

## INTUIÇÃO FUNDAMENTAL DA CONSCIÊNCIA, ONTOLOGIA DO SUJEITO E PROBLEMÁTICA ANTROPOFILOSÓFICA: UMA ANÁLISE RELACIONAL A PARTIR DA PERSPECTIVA DO DUALISMO FENÔMENO-FUNÇÃO

Fabiano Bassetti B. Navolar<sup>1</sup>  
Kleber Bez, Birolo Candiotto<sup>2</sup>

28

**RESUMO:** Na discussão do problema mente-corpo, David Chalmers contrapõe os termos *awareness* e *consciousness* ao referir-se à consciência, de maneira a comportar em tal distinção o contraste ontológico e epistêmico existente entre os aspectos funcionais e fenomenais do mental. Para Chalmers, a divergência básica em filosofia da mente, aludida por ele certa vez como o *Great Divide*, demarca duas posições inconciliáveis frente à constatação direta do hiato ontológico que se estabelece entre a subjetividade e o mundo físico. Aqui, separam-se dois grupos: os que avançam em direção ao chamado *hard problem* da consciência fenomenal, e os que se limitam ao enfoque meramente funcional do problema da mente. No bojo de semelhante ruptura, destaca-se a intuição fundamental da consciência, que, apesar de ser reconhecida como precípua para o dualismo chalmersiano, bem como para a própria assunção do mistério da *consciousness*, é pouco explorada em sua obra. Procuramos desenvolver uma análise acerca da mesma, visando clarificar o seu papel não apenas no pensamento de David Chalmers, mas no campo mais amplo da Filosofia da Mente, sobretudo na construção das perspectivas dualistas desde a obra seminal de René Descartes, discernindo o significado de semelhante intuição como matriz conceitual e, ao mesmo tempo, como elemento de unidade entre as diversas ontologias não fisicalistas. Ademais, analisamos aqui a relevância da perspectiva fenomenal para a construção de uma ontologia do sujeito, bem como para um conceito filosófico de Homem. Objetivamos, nesse ponto, desenvolver uma reflexão afim com o escopo da antropologia filosófica a partir de perspectivas peculiares ao dualismo de Chalmers, porém desdobrando a análise segundo uma estrutura divergente e aberta, de forma a evitar a validação de uma posição chalmersiana acerca de um tema não diretamente ligado ao conjunto do seu trabalho. Por fim, consideramos as relações, tanto de semelhança quanto de alteridade, que se estabelecem entre o dualismo

1 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Graduado em Medicina pela UFPR, Curitiba, PR—Brasil. Especialista em Psiquiatria. Email: [fabianonavolar@gmail.com](mailto:fabianonavolar@gmail.com).

2 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR—Brasil. Email: [kleber.c@pucpr.br](mailto:kleber.c@pucpr.br).

substantial de René Descartes e o dualismo naturalista de Chalmers, designado aqui como um dualismo fenômeno-função.

**PALAVRAS-CHAVE:** dualismo; fisicalismo; consciência; Cogito; inteligência artificial.

**ABSTRACT:** In discussing the mind-body issue, David Chalmers opposes the terms *awareness* and *consciousness* in order to refer to *consciousness* in such a way to include in that distinction the ontological and epistemological contrast existing between the phenomenal and functional aspects of the mental. For Chalmers, the basic divergence in philosophy of mind, mentioned by him once as the *Great Divide*, delimits two incompatible positions before the observation of the ontological gap between subjectivity and physical world. Thus, two groups arise: the ones which go forward toward the *hard problem* of the phenomenal consciousness and the ones which are limited to the purely functional approach of the problem of mind. Amid such similar rupture, there is the fundamental intuition of consciousness, which, despite being recognized as a major duty for Chalmersian dualism, as well as for the assumption of the mystery of consciousness, is very little explored in his work. We aim to develop an analysis on that in order to clarify its role not only according to David Chalmers' thought, but in a wider field of Philosophy of Mind, chiefly in the construction of dualistic perspectives since the seminal work of René Descartes, differentiating the meaning of similar intuition as a conceptual framework and, at the same time, as an element of unit among the several non-physicalist ontologies. Furthermore, here we analyze the relevance of the phenomenal perspective for the construction of an ontology of the subject, and a philosophical concept of Man, as well. On this point, we intend to develop a correlated reflection with the same scope of philosophical anthropology from specific perspectives of Chalmers' dualism, yet unfolding an analysis in accordance with a divergent and open structure, in a way to avoid the validation of a Chalmersian position on a topic not strictly related to the whole of his work. Lastly, we consider the relationship, both of similarity and alterity, established between the substantial dualism of René Descartes and the naturalist dualism of Chalmers, named now as a phenomenon-function dualism.

**KEYWORDS:** dualism; physicalism; consciousness; Cogito; artificial intelligence.

Na primeira parte deste artigo, analisamos alguns aspectos da intuição fundamental da consciência, visando clarificar o seu papel no campo da Filosofia da Mente, sobretudo no que concerne ao que foi chamado certa vez de a Grande Divisão no estudo da consciência, ou seja, o cisma que se estabelece entre os que se limitam a uma abordagem meramente funcional e os que avançam em direção à questão mais crítica da mente fenomenal, chamada também de o *hard problem* da consciência. Na segunda parte, passamos a uma discussão acerca da possível relevância da perspectiva fenomenal para a construção de uma ontologia do sujeito, bem como para um conceito filosófico de Homem. Procuramos, nesse ponto, desenvolver uma reflexão afim com o escopo da antropologia filosófica a partir de perspectivas peculiares ao dualismo de David Chalmers; que é referenciado ao longo do texto como um dualismo fenômeno-função no intuito de destacar o aspecto que entendemos ser cardeal em sua teoria e que, ao mesmo tempo, contrasta com o dualismo mente-corpo cartesiano de forma ainda mais significativa do que o seu eminente caráter naturalista. Contudo, tal reflexão de viés antropofilosófico, que desdobramos segundo uma

estrutura divergente e aberta, não se compromete aqui em extrair ou validar uma eventual posição chalmeriana acerca do tema. E finalmente na terceira seção, que adota caráter sintético e complementar em relação às duas anteriores, procuramos analisar as relações tanto de semelhança quanto de alteridade que se estabelecem entre o dualismo substancial de René Descartes e o dualismo naturalista de Chalmers.

## 1. A INTUIÇÃO FUNDAMENTAL DA CONSCIÊNCIA

O filósofo australiano David Chalmers defende seu *dualismo naturalista* como a consequência lógica do ato simples de se “levar a consciência a sério” (1996, p. xii). Isso equivale a assumir que para além do problema funcional ou psicológico dos processos mentais existe uma questão adicional que subsiste, a da mente fenomenal, ao qual o autor se refere como o *hard problem* da consciência. Ao abordar a problemática mente-corpo, Chalmers opõe os termos *awareness* e *consciousness* de forma a comportar e a destacar em tal oposição o contraste ontológico e epistêmico existente entre mente psicológica e mente fenomenal. Semanticamente, a *consciousness* indica os estados mentais absolutamente subjetivos, a experiência incomunicável e inacessível em terceira pessoa e sempre distante do âmbito epistemológico das explicações materialistas, ou seja, os *qualia*. Ao passo que a consciência enquanto processos funcionais de tratamento e integração de informações oriundas do ambiente interno e externo para controle global do comportamento é referida através da palavra inglesa *awareness*.

Chalmers não funda uma divisão epistemológica radical na filosofia da mente, mas a desnuda e a denuncia, talvez de uma forma ainda mais contundente e clara do que Thomas Nagel faz em seu célebre artigo “What Is It Like to Be a Bat?”. Para Chalmers, é recorrente no pensamento filosófico acerca da consciência ignorar o *hard problem* ou, falaciosamente, pretender realizar uma explicação válida sobre a *consciousness* enquanto, em verdade, apenas se teoriza a respeito da *awareness*. Portanto, há uma posição simples da qual deriva a divergência básica em filosofia da mente: a intuição da consciência fenomenal. Aqui Chalmers revela um intuitivismo como um dos alicerces do seu dualismo naturalista, já que para ele, qualquer argumento, a certa altura, envolverá um apelo à intuição. Assim, a forma como a intuição participa das teorias sobre a consciência dividirá os filósofos em dois grupos dissidentes: os que levam

a consciência a sério e os que, definitivamente, não a levam. Esse ponto fica bastante claro na seguinte passagem do prefácio de *The Conscious Mind*:

Isto pode ser visto como a Grande Divisão no estudo da consciência. Se você sustentar que uma resposta para os problemas “fáceis” explica tudo o que precisa ser explicado, então você obtém um tipo de teoria; se você considerar que ainda assim resta um problema “difícil”, então você obterá o outro tipo. A partir de um ponto, é impraticável argumentar para além dessa divisão, e as discussões muitas vezes se reduzem a posições empedernidas. Para mim, parece óbvio que há algo a mais que precisa ser explicado aqui, para outros, parece aceitável que não haja. (Pesquisas informais sugerem que os números vão de dois ou três para um em favor da primeira posição, com uma relação razoavelmente constante entre acadêmicos e estudantes de várias áreas.) Podemos simplesmente ter que aprender a viver com essa divisão básica (CHALMERS, 1996, p. xiii).

A posição de Chalmers é, portanto, a de que a divergência fundamental entre os filósofos da mente, o chamado “Great Divide”, se dá num âmbito que é, por assim dizer, pré-argumentativo. Dessa forma, a intuição da consciência fenomenal suporta a divisão, mas não comporta qualquer argumento. Semelhante tese tem implicações filosóficas amplas, mas que foram muito pouco exploradas em *The Conscious Mind*. Possivelmente isso se deve, pelo menos em parte, ao risco que representa para uma obra filosófica situar o cerne de uma discussão e o seu próprio desenlace num espaço que é, em princípio, vedado à argumentação. Quando Chalmers afirma que “podemos simplesmente ter que aprender a viver com essa divisão básica”, está implicitamente propondo que a vigorosa argumentação de *The Conscious Mind* não representa muito mais que uma mera sombra filosófica de uma verdade simples autoevidente: a intuição da consciência fenomenal, que é, em outras palavras, a constatação direta do hiato ontológico entre o sujeito e o mundo.

Tal ideia assemelha-se em estrutura ao Cogito cartesiano, sobretudo por derivar essencialmente da resistência a qualquer esforço racional para falseá-la. Se para Descartes o Cogito é o primeiro e o mais importante conceito que escapa à dúvida hiperbólica da Meditação Primeira, Chalmers afirma em relação à consciência fenomenal: “tenho insistentemente tentado me convencer de que realmente não há nada lá, que a experiência consciente é vazia, uma ilusão. Há algo de sedutor nessa perspectiva, que os filósofos, através dos tempos, têm explorado, mas que no fim, é totalmente insatisfatória” (1996, p. xii). Assim, provando-a ao bojo da dúvida sistemática, pode-se vertê-la da condição de intuição para a de argumento, e então, honrosamente, inseri-la no âmbito da

articulação filosófica. Contudo, é perturbador constatar que tal intuição, perigosamente pré-filosófica, faz quase que sozinha o trabalho em *The Conscious Mind*, parecendo o texto ir pouco além da tarefa de civilizá-la ou de clarificá-la.

Em linhas gerais, na obra principal de David Chalmers, parte-se da intuição da consciência como princípio, passa-se a confrontá-la com as suas antíteses teóricas mediante notórios argumentos dualistas (como o dos zumbis fenomenais ou “o caso Mary” de Frank Jackson), onde o materialismo, reduzido a paradoxos, falha sistematicamente na tentativa de solapá-la, para, enfim, voltar-se a ela na condição renovada de proposição filosófica.

Algo semelhante ocorre com o Cogito, que, embora estruturado como argumento filosófico rigoroso e precípuo nas Meditações, reflete sua raiz intuitiva simplíssima. Tal aspecto torna-se claro, sobretudo, quando Descartes sustenta a necessidade da atualização do Cogito para apresentá-lo válido: “De sorte que, após ter pensado bastante nisto e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a enuncio ou que a concebo em meu espírito”. Ou seja, o filósofo indica que a proposição só é insuspeita quando se pensa nela atualmente. Em outras palavras, que o seu sentido e certeza não são, em princípio, de ordem abstrata e independente, mas derivam de um ato de constatação ou de experiência imediata. Contudo, a intuição fundamental da consciência guarda em relação ao Cogito (ou, para ser talvez mais específico, a intuição fundamental da qual ele deriva) ao menos uma diferença apreciável: a sua não universalidade. E tal caráter local e particular da intuição da consciência revela-se de forma paradigmática no *Great Divide*. Se o argumento cartesiano não é, por vezes, adequadamente considerado por alguns pela sua aparente trivialidade, tampouco é comum quem o rejeite tomando-o por falacioso ou ilusório. Todavia, a tese de que a consciência fenomenal é autoevidente e ontologicamente inconciliável com os aspectos físicos do mundo é mais do que controversa. Chalmers afirma que tentou inúmeras vezes, sem sucesso, convencer-se de que a consciência é uma ilusão. Todavia, opõem-se frontalmente a ele os eliminativistas, que aguardam, ceticamente, a prova de que algo que mereça ser chamado de consciência realmente exista.

Se para Chalmers o dualismo desenvolvido em *The Conscious Mind* decorre essencialmente da atitude de se levar a consciência a sério,<sup>3</sup> pode-se concluir

3 “O verdadeiro argumento do livro é que, se alguém levar a consciência a sério, deve terminar por concluir a posição que eu exponho” (CHALMERS, 1996, p. xiii).

que, sob a sua ótica, as diversas formas de fisicalismo convergem para o materialismo eliminativista. Isto é, em algum grau o materialismo implica em uma postura contraintuitiva, quer seja negando simplesmente o valor epistêmico da intuição fundamental da consciência, como ocorre nas teorias da identidade, quer seja rechaçando o valor ontológico de tal intuição ou seu fato bruto, como é sustentado nos discursos mais francamente eliminativistas.

Se, por um lado, a tese de que os eventos do universo não se resumem meramente a fenômenos físicos parece muitas vezes injustificada e insuportavelmente inverossímil; por outro lado, um materialismo incapaz de dar conta da intuição fundamental da consciência, ao menos enquanto fato psicológico bruto, produz igualmente em muitos (mais especificamente, em cerca de dois terços a três quartos das pessoas, segundo Chalmers) insatisfação e ceticismo quanto ao resultado teórico final obtido. Ou seja, prossegue em ambos os casos a sensação de que há algo fundamental que permanece sem ser dito ou compreendido.

Dualistas e materialistas tendem a centralizar a problemática filosófica na relação mente-corpo e, seguindo em direções diametralmente opostas, convergem para rejeitar a intuição fundamental da consciência como problema filosófico central. Quer seja em decorrência dos primeiros a converterem em algo absoluto tomando-a como postulado, quer seja em função da negação ou da negligência dos últimos frente à intuição da consciência, ambos seguem sem abrir uma reflexão prioritária acerca dela. Talvez por isso todas as teorias produzam, cada qual ao seu modo, conclusões igualmente inverossímeis para algum público. Seja por confrontarem a intuição da simplicidade do mundo, tão bem refletida no fisicalismo, ou por se chocarem com a intuição do caráter fenomenal da experiência, algo seguirá sempre ininteligível e inexoravelmente contraditório. Destarte, resta a essas duas forças intuitivas opostas e ainda irreconciliáveis dividirem o espaço das opções teóricas em dois campos básicos estanques, obrigando os filósofos a se situarem onde podem suportar a menor perplexidade, onde a renúncia intuitiva lhes pareça assim menos intolerável, para então, sobre esse sítio, elevarem o edifício das suas teorias. Assim, para utilizar uma metáfora física, como que por cisalhamento se dá o *Great Divide*.

Qualquer discussão que conceda real destaque para a intuição da consciência deve, portanto, diretamente problematizá-la; e, para isso, é necessária a renúncia aos lugares comuns tanto do dualismo quanto do materialismo. Tomar a intuição fundamental da consciência como o problema central em Filosofia da Mente equivaleria a inaugurar um projeto filosófico capaz de superar a aludida dicotomia postulação-negligência, conduzindo a uma nova forma “de se levar a

consciência a sério”, mediada por uma compreensão mais densa de sua acepção. Entretanto, esse auspicioso caminho permanece ainda pouco explorado. Talvez contribua para isso o fato da intuição da consciência claramente não implicar em um problema único, mas sim na articulação de uma ampla problemática, que envolve matérias a serem examinadas no âmbito psicológico, metafísico, linguístico e lógico. O que realmente chamamos de consciência fenomenal? Como podemos acessá-la? Na hipótese de ser a consciência fenomenal intuída um mero epifenômeno em relação ao físico (como deseja inicialmente Chalmers), como então ela entraria no discurso com significado? A divergência que caracteriza o *Great Divide* se dá no espaço estrito da experiência intuitiva ou apenas se desdobra secundariamente num plano metacognitivo? Todas essas questões, entretanto, podem envolver ou convergir para um problema ainda mais fundamental, a saber, o de como a intuição em tela gera critério.

34

Por critério procuramos designar o elemento epistêmico primitivo que se estabelece imediatamente a partir da experiência, ou que se associada diretamente a ela, e que possui natureza mais fundamental do que a crença ou o julgamento, já que estes configuram instâncias secundárias que envolvem necessariamente causalidade mental e são abertos à dúvida; são analíticos. Tal ideia guarda íntima relação com o que Chalmers chama de *acquaintance*, porém o critério aponta para um processo mais extenso que se estabelece acerca da intuição fundamental e que se conecta a elementos como identidade, indexicalidade e unidade da consciência, indo além do que é privativo a uma experiência particular. Ou seja, a *acquaintance* representa melhor que o critério o que torna possível alguém experimentar a cor vermelha e estar absolutamente ciente de ver o vermelho antes de desdobrar qualquer conceito acerca dessa experiência. Por outro lado, o critério remete, por exemplo, ao elemento epistêmico e intuitivo basilar que confere consistência ao Cogito. Contudo, Chalmers não separa explicitamente esses dois processos que apreciamos de forma distinta. Dessa forma, as considerações do filósofo em relação à *acquaintance* ou à experiência consciente são extensíveis ao critério.

Assim, em *The Conscious Mind*, o autor parece rejeitar qualquer conceito de insuficiência da intuição para posições elementares em relação à consciência: o critério já é dado *a priori* exclusivamente através da via intuitiva. Pois “ter uma experiência é, automaticamente, permanecer em algum tipo de relação epistêmica íntima com essa experiência” (CHALMERS, 1996, p. 197). Logo discutir analiticamente a consciência fenomenal estaria fora de questão, pois a sua intuição, bem como o critério a ela associado, ou seja, seus elementos

epistêmicos constituintes, não são definidos mediante qualquer participação significativa da análise. Isso significa que ela não pode ser absorvida ou transposta analiticamente em termos de julgamento ou crença. Semelhante conceito é consistente com a natureza pétrea do *Great Divide*, onde, a “partir de um ponto, é impraticável argumentar para além dessa divisão, e as discussões muitas vezes se reduzem a posições empedernidas” (CHALMERS, 1996, p. xiii).

Contudo, há um fato simples que se choca com essa perspectiva: a inegável ocorrência de conversões. É notório que muitos filósofos, como Robert Kirk (cf. 2005, p.07), afastaram-se de posições consideradas dualistas para se situarem mais à direita (ou seria à esquerda?) do *Great Divide*. Nesse caso, seria difícil sustentar que tais passagens se deveram a uma pura tramitação intuitiva. Ao contrário, essas conversões representam geralmente um processo de amadurecimento intelectual do autor, que se pauta pelo desenvolvimento de um novo discurso e de uma análise. Contudo, a conversão de sentido oposto ou a inversão do critério, aquela que representa uma mudança para a disposição em conceder destaque aos aspectos fenomênicos do mental, indica relevância filosófica maior, uma vez que sugere antes um processo de primeiro estabelecimento que uma passagem legítima.

Como exemplo, apresentaremos uma situação trivial de conversão do enfoque funcional para o fenomenal que foi testemunhada, anos atrás, por um dos autores do presente artigo, em um diálogo informal sobre neurociência com o interlocutor G. Apesar de curioso e brilhante, G. não revelava qualquer interesse especial em filosofia. Mesmo assim, o colóquio em quadro derivou para a discussão das relações entre processos cognitivos e consciência.

Visando contrapor a perspectiva teórica esboçada por ele, que parecia corresponder, grosso modo, ao funcionalismo, e a outra, de ordem mais claramente fenomenológica e dualista, empregou-se uma argumentação conhecida e simples, em termos muito próximos aos descritos a seguir. “Considere que alguém ao ver a cor vermelha tem o seu córtex occipital ativado, levando à ocorrência de processos neurofisiológicos específicos, como um potencial de ação desencadeado em um neurônio A culminando no estímulo a um neurônio B, que por sua vez estimulará um neurônio C, e assim por diante. Ora, ainda que se admita que tais processos neurofisiológicos ocorram invariavelmente em associação à experiência da cor vermelha, seria razoável sustentar que esses fenômenos são a mesma coisa que a cor vermelha? Isto é, um conjunto de eventos semelhante à hipotética sequência de ativação neuronal exemplificada acima é idêntico à experiência da cor vermelha, ela mesma?” Imediatamente após ouvir tal explanação, G. parou por alguns instantes e, como quem acabava

de perceber-se diante de uma inesperada questão, sorriu com surpresa. Naquele momento, G. passava a integrar o grupo daqueles que por perplexidade e assombro se enredavam com o dever de levar a consciência a sério.

Mas havia aí, certamente, mais que um problema simples. G. percebeu um paradoxo, uma articulação improvável entre termos aparentemente incompatíveis que situava qualquer perspectiva de solução para além do horizonte conceitual disponível e imediato. G. teve, naquele momento, o primeiro contato com o chamado mistério da consciência, percebendo-o como uma controvérsia distinta da problemática funcional ou cognitiva da mente, em relação a qual o homem médio está familiarizado, mesmo os privados de qualquer ilustração neurocientífica; uma vez que absorvemos em nossa época, em maior ou menor grau, de uma maneira mais ou menos explícita, a chamada metáfora computacional da mente.<sup>4</sup> Se, por um lado, é razoável supor que a intuição fundamental da consciência seja universal, por outro lado, exemplos como o de G. deixam claro que a percepção do paradoxo não deriva pronta ou exclusivamente da mesma. A experiência da cor vermelha e o seu significado subjetivo sempre estiveram presentes para G. — não havendo motivo para se suspeitar do contrário —, de tal forma que a argumentação não se fez exitosa para operar qualquer mudança nesse campo. A percepção do problema pareceu decorrer, de fato, da justaposição das duas perspectivas distintas, mediante a pressão do argumento, até que a incompatibilidade dos termos envolvidos eclodisse como *insight*.

O conceito de mente funcional (intrinsecamente relacionada com a chamada metáfora computacional da mente) e a intuição fundamental da consciência (ou, possivelmente, uma metacognição acerca dela) são substratos indispensáveis a toda uma classe de argumentos, da qual faz parte o empregado no colóquio com G. Tais argumentos, que nos referimos aqui como apositivos, pois derivam a oposição dos termos diretamente de uma estratégia simples de oposição, manifestam-se implícitos quase que na totalidade das defesas dualistas, de forma a participarem de arrazoados tão distintos como o argumento dos zumbis fenomenais, de Kirk e Chalmers, e a reflexão do “caso Mary”, de Frank Jackson. Dessa forma, caracterizam-se, possivelmente, em uma alegação dualista fundamental; ou até mesmo, na hipótese de configurarem a primeira derivação lógica da intuição fundamental da consciência, a própria pedra angular de tais teorias.

4 O sentido em que empregamos aqui o termo metáfora computacional da mente diverge do seu significado ordinário. Tal questão será discutida mais adiante.

Contudo, os argumentos apositivos simples como o que foi empregado na discussão com G. raramente se mostram tão prontamente dissuasórios entre os iniciados em filosofia. Mas isso não nos permite antecipar demérito para o argumento ou para G., uma vez que a presença de condições incomuns e particularmente favoráveis para raciocínios apositivos podem ser claramente identificadas no episódio descrito. Por um lado, os dois indispensáveis substratos dos argumentos apositivos apresentam-se quase que universalmente, sendo o primeiro deles, como já exposto, de ordem intuitiva e pré-reflexiva, e o segundo, a ser desenvolvido mais adiante, cultural; por outro lado, a aposição espontânea dos termos, apesar de simples, é bastante incomum para a maioria das pessoas não familiarizadas com a reflexão filosófica.

Por motivo semelhante, a resistência em aceitar a incompatibilidade que emerge naturalmente da aposição, possivelmente definida por racionalização secundária, caracteriza uma espécie de imunidade conceitual à experiência proporcionada pelo argumento que praticamente inexiste no contexto filosófico diletante. As discussões filosóficas informais e espontâneas, ainda que frequentemente se revistam de certos laivos de ingenuidade e imprecisão, podem preservar algo de que amiúde carece a filosofia profissional e acadêmica. As questões filosóficas que se levantam aí não são em geral, estritamente, as questões da Filosofia, pois não se validam enquanto contraponto ou produto de outras ideias, nem se interpõem como última sucessora de uma série histórica de conceitos datados, mas remetem muito diretamente à experiência pessoal ou a uma forma imediata de ser no mundo. Logo, quando eventualmente coincidem as questões do diletante e do acadêmico, torna-se possível reencontrar os problemas filosóficos fora da sua historicidade explícita; e assim, talvez ao preço de sacrificar o rigor e a densidade da análise, se dá o acesso a partir da sua raiz vital para se retornar a sua forma mais vívida, frequentemente inumada no caráter hermético e idiossincrático do academicismo.

Dito isso, é necessário considerar mais pormenorizadamente o que já foi mencionado aqui como substrato cultural dos argumentos apositivos. Referimo-nos ao que entendemos como a *metáfora computacional da mente em sentido lato*, isto é, ao conceito que começa a ser definido séculos antes do Congresso de Dartmouth<sup>5</sup> e que permanece intacto mesmo após o declínio do sentido estrito da metáfora, que ocorreu após a ascensão de alternativas teóricas como o conexionismo.

5 O congresso realizado na cidade de Dartmouth em 1956, nos Estados Unidos da América, considerado por muitos como um marco para Ciências Cognitivas e para a Inteligência Artificial como campo independente, definiu o provável ápice da perspectiva teórica encampada pela metáfora computacional da mente.

O ponto central considerado não é o de entender a mente como um computador biológico ou a adequação de se empregar modelos computacionais para pesquisa de seu funcionamento e para a definição de seus termos. O elemento nuclear do conceito é a perspectiva, que começou a se delinear apenas na modernidade, de que alguns processos análogos aos mentais podem ser desempenhados através de substratos mecânicos ou físicos. Tal ideia simples, mas de profunda ruptura, nem sempre foi adequadamente reconhecida e apreciada, talvez em função da sua instalação cultural insidiosa e lenta, talvez em decorrência desse conceito ter se manifestado primeiramente de forma indireta através de suas críticas ou, mais propriamente, das reações a ele.

Nos esforços iniciais da razão para delimitar o espaço ontológico peculiar ao mental, como nas *Meditações* de René Descartes, entendemos que foi o fato de tal espaço começar a se obscurecer na epistemê moderna que tornou, a um só tempo, possível e necessário clarificá-lo no âmbito discursivo. Ou seja, em uma ótica dialética, o que surgiu primeiramente na reflexão filosófica formal foi propriamente uma antítese antimaterialista, já que a tese (materialização da inteligência) emergiu e permaneceu restrita ao plano tácito das transições culturais até finalmente apresentar-se, reformulada, como síntese em teorias protofuncionalistas, como a de David Hume, para quem os processos mentais nada mais são que associações causais e, em certo sentido, mecânicas de ideias. Pois se Descartes faz surgir uma nova mente, o faz apenas por assumir a perspectiva de um *novo corpo* que despontava com novas possibilidades e novos riscos. Ainda assim, apesar de resistências à perigosa ideia que começava a tomar vulto, o conceito de que o mental é, ao menos em certos aspectos, funcionalmente materializável contribuiu para a composição da imagem do ser humano que perdura desde os séculos XVII e XVIII, a partir do eixo Descartes-Locke-Kant.

Em Descartes rompe-se com a ideia escolástica de que todo ser vivo é dotado de uma alma, bem como com o conceito de hierarquia de faculdades ou partes da alma — vegetativa, sensitiva e racional — responsáveis pelo comportamento das criaturas vivas. Para o filósofo, a complexa atividade dos animais deve ser explicada unicamente através de processos fisiológicos, uma vez que para ele os animais não humanos são privados de qualquer “internalidade” ou consciência, isto é, de *res cogitans* (cf. Rocha, 2004). Indiscutivelmente, Descartes é um dos primeiros autores a propor de forma clara o conceito emergente em sua época, mas que ainda se mantinha nebuloso e vago, do corpo animal como mera máquina biológica. No que concerne à dimensão estritamente funcional do

conceito, excetuando qualquer consideração de ordem fenomenal, a atualidade é absolutamente cartesiana. Entretanto, como bem ilustra a seguinte objeção do jovem teólogo Arnauld, tal ótica ainda engendrava notável perplexidade e incompreensão em seus contemporâneos:

[...] à primeira vista parece inacreditável que possa ocorrer, sem a ajuda de qualquer alma, que a luz refletida a partir do corpo de um lobo nos olhos de uma ovelha movimente as fibras minúsculas dos nervos óticos e que ao alcançar o cérebro o movimento espalhe os espíritos animais através dos nervos de modo necessário a ocasionar a fuga da ovelha (*apud* Rocha, 2004, p. 335).

Ora, o que se lê nessa passagem é a resistência frente à ideia de que a percepção, o julgamento e a ação animais podem ser mediados unicamente por processos físicos ou, para uma aproximação à terminologia atual, neurofisiológicos. Tão marcante quanto à afirmação de que os animais não possuem sensações é a apreciação do que os seus corpos — e, por extensão, hipoteticamente os autômatos — podem ou poderiam realizar sem uma alma. Surge aqui a possibilidade de extrapolação dessa ótica para certas dimensões do comportamento humano concernente ao que pode ser chamado de o *novi corpo*, ou seja, uma perspectiva epistêmica acerca do homem mediada pela lógica do homem-máquina, com foco inicial na fisiologia, mas com potenciais implicações perturbadoras para a esfera do mental, ou ao menos, para os aspectos mentais que podemos compartilhar com aquela inconsciente ovelha cartesiana, diante da qual se deparou um céptico Arnauld. Descartes desenvolve tal visão no Discurso do Método e, principalmente, na sua obra não publicada Tratado Sobre o Homem. Esse ponto demarca, em nossa opinião, uma ruptura maior e mais significativa do que a negação cartesiana da subjetividade animal. Há aqui, claramente, uma importante e inaugural concessão funcionalista em Descartes, mas que é antecipadamente rechaçada pelo seu dualismo de substância. Se em Descartes surge o conceito tão criticado de fantasma na máquina, isso se dá em grande parte em função do demandado pela sua ótica igualmente original de homem-máquina. Dessa forma, o seu dualismo serviu, a um só tempo, ao resguardo de um conceito de Homem, que veladamente se encontrava sob pressão, e ao tratamento do problema da irreduzibilidade física da consciência.

É possível afirmar que tanto o materialismo quanto o dualismo compartilham, ao menos, de uma fonte histórica comum: o conceito de materialização da inteligência, dado que tal perspectiva sepultou a dimensão filosófica da noção

escolástica de alma, depurando-a a um conteúdo estritamente teológico. Pois, se por um lado, semelhante noção é completamente antagônica à ótica materialista, por outro lado, o conceito também se distancia igualmente da *res cogitans* cartesiana, que é forjada em consonância com a expansão da ótica funcional no âmbito da *res extensa*, como bem ilustra a perspectiva do corpo-máquina.

Todavia, o novo corpo cartesiano vai além do mero conceito de corpo-máquina, pois implica na ideia de mecanização de certos aspectos da inteligência, particularmente no que se refere aos processos inteligentes de ordem elementar, como os que podem ser desempenhados por corpos animais. Ainda que, por questões semânticas, o emprego da palavra inteligência possa ser aqui controverso, desponta certamente no cartesianismo um sentido em que é possível se falar em uma *mente-máquina*, isto é, inaugura-se um processo de depuração de um conceito inespecífico de mental, refletido ainda na vaga noção escolástica de alma, de alguns de seus aspectos materializáveis ou protofuncionais.

40

## 2. ONTOLOGIA DO SUJEITO E CONCEITO DE HOMEM.

Pode ilustrar adequadamente o espírito da época, ainda que com alguma estereotípia, a especulação do historiador da matemática Georges Ifrah (2001, p.121) acerca dos motivos que levaram à incineração da calculadora de Wilhelm Schickard, dispositivo que foi desenvolvido cerca de vinte anos antes do célebre invento de Pascal, a pascalina:

Talvez esse fogo não tenha sido acidente: possivelmente um espírito mal-intencionado, sem dúvida prisioneiro do obscurantismo da época tenha sussurrado a ele que a máquina deveria ser destruída de uma vez por todas – dotada como era da habilidade de calcular de acordo com o ‘sagrado e inviolável’ espírito humano, deve certamente ter surgido das profundezas do inferno!<sup>6</sup>

A resistência seiscentista às diversas perspectivas de materialização da inteligência reflete-se de forma clara tanto na observação de Antoine Arnauld quanto na passagem supracitada de Ifrah acerca de Schickard, ainda que os

<sup>6</sup> Contudo, talvez a situação comporte, de fato, uma explicação mais simples: o dispositivo de Schickard não funcionou. Ao menos os projetos que chegaram até a nossa época produziram protótipos com problemas. Assim, Pascal segue como o inventor da primeira máquina de calcular.

seus conteúdos divirjam consideravelmente, bem como os aspectos da referida resistência à qual fazem menção. Na posição do teólogo contemporâneo a Descartes desdobra-se primeiramente o ceticismo quanto a uma concreta possibilidade física que, mesmo representando uma ótica inovadora e racional, mostrava-se ainda hesitante e insuficientemente suportada por elementos empíricos; entretanto, na interpretação do historiador Georges Ifrah ilustra-se um segundo aspecto: o da rejeição às consequências metafísicas e antropofilosóficas imediatas ao que poderia representar um ato de destituição do espírito.

É provável que o ápice de ambas as formas de resistência tenha se dado de fato no século XVII, pois antes faltavam as pressões que as demandaram e que foram geradas pelo despontar do protofuncionalismo cartesiano e, logo depois, iniciou-se um longo processo de derrocada, acentuado sobretudo na contemporaneidade, na medida em que tais pressões iam auferindo a densidade empírica necessária para solapar as perspectivas rivais. Mas tal avanço ocorreu de forma assimétrica, tendo se desenvolvido mais rapidamente contra o primeiro aspecto da resistência do que em relação ao segundo. É exemplo marcante disso o pensamento de John Searle, cuja hesitação em aceitar que sistemas não biológicos possam reproduzir a mente humana em todos os seus aspectos mostra-se no notório argumento do quarto chinês (1980), não obstante o seu monismo reconhecer que o mental seja exclusivamente fruto de processos físicos.

A forma complexa como a intuição fundamental da consciência relaciona-se com as diversas vertentes filosóficas, inclusive com o próprio fisicalismo, bem como a maneira como tal relação é capaz de influenciar uma ontologia do sujeito e um conceito de Homem, são relevantes para entendermos, entre outras coisas, como um dualista como David Chalmers acolhe a perspectiva da inteligência artificial (IA) forte, enquanto um materialista como Searle a rejeita. A problemática antropofilosófica, mesmo não sendo explicitamente abordada pela maioria dos filósofos da mente, pode ter um papel mais significativo em tais análises do que usualmente se revela, dado que uma ontologia do mental não é inócua para uma ontologia do Homem, e que desde Sócrates, é difícil ser intelectualmente indiferente a esta última. De fato, as duas perspectivas ontológicas historicamente se conectam, como procuramos exemplificar acima, ainda que por vezes isso se reflita apenas indiretamente, conforme se põem emaranhas as suas resistências ou antíteses. Desenvolvemos aqui uma reflexão afim com a antropologia filosófica a partir de perspectivas peculiares ao dualismo fenômeno-função, contudo, sem qualquer compromisso de reproduzir um

eventual entendimento de Chalmers acerca desse tema. Colateralmente, a tese de que a separação entre os dois discursos ontológicos decorre mais de uma divergência de método do que propriamente de objeto termina por ganhar força.

Sigmund Freud (1917) já falava em três feridas narcísicas, infligidas por Copérnico, Darwin e pela própria psicanálise, que denunciaram como ilusórias, respectivamente, a primazia do homem sobre o Cosmos, sobre o mundo biológico e sobre si mesmo. Na proporção em que tais crenças desmoronavam, o senso de humanidade que subsistiu por séculos revelou-se não só equivocado como também superficial, uma vez que pudemos ver após a sua falência que o mesmo amparava mais valor que conhecimento. Isso devido a tais paradigmas serem capazes de conferir valor na justa medida em que destacavam o homem das realidades naturais e de si mesmo, negando a sua continuidade com o mundo tal como ele era compreendido.

Nesse sentido, conhecer o humano não poderia significar mais que a mera negação do conhecimento na ordem como as coisas vulgares são conhecidas, ou seja, não poderia ir além da simples manutenção de um honroso estado de mistério essencial ancorado na suposição da descontinuidade entre o homem e o mundo diretamente acessível e experimentável. Havia aí algo como um hiato explicativo, um *gap* não problematizado entre o homem e o mundo, que a seu tempo foi controvertido e superado por pensadores como Copérnico, Darwin e Freud.

Para além das ilusões de dominação ou de separação frente ao cosmos, ao mundo animal e a si mesmo, o historiador Bruce Mazlish (1993) fala ainda em outro gênero de descontinuidade que se dissolve em nossa época, a que é falaciosamente pretendida entre os seres humanos e as máquinas inteligentes, definindo, portanto, o que seria uma *quarta ferida narcísica*. Para esse autor, existem importantes precursores longínquos da superação de tal descontinuidade, até mesmo anteriores a Copérnico, ainda que ele mesmo a proponha como essencialmente contemporânea, sobretudo em função do desenvolvimento da inteligência artificial. Assim, a falência da quarta descontinuidade, diferentemente das outras três, parece não se dar em função de descobertas pontuais ou de reviravoltas teóricas e científicas isoladas, mas representa um processo complexo, longo, intermitente e, sem dúvida, ainda incompleto. Logo, é razoável especular que a dissolução da quarta descontinuidade, intimamente associada à constituição progressiva do conceito de que os aspectos do mental são funcionalmente materializáveis, possa ter influenciado de forma indireta os demais processos de dissolução,

seja por conta da possível precedência histórica de seus precursores, seja em função da maior abrangência das suas consequências, uma vez que a quarta ferida narcísica é, do ponto de vista estritamente lógico, condição suficiente para derivar as outras três. A quarta descontinuidade e o seu sobrepujamento seriam, portanto, precípuos.

Todavia, é possível ainda conjecturar um *quinto gap*, uma última e mais essencial descontinuidade que subsistiria ainda distante da perspectiva de superação, remanescendo como esteio para a possibilidade de uma ontologia peculiar ao humano: *a descontinuidade da consciência fenomenal*.

A atribuição de pensamento a uma máquina, indicando uma inteligência artificial com funcionamento cognitivo muito semelhante ou mesmo idêntico ao nosso, implicaria certamente na extinção do quarto *gap*, centralizado no conceito de inteligência enquanto processo estritamente funcional, intimamente conectado à noção chalmersiana de *awareness*. Contudo, uma quinta descontinuidade poderia emergir e permanecer intacta para aqueles que concebem o pensamento como algo bastante distinto da consciência, ou seja, para os que entendem como não contraditório atribuir função sem atribuir experiência. Para estes, a descontinuidade entre a inteligência humana e a artificial não é dissolvida de imediato pela mera reprodução de nossos processos cognitivos e funcionais em sistemas não biológicos. Pois seria concebível uma máquina com pensamento análogo ao homem sem, contudo, apresentar qualquer *consciousness*. Portanto, caberia ao *Great Divide*, ao discernir dois grupos — os que invariavelmente findariam na dissolução da quarta descontinuidade e os que poderiam preservar ainda uma quinta —, a possibilidade de conter em si um segundo gênero de cisão entre o ser humano e os sistemas inteligentes artificiais e, por extensão, entre o Homem e certos aspectos da Natureza, com significativas consequências metafísicas e antropofilosóficas associadas.

A perspectiva da consciência fenomenal pode ter consequências sobre o conceito de Homem mesmo na hipótese da dissolução da quinta descontinuidade, isto é, inclusive com a possibilidade da IA forte com *consciousness*. Mas esse caminho possivelmente se daria de forma inversa, implicando em um conceito expandido de humanidade, onde sistemas inteligentes não biológicos seriam acolhidos sob uma nova compreensão quanto ao que é essencial para a condição humana, em contraste com o estabelecimento de uma ontologia restritiva no cenário de ratificação de tal descontinuidade. Ora, a relevância de se legitimar uma tese já indica, por si só, peso proporcional para qualquer deliberação acerca de sua antítese.

É importante considerar ainda que uma quinta ferida narcísica também pode ser infligida aos “que levam a consciência a sério”, mesmo aos dualistas mais contumazes. Para tanto, bastaria o entendimento de que o mundo comporta, além das leis físicas, leis psicofísicas que descreveriam a ligação entre o funcional e fenomenal em qualquer sistema, inclusive os não biológicos. De maneira que uma inteligência artificial seria detentora de consciência caso apresentasse a mesma ordem de eventos funcionais como substrato para a cognição. Chalmers é partidário dessa ideia (cf. Chalmers, 1996, p. 313), de forma que, para ele, em nosso universo haveria, se confrontado fosse com essa perspectiva, tanto uma quarta quanto uma quinta ferida narcísica, ainda que elas denotassem para ele significados muito discordantes.

Entretanto, a ideia de que a consciência, mesmo que ontologicamente distinta do físico, é um fato que o Homem compartilha com a Natureza pode assumir ocasionalmente contornos inverossímeis, como nas diversas formas de pampsiquismo, as quais se inclinam filósofos como Bertrand Russell e o próprio David Chalmers (cf. CHALMERS, 1996, p. 297). Já Searle, que ocasionalmente e de forma dúbia, parece absorver o conceito de mente fenomenal na sua noção de intencionalidade, reduz a perspectiva de reprodução de processos mentais humanos em sistemas artificiais a paradoxos, mediante argumentos como o do quarto chinês, sem aparentemente se dar conta de que com isso define um gênero de descontinuidade entre natureza humana e mundo físico, o que é dificilmente harmonizável com a ótica materialista, da qual ele mesmo compartilha. Dessa forma, por um lado, temos implicações inverossímeis (como o pampsiquismo) e paradoxos decorrentes da perspectiva de dissolução da descontinuidade (indicados inclusive por fisicalistas); por outro lado, a tese oposta, a de uma cisão ontológica entre o Homem e a Natureza, é por si mesma absurda e, inclusive, dualistas como Chalmers a combatem. Ou seja, há aqui uma questão tão complexa quanto crucial e que, certamente, não deve ser desdenhada mediante soluções fáceis.

Se um homem do século XVII espantava-se com a calculadora de Blaise Pascal, assombrando-se com o fato de um engenho mecânico ser capaz de realizar operações próprias ao espírito, hoje podemos nos surpreender ao vislumbrar a possibilidade de haver uma dimensão do mental que não pode ser imediatamente reduzida a simples questões funcionais. Tal inversão marca justamente o avanço da metáfora computacional de sentido lato e a paralela negligência aos aspectos puramente fenomenais do mental. Ou seja, se implicitamente aceitamos, sem qualquer perplexidade, que a mente possui

uma dimensão funcional e que, portanto, tal como a pascalina inventada em 1642, encerra as suas engrenagens físicas, ainda que sejam essas de ordem molecular e neurofisiológica, parece extravagante para o ambiente cultural da nossa época a ideia de que haja uma mente a ser considerada para além de tais processos funcionais.

A passagem que se deu após Descartes nos levou a situar a nossa humanidade, historicamente bastante radicada no conceito de razão, em um espaço apartado em relação ao mundo físico. Pois mesmo quando não assumimos francamente as teorias fisicalistas, estamos ao menos inevitavelmente inclinados a materializar a inteligência, sem a hesitação que incorreria ao homem seiscentista. O conceito de inteligência artificial, ainda distante para um Descartes, que não segregava por completo a dimensão funcional e fenomenológica da mente,<sup>7</sup> constitui uma ideia que, longe de qualquer contradição, progressivamente toma forma no nosso cotidiano tecnológico. O artificial aqui apenas adjetiva algo que há muito deixou de ser monopólio natural do espírito e que um dia, junto com a vontade, conceito de escasso prestígio em nossa época, constituíram as potências que abrigavam a alma imaterial para um Tomás de Aquino, eminente escolástico que, mesmo sendo avidamente lido por Descartes e por tantos outros, influenciou apenas obliquamente o pensamento moderno.

Daniel Dennett argumenta em *Consciousness Explained* que, se não houver uma alma nos seres humanos, então o Homem é apenas outra máquina, e não haveria, portanto, qualquer razão para que o Homem-máquina assumisse uma posição privilegiada em relação a outros hipotéticos sistemas inteligentes não biológicos. Entretanto, é possível que a questão essencial não seja o fato do homem ser desprovido ou não de uma alma, mas o fato de uma máquina poder ser dotada de uma no paradigma emergente. Ora, se em sentido mais amplo que o religioso ou o metafísico, entendemos alma como a condição essencial que nos faz humanos, seja tal condição a nossa habilidade de entender o mundo ou a nós mesmos, a nossa capacidade de amar ou de ter esperança ou algo distinto disso, cremos em geral poder traduzir tais condições em termos funcionais. E assim, em última instância, o funcional, seja no plano psicológico ou neurofisiológico de compreensão, pode ser reduzido ao físico. A confiança no que conhecemos e a esperança do que é

<sup>7</sup> Não obstante ele tenha dado, possivelmente, um passo inaugural nesse sentido, conforme discutiremos mais adiante.

possível conhecer negam-nos qualquer alma que não seja física, recusam-nos outra que não seja partilhável com um plausível e futuro humano artificial. E a crença em tal cenário tecnológico obstrui a preservação de um sentido longínquo de humanidade, do qual partilhava ainda um contemporâneo de Pascal e de Descartes e que esmaece desde então, sobretudo pelos motivos apontados por Freud e por Mazlish.

O panorama da Inteligência Artificial Forte, como ápice do conceito de materialização da inteligência que, há séculos, lentamente se desdobra, atua duplamente como causa e consequência desse esmaecimento. Cabe, pois, à história das ideias a imagem de uma cadeia formada por elos heterogêneos, onde posições filosóficas e fatos se alternam na complexa urdidura dos conceitos. Realizações como a pascalina ferem eventualmente a cultura com a força de uma doutrina filosófica, mas com potencial maior para a dispersão, pois se tornam eloquentes para todos os públicos, dissuadindo mediante a clareza e a simplicidade da experiência cotidiana. Mais que um mero artefato inovador, a invenção de Pascal configurou uma ideia materializada, reflexo do seu gênio e época, com potencial para inspirar novas noções e volatilizar conceitos estabelecidos. Assim como as ideias políticas são capazes de produzir fatos políticos e, inversamente, fatos políticos ocasionam ideias políticas novas, as realizações tecnológicas interagem também dialeticamente com seus conceitos correlatos. Em nossa época, já a grande distância da pascalina, a vanguarda de tal processo centraliza-se na pesquisa em Inteligência Artificial, notadamente na perspectiva da IA forte.

Por conseguinte, o fisicalismo (e a sua eventual incidência sobre o sentido de humanidade) decorreu quase que imediatamente do triunfo (inicialmente mais de ordem empírica que teórica) da perspectiva funcionalista, que séculos antes de emergir como doutrina filosófica já se estabelecia implícita e pragmaticamente no âmbito das ciências médicas e do comportamento, bem como da tecnologia. De forma que da pascalina à neurociência, da psicologia à inteligência artificial, os quatro últimos séculos solaparam a noção de espírito ao traduzí-la gradualmente para a linguagem comum de processos causais, com a qual descrevemos o mundo físico. Em suma, não o fizemos por conferir-lhe diretamente materialidade, mas por permitir que algum gênero de análise funcional fosse a chave para a caixa-preta dos seus processos.

Portanto, os quatrocentos derradeiros anos não só fundaram a perspectiva que subsiste no lado funcional e fisicalista do *Great Divide*, mas também engendraram o progressivo esvaziamento do seu costado subjetivo e fenomê-

nico, forçando o deslocamento da cultura para uma posição de incúria frente a *consciousness*, que apenas recentemente retoma o centro do debate filosófico. E tal passagem não constituiu apenas o cerne do problema mente-corpo e da própria Filosofia da Mente, com todos os seus amplos emaranhados metafísicos, epistemológicos e lógicos, brevemente abordados aqui, mas também se conecta hoje de forma relevante a questões mais peculiares à antropologia filosófica, como algumas que tangenciamos no presente artigo, em específico, a da própria volatilização do conceito de Homem.

O impasse conceitual refletido na perspectiva teórica chalmeriana da Grande Cisão permanece como um potencial revés para o sobrepujamento da ruptura descrita na obra de Mazlish. No panorama descerrado por David Chalmers e seus precursores, a intuição da consciência fenomenal, ou seja, a constatação direta do hiato ontológico entre o sujeito e o mundo físico, subsiste, ao menos para alguns, como o mistério metafísico remanescente. Ainda que no dualismo de David Chalmers não haja propriamente um *gap* entre o ente senciante e o mundo em sentido estrito, mas sim uma ampliação do conceito de mundo de forma a abarcar, dentro de uma ótica naturalista, a dimensão do real entendida como irreduzível ao físico, a sua obra suporta ao menos uma insuperável divisão ontológica entre sujeito e matéria. Dessa forma, mesmo se mantendo em tela que Chalmers passa ao largo de questões antropofilosóficas e que possivelmente a sua filosofia apontasse, sob confronto, para uma quinta ferida narcísica, exploramos a noção de que a perspectiva da consciência fenomenal desenvolvida pelo filósofo representa, para além do desafio que a mesma demarca em seu âmbito legítimo da Filosofia da Mente, o último esteio possível para uma ontologia peculiar ao humano.

### 3. DUALISMO MENTE-CORPO E DUALISMO FENÔMENO-FUNÇÃO

A intuição fundamental da consciência é essencialmente um fato psicológico. E a validade dessa sentença não conflita com a observação de que a mesma impõe antes um problema à Filosofia do que propriamente à Psicologia ou às ciências do comportamento. Pois parece haver nela algo como um *status* pré-filosófico, uma condição epistêmica fonte e de valor ontológico, uma vez que as impressões simples que imediatamente se lhe associam, quer seja o referido nesse artigo como o critério, quer seja o conceito chalmeriano correlato de *acquaintance*, apontam para um conteúdo tão elementar quanto sólido, de difícil embargo crítico.

Mesmo que as diversas formas de dualismo tenham em tal intuição o seu principal arrimo teórico, sejam elas interacionistas e de clara distinção substancial como em Descartes, sejam elas epifenomenalistas e adeptas da partição de propriedades como em Chalmers,<sup>8</sup> assim como o cimo de uma edificação pode distar muito dos seus alicerces, essas filosofias não equivalem nem se resumem ao fato intuitivo em quadro; tampouco, inversamente, tal fato a elas. Dessa forma, ainda que a Intuição se relacione de maneira mais própria e direta com as teorias que “levam a consciência a sério”, é necessário também apreciar a hipótese acerca de relações inexplicadas com o fisicalismo filosófico e até mesmo com formas não sistemáticas de pensamento, tal qual a literatura, a religião e a arte.<sup>9</sup>

48 Nesse caso, não se mostra contraditório conjecturar que a intuição fundamental estaria latente na cultura mesmo antes de ser posta em perspectiva mediante as formulações dualistas, a partir das quais, tornando-se articulável e explícita, passa a assumir um novo papel e um novo significado. Ao longo da seção anterior discutimos como a intuição da consciência fenomenal, mediada tanto pelas filosofias de postulação quanto pelas de negligência, podem impactar de maneira significativa conceitos peculiares à antropologia filosófica. De forma semelhante, conjecturamos aqui que a intuição da consciência fenomenal na qualidade de fato psicológico bruto, eximida de qualquer alteração conceitual e permanecendo num contexto, por assim dizer, de latência filosófica, participou da construção da visão de Homem da qual se imbuíram historicamente discursos não sistemáticos. Ou seja, o papel da intuição fundamental quando adotada rigorosamente em discursos formais, quer sejam de caráter mentalista, quer sejam de viés antropofilosófico, permite presumir um papel equivalente em discursos informais. Todavia, entendemos que tal perspectiva é, infelizmente, subvalorizada como caminho de pesquisa.

Mas como a intuição fundamental, superando o aludido cenário de latência, pôde finalmente ser adotada pela reflexão sistemática? Em função de elementos

8 “De acordo com a minha visão, as melhores opções para um não reducionista são o [...] interacionismo, o epifenomenalismo ou o pamprotopsiquismo” (Chalmers, 2010, p. 138). Na sua obra de 2010, Chalmers passa a defender a posição de que as críticas à visão fundada por René Descartes carecem, objetivamente, de real peso. Dessa forma, se em *The Conscious Mind* o filósofo compromete-se com um dualismo epifenomenalista de propriedades, em *The Character of Consciousness* o autor confere crédito igual às três alternativas não reducionistas aludidas, enquanto abre-se inclusive à perspectiva de um dualismo de substância para duas delas.

9 Esse ponto, bem como o próprio problema da intuição fundamental da consciência, ainda não foi suficientemente investigado por seus próprios méritos.

culturais e históricos que começaram a se desdobrar a partir da modernidade, alguns dos quais discutidos ao longo deste artigo, como os conceitos a que nos referimos como o de materialização da inteligência, a metáfora computacional da mente de sentido lato e o novo corpo cartesiano, foi encetado um projeto filosófico de depuração da dimensão fenomenal da mente e a sua progressiva distinção de seus aspectos funcionais, o que permitiu a irrupção do critério acerca da Intuição que subsistia latente e obscura, equivalendo ao ato de se “levar a consciência a sério”.

Tal processo emergiu em Descartes ainda confuso e incompleto na forma do seu dualismo mente-corpo, que refletia apenas imperfeitamente a divisão realmente crítica: a do dualismo fenômeno-função. Mas esta última fratura já estava implícita no bojo do cartesianismo, uma vez que aspectos mentais atribuídos na Escolástica ao espírito seriam para Descartes, em verdade, operados por meios meramente mecânicos ou funcionais, como, por exemplo, o reconhecimento do lobo e a fuga da ovelha da citação de Arnauld. E tal perspectiva permanecia extensível ao humano. Assim, a divisão mente-corpo não comportava completamente a tácita aceitação cartesiana de que certos aspectos da mente podiam ser corporificados. Descartes manejou essa aparente contradição com estratégias semânticas *ad hoc*, negando simplesmente a definição de pensamento a tais processos. Também pareceu preservar um elemento preternatural em sua teoria ao fazer da *res cogitans* uma dimensão que podia se associar a alguns aspectos funcionais exclusivamente em humanos. Ilustra tal fato a posição cartesiana de que os gritos de um animal durante sua vivisseção eram apenas silvos e sibilos de uma máquina, dado que para o filósofo francês as bestas não sentem dor nem pensam, ou seja, são privadas de qualquer internalidade (cf. ROCHA, 2004).

Dessa forma, recusava-se o *status* de pensamento ao que fosse desprovido de uma dimensão fenomenal, ainda que o significado de fenômeno se mostrasse nebuloso àquela altura. Já em Chalmers, os aspectos funcionais e fenomenais do mental encontram-se claramente definidos e completamente separados. Pois para o filósofo, há tanto uma dimensão do mental redutível quanto uma irredutível ao físico. E a indicação precisa dos aspectos claramente redutíveis — perspectiva ausente para Descartes talvez mais por questões de ordem técnico-científica do que propriamente conceituais — põe mais evidente a não redutibilidade do que é irredutível, de forma a tornar mais crítico o chamado *hard problem* da consciência. Assim, a clivagem de Chalmers, de forma mais específica que a divisão cartesiana mente-corpo, incide, por assim dizer, sobre

o próprio corpo do mental, distinguindo ontologicamente fenômeno e função, *consciousness* e *awareness*, *qualia* e causalidade física.

A *res cogitans* cartesiana é definida de forma a envolver diferentes modos, processos e operações: “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (DESCARTES, 1996, p 270). Logo, em Descartes, qualquer ordem de evento mental beneficia-se da certeza do Cogito, quer seja a representação de uma experiência simples como a percepção visual da cor, quer seja um processo psicofuncional complexo como um julgamento. A ideia de “coisa pensante” enquanto substância aproxima-se do conceito chalmérico de mente fenomenal, ainda que, em Descartes, a dimensão funcional da mente seja assimilada pelo fenomenológico. Se no dualismo naturalista de Chalmers, o problema mente-corpo se traduz mais exatamente na questão da dualidade *consciousness-awareness*, em Descartes a *res cogitans* assume esses dois aspectos do mental. Isto é, para o filósofo francês, a cisão entre mental e não mental coincide com a cisão entre físico e o não físico, enquanto em Chalmers a linha que separa o físico do não físico incide sobre próprio o espaço do mental, clivando-o em dois segmentos ontológicos distintos: a mente funcional redutível e a mente fenomenal irredutível.

Evidentemente, de forma distinta aos procedimentos físicos de separação, como o ato de decantar ou de filtrar, onde os elementos emergem como a consequência direta e simples da segregação; no âmbito teórico, inversamente, uma clivagem só é possível a partir do momento em que as partes já se delineiam com suficiente clareza, posto que a separação, nesse caso, nada mais é que a construção de termos novos e independentes, ainda que articuláveis. Mas um conceito claro de fenomenal e noções psicofuncionais complexas faltavam à época para assumirem o legítimo protagonismo na cisão cartesiana. Dessa forma, é possível afirmar que a teoria proposta por Chalmers arremata o projeto de Descartes, quer seja por eliminar o elemento preternatural cartesiano, conferindo ao seu dualismo um caráter naturalista harmonizável com perspectivas científicas, quer seja ao segregar finalmente qualquer traço psicológico-funcional de uma face da mente considerada irredutível ao físico, clarificando assim os termos do dualismo e evitando dificuldades inerentes a uma partição inespecífica mente-corpo.<sup>10</sup>

10 A perspectiva de Descartes engendra o problema da interação entre substâncias. Se *res cogitans* e *res extensa* são ontologicamente distintas, como pode se dar a interação entre elas? O

Para Chalmers, parece haver na perspectiva cartesiana o erro da “assimilação do psicológico pelo fenomenal” (1996, p. 15). Contudo, consideramos essa posição acerca do cartesianismo como sendo apenas parcialmente verdadeira. Pois se Descartes não segregava, ao menos em determinados contextos, os aspectos funcionais dos fenomenais, tampouco os fazia idênticos. É possível afirmar que a intuição de Descartes apontou para o entendimento de que o fenomenal representava o cerne irreduzível da sua *res cogitans*. Pois para o filósofo, nada do que não fosse translúcido à própria mente mereceria ser chamado de pensamento. Expressa essa compreensão a seguinte passagem das Respostas às Quartas Objeções:

[...] não há nada que possamos entender estar na mente, considerada desta forma, que não seja um pensamento ou dependente de um pensamento. De outra maneira, não pertenceria à mente como coisa pensante. Nem poderia existir em nós qualquer pensamento do qual não tivéssemos ciência no exato momento em que ele estivesse em nós (DESCARTES, 2006, p. 147).

Ainda que a *res cogitans* possa ser despida da função, na medida em que a esfera psicofuncional começa a ser materializada na filosofia cartesiana, não há margem para que tal conceito possa ser dissociado do elemento que denota a transparência da mente em relação a si mesma ou, em outras palavras, do que contemporaneamente entendemos como fenomenal. Ademais, conforme o examinado na primeira seção, também baliza a tese do fenomenal como essência da *res cogitans* o fato do dualismo cartesiano emergir imediatamente após o despertar da perspectiva funcional, precariamente abrigada à época sob a divisa vaga da *res extensa*. Pois a explanação do mental em termos estritamente funcionais aparta epistemologicamente o fenômeno, tornando mais nítida sua alteridade ontológica, anteriormente inumada numa condição epistêmica comum. Desde Descartes, portanto, o dualismo é fundamentalmente *reativo ao funcionalismo*, embora efetivamente oposto ao materialismo.

---

dualismo epifenomenalista de Chalmers evita certamente essa dificuldade do interacionismo; no entanto, incorre em outra questão causal. Como é possível existir um processo funcional como um julgamento acerca do fenomenal? Falar sobre a *consciousness* com sentido ou simplesmente pensar sobre ela, implica que a mesma entra nas cadeias causais da mente. Ou seja, o fenomenal assumiria papéis funcionais, o que é contraditório em relação à perspectiva epifenomenalista que funda o dualismo fenômeno-função. Tal desafio a sua teoria, chamado pelo filósofo de Paradoxo do Julgamento Fenomenal, foi reconhecido e enfrentado tanto em *The Conscious Mind* (1996) quanto em *The Character of Consciousness* (2010).

O argumento do colóquio com G. justapõe o fenomenal e o funcional, sendo este reduzido a um estado bruto e genérico, porém claro, de causalidade física. Mas tal arrazoado, apesar da sua trivialidade, simplesmente não seria possível em Descartes. No século XVII, restava à dimensão funcional da mente habitar uma forma física mais vaga e de aplicação mais restrita, representada pelo movimento das fibras nervosas mediante o que o filósofo chamou de “espíritos animais”. A *res cogitans* precisaria aguardar ainda séculos para, por intermédio do fortalecimento conceitual da função, ser completamente purgada do próprio funcional até tornar-se finalmente fenômeno ou, talvez mais exatamente, epifenômeno. No entanto, o filósofo francês rompe um dos sete selos desse veio filosófico de quatrocentos anos. Ainda que o entendimento de Chalmers no que concerne à paridade fenômeno-função em Descartes não pareça exato, o mero reconhecimento de que no âmbito da intuição cartesiana existe uma tensão velada entre esses dois termos, supostamente resolvida em *The Conscious Mind*, torna possível acerca do dualismo mente-corpo uma nova exegese, da qual já podemos entrever alguns contornos.

## REFERÊNCIAS

- CHALMERS, D. J. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- CHALMERS, D. J. *The Character of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- DENNETT, D.C. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company, 1991.
- DESCARTES, R. *Meditações Filosóficas*. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.
- DESCARTES, R. *Meditations, objections, and replies*. Editado e traduzido por Roger Ariew e Donald Cress. Hackett Publishing Company, 2006.
- FREUD, Sigmund. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. (1917).  
In: \_\_\_\_\_ . *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- IFRAH, Georges. The Universal History of Computing: From the Abacus to the Quantum Computer. John Wiley and Sons, Inc: New York, 2001.
- JACKSON, Frank. What Mary Didn't Know. *Journal of Philosophy*. 83: 291–295, 1986.
- KIRK, Robert. *Zombies and Consciousness*, Oxford University Press, 2005.
- MAZLISH, Bruce. *The Fourth Discontinuity: the co-evolution of humans and machines*. Nova Haven/Londres: Yale University, 1993.
- ROCHA, Ethel Menezes. Animais, homens e sensações segundo Descartes. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 45, n. 110, 2004 .
- SEARLE, J. R. *Minds, Brains, and Programs*. Behavioral and Brain Sciences 3: 417-424, 1980.