mais prazer eu tinha em somente pensar sobre tudo isso - como é possível que tudo isso não seja mais que algo físico ocorrendo em meu cérebro? Como é possível que uma determinada combinação de sucessos eletroquímicos em meu cérebro possa somar-se a esta delicadeza com que centenas de ramos se balancem no ritmo da música? Como é possível que um ato de processamento da informação em meu cérebro seja o suave calor com que eu sentia a luz do sol sobre meu corpo? E quanto a isso, como é possível que um evento em meu cérebro seja a imagem mental imperfeitamente visualizada por mim de... um ato de processamento da informação em meu cérebro? Parece realmente impossível (Dennett, 1991, p. 26-27).

Realmente parece ser difícil negar a coerência lógica da possibilidade (e concebibilidade em Chalmers) de existência de algo superior e que rege este fenômeno, algo como uma consciência. Mesmo assim, Dennett coloca que “ainda parece que estas teorias mecanicistas da consciência deixam algo de fora, mas isso, obviamente, é uma ilusão” (Dennett, 1991, p. 405). Por mais sedutora que a intuição dos zumbis possa ser, teríamos bons argumentos para descartá-la, assim como outras teorias sem fundamento. Não há diferença entre seres humanos normais e zumbis:

Os zumbis são possíveis? Eles não são apenas possíveis, é um fato. Todos somos zumbis. Ninguém é consciente - não da maneira sistematicamente misteriosa que suporta doutrinas tais como o ‘epifenomenalismo’! Não posso provar que este tipo de consciência não existe. Também não posso provar que gremlins não existem. A melhor coisa que posso fazer é demonstrar que não há qualquer motivação respeitável para se acreditar nessas coisas (Dennett, 1991, p. 406).

Dennett fala de um zumbi que seria, em princípio, indiscernível do homem, mas seria um verdadeiro zumbi. Para ele, dizer que zumbis poderiam, em princípio, serem indiscerníveis do ser humano, ou seja, dizer que zumbis físicos são logicamente possíveis

seria dizer que “a consciência é epifenomenal no sentido ridículo [...] isso é simplesmente bobo” (Dennett, 1991, p. 406). Contudo, de certa forma, ele aceita o argumento dos zumbis, ou seja, de que zumbis físicos são possíveis, mas que, neste caso, a consciência seria um epifenômeno.

Mas, para Dennett, tal epifenomenalismo é inaceitável, pois a consciência não teria papel causal nenhum para representar, e não poderia ter surgido dentro da evolução biológica se esta ideia fosse aceita. Zumbis físicos não são possíveis no sentido de uma consciência epifenomenal. Assim, ele dá mais importância a um argumento contra o epifenomenalismo do que a intuição de Chalmers que conduz a uma coerência lógica do fenômeno da consciência.

A diferença em Chalmers é clara, pois é preciso primeiramente conceber zumbis físicos em um mundo concebível logicamente, e só depois construir uma teoria que explique tal fato. O lugar da premissa de um é o da conclusão do outro e vice-versa (Leal-Toledo, 2006). Chalmers vê que os argumentos que tentam refutar intuições primitivas baseiam-se nelas, sendo assim, intuições vêm sempre *a priori* dos argumentos; e, Dennett por outro lado, observa que não há uma intuição pura, separada de toda e qualquer teoria, e que as intuições só aparecem dentro de uma determinada estrutura conceitual argumentativa (Leal-Toledo, 2006). Dessa forma, tem-se um breve entendimento do que pode ser o “problema difícil” relacionado ao fenômeno da consciência na opinião dos dois autores. Contudo, o que o desdobramento da ciência, sobre tais questões, poderia contribuir à explicação deste fenômeno, tendo em vista que, para Dennett, ao invés de mistérios e epifenômenos o que há de fato são conteúdos físicos cerebrais?

4. O desdobramento científico do “problema difícil” a partir de Damásio

A partir do que foi exposto sobre as abordagens de Chalmers e Dennett é possível, então, apresentar uma complementaridade às suas teses a partir dos pressupostos científicos levantados pelo neurocientista Antônio Damásio (1999, 2001, 2004, 2011). Sua linha de argumentação mantém, em sua essência, uma estreita ligação com o pensamento de Espinosa, para quem o argumento da ideia tem sua origem na modificação do corpo em movimento. A partir desta premissa é possível conjecturar haver coerência no fato de uma ideia ser resultado lógico auto-organizado de um movimento físico e de substância corpórea, ou material. O que complementaria a teoria fisicalista e funcionalista de Dennett a respeito da consciência. Contudo, as bases epistemológicas de pesquisa, necessariamente, teriam de ser científicas, pois saem da ontologia distinta do físico e adentra a matéria existente de fato: o corpo. Como explorado anteriormente por Humberto Maturana (1988), ao investigar as fundações biológicas da autoconsciência e o domínio físico da existência. Mas, esta temática não será o foco aqui, e sim a investigação neurocientífica de Damásio.

Damásio parte de explicações iniciais que tentam resolver o problema mente-corpo. Deixa claro que mente e consciência não são sinônimos, mas mente consciente e consciência sim. Parece, para ele, que todo o mistério da mente consciente ou consciência se situa em convergir padrões neurais em imagens mentais, ou seja, representações. Assim, abre as suas explicações sobre a experiência fenomenal da consciência associando “a ideia de que o corpo proporciona referência fundamental para a mente” (Damásio, 2001, p. 254).

Descreve uma forma de se estar ciente de um fato como o de estar sendo seguido, por exemplo. Ao construir esta representação este autor descreve o processo biológico. Na sua interpretação:

Seu cérebro detecta a ameaça; reúne algumas opções de resposta; escolhe uma; age com base nela; reduz ou elimina assim o risco [...]. Os aspectos neurais e químicos da resposta do cérebro provocam uma alteração profunda na maneira como os tecidos e os sistemas de órgãos funcionam. A disponibilidade de energia e a taxa metabólica de todo o organismo são alteradas, assim como a prontidão de resposta do sistema imunizados; o perfil bioquímico geral do organismo flutua rapidamente; a musculatura esquelética que permite mover a cabeça, tronco e os membros contrai-se; e os sinais sobre todas essas alterações são retransmitidos ao cérebro, alguns por vias químicas pela corrente sanguínea, de modo que o estado do corpo, que se modifica constantemente segundo após segundo, afetar o sistema nervoso central no nível neural e químico em vários locais. A consequência final de o cérebro detectar o perigo (ou qualquer situação emocional semelhante) traduz-se num afastamento marcado de sua atividade habitual, tanto em setores específicos do organismo (alterações 'locais') como no organismo em geral (alterações 'globais'). É importante notar que as alterações se registram no cérebro e no corpo (Damásio, 2001, p. 254-255).

Esta passagem leva a compreensão de que as ideias, ou ainda representações gerais com conteúdo imagético, surgem como emergência do sistema corpo-cérebro ao se relacionar com o ambiente. Damásio sugere que “a mente surge da atividade nos circuitos neurais, sem sombra de dúvida, mas muitos desses circuitos são configurados durante a evolução por requisitos funcionais do organismo” (Damásio, 2001, p. 256). Então, a experiência consciente poderia ser o próprio fluxo de funcionamento do cérebro, como aponta Dennett? Para Damásio, refletindo sobre a questão levantada por Dennett, parece que sim, pois “os circuitos neurais representam o organismo continuamente, à medida que é perturbado pelos estímulos do meio ambiente físico e sociocultural, e à medida que atua sobre esse meio” (Damásio, 2001, p. 257). Dessa forma, parece realmente que o cérebro se auto-organiza a partir dos estímulos do corpo ao estar em contato com o ambiente externo, no ato de experimentá-lo, criando estruturas de circuitos neurais com correspondentes corporais que representam estes estados:

Não estou afirmando que a mente se encontra no corpo. Mas que o corpo contribui para o cérebro com mais do que a manutenção da vida e com mais do que efeitos modulatórios. Contribui como um *conteúdo* essencial para o funcionamento da mente normal (Damásio, 2001, p. 257).

As evidências acima expostas parecem confluir para uma associação funcional do corpo na produção de uma mente consciente ou, ainda, de um eu consciente. Acrescenta também que “o eu é um estado biológico constantemente reconstituído; não é o infame homúnculo dentro do cérebro que contempla o que se passa” (Damásio, 2001, p. 257). Relaciona suas hipóteses às explicações filosóficas de Dennett, que descreveu o mito do teatro cartesiano para desmitificar ideias de filósofos dualistas (como Chalmers), que insistem em aspectos misteriosos da consciência. Dessa forma, reforça o problema do mito do teatro cartesiano descrito anteriormente por Dennett:

Essa explicação levanta o problema do chamado retrocesso infinito e, no fundo, não explica nada. Devo referir também que ter um eu, um eu único, é perfeitamente compatível com a noção de Dennett de que não possuímos um teatro cartesiano em algum lugar de nossos cérebros (Damásio, 2001, p. 258).

O cérebro cria representações oriundas do corpo à medida que este vai mudando com as influências do tipo químico e neural. Seus apontamentos incidem com a noção de “rede em si mesma”, proposta por Dennett (1996). Os sinais do cérebro continuam a fluir até o corpo, alguns de forma deliberada e outros de forma automática, a partir de zonas do cérebro, cujas atividades nunca são representadas diretamente na consciência:

Os sinais iniciais do corpo, tanto na evolução da espécie como no desenvolvimento individual, ajudaram a formar um ‘conceito básico’ do eu; esse conceito constituiu a estrutura de referência de todo o resto que pudesse acontecer ao organismo, incluindo os estados atuais do corpo que foram continuamente integrados no conceito de eu, tornando-se de imediato os estados passados (Damásio, 2001, p. 258).

O autor aborda a noção de experiência consciente – apontada por Chalmers como o “problema difícil” da consciência. O que pode ser compreendido a partir da seguinte passagem: “por que passe de magia uma imagem do objeto X e um estado do eu, que existem ambos como ativações momentâneas de representações topograficamente organizadas, geram a subjetividade que caracteriza nossas experiências?” (Damásio, 2001, p. 272). Isso depende da criação de uma descrição feita pelo cérebro e da exibição imagética dessa descrição. Ou seja:

À medida que as imagens correspondentes a uma entidade acabada de detectar (por exemplo, um rosto) formam-se nos córtices sensoriais iniciais, o cérebro reage a essas imagens. Isso sucede porque os sinais provenientes dessas imagens são re-transmitidos a diversos núcleos subcorticais (por exemplo, a amígdala e o tálamo) e a diversas regiões corticais; e porque esses núcleos e essas regiões corticais contêm disposições que respondem a determinados tipos de sinais. O resultado final é o de que as representações dispositivas nos núcleos e regiões corticais são ativadas e, como consequência, induzem um conjunto de mudanças no estado do organismo. Essas, por sua vez, alteram momentaneamente a imagem corporal, perturbando assim a representação atual do conceito de eu (Damásio, 2001, p. 258).

Propõe, dessa forma, que tais mudanças de estado do organismo alteram a imagem ou representação do corpo processada pelo cérebro, interferindo na representação do conceito de Eu. Assim, afirma que “a subjetividade emerge durante esta última fase, quando o cérebro esta produzindo não só imagens de um objeto e imagens da resposta do organismo ao objeto, mas um terceiro tipo de imagem, a *do organismo no ato de perceber e responder a um objeto*” (Damásio, 2001, p. 273 – grifos do autor). Damásio descreve um dispositivo neural mínimo capaz de produzir subjetividade no momento em que necessita de córtices sensoriais iniciais, incluindo os somatossensoriais, com propriedades de convergência. Este mecanismo não necessita de linguagem. Tal perspectiva intermediária constitui, momento a momento, um documento narrativo não-verbal do que esta acontecendo ao protagonista em questão.

Essa construção de um hipotético meta-eu é não-verbal. Os seres humanos dispõem de capacidades narrativas mais sofisticadas, ou de segunda ordem, proporcionadas pelo

sistema de linguagem, que podem produzir relatos verbais a partir dos não-verbais – muito próxima a máquina joyceana proposta por Dennett. Essa base neural da subjetividade, única em Damásio, pode constituir um aspecto-chave da consciência enquanto experiência fenomenal.

A hipótese de Dennett, para Damásio (2001), debruça-se sobre o nível mais alto da consciência, sobre os produtos terminais da mente. Dennett (1996) concorda que existe um eu, mas não considera apropriadamente sua base neural, e prefere debruçar-se sobre os mecanismos pelos quais poderia ser criada a corrente de consciência. Damásio aponta para o fato de que é interessante notar que, nesse nível do processo, Dennett utiliza uma noção de construção sequencial (a máquina joyceana virtual) – que é muito parecida com a noção de construção de imagens utilizada por Damásio em um nível mais baixo e inicial. Contudo, alega ter certeza de que seu dispositivo de criação da subjetividade não é a máquina virtual de Dennett (Damásio, 2001).

Enquanto Dennett desenvolve uma hipótese filosófica, Damásio desenvolve uma hipótese científica com conteúdos substanciais e funcionamentos de estruturas cerebrais – exatamente como Dennett apontou sobre o que poderia ser a experiência consciente, sugerindo que é, de fato, uma ocorrência que será muito provavelmente explicada pelas neurociências.

Os padrões neurais e as imagens mentais dos objetos e acontecimentos exteriores ao cérebro são criações do cérebro estreitamente relacionadas com a realidade que leva a essa criação – o que remete, também, a ideia de “acoplamento” de Maturana e Varela (1987). Essas construções dos padrões neurais têm como base uma seleção momentânea de neurônios e circuitos promovida pela interação com um objeto (Damásio, 2004). Assim, as imagens de que temos experiência são construções provocadas por um objeto, e não imagens em espelho desse objeto. Inclusive, Damásio aponta a evidência científica que ele se baseia para esse apontamento.

Os trabalhos apresentados por Damásio demonstraram a existência de um encadeamento de correspondências: o estímulo visual, a imagem que formamos relacionada com esse estímulo visual e o padrão neural identificável no cérebro. Nesse padrão neural, nós, como observadores, podemos ver uma correspondência com o padrão de nossas próprias imagens e, por extensão, o padrão de imagens do animal de experiência.

É evidente, e reconhecidamente, que Damásio parte das intuições filosóficas de Espinosa (1677/1983) que, na proposição 22 da Ética, parte II, parece privilegiar a mente, dizendo que a mente humana (ou alma humana, como se referia na época)¹³ percebe não só as modificações (ou afecções) do corpo, mas também as ideias de tais modificações (ou afecções). Ou seja, uma vez que formamos uma ideia de certo objeto, podemos formar uma ideia dessa ideia, e uma ideia da ideia desta ideia, e assim por diante. Isso se refere ao lado mental da substância, mas na verdade, e com o conhecimento científico atual, trata-se de um processo que pode ser descrito como ocorrente dentro do setor cerebral do organismo, isto é, dentro do setor cerebral do próprio corpo (Damásio, 2004).

Esta noção meta-cognitiva ou meta-conceitual das ideias, explorada tanto por Dennett (2006) em suas teorias dos sistemas intencionais – em que parte de base para suas formulações sobre a consciência –, como também por Damásio, revela “o conhecimento de que o nosso corpo está empenhado em interagir com um certo objeto [...] creio que esse mecanismo é indispensável para a criação da consciência no sentido ampliado do termo” (Damásio, 2004, p. 288). Essa discussão é detalhada ao descrever os processos que

permitiriam a implementação desse mecanismo no cérebro. Seguindo esta lógica, temos uma mente consciente:

[Quando o] fluxo das imagens que descrevem objetos e acontecimentos em diversas modalidades sensitivas é acompanhado das imagens do self ... Uma mente consciente é aquela que acaba de ser informada de suas relações simultâneas com o organismo dentro do qual se forma, e com os objetos que rodeiam esse organismo. É fascinante pensar que Espinosa tenha também tido a intuição desse processo, tão simples e tão necessário, que é o processo de criar ideias a partir de outras ideias (Damásio, 2004, p. 228-229).

Em seus mais recentes estudos, o autor apresenta sua proposta sobre a consciência dividindo-a em três estágios: o *protoself*, *self central* e *self autobiográfico* (Damásio, 2011). Ele parte desta construção hipotética para a abordagem de um cérebro consciente. A objetividade científica, proposta ao alinhar suas ideias, pode ser observada no questionamento que faz ao indagar que caso se aceite que a consciência não reside em um centro cerebral, é possível que os estados mentais conscientes estejam, então, baseados mais em alguns setores do cérebro do que em outros? (Damásio, 2011). A resposta, para o autor, é sim.

Os conteúdos da consciência que podemos acessar são reunidos principalmente no espaço de imagem das regiões corticais iniciais e no tronco cerebral superior, o espaço de apresentação composto do cérebro. O que acontece nesse espaço, porém, é continuamente engendrado por interações com o espaço dispositivo que organiza as imagens de modo espontâneo, como uma função da percepção corrente e de memórias passadas. Em qualquer dado momento, o cérebro consciente funciona como um todo, mas faz isso de maneira anatomicamente diferenciada.

Assim, aponta que suas ideias não solucionam os mistérios do cérebro e da consciência, mas incluem hipóteses que podem ser investigadas por filósofos e cientistas, abrindo um precedente interessante: o de uma abordagem multidisciplinar entre filosofia e ciência para futuras descobertas sobre estes temas tão complexos.

5. Considerações finais

Nesta revisão crítica, é percebido que a construção filosófica de Chalmers mostra claramente que ele está falando da existência de algo sem substância física, dual em propriedades, o que é claramente percebido e identificado no teor de suas palavras com ideias ou representações. O fato de uma ideia como a consciência resultante da concebilidade lógica ser coerente fora de um materialismo pode, a seu ver, provar que os fatos físicos não esgotam todas as explicações sobre a consciência. O que, no teor de suas explicações, parece ser formada por ideias ou representações em geral. Contudo, continua na seara das ideias lógicas, o que de fato, até o momento, parece não ter substância física.

Dennett, embora não tendo identificado a matéria física que resulta nesta ideia de consciência, descreve uma teoria fisicalista e funcionalista onde desconsidera seu caráter fenomenal de experiência consciente ou de qualidades subjetivas, como acusa Chalmers. Entretanto, Chalmers aponta para o caminho de que a consciência se situa na interface entre o conhecimento científico e filosófico. Expõe seus argumentos sobre analisar seu conceito, ou ideia, o que não permite uma implicação do físico ao fenomenal; do conhecimento epistemológico a respeito da assimetria entre primeira e terceira pessoa evidenciando um

hiato entre os fatos físicos e a ideia de consciência; e, por último, seu argumento de concebibilidade, apelando para a possibilidade de haver fatos fenomênicos diferentes dos físicos em possíveis universos criados logicamente; ou seja, ideias sobre ideias.

Chalmers segue a concepção de que a consciência é, em princípio, um fenômeno natural e sujeito as leis naturais. Entretanto, a quais princípios e leis ele se refere? Suas leis, embora naturais, não são físicas, e estão em outro plano existencial ou dimensional, duais em sua essência. Parece, nesse caso, novamente se referir a ideias sobre ideias. Para ele, estados mentais são conscientemente experienciados, mas há dois conceitos (ou ideias) distintos, pois qualidades fenomenais não são redutíveis às análises funcionais. Mas, porque os sistemas físicos são acompanhados de experiência consciente? Chalmers afirma que a ligação entre mente fenomenal e psicológica permanece ainda um mistério.

Suas evidências de coerência lógica, ou de superveniência lógica, parece não satisfazer as explicações a que se propõe, pois é uma forma de separar as ideias lógicas da matéria física, e, aponta sobre verdades em relação à consciência que não podem ser reduzidas a verdades físicas. Mas, a quais verdades Chalmers estaria se referindo? Verdades lógicas? Criações meta-cognitivas e meta-representacionais? Nesta seara parece tudo ser possível com o bom uso da imaginação, o que corrobora as críticas levantadas por Dennett. Assim, Chalmers apela apenas para a coerência lógica e, de fato, há muita coerência em seu argumento, como aponta Dennett. Contudo, conduz a um epifenomenalismo misterioso da consciência.

A falta de conexão lógica entre base física ou arquitetura fenomenal e consciência a que se refere Chalmers, é uma ideia ainda não evidenciada cientificamente. Sobre isto, fica claro nesta revisão que para Dennett simplesmente não existe esta conexão. Em outras palavras, parece sugerir que é uma ideia criada pela imaginação de alguns filósofos dualistas, como Chalmers. Dennett traz o mito do teatro cartesiano, o que sugere a existência de algo ainda não descoberto pelas ciências, algo homuncular, e diz que, na verdade, a consciência se refere à forma como processamos informações, uma corrente narrativa, defendida a partir de sua teoria dos múltiplos rascunhos de fragmentos da narrativa, que ocorre como uma máquina joyceana em diferentes estágios de edição, em diferentes locais do cérebro.

Interessante analisar que Dennett aponta para o funcionamento de redes neurais no cérebro, o que abre precedente a uma busca epistemológica científica para a questão da consciência. Pretende, dessa maneira, relacionar a consciência com a evolução biológica, e aponta que a melhor explicação sobre ela virá deste campo de pesquisa científica, o de seres humanos como organismos biológicos sofrendo pressões evolutivas. Assim, Dennett trouxe uma explicação aos *qualia*, ou qualidades intrínsecas, colocando que estas propriedades qualitativas intrínsecas não existem na realidade física, estando apenas no mundo das ideias. No que se refere à Chalmers, ao mesmo tempo em que não dá uma explicação à consciência, simplesmente assume sua existência através de suas intuições lógicas e naturais. O que é contrário a essa ideia, ele lança em seu paradoxo.

Seguindo esta linha e demonstrado na revisão bibliográfica apresentada, a explicação de Chalmers quanto a possibilidade lógica da existência de uma consciência no mundo, a partir de um paradoxo e de uma intuição de concebibilidade lógica da existência de um mundo zumbi, é ridiculariza por Dennett. Para este último, nesta concepção tem-se uma distorção do que se pode compreender por consciência. Sua convicção está em que o fluxo de consciência acontece nas estruturas neurais que processam informação à mente.

Partindo das intuições e argumentos dos autores que abordam o tema da consciência apresentados nesta revisão, o “problema difícil” da consciência, ou de experiência consciente, ou ainda fenomenal e qualitativa, entende-se que não deve ser apenas considerado ou aceito como Chalmers sugere em seus trabalhos. Embora seja interessante uma redução da consciência ou mente consciente às estruturas funcionais e físicas no cérebro, como propõe Dennett, sem uma teoria científica de base material, ou cerebral como ele mesmo reconhece em suas inserções sobre o tema, seus argumentos parecem também não explicar o “problema difícil” da consciência. A ciência pode estar fazendo descobertas importantes sobre estes fenômenos, e Damásio parece oferecer uma das chaves fundamentais na busca de solução ao “problema difícil”.

Parece haver forte coerência no fato de algo como a consciência, talvez um artefato anterior à mente, ter emergido durante os processos de evolução da espécie humana ao sofrer pressões evolutivas em seu corpo, como apontou Dennett. Tais possibilidades, tanto epistemológicas quanto ontológicas, partem de áreas como a filosofia da mente, em suas abordagens mais materialistas, funcionalistas e fisicalistas; e das ciências do cérebro, como aponta Damásio. Um encaminhamento que, além de evidente e necessário, demonstra ser o momento de uma busca multidisciplinar científica e filosófica para provar um fenômeno tão complexo como a mente consciente ou a consciência. A busca por uma solução a problemas complexos que envolvem o fenômeno da consciência ou da mente consciente, como o “problema difícil” ou da experiência subjetiva, ou qualitativa, pode ser aprimorada com as discussões apresentadas nesta revisão bibliográfica que analisa as perspectivas destes três autores: Chalmers, Dennett e Damásio.

6. Referências

- Block, N. (2007). Consciousness, accessibility, and the mesh between psychology and neuroscience. *Behavioral and Brain Sciences*, 30, 481-548.
- Chalmers, D.J. (1996). *The conscious mind*. New York: Oxford University Press.
- Churchland, P. S. (2005). A neurophilosophical slant on consciousness research. *Progress in Brain Research*, 149, 285-293.
- Damásio, A. (1999) *The feeling of what happens: body and emotion in the making of consciousness*. New York: Harcourt Brace.
- Damásio, A. (2001). *O erro de Descartes. Emoção, razão e o cérebro humano* (Segurado, D.V.G., Trad.). São Paulo: Cia das Letras, 2001. (Original publicado em 1994).
- Damásio, A. (2004). *Em busca de Espinosa* (Motta, L.T., Trad.). São Paulo: Cia das Letras. (Original publicado em 2003).
- Damásio, A. (2011). *E o cérebro criou o Homem* (Motta, L.T., Trad.). São Paulo: Cia das Letras. (Original publicado em 2009).
- Davidson, D. (1970). Mental events. In: Foster, L. & Swanson J. (Eds.). *Experience and theory* (pp. 79-101). Amherst: University of Massachusetts Press.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- Dennett, D. C. (1995). The unimagined preposterousness of zombies: commentary on Moody, Flanagan, and Polger. *Journal of Consciousness Studies*, 4, 322-328.
- Dennett, D. C. (1996). *Kinds of minds: towards an understanding of consciousness*. Nova York: Basic Books.

- Dennett, D.C. (1999). The zombic hunch: extinction of an intuition? *Royal Institute of Philosophy Millennial Lecture*, 28.
- Dennett, D. C. (2006). *Brainstorms. Ensaios filosóficos sobre a mente e a psicologia* (Dutra, L.H.A., Trad.). São Paulo: UNESP. (Original publicado em 1978).
- Espinosa, B. (1983). *Ética* (Chauí, M.S. et al., Trad.). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1677).
- Kanwisher, N. (2001). Neural events and perceptual awareness. *Cognition*, 79, 89-113.
- Laureys, S. (2005). The neural correlate of (un)awareness: lessons from the vegetative state. *Trends in Cognitive Sciences*, 9 (2), 556-559.
- Leal-Toledo, G. (2005). *O argumento dos zumbis na filosofia da mente: são zumbis físicos logicamente possíveis?* Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.
- Leal-Toledo, G. (2006). Dennett e Chalmers: argumento vs. intuição. Em: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Org.), *Anais, VI Semana dos Alunos da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio* (pp. 106-114). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-PR.
- Lliná's, R. R. (2001). *I of the vortex: from neurons to self*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Lliná's, R. R., Ribary, U., Contreras, D. & Pedroarena, C. (1998). The neuronal basis for consciousness. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 353, 1841-1849.
- Maturana, H. R. (1988). Ontology of Observing: The Biological Foundations of Self-Consciousness and of The Physical Domain of Existence. In: *American Society For Cybernetics Conference, Conference Workbook Texts in Cybernetics*. Felton: American Society For Cybernetics Conference.
- Maturana, H. R. & Varela, F. J. (1987). *The tree of knowledge: the biological roots of human understanding*. Boston: New Science Library.
- McGinn, C. (1991). *The problem of consciousness: essays towards a resolution*. Oxford: Blackwell.
- Merker, B. (2007). Consciousness without a cerebral cortex: a challenge for neuroscience and medicine. *Behavioral and Brain Sciences*, 30 (1), 63-81.
- Pollen, D. A. (2003). Explicit neural representations, recursive neural networks and conscious visual perception. *Cerebral Cortex*, 13, 807-814.
- Searle, J. (2005). Consciousness: what we still don't know. *The New York Review of Books*, 52 (1), 36-39.
- Thompson, E. & Varela, F. J. (2001). Radical embodiment: neural dynamics and consciousness. *Trends in Cognitive Sciences*, 5 (10), 418-425.
- Tononi, G. & Edelman, G. M. (1998). Consciousness and complexity. *Science*, 282, 1846-1851.
- Varela, F. J., Rosch, E., & Thompson, E. (1991). *The embodied mind: cognitive science and human experience*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.

Notas

(1) Para Chalmers, esta ideia referida como “problema difícil” diz respeito à experiência qualitativa do sujeito, e não de sua estrutura ou funções.

(2) Quanto ao entendimento do termo “problema fácil”, Chalmers tem como principal alvo de suas críticas o filósofo Daniel C. Dennett.

- (3) A consciência se trata de fenômenos como a habilidade de discriminar estímulos, reportar informações, monitorar estados internos. Sendo entendida como suscetível aos métodos usuais das ciências cognitivas.
- (4) As explicações funcionalistas e fisicalistas apontam a mente consciente ou consciência como uma estrutura funcional e física, descartando suas possibilidades epifenomenais e misteriosas.
- (5) O termo superveniência se tornou conhecido na filosofia da mente através do filósofo norte-americano Donald Davidson (1970), que o utilizou para tratar da relação de dependência que existe entre as descrições mentais e físicas de eventos. Neste presente trabalho será utilizada a tradução sobrevir.
- (6) Chalmers inspirou-se em Kripke, Putnam, Kaplan, Stalnaker, Lewis, Evans, Davies e Humberstone, levando a distinguir entre dois tipos fundamentais de funções intencionais determinadas por um conceito: a intenção primária e intenção secundária. Entretanto, devido a complexidade dos conceitos, os mesmos não serão aqui aprofundados.
- (7) O argumento final de Chalmers, o de concebibilidade, será mais detalhado pelo fato de ser mais pertinente em relação à crítica dennettiana aos estados qualitativos e subjetivos da proposta de Chalmers.
- (8) Searle aceitou a possibilidade lógica de um mundo zumbi idêntico ao nosso, como proposto por Chalmers, mas insiste na ideia de que a consciência é uma propriedade de alto nível do cérebro, e não dualista. Para mais informações ver: Searle, J. (2002). Why I am not a property dualist. *Journal of Consciousness Studies*, 9 (12), 57–64.
- (9) O argumento de concebibilidade de Chalmers, apesar de muito semelhante ao proposto por Kripke, apresenta importantes diferenças: não utiliza a noção de identidade, mas sim de superveniência, como proposto por Davidson. Para mais informações ver: Kripke, S. A. (1980). *Naming and necessity*. Cambridge: Harvard University Press.
- (10) Para mais informações ver: Shoemaker, S. (1975). Functionalism and qualia. *Philosophical Studies*, 27, 291-315; Kirk, R. (1974). Zombies vs. Materialists. *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary*, 48, 135–152.
- (11) Principalmente quanto a suas analogias aos zumbis como explicação lógica *a priori* do que é a consciência.
- (12) Essa sugestão de Dennett abre a possibilidade de uma investigação epistemológica sobre a consciência a partir das descobertas das neurociências, como será apresentado brevemente a partir das ideias de Damásio.
- (13) Na obra *Ética* (1983), o termo mente é traduzido como alma, pois Espinosa se refere, no sentido moderno, à alma como mente. Contudo, na tradução de Damásio (2001), este já traduz diretamente para mente.

AUTOR DE CORRESPONDÊNCIA

D. R. Tavares - Rua Catulo da Paixão Cearense, 844, CEP 82960-000, Curitiba, PR, Brasil. E-mail: economicdavid@hotmail.com