

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JESSICA NUNES VERGARA

A CONSCIÊNCIA ESTENDIDA:

Contrapondo o enativismo de Alva Noë à tese da consciência intracraniana defendida por David Chalmers.

PORTO ALEGRE
2019

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JESSICA NUNES VERGARA

A CONSCIÊNCIA ESTENDIDA:

Contrapondo o enativismo de Alva Noë à tese da consciência intracraniana defendida por David Chalmers.

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho

PORTO ALEGRE
2019

CIP - Catalogação na Publicação

Vergara, Jessica Nunes

A Consciência Estendida: contrapondo o enativismo de Alva Noë à tese da consciência intracraniana defendida por David Chalmers. / Jessica Nunes Vergara.

-- 2019.

206 f.

Orientador: Eros Moreira de Carvalho.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Filosofia da mente. 2. Enativismo. 3. Naturalismo da mente. 4. Mente estendida. I. de Carvalho, Eros Moreira, orient. II. Título.

Jessica Nunes Vergara

A CONSCIÊNCIA ESTENDIDA:

Contrapondo o enativismo de Alva Noë à tese da consciência intracraniana defendida por David Chalmers.

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Porto Alegre, 29 de março de 2019.

Resultado: Aprovado com louvor.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Paulo Francisco Estrella Faria (UFRGS)

Profa. Dra Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)

Prof. Dr. Roberto Horário de Sá Pereira (UFRJ)

AGRADECIMENTOS

A todos que contribuíram decisivamente com essa pesquisa, seja por a apoiarem economicamente, seja por a apoiarem intelectualmente, com críticas, sugestões ou mesmo curiosidade. Nesse sentido, agradeço especialmente:

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – por financiar esta pesquisa, e ao contribuinte brasileiro por financiar o CNPq.

Aos docentes, aos técnicos administrativos e aos colegas discentes do departamento de filosofia da UFRGS que contribuem para a construção de um ambiente de excelência. Dentre os quais destaco as professoras e os professores Gerson Louzado, Gisele Secco, Inara Zanuzzi, Jônadas Techio, Paulo Faria e Priscilla Spinelli que organizaram disciplinas e eventos os quais determinaram os rumos dessa dissertação; Eliza Cavedon quem, pela dedicação e prontidão, possibilitou uma jornada menos árdua; os colegas de investigações enativistas, Rodrigo Ulhôa, Jeferson Huffermann, Nykolas Motta, Giovana Dalmas e Laura do Nascimento pelas discussões e sugestões.

Ao professor Eros Moreira de Carvalho, meu orientador. Além de contribuir para esta dissertação por todos os motivos enunciados no parágrafo anterior, ainda demonstrou muita dedicação e paciência. Sempre disposto a discutir detalhadamente as ideias e acrescentar ensinamentos. Sempre profissional e motivador.

Aos meus pais, Jussara e Marcelino, por todo o incentivo e o suporte, a dedicação e a paciência, os quais eu simplesmente não teria espaço suficiente para enunciar aqui. Aos meus irmãos, Roberta e Francisco, pela ajuda e paciência, cuidando de questões da vida para que eu pudesse me dedicar a essa pesquisa.

À minha família estendida, Arnoldo, Nelmi e Sergio, por também me apoiarem e darem suporte nessa jornada.

Ao meu companheiro, Filipe Lucas Guterres, quem me apoiou e criticou tanto e tão dinamicamente que, se a argumentação que defendi nesta dissertação estiver correta, faz parte do meu sistema cognitivo acoplado.

RESUMO

A consciência emerge apenas de fenômenos intracranianos? Os estados físicos e semânticos internos a um sujeito determinam completamente seus estados e processos mentais conscientes? Nesta dissertação reconstruiremos a resposta positiva que David Chalmers oferece para essas questões a partir de seu *externismo ativo* combinado com sua teoria das consciências. Contraporemos a essa resposta, a argumentação *enativista* de Alva Noë a favor da tese oposta. A partir da comparação entre essas concepções, pretendemos defender que a resposta de Noë é mais vantajosa por duas razões principais. A primeira é que ela é fenomenalmente mais apta para explicar a consciência – entendida como experiência – do que a oferecida por Chalmers. A segunda, é que a resposta de Chalmers encontra mais dificuldades de se adequar a uma metafísica naturalista, ao se atrelar a muitos enigmas filosóficos, em especial: o problema da possibilidade lógica do zumbi fenomenal; o argumento do conhecimento; a hipótese do espectro invertido; o problema difícil da consciência; o problema da epifenomenalidade da experiência. Enigmas esses que, conforme argumentaremos, o enativismo de Noë é capaz de desfazer completamente ou, no mínimo, oferecer um caminho promissor para solucionar.

Palavras-chave: Consciência estendida. Enativismo. Externismo ativo. Problema Difícil da Consciência. Naturalismo da mente.

ABSTRACT

Does consciousness emerge only from intracranial phenomena? Do one's internal physical and semantic states completely determine one's conscious states and processes? In this work we will reconstruct David Chalmers' positive answer to these questions based on his *active externalism* together with his theory of consciousness. We will counterpose to it, Alva Noë's *enactivist* argumentation in favor of the opposite thesis. From the confrontation between these approaches, we intend to defend that *enactivism* account is more advantageous for two main reasons. The first is that it is phenomenally more apt to explain consciousness – taken as experience – than the one offered by Chalmers. The second is that Chalmers' response is less fitted to a naturalistic metaphysics because it is tangled to several philosophical puzzles, in particular: the problem of the logical possibility of phenomenal zombies; the argument of knowledge; the inverted-spectrum hypothesis; the hard problem of consciousness; the problem of the epiphenomenality of experience. As we will argue, Noë's enactivism is either able to completely dissolve, or, at least, to offer a promising path to solve such puzzles.

Keywords: Extended consciousness. Enactivism. Active externalism. Hard problem of consciousness. Naturalism of the mind.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1.....	125
Figura 2.....	128
Figura 3.....	128
Figura 4.....	149
Figura 5.....	155
Figura 6.....	158
Figura 7.....	158

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Matriz com as variedades de externismo segundo Hurley (2010, p. 107).....	34
--	----

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 A MENTE ESTENDIDA DE CLARK E CHALMERS	17
2.1 Introdução	17
2.2 A argumentação pela extensão dos processos mentais	19
2.3 A argumentação pela extensão dos estados mentais	21
2.4 A não extensão dos estados conscientes e suas consequências problemáticas	23
2.5 Funcionalismo e crença	24
2.5.1 A necessidade da intermediação da crença consciente para que a crença não-ocorrente possa direcionar o comportamento	27
2.6 <i>Externismo taxonômico</i> como obstáculo para o estabelecimento da não extensão da consciência a partir da argumentação do <i>externismo ativo</i>	28
2.7 Distinção entre <i>conteúdo</i> e <i>veículo</i> e a restrição do <i>externismo ativo</i> a extensão veicular	29
2.7.1 A caracterização de Clark como imprecisa e o refinamento tipo-espécime	31
2.8 <i>Externismo ativo</i> como exclusivamente veicular	36
2.8.1 Das dificuldades da tese da mente estendida como restrita aos veículos	38
2.9 A tese da mente estendida como estendendo o papel funcional dos estados mentais	42
2.10 A incompatibilidade entre o <i>externismo taxonômico</i> e o <i>externismo ativo</i>	45
3 AS DUAS CONSCIÊNCIAS DE CHALMERS	49
3.1 Introdução	49
3.2 Os dois aspectos da mente para Chalmers	50
3.3 A intencionalidade <i>psicológica</i>	53
3.3.1 O reducionismo fisicista da mente psicológica	54
3.3.2 Crenças e outros estados intencionais	57
3.4 Os argumentos contra a superveniência lógica da consciência fenomenal ao físico	59
3.4.1 O argumento da possibilidade lógica do zumbi fenomenal	59
3.4.2 O argumento do espectro invertido	62
3.4.3 o argumento da assimetria epistêmica	65
3.4.4 O argumento do conhecimento	67
3.4.5 O argumento da ausência da análise	69
3.5 O problema difícil da consciência	71
3.6 A <i>consciência fenomenal</i> em Chalmers	74
3.6.1 A consciência fenomenal como um epifenômeno	75
3.6.2 A extensão temporal e a não simplicidade da consciência fenomenal	79
3.6.3 A infabilidade da consciência fenomenal	79
3.6.4 Crenças e juízos fenomenais	80
3.6.5 O caráter estrutural, intencional e representacional do conteúdo da experiência	84
3.7 A coocorrência dos estados fenomenais e dos estados psicológicos	88

3.7.1 O espelhamento estrutural do conteúdo das consciências	89
3.7.2 Como lidar com as exceções.....	91
3.7.3 A intencionalidade da consciência psicológica como exígua.....	94
3.8 A não extensão das consciências	99
3.8.1 Superveniência global e local	100
3.8.2 Superveniência natural local da consciência fenomenal	102
3.8.3 A superveniência lógica (apenas contingentemente local) da consciência psicológica	104
3.8.4 Externismo ativo e conteúdo intencional das consciências	107
4 FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA PERCEPTUAL	109
4.1 Introdução	109
4.2 Em que sentido estamos fazendo fenomenologia	111
4.3 A ambiguidade da experiência perceptual	113
4.4 A concepção dos <i>qualia</i> não-intencionais.....	114
4.5 A experiência das cores	115
4.5.1 As cores como propriedades não objetivas	116
4.5.2 As cores como <i>qualia</i>	117
4.6 A fenomenologia da percepção para Chalmers.....	117
4.6.1 A percepção como um fenômeno puramente psicológico em Chalmers	118
4.6.2 O conteúdo da percepção.....	120
4.6.3 As cores perceptuais para Chalmers	121
5 A EXPERIÊNCIA PERCEPTUAL SEGUNDO O ENATIVISMO DE ALVA NOË	124
5.1 As sensações como insuficientes para explicar a experiência perceptual	124
5.1.1 Os dois sentidos de amodalidade	126
5.2 Os problemas de aceitar a experiência das propriedades constantes como perceptual	130
5.3 A precariedade da sensação e a indispensabilidade do movimento para suplementar a experiência perceptual	132
5.3.1 A experiência perceptual como um fenômeno temporalmente estendido	134
5.4 As propriedades constantes como padrões de covariações sensório-motoras	135
5.5 A irredutibilidade das propriedades perspectivas às sensações	138
5.6 A experiência sensório-motora das cores	142
5.6.1 As cores constantes	142
5.6.2 As cores perspectivas	144
5.6.3 Ontologia das cores e a recusa do fisicismo.....	148
5.7 Não representacionalismo e presença do mundo: propriedades constantes e perspectivas como não inferidas	151
5.7.1 Pensamento e percepção: modalidades da presença	152
5.7.2 Não representacionalismo imagético	154
5.7.3 Não representacionalismo proposicional ou descritivo	156

5.7.4 A virtualidade do conteúdo da experiência perceptual.....	158
5.8 A necessária extensão da consciência e o externismo de Noë	162
6 OS PROBLEMAS DA CONSCIÊNCIA DE CHALMERS E O ENATIVISMO DE NOË	165
6.1 Introdução	165
6.2 O argumento enativista contra os <i>qualia</i>	167
6.3 A imunidade do enativismo ao argumento da <i>possibilidade lógica do zumbi fenomenal</i>	169
6.4 A análise enativista do argumento do espectro invertido.....	172
6.5 O argumento do conhecimento e a epifenomenalidade da experiência.....	176
6.6 A imunidade do enativismo às objeções ao funcionalismo apresentadas pelo argumento da ausência da análise	178
6.7 A não necessidade do reducionismo fisicista.....	181
6.7.1. O irreducionismo biológico pela teleologia	183
6.8 Problema difícil da consciência	187
6.8.1 O argumento do conhecimento em sua terceira versão	190
6.8.2 O compromisso de Chalmers com a superveniência global dos itens biológicos e a extensão da consciência	191
6.9 A não exiguidade do conteúdo da experiência perceptual e o teste dos gêmeos	191
7 CONCLUSÃO	195
REFERÊNCIAS.....	198

1 INTRODUÇÃO

Onde a mente acaba e o resto do mundo começa? A hipótese que identifica a membrana mágica que separa a mente e o mundo à pele encontra cada vez mais resistência, na medida em que corpos, cadernos, bengalas, óculos, *smartphones* e até mesmo outras pessoas se apresentam como bons candidatos para formar os fundamentos materiais de uma mente. Mas, para muitos, a simpatia acaba onde a consciência começa. O reconhecimento de que o corpo e o ambiente desempenham um papel não só causalmente relevante, mas, também, constitutivo para alguns processos e estados não conscientes encontra adeptos que negam que o mesmo se siga para processos e para estados conscientes.

Andy Clark e David Chalmers, defensores paradigmáticos dessa restrição, afirmam reiteradamente que os argumentos que oferecem, por meio de seu *externismo ativo*, como capazes de estender processos e estados mentais para além das fronteiras do corpo é restrita a fenômenos mentais inconscientes. Sendo, inclusive, no caso de Chalmers, os fundamentos materiais a partir dos quais a consciência emerge circunscritos inteiramente pelo sistema nervoso central. Opostamente, Alva Noë defende que a consciência só pode ser explicada se a concebermos como emergindo a partir de um substrato material complexo, o qual inclui cérebro, corpo e ambiente.

Ao comparar ambas as teorias, pretendemos demonstrar simultaneamente que: a) a concepção da consciência estendida é fenomenalmente mais apta para explicar a consciência entendida como experiência e b) a concepção da consciência como não estendida, ou se fundamenta em, ou acaba por enfrentar, muitos enigmas filosóficos que dificultam sua inserção num contexto naturalista, enigmas esses os quais o enativismo de Noë, se não soluciona ou desfaz completamente, ao menos oferece um caminho profícuo para tanto. Notadamente: o *problema da possibilidade lógica do zumbi fenomenal*; o *argumento do conhecimento*; a *hipótese do espectro invertido*; o *problema difícil da consciência*; o *problema da epifenomalidade da experiência*.

Como veremos no capítulo 2 – A MENTE ESTENDIDA DE CLARK E CHALMERS – David Chalmers, apresenta em *The Extended Mind* (CLARK; CHALMERS, 1998), conjuntamente com Andy Clark, as bases do que os autores chamam de *externismo ativo*, uma tese que busca demonstrar a possibilidade de se incluir entre os substratos materiais de processos cognitivos e de estados mentais não-ocorrentes entidades e fenômenos externos ao crânio do indivíduo. No entanto, ao defenderem reiteradamente que a mesma argumentação não é suficiente para autorizar a possibilidade de extensão para processos e estados conscientes, os autores impõem uma dificuldade significativa para a interpretação de suas

alegações – em especial, as que defendem a neutralidade de sua variação de externismo com relação ao *externismo taxonômico*¹. Examinaremos algumas alternativas que refinam a tese a fim de conciliar a não extensão da consciência com a extensão de processos e de estados inconscientes, porém, concluiremos que a única alternativa disponível para a manutenção de ambas é a assunção de um *internismo taxonômico* acerca dos conteúdos dos estados mentais conscientes².

No terceiro capítulo – AS DUAS CONSCIÊNCIAS DE CHALMERS – examinaremos em mais detalhes a teoria que Chalmers apresenta sobre a consciência – especialmente em *The Conscious Mind* (CHALMERS, 1996) – a fim de demonstrar que ele, de fato, defende o *internismo taxonômico* para os estados mentais intencionais conscientes e que essa argumentação é uma condição de pano de fundo para a cogência de seus argumentos contra a extensão da consciência a partir do *externismo ativo*. Para tanto, apresentaremos em mais detalhes as duas noções de consciência que o autor defende, uma podendo ser redutivamente explicada a partir do físico – a *consciência psicológica* – enquanto a outra não – a *consciência fenomenal*, sinônima de experiência, para Chalmers. Veremos que essa defesa se baseia crucialmente, de um lado, na alegação de que o funcionalismo explica plenamente a *consciência psicológica* e que esse funcionalismo, por sua vez, pode ser explicado em termos fisicistas – não teleológicos. De outro lado, ela se baseia na alegação da plausibilidade fenomenológica de cinco argumentos contra a possibilidade de se explicar redutivamente a *consciência fenomenal* a partir do físico: o *argumento da possibilidade lógica do zumbi fenomenal*; o *argumento do espectro invertido*; o *argumento da assimetria epistêmica*; o *argumento do conhecimento* e o *argumento da ausência da análise*. A negação da redução fisicista da *consciência fenomenal* à física origina o *problema difícil da consciência*, o qual

¹ Utilizaremos aqui a expressão “externismo taxonômico” (ou, por vezes, *anti-individualismo*) para designar o que Hurley (2010, p. 102-103) denominou *externismo de qual-conteúdo* (*what-content externalism*): “*Externismo de qual-conteúdo* é a mais bem estabelecida variedade [de *externismo*]: *externismo* sobre o conteúdo intencional dos estados mentais. Assim como o significado de “água” é determinado em parte pelo mundo externo, nessa visão o conteúdo dos estados mentais sobre água é determinado [constitutivamente] em parte pelo mundo externo”. Há muitas concepções externistas distintas acerca dos conteúdos mentais, como nossa discussão pode prescindir de uma análise exaustiva acerca desse tema, restringiremos nossa discussão ao *externismo taxonômico* (ou também chamado *anti-individualismo*) tal qual apresentado e defendido por Tyler Burge (2007; 2010). Já o *internismo* (ou *individualismo*) *taxonômico*, por sua vez, “sustenta que todos os estados mentais, ou os estados mentais mais genuínos, não dependem [constitutivamente] para serem os estados que eles são de quaisquer relações com entidades para além do corpo do indivíduo” (BURGE, 2010, p. 25).

² Disso não se segue que pretendemos demonstrar que o *externismo ativo* é comprometido com o *internismo taxonômico*, mas apenas que Chalmers e Clark precisam ser, ao apresentar como consequências de seu externismo tanto que parte da mente pode ser estendida quanto que a consciência não pode. Tampouco pretendemos demonstrar que o *externismo taxonômico* conduz necessariamente à extensão da consciência, é apenas quando conjugado aos princípios e critérios defendidos pelo *externismo ativo* que ele passa a acarretar a extensão da consciência.

Chalmers pretende solucionar parcialmente ao apresentar seu *dualismo naturalista*, que conecta a *consciência fenomenal* ao mundo físico a partir de princípios naturais, contingentes: o *princípio da coerência estrutural*, o *princípio da confiabilidade* e o *princípio da detectabilidade*. Esses princípios são descobertos a partir da análise dos conteúdos das consciências. Ao reconstruir essa análise, evidenciaremos o compromisso de Chalmers, de um lado, com a epifenomenalidade da *consciência fenomenal* e, de outro lado, com a exiguidade do conteúdo dos estados mentais intencionais conscientes – tanto psicológicos quanto fenomenais. Defenderemos tanto que, apenas apelando para esse compromisso com a exiguidade, somos capazes de bloquear a extensão da consciência uma vez aceito o *externismo ativo*, quanto que a epifenomenalidade da experiência é não apenas uma consequência inevitável de toda a argumentação do autor, como uma condição de pano de fundo para a maior parte dos argumentos por ele apresentados³.

No quarto capítulo – FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA PERCEPTUAL – nos voltaremos para um tipo de experiência específico: a perceptual. Nosso foco em tal tipo de experiência se fundamenta em muitas razões. Dentre as quais podemos enfatizar que é a experiência perceptual que é geralmente utilizada como exemplo nos argumentos que envolvem consciência – principalmente quando visam apontar para seu caráter fenomenal. Como, por exemplo, o *argumento do conhecimento*, o *argumento do espectro invertido*, a argumentação de pano de fundo para a formulação do *problema difícil da consciência*, e assim por diante. Em segundo lugar, se estados mentais intencionais como crenças e desejos parecem admitir uma análise *externista* com mais facilidade – sendo o foco dos teóricos *externistas taxonômicos* clássicos⁴ – as experiências perceptuais, ao contrário, parecem ser o que há de mais individual – interno ao sujeito – o que as tornam o tipo de experiência que oferece a maior resistência à *tese da consciência estendida* – intuição fortalecida pela aparente incapacidade de diferenciação entre sonhos, ilusões e alucinações de um lado, e percepções “de fato” do outro. Nesse capítulo, apresentaremos a bidimensionalidade da percepção, que grosso modo, consiste em reconhecer que, ao mesmo tempo, a percepção nos revela propriedades constantes dos objetos – por exemplo, formatos e tamanhos reais – e propriedades aparentes – por exemplo, formatos e tamanhos relativos à nossa perspectiva.

³ Ainda assim, não pretendemos defender que o compromisso *internista taxonômico* de Chalmers deva se estender até os estados mentais intencionais inconscientes, pois isso exigiria uma análise aprofundada da capacidade que tem sua semântica bidimensional de lidar com as principais intuições externistas. Uma investigação desse tema seria demasiadamente extensa e como ela não interfere na discussão acerca da extensão da consciência, nos eximiremos de executá-la.

⁴ Como Putnam (1975) e Burge (1974; 2010), por exemplo.

Essa bidimensionalidade parece levar a um dilema acerca desse tipo de experiência. Reconstruiremos a explicação para fenômeno que Alva Noë atribui à teoria dos *qualia*, a qual reduz as propriedades percebidas na dimensão das aparências a meras qualidades sensoriais não intencionais. Nessa concepção, aparências são entidades mentais simples, infáveis, temporalmente discretas e evidentes – as quais chamaremos de *qualia* atômicos. Essa teoria desfruta de grande plausibilidade fenomenológica ao descrever cores, sabores, odores, calores e sons. Por essa razão, analisaremos com mais destaque essas propriedades, cujo caso paradigmático será as cores, uma vez que estas são as que recebem uma investigação mais detida na literatura. Por fim, apresentaremos a fenomenologia que podemos extrair das concepções de Chalmers apresentadas no capítulo 3.

No capítulo 5 – A EXPERIÊNCIA PERCEPTUAL SEGUNDO O ENATIVISMO DE ALVA NOË – apresentaremos a teoria enativista acerca da experiência com foco na experiência perceptual. Veremos como o enativismo de Noë é capaz de solucionar o aparente dilema da bidimensionalidade da percepção sem, contudo, atribuir a uma das dimensões um caráter meramente não-intencional. O enativismo pretende não só compatibilizar essas dimensões como demonstrar que uma só pode ser explicada em razão da outra. Para tanto, Noë se apoia em experimentos científicos e de pensamento, bem como em análises introspectivas que podem ser reproduzidas por seu interlocutor. Por meio desses instrumentos, Noë pretende demonstrar que as sensações não apenas não esgotam o conteúdo da percepção, mas que muitas vezes, este extrapola aquela. De modo que, nem mesmo a dimensão perceptual das aparências pode ser entendida como meras sensações. O conteúdo de ambas as dimensões da percepção deve ser entendido como envolvendo habilidades e entendimentos sensorio-motores. A dimensão constante deve ser entendida como padrões de covariações entre pares de aparências – propriedades dos objetos que são apresentadas a partir de um ponto de vista – e de movimentos possíveis que o perceptor pode realizar a fim de ocupar pontos de vista diferentes com relação ao objeto. A dimensão aparente é um desses pares. Desse modo, cada uma das dimensões é entendida pelo perceptor em razão da outra. Em nenhuma dessas dimensões, no entanto, o conteúdo é dado inteiramente ao mesmo tempo. É constatável que nós simplesmente não temos acesso a todos os detalhes de um objeto ou de uma cena de uma só vez. Portanto, a experiência perceptual é um fenômeno temporalmente extenso que não entrega em momento algum uma imagem ou descrição do objeto a qual podemos inspecionar mentalmente. Nós inspecionamos os próprios objetos para termos acesso aos detalhes que queremos perceber. Assim a experiência perceptual não adquire conteúdo por montar uma representação, mas sim, a cada instante o conteúdo é dado como

acessível por meio de movimentos, desse modo, o enativismo recusa o representacionalismo. Para explicar como isso é possível, é preciso adotar uma concepção da experiência perceptual como um processo de exploração do mundo e seu conteúdo como sendo determinado constitutivamente pelas habilidades, entendimentos práticos, movimentos, objetos e relações ambientais. Noë explica tanto essas habilidades e entendimentos sensório-motores enquanto capacidades biológicas, quanto a ontologia das qualidades reveladas na percepção como circunscritas no âmbito da biologia. Ao mesmo tempo, o autor recusa o reducionismo dessa disciplina à física e a paradigmas mecanicistas – podendo ser a experiência, portanto, compreendida de dentro do paradigma naturalista, sem ser redutível à física. A partir dessa leitura das propriedades percebidas tanto na dimensão das constâncias quanto na dimensão das aparências, o enativismo é capaz de demonstrar que o corpo, os objetos, e o ambiente de maneira mais geral, desempenham um papel de substrato material ineliminável para a emergência da experiência – sendo ela, portanto, estendida. Paralelamente, o enativismo é capaz de demonstrar, também, que o suposto caráter intrínseco da experiência – os *qualia* atômicos – mesmo que existam, não determinam inteiramente a experiência.

No capítulo 6 – OS PROBLEMAS DA CONSCIÊNCIA DE CHALMERS E O ENATIVISMO DE NOË – veremos como o enativismo é capaz de lidar com os argumentos a favor da tese das duas consciências de Chalmers e dos *qualia* atômicos. Pretendemos demonstrar que Noë possui recursos suficientes para acomodar as principais intuições desses argumentos: como a possibilidade do espectro invertido, a incapacidade de se conhecer o caráter intrínseco da experiência a partir do comportamento de um indivíduo, a incapacidade de se reduzir o caráter intrínseco da experiência a uma descrição puramente funcional-mecanicista, e assim por diante. Pretendemos demonstrar ainda que, apesar de acomodar essas intuições, o enativismo não deriva delas a epifenomenalidade da experiência. Se nossa argumentação estiver correta, o enativismo, por um lado, apresenta uma explicação fenomenologicamente mais apta da experiência perceptual, uma vez que é capaz de reconhecer intuições fenomenologicamente coercitivas acerca da experiência: como a bidimensionalidade da percepção, as intuições de diversos experimentos de pensamento e o papel da experiência como determinante para o comportamento. Por outro lado, o enativismo explica tudo isso sem se comprometer com teses onerosas acerca da experiência: como a tese de sua epifenomenalidade, de sua inexplicabilidade em termos naturais ou mesmo de sua incapacidade de análise funcional.

2 A MENTE ESTENDIDA DE CLARK E CHALMERS

2.1 Introdução

Logo no parágrafo que abre o seminal artigo *The Extended Mind*, Andy Clark e David Chalmers (1998) nomearam sua tese de *externismo ativo* (*active externalism*) e, embora a tenham caracterizado preliminarmente como um externismo baseado no papel ativo do ambiente em conduzir *processos cognitivos*, os autores não limitam seus argumentos à defesa da externalização dessas categorias mentais apenas. Para Clark e Chalmers, não somente processos mentais podem ser parcialmente constituídos por entidades externas ao sujeito, mas também estados mentais, e o exemplo paradigmático utilizado na argumentação dos autores são as crenças.

Apesar dos próprios autores⁵, e grande parte da literatura⁶, em especial a crítica⁷, reiterarem essa alegação, há divergências acerca de sua cogência. Rowlands (2010, p. 64-67), por exemplo, sustenta que, embora a argumentação de Clark e Chalmers (1998) só consiga atingir espécimes de processos cognitivos⁸, os autores utilizam alegações vagas que conduzem a interpretação de que seu *externismo ativo* é sobre estados mentais. Farkas (2012) defende que o texto de *The Extended Mind* é, no mínimo, ambíguo – crítica aceita por Chalmers (no prelo, p. 3). Para solucionar essa dificuldade é preciso investigar mais precisamente o que os autores entendem por crença e o que nessa crença pode ser estendido. Essa dificuldade, no entanto, se agrava ao atentarmos para o fato de que existe pelo menos um aspecto da mente que os autores alegam explícita e sistematicamente que não é atingido pelo argumento da *mente estendida*: a consciência.

O agravamento que exploraremos consiste na tensão entre o *externismo taxonômico* e a não extensão da consciência uma vez estabelecido o *externismo ativo*. Analisaremos a proposta de Clark para responder a esse problema, na qual o autor apela à distinção entre *veículo* e *conteúdo* (CLARK, 2008, p. 76-81; 2009b, p. 966-969) para explicar a tese da *mente estendida* como restrita aos *veículos* da mente (CLARK, 2008, p. 76; 2009b, p. 965) – sendo possível assim defender que ela seria inclusive compatível tanto com o *internismo* quanto

⁵ E.g. Clark (2008, p. 76; 2009b, p. 964; 2010, p. 43) e Chalmers (2008; no prelo, p. 7).

⁶ Cf. Menary (2010b).

⁷ E.g. Adams e Aizawa (2001); Gertler (2007), Preston (2010).

⁸ Mais precisamente, o que Rowlands (2010) defende é que uma tese acerca da extensão da mente baseada no Princípio da Paridade deve, para não enfrentar algumas objeções acerca da distinção *tipo-espécime* (cf. ROWLANDS, 64-67), restringir-se aos espécimes de processos cognitivos, não atingindo os espécimes de estados mentais, tampouco os estados mentais em si.

com o *externismo taxonômico* (CHALMERS, 2008, p. xvi). Defenderemos brevemente que será necessário ainda refinar as caracterizações de *veículo* e *conteúdo* oferecidas por Clark para que a consciência não seja estendida a partir da aceitação do *externismo taxonômico*. Utilizaremos, para tanto, a distinção *tipo-espécime*⁹ sugerida por Hurley (2008, p. 17-20; 2010, p. 101-102).

Apesar dessa reinterpretação poder ser compatibilizada com as formulações mais recentes de Clark (2008, p. 76-81; 2009b, p. 965-969; 2010) acerca da tese da *mente estendida*, ao analisarmos, contudo, as consequências dessa interpretação, verificamos que não é possível fazer justiça às alegações de Clark e Chalmers (e.g. 1998, p. 12) sobre um dos casos apresentados – o caso Otto – tampouco às reiteradas afirmações de Chalmers (cf. 2008, p. xiv; no prelo, p. 7) acerca de sua própria tese. Além disso, essa concepção não é capaz de restringir a tese da *mente estendida* para não alcançar os processos e os estados conscientes, muito pelo contrário, ela parece ser uma forte argumentação a seu favor (FARKAS, 2012, p. 444; CHALMERS, no prelo, p. 9). Farkas (2012, p. 438-439) e Chalmers (no prelo, p. 3) ainda defendem que essa interpretação é também trivial.

Para escapar dessas objeções, é preciso considerar que a tese da *mente estendida* não se restringe ao alargamento dos *veículos* ou do seu papel funcional, a tese da *mente estendida* deve versar sobre o papel funcional dos estados mentais em si. Como pretendemos defender, o papel funcional dos estados mentais intencionais – como crenças e desejos – depende, em grande parte, de suas características semânticas, sendo o *conteúdo* dos estados mentais intencionais, portanto, constitutivo do papel funcional por eles desempenhado. Para compatibilizar as teses da *mente estendida* incluindo o papel funcional dos estados mentais eles mesmos – e não apenas de seus veículos – com a *tese da consciência não estendida* e o *externismo taxonômico*, apenas a distinção entre *veículo* e *conteúdo* não será suficiente. Será preciso defender que é imprescindível que Clark e Chalmers recorram a uma restrição no tipo de interação que habilita mais precisamente uma entidade ou um processo externo a integrar a maquinaria da mente que seja capaz de descartar os substratos externistas para o conteúdo. Podemos identificar esse critério com a exigência de interação dinâmica atual (*here-and-now*) entre os substratos candidatos e os estados e os processos mentais dos quais eles são supostamente substratos (Clark, 2008, p. 78-79; 2009b, p. 967; CLARK; CHALMERS, 1998, p. 9). Para determinar se esse critério é satisfeito, ambos os autores recorrem ao “teste dos gêmeos”: dois indivíduos intracranialmente indiscerníveis são situados em contextos distintos,

⁹ Tradução para a expressão em inglês “*type-token*” proposta por Branquinho *et al.* (2006, p. 774-775).

se seus comportamentos derivados de um estado ou de um processo mental específico forem ainda assim idênticos, então os substratos materiais desse estado ou desse processo é inteiramente intracraniano.

Se o resultado da aplicação desse critério conduzir, como alegam os autores, a não extensão da consciência, então os elementos externos que determinam o *conteúdo* dos estados mentais intencionais para fins de comportamento do indivíduo são exclusivamente internos. Devendo os autores se comprometer com uma concepção do *conteúdo* responsável pelo comportamento como inteiramente exíguo. Esse critério, portanto, parece conduzir a negação das próprias premissas do *externismo taxonômico*, ao descartar como constitutivos os elementos externos apenas por não estarem atuando dinamicamente na medida em que o espécime do estado é veiculado. Essa conclusão, entretanto, tornaria o *externismo ativo* incompatível com o *externismo taxonômico* e contradiria afirmações explícitas dos autores acerca da neutralidade quanto a essa questão (CLARK, 2008, p. 78-79; CHALMERS, 2008, p. xvi). No entanto, dessa vez, essas afirmações não são constitutivas da tese da *mente estendida*, recuar nesse aspecto seria, portanto, menos oneroso.

Ainda assim, será preciso uma análise mais detalhada acerca do que significa defender que o comportamento é direcionado por *conteúdos* meramente exíguos¹⁰. Apresentaremos tal investigação apenas para Chalmers, para o que dedicaremos o próximo capítulo – o capítulo 3.

2.2 A argumentação pela extensão dos processos mentais

O primeiro conjunto de entidades mentais sobre os quais Clark e Chalmers (1998) pretendem estabelecer a possibilidade de extensão são as ações ou operações epistêmicas/cognitivas – como, por exemplo, rotação de objetos, operações de cálculo ou medições. Para essas entidades vale o *Princípio da Paridade*¹¹:

Ação epistêmica, sugerimos, demanda extensão do crédito epistêmico. Se, ao analisarmos alguma tarefa, uma parte do mundo funciona como um processo que, *se fosse feito na cabeça*, não hesitaríamos em reconhecê-lo como parte do processo

¹⁰ Para uma análise completa dessa questão acerca da compatibilidade do *externismo ativo* com o *externismo taxonômico*, também é preciso explicar como os autores pretendem dar conta das intuições externistas acerca da referência que ambos reconhecem (e.g. CLARK, 2009b, p. 966; CHALMERS, 2002, p. 622-624). Essa investigação, no entanto, interfere apenas tangencialmente na discussão mais específica acerca da extensão da consciência, por essa razão, não a exploraremos em nossa apresentação além do que for estritamente necessário para nossa discussão principal.

¹¹ Essa nomenclatura não aparece no texto original, mas é amplamente utilizada na literatura secundária (e.g. cf. MENARY, 2010), inclusive pelos próprios autores (e.g. CLARK, 2008, p. 77; 2010, p. 44; CHALMERS, 2008, p. x)

cognitivo, então essa parte do mundo é (assim nós reivindicamos) parte do processo cognitivo. (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 8, grifos dos autores)

Qual a diferença entre dois sujeitos que, jogando Primeiros Blocos¹², comparam através da imaginação uma peça com os diferentes encaixes, um deles rotacionando-a também imaginativamente enquanto o outro rotaciona manualmente os blocos? Clark e Chalmers apostam que a única resposta possível livre de objeções¹³ é justamente o fato do primeiro processo se realizar inteiramente dentro das fronteiras do crânio, enquanto o segundo se realiza apenas parcialmente lá – uma vez que a rotação da peça é realizada manualmente, então o processo desempenhado pelo segundo sujeito é um processo que se estende ao seu braço, à sua mão e ao bloco. Mas a suficiência dessa diferença para estabelecer a barreira entre o mental e o não mental como sendo a pele humana é justamente o que está sendo posta em debate.

Para verificar se um estado ou um processo extracraniano deve ser entendido como fazendo parte da mente de um indivíduo, podemos recorrer a um critério:

[A]s partes relevante do mundo estão *no ciclo* [do processo cognitivo]. [...] Os recursos externos em um sistema acoplado desempenham um papel ineliminável – se mantivermos a estrutura interna, mas alterarmos os recursos externos, o comportamento poderá mudar completamente. As características externas aqui são tão causalmente relevantes quanto características típicas internas do cérebro. (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 9, grifo dos autores)

Em outras palavras, se, ao ser removida, uma operação que ocorre externamente ao crânio de um indivíduo, alterar significativamente os resultados de um processo cognitivo, então essa operação deve ser incluída no conjunto das etapas cognitivas de tal processo. Chamaremos este critério de Critério da Ineliminabilidade.

¹² Um brinquedo constituído de uma peça com aberturas de formatos diferentes e muitas outras cujas formas se encaixam uma a uma em apenas uma das aberturas da primeira.

¹³ Já que a tentativa de estabelecer a diferença entre esses processos por apelo à tese de que a portabilidade, a disponibilidade e a confiabilidade dos elementos internos ao cérebro são muito superiores às dos elementos externos não sobrevive às objeções de Clark e Chalmers (1998) e Clark (2008). Tais objeções consistem por um lado em demonstrar que tal diferença não é acentuada ao ponto de constituir um critério satisfatório (CLARK e CHALMERS, 1998, p 14), podendo ser encontrados os critérios que realmente estão na base da exigência de tais características, os quais são satisfeitos tanto pelos processos internos quanto pelos externos: os recursos devem estar confiavelmente disponíveis e serem tipicamente evocados; as informações extraídas devem ser automaticamente endossadas; deve ser facilmente acessado como e quando forem requeridas; e as informações devem ter sido endossadas conscientemente em algum momento passado (CLARK, 2008, p. 79). Por outro lado, os autores fornecem contraexemplos que demonstram que, em alguns casos, os critérios estabelecidos podem ser melhor satisfeitos por processos que se dão pelo menos parcialmente fora do crânio do indivíduo do que por processos completamente intracranianos (CLARK; CHALMERS, 1998; CLARK, 2008; 2009b; CHALMERS, 2008; no prelo).

Assim, com o princípio e o critério em mente temos que o cérebro (e o sistema nervoso central) e o mundo formam um *sistema acoplado*:

Nesses casos, o organismo humano está ligado a uma entidade externa em uma interação de mão dupla, criando um *sistema acoplado* que pode ser visto como um sistema cognitivo por si mesmo. Todos os componentes do sistema desempenham um papel causal ativo e conjuntamente governam o comportamento do mesmo modo que a cognição costuma fazer. Se removermos o componente externo, a competência comportamental do sistema diminuirá, exatamente como iria se removêssemos parte de seu cérebro. Nossa tese é que esse tipo de processo acoplado conta igualmente bem como um processo cognitivo, esteja ou não totalmente dentro da cabeça. (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 8-9, grifos dos autores)

2.3 A argumentação pela extensão dos estados mentais

Porém, a tese da *mente estendida* apresentada por Clark e Chalmers (1998) não se restringe à defesa da *externalização* de operações cognitivas, os autores oferecem uma argumentação a favor da extensão, do que eles chamam, de estados verdadeiramente mentais (CLARK; CHALMERS, p. 12). Para tanto, os autores apresentam o caso de um homem que sofre de Alzheimer, Otto. Como sua doença afeta seus neurônios de modo que seja comum que sua memória biológica não lhe disponibilize informações que lhe sejam importantes, Otto passa a anotar aquelas que julga interessantes em um caderninho que carrega sempre junto a si. Um dia Otto ouve falar que no Museu de Arte Moderna de Nova Iorque (MoMA) será exibida uma exposição a qual quer visitar. Otto procura então em seu caderno onde fica o museu e ali está escrito Rua 53, Otto se direciona para o endereço e entra no museu. A sugestão de Clark e Chalmers é a de que o caderno de Otto *funciona* exatamente como sua memória biológica funcionaria – de modo que se as informações ali contidas estivessem dentro do cérebro de Otto, não se teria relutância em lhes atribuir o *status* de cognitivas – e, portanto, dado que a única diferença¹⁴ que se poderia identificar entre as duas é sua localização, então não há motivos para atribuir o *caráter* de cognitiva à informação biológica, mas não à “externa ao corpo”. Da mesma forma, a crença armazenada no caderno de Otto é uma crença não-ocorrente/permanente, tanto quanto seria se estivesse armazenada em sua memória biológica. O argumento pode ser reconstruído da seguinte maneira:

- (1) “O que faz alguma informação contar como uma crença permanente é o papel que ela desempenha” (C&C¹⁵, 1998, p. 14);
- (2) “As informações no caderno funcionam exatamente como [isto é, elas desempenham o mesmo papel que] a informação constituinte de uma crença não-ocorrente” (C&C, 1998, p. 13).

¹⁴ A única que resiste às objeções já mencionadas na nota 13.

¹⁵ Abreviação de “CLARK; CHALMERS”.

- (3) As informações no caderno [de alguém] contam como crenças permanentes¹⁶ (de (1) e (2))
 (4) As crenças permanentes [de alguém] são parte da sua mente.
 (5) A informação no caderno [de alguém] é parte da mente [desse alguém]. (de (3) e (4))
 (6) O bloco de notas [de alguém] pertence ao mundo externo à pele desse alguém, i.e., o mundo ‘externo’.
 (7) A mente se estende ao mundo (de (5) e (6))

(GERTLER, 2007, p. 2)

A premissa (1) explicita o comprometimento de Clark e Chalmers com alguma espécie de funcionalismo, analisaremos mais detidamente esse compromisso e suas consequências na seção 2.5 *Funcionalismo e crença*.

A segunda premissa do argumento é garantida por uma versão do Princípio da Paridade que se aplica a estados mentais:

Se uma parte do mundo *funciona como* um estado que, se estivesse dentro da cabeça, não hesitaríamos em reconhecer como um estado mental (como uma crença), então essa parte do mundo é um estado mental (é uma crença)¹⁷.

E o Critério da Ineliminabilidade, *mutatis mutandis*, ficaria:

Se, ao manter-se a estrutura interna e alterar-se os estados externos, o comportamento de um sujeito poder mudar completamente, então os estados externos aqui são tão *causalmente relevantes* quanto os estados internos típicos do cérebro.

A afirmação (3) é consequência da aceitação de (1) e (2). A premissa (4) seria aceita por implausibilidade de sua negação somado ao Princípio da Paridade: crenças não-ocorrentes não pertencem à mente alguma. No entanto, essa afirmação não é tida consensualmente como uma

¹⁶ Nota de Gertler (2007, p. 2, nota 2): “Estritamente falando, o argumento requer apenas que as informações no caderno constituam, pelo menos *parcialmente*, as crenças permanentes de Otto. Pois qualquer coisa que parcialmente constitua uma parte da mente é ela mesma parte da mente.”

¹⁷ Clark e Chalmers jamais apresentaram essa formulação. Mas Clark (2008, p. 76-81) identifica o Princípio da Paridade como motivador da extensão tanto dos processos quanto dos estados mentais. Enquanto Chalmers (2008, p. xv), ao explicar que o Princípio da Paridade captura um funcionalismo fraco, elabora o princípio como:

[G]rosseiramente, se um estado desempenha o mesmo papel causal na rede cognitiva que um estado mental, então há a presunção de mentalidade, uma que só pode ser afastada ao se mostrar uma diferença relevante entre os dois (e não apenas a diferença bruta entre interior e exterior).

Como essa reformulação além de não ter sido explicitamente endossada por Clark, necessitaria de muitas considerações adicionais a respeito de sua fidelidade à formulação original, preferimos oferecer uma reformulação nossa, porém menos problemática.

alternativa implausível, sendo, inclusive, abertamente defendida por Gertler (2007), por exemplo – acarretando a hipótese que pode ser nomeada a *Mente Encolhida* (ou “*the shrunk mind*”). (5) e (7) decorrem da argumentação apresentada uma vez aceita a afirmação (6) – uma trivialidade para qualquer um que aceite a existência do mundo exterior.

2.4 A não extensão dos estados conscientes e suas consequências problemáticas

Apesar de crenças não-ocorrentes poderem ser estendidas a partir da aplicação do Princípio da Paridade, Clark e Chalmers (1998, p. 12) sustentam que a mesma argumentação é incapaz de estabelecer a possibilidade de extensão para crenças ocorrentes, bem como para qualquer outra entidade que pertença à consciência. Posição que ambos os autores reiteram sistematicamente (CLARK, 2009b; CHALMERS, 2008; no prelo).

Essa restrição à tese da *mente estendida*, no entanto, gera dificuldades para a compreensão do que exatamente significa estender uma crença nos termos da argumentação apresentada. A primeira consiste em entender como uma crença está ela mesma, pelo menos parcialmente, no mundo externo quando não-ocorrente, mas ao se tornar consciente ela passa a estar toda do lado interno do crânio. A segunda consiste em compatibilizar o *externismo taxonômico* com o Princípio da Paridade e o Critério da Ineliminabilidade sem estender, com isso, grande parte dos estados mentais intencionais conscientes para fora do crânio.

Como já antecipamos, uma solução disponível é assumir a proposta de Clark (2008; 2009b) da distinção entre *veículo* e *conteúdo*, mas não sem equivalê-la a distinção entre *tipo* e *espécime* sugerida por Hurley (2010, p. 101-102) e reformular a tese da *mente estendida* em termos exclusivamente veiculares. Essa distinção, no entanto – conforme exporemos em mais detalhes nas seções 2.8, 2.9 e 2.10 – impõe muitas dificuldades para a compreensão do caso Otto e torna não trivial as alegações de que a tese é, de fato, capaz de alcançar os estados mentais em si, objetando a interpretação dos próprios autores sobre sua tese. A segunda solução disponível é adicionar o *critério da interação dinâmica atual*, o que acarreta, no entanto, uma postura *internista* acerca do conteúdo de estados mentais conscientes, o que refuta a alegada neutralidade da tese da *mente estendida* com respeito a essa concepção. Essa última interpretação ainda carrega o ônus de precisar explicar como o conteúdo da consciência como exíguo pode ser compatibilizado com as principais intuições externistas acerca da fixação da extensão – problema o qual Chalmers pretende solucionar com sua teoria da semântica bidimensional estendida para o conteúdo intencional representacional¹⁸.

¹⁸ Não iremos reconstruir a argumentação oferecida por Chalmers (2002; 2010b) para explicar as principais intuições externistas acerca da taxonomia dos estados mentais, pois essa tarefa seria demasiadamente extensa e

2.5 Funcionalismo e crença

O que significa ser uma crença nos termos da argumentação apresentada em *The Extended Mind*? O que significa falar que a crença não-ocorrente de Otto está fora de seu crânio? Faz sentido dizer que o que há no caderno de Otto é uma crença? Como a crença não-ocorrente está inserida do sistema cognitivo acoplado de Otto?

Para começar a responder essas questões, é preciso reconhecer que a argumentação apresentada por Clark e Chalmers (1998) é profundamente funcionalista. Porém, é um funcionalismo em sentido fraco (CHALMERS, 2008, p. xi), não no sentido utilizado para “a classificação usual de teorias” (FARKAS, 2012). “[T]udo que é requerido é a forma de funcionalismo de senso comum” (CLARK, 2008, p. 88) que não deve ser confundido com os “tipos de ‘funcionalismo empírico’ (BRADDON-MITCHELL; JACKSON, 2007, cap. 5)” (CLARK, 2008, p. 88).

[A extensão da mente] envolve uma espécie de duplo apelo ao papel funcional ou sistêmico. Primeiro, há um apelo ao papel de senso comum, ou grosseiro, implicitamente apreendido pelos agentes humanos normais: um padrão amplo de comportamento sistêmico sensível à informação, flexível, que subscreve a atribuição de algum estado mental ou atividade cognitiva (crença não-ocorrente, no caso de Otto). Em segundo lugar, podemos continuar a buscar uma descrição muito mais detalhada do fluxo real de processamento e representação na matriz física (possivelmente estendida) que realiza o próprio papel funcional grosseiro. É o papel funcional grosseiro ou de senso comum que, nesse modelo (diferentemente do funcionalismo empírico), exibe o que é essencial ao estado mental em questão. (CLARK, 2008, p. 88-89)

Desse modo, as características que os autores evocam como relevantes para estabelecer se um elemento extracraniano integra ou não o sistema cognitivo são sempre em termos do “papel” ou da “função” que desempenham: “*crenças* podem ser constituídas parcialmente por características do ambiente, quando essas características desempenham o tipo certo de papel na condução de processos cognitivos” (CLARK; CHALMERS, p. 12, grifos dos autores). Nesse sentido, Clark e Chalmers (1998, p. 12-16) contrastam o caso de Otto ao de Inga, alguém cuja memória biológica funciona de maneira ordinária. Inga um dia ouve falar que no Museu de Arte Moderna de Nova Iorque (MoMA) será exibida uma exposição a qual quer visitar, ela então para e pensa por um instante e lembra que o museu fica na Rua 53, ela se direciona para o endereço e entra no museu. Os autores então concluem:

nossa conclusão pode prescindir dela. Para nossa análise basta entender as razões que fundamentam a afirmação do autor de que o conteúdo da consciência deve ser exíguo. Essa argumentação será o tema de nosso capítulo 3.

Com respeito ao que é relevante, os casos são completamente análogos: o caderno desempenha para Otto *o mesmo papel* que a memória desempenha para Inga. As informações no caderno *funcionam exatamente como* as informações que constituem uma crença comum não-ocorrente, acontece que essa informação está para além da pele [...] [A] informação é confiável quando é requerida, disponível para a consciência e disponível para guiar a ação *exatamente do mesmo modo* que esperamos que uma crença seja. [...] *Na medida em que as crenças e os desejos são caracterizados por seus papéis explicativos*, os casos de Otto e Inga parecem equivalentes: as *dinâmicas causais essenciais* dos dois casos espelham-se precisamente umas às outras. (CLARK e CHALMERS, 1998, p. 13, grifos nossos)

Segundo Clark e Chalmers, o que caracteriza as crenças – e os desejos – são as *dinâmicas causais* que elas mediam – o que podemos entender como: os *outputs* que produzem dado os *inputs* que recebem. Nos casos apresentados, aquilo que estava armazenado na memória de Inga pelos neurônios dela e os rabiscos no caderno de Otto, produziram o mesmo comportamento *relevante* – ambos foram ao MoMA – a partir do mesmo estímulo *relevante* – informação de que no MoMA seria exibida uma exposição que queriam visitar.

Numa análise rigorosa, é possível identificar muitas diferenças entre os estímulos e os comportamentos de Inga e de Otto nos casos apresentados, podendo ser argumentado que nem mesmo em termos funcionais os casos são equivalentes. A mais óbvia é a de que o caso de Otto claramente envolve uma série de ações “físicas” e de percepções intermediárias ao interagir com seu caderno, das quais Inga prescinde – como exposto por Adams e Aizawa (2001, p. 55-56). Chalmers (no prelo, p. 5), inclusive, não apenas reconhecerá essa distinção entre os casos, como utilizará justamente as interações perceptuais e motoras de Otto das quais Inga prescinde como aquilo que constitui a natureza externista dos estados mentais de Otto ao reformular a tese da *mente estendida*:

“Processos e estados mentais de um sujeito podem ser parcialmente constituídos por entidades que são externas ao sujeito, em virtude das interações do sujeito com essas entidades via *percepção e ação*.” (CHALMERS, no prelo, p. 7, grifos nossos)

A *mente estendida*, entendida desse modo, claramente desafia as fronteiras tradicionalmente impostas à mente (percepção e ação)¹⁹, não sendo, portanto, trivial (CHALMERS, no prelo, p. 8). “[E]stados de crenças estendidos, podem funcionar na explicação de modo muito parecido com estados de crenças não-estendidos, apesar de sua conexão com o resto do organismo envolver percepção e ação” (CHALMERS, no prelo, p. 8).

¹⁹ Cf. Hurley (1998, p. 1-13).

Apesar de parecer satisfeito com essa interpretação, Chalmers sugere revisar a tese mais uma vez, substituindo a expressão “interações via *percepção e ação*” por “interações sensório-motoras”. Isto porque, mesmo capturando o aspecto transgressor da tese da *mente estendida* com respeito à visão tradicional da mente, aquela interpretação não seria a mais fiel a considerações feitas no artigo original: “Num sentido muito certo, o rearranjo dos blocos numa prateleira não é parte da ação, é parte do *pensamento*” (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 10) e “Do ponto de partida do sistema [estendido de Otto], o fluxo de informação não é perceptual de forma alguma [...] Ele se parece mais com o fluxo de informação dentro do próprio cérebro” (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 16). A versão definitiva seria então:

“Processos e estados mentais de um sujeito podem ser parcialmente constituídos por entidades que são externas ao sujeito, em virtude das interações *sensório-motoras* do sujeito com essas entidades.” (CHALMERS, no prelo, p. 7, grifos nossos)

A análise das diferenças entre os casos de mentalidade estendida e mentalidade puramente intracraniana é fundamental, pois, se, por um lado, a existência dessas diferenças é indispensável para o estabelecimento da não trivialidade da tese da *mente estendida* (CHALMERS, no prelo, p. 7), por outro lado, se utilizadas como critérios de delimitação das fronteiras do mental, tais diferenças podem constituir uma objeção à tese. A estratégia para responder por que essas distinções não são suficientes para afastar o Princípio da Paridade consiste em clarificar que não é suficiente para determinar a não equivalência de duas crenças, uma diferença qualquer no comportamento a partir do que parecem ser os mesmos estímulos. Isso porque crenças desempenham papéis complexos e variados, em geral, em conjunto com outras crenças. Se utilizarmos uma classificação muito refinada (*fine-grained*) de comportamentos gerados para individuar as crenças, acabaremos por diferenciar, inclusive, crenças “internas” que plausivelmente pareçam a mesma. Assim, Farkas (2012, p. 441) sugere que individuemos a *função desempenhada* pelas crenças em categorias mais grosseiras (*coarse-grained*). Tal interpretação é igualmente sugerida por Clark (2010, p. 62, grifos do autor):

Mas quais *aspectos* do equilíbrio funcional da informação armazenada são essenciais para que a informação conte como [pertencente ao] estoque de crenças disposicionais de um indivíduo, e quais aspectos meramente marcam características contingentes dos sistemas de crenças humanos normais e atuais? Chalmers e eu tendemos a favorecer uma noção bastante grosseira do papel funcional requerido, para a qual tudo o que importa é que a informação seja tipicamente confiável e que

guie a escolha, a razão e o comportamento brutos considerados e, grosso modo, da maneira habitual. Para elaborar isso um pouco mais, podemos dizer que [a crença] deve guiar o comportamento, a razão e a escolha de maneira que não causariam mal-entendidos e transtornos constantes se o agente fosse de alguma forma capaz de se unir ou se comunicar com uma comunidade humana.

Essa distinção, embora não torne contundentemente precisa a separação entre aspectos relevantes e irrelevantes que diferenciam os processos e os estados intracranianos dos extracranianos, é uma ferramenta bastante promissora para estabelecer um princípio definitivo acerca dessa matéria. Mais precisamente, a diferença entre os estados análogos, para ser relevante, deve ser de tal tipo que seja capaz de justificar a não atribuição da qualidade de crença a um estado mesmo que ele ocorra internamente ao crânio.

Nessas circunstâncias, ou bem se nega que o que Otto tem no caderno constitui uma crença não-ocorrente e, portanto, o que Inga tem na memória biológica também não constitui, ou bem se aceita que ambas são crenças não-ocorrentes. Ou aceitamos a *mente encolhida*, excluindo da “móvel” da mente todas as crenças não-ocorrentes²⁰, ou aceitamos a *mente estendida*. Assim, faz tanto sentido chamar os rabiscos no caderno de Otto de crença quanto faz as atividades neurais de Inga.

Repetindo, nossa alegação não é que os processos em Otto e Inga são idênticos, ou mesmo semelhantes, em termos de sua implementação detalhada. É simplesmente que, em relação ao papel que as codificações de longo prazo desempenham na orientação da resposta atual, ambos os modos de armazenamento podem ser vistos como apoiando crenças disposicionais [não-ocorrentes]. É a maneira pela qual a informação está posta para guiar o raciocínio (como inferências conscientes que, no entanto, não resultam em uma ação evidente) e o comportamento que conta. Isso não é *behaviorismo*, mas funcionalismo. É o papel sistêmico que importa, e não semelhanças brutas no comportamento público (embora as duas estejam naturalmente relacionadas). (CLARK, 2010, p. 52, grifos nossos)

2.5.1 A necessidade da intermediação da crença consciente para que a crença não-ocorrente possa direcionar o comportamento

Mas como uma crença está ela mesma no mundo externo quando não-ocorrente, mas ao se tornar consciente ela passa a estar toda do lado interno do crânio? É possível para Clark e Chalmers, a fim de manterem a consciência interna ao crânio, ao explicarem o que acontece com a crença de Otto acerca do endereço do MoMA quando ela passa de não-ocorrente a ocorrente, defender que há uma transferência em sua localidade: uma cópia da crença é feita no cérebro de Otto, e ela passa a ter como fundamentos materiais apenas os neurônios dele, não mais os papeis e tinta anteriores. Essa estratégia consegue, a princípio, salvar a

²⁰ E possivelmente tudo que não seja consciente, identificando a mente à consciência, como sugere Gertler (2007, p. 11-12).

externalidade das crenças não-ocorrentes, sem estender as ocorrentes, mas introduz um mediador a mais no processo de produção do comportamento a partir do estímulo em questão: a crença ocorrente. É esse estado ocorrente que irá desencadear, mais propriamente, a ação de Otto. Porém, como o análogo acontece no caso de Inga, tal fato não parece constituir uma objeção à tese da *mente estendida*. As crenças não-ocorrentes, tanto no caso de Inga quanto de Otto, só desempenharam o papel de conduzi-los até a Rua 53 de Nova Iorque após terem se tornado ocorrentes as quais, por sua vez têm como fundamentos materiais apenas seus cérebros.

Como veremos em mais detalhes na subseção 3.7.1, essa é a exata interpretação que Chalmers oferece em *The Conscious Mind* (CHALMERS, 1996, p. 221-222) acerca de como a crença não-ocorrente é capaz de direcionar o comportamento. Para o autor, quando uma crença não-ocorrente direciona o comportamento – esse direcionamento é indireto – pois é preciso que ela antes seja evocada para a consciência, se tornando uma crença ocorrente. O mesmo tipo de raciocínio é apresentado novamente por Chalmers (no prelo, p. 11) ao defender que a tese da mente estendida não acarreta a tese da mente consciente estendida. O autor assume o que chama de *disponibilidade de dois passos* da crença não-ocorrente, na qual primeiro a crença precisa se tornar consciente, para só depois estar disponível para dirigir o comportamento. No entanto, como veremos, as dificuldades, não se resolvem tão facilmente.

2.6 Externismo taxonômico como obstáculo para o estabelecimento da não extensão da consciência a partir da argumentação do *externismo ativo*

Quando analisamos crenças, torna-se imprescindível considerar as implicações das teses defendidas para o conteúdo desses estados mentais geralmente entendidos como, em sua maioria, intencionais. Nesse campo, se aceitarmos o *externismo taxonômico*, temos que:

O *anti-individualismo*²¹ sustenta que muitos estados e eventos mentais representacionais são constitutivamente o que eles são parcialmente em virtude das relações entre o indivíduo nesses estados e uma realidade mais ampla. Mais especificamente, o anti-individualismo sustenta que as naturezas de muitos desses estados e eventos dependem constitutivamente por serem as naturezas que são de relações não-representacionais entre o indivíduo e um ambiente ou mundo mais amplo. Tais relações são constitutivamente necessárias para que os estados e eventos sejam as espécies [*kinds*] específicas de estados ou de eventos que eles são. (BURGE, 2007, p. 3, grifo do autor)

Assim, o que faz da crença de Otto expressa pela sentença “O Museu de Arte Moderna de Nova Iorque se localiza na Rua 53” ser o que ela é são, em parte, relações que ultrapassam

²¹ Anti-Individualismo é o nome que Tyler Burge dá a sua versão do que estamos chamando de *externismo taxonômico*.

as fronteiras do crânio de Otto. Essas relações constituem a identidade da crença, muito embora não sejam os únicos fatores determinadores dessa identidade. Dentre tais relações estão as interações causais específicas entre as entidades ambientais representadas, o MoMA e a Rua 53, por exemplo, e as competências associadas aos estados mentais que são sobre elas, no caso, a crença de Otto.

Não é um acidente que um pensamento como o de alumínio mantenha uma relação não-acidental com o alumínio. E esse tipo de relação não-acidental é massivamente sistemática. Não há outra explicação razoável possível para a sistematicidade e não-acidentalidade das relações representacionais relevantes que não seja sustentar que as espécies representacionais estão fundamentadas numa interação causal específica entre as entidades ambientais que são representadas e as competências associadas aos estados mentais. (BURGE, 2010, p. 80)

Os elementos extracranianos são indispensáveis para explicar o conteúdo representacional de certos estados mentais, esse conteúdo, por sua vez, individua o estado mental respectivo – e determina o comportamento dele derivado. Parodiando Putnam (1975, p. 144): o conteúdo representacional de um estado mental simplesmente não está na cabeça. Entretanto, é uma questão não assentada se os conteúdos mentais representacionais estão, de fato, no mundo externo ou se, simplesmente, não estão em lugar algum – sendo entidades abstratas, desse modo, não estão no cérebro, mas sequer faz sentido dizer que estão em algum lugar externo a ele. Analisar e solucionar questões exegéticas acerca do *externismo taxonômico* não apenas foge ao escopo de nossa investigação como é dispensável a ela. Nosso objetivo, ao evocar esse paradigma filosófico, é explicitar que a afirmação de que crenças – e estados mentais intencionais, em geral – possam ser, quando conscientes, facilmente circunscritas pelo crânio não pode ser considerada trivial. O reconhecimento dessa dificuldade irá motivar a introdução da distinção entre *veículo* e *conteúdo* para explicar a tese da *mente estendida* de modo de que dela não derive a tese da *mente consciente estendida* (CLARK, 2008; 2009b).

2.7 Distinção entre *conteúdo* e *veículo* e a restrição do *externismo ativo* a extensão veicular

Para sustentar que estados mentais intencionais conscientes não sejam estendidos a partir da argumentação do *externismo taxonômico*, se torna imprescindível delimitar o escopo da tese da *mente estendida* para não atingir os conteúdos ou o modo como os estados mentais apresentam o mundo ao sujeito. É exatamente isso que Andy Clark pretende estabelecer ao defender que a tese da *mente estendida* se limita a externalização dos *veículos* dos estados e processos mentais:

É importante notar que todas as alegações em questão nesse debate são afirmações sobre o que às vezes são descritos como os “veículos” dos estados e processos mentais. Não são afirmações sobre seu conteúdo ou sobre como os estados mentais apresentam o mundo ao sujeito. Assim, suponha que você tenha um pensamento cujo conteúdo é que a praia é distante. O pensamento é sobre estados de coisas extraneurais. Mas os circuitos cujos zunidos e rangidos realizam o pensamento são plausivelmente inteiramente locais. (CLARK, 2009b, p. 966)

Isso explica por que não se pode passar da simples constatação de que uma dor é de dente para a conclusão de que o aparato que subjaz a experiência consciente de uma dor de dente se estende até o dente ele mesmo (CLARK, 2009b, p. 967-968). Segundo Clark, se perguntar *sobre o que são* os pensamentos conscientes, assim como questões envolvendo a *individuação do pensamento consciente*, quase sempre terá como resposta algo extraneural (CLARK, 2009b, p. 968). O objeto de investigação do *externismo ativo*, nas palavras de Clark (2009b, p. 968), é a maquinaria da mente, os fundamentos materiais que permitem que ocorram os estados e processos mentais:

A tese da ME [Mente Estendida] visa pressionar [a] imagem da natureza dos *veículos materiais* da mente e da cognição como “atrelada ao cérebro” [...]. ME é, portanto, a alegação de que os *veículos* materiais locais de alguns aspectos da cognição humana podem, às vezes, estar espalhados pelo cérebro, corpo e mundo. Ela também [...] emerge como a alegação de que as operações locais que realizam alguns processos cognitivos humanos incluem emaranhados de circuitos [*loops*] de *feedback*, *feedforward* e *feedaround* (possivelmente bastante complexos) que promiscuamente cruzam as fronteiras do cérebro, do corpo e do mundo. (CLARK, 2009b, p. 966, grifos nossos)

Adicionando esses refinamentos conceituais ao Critério da Ineliminabilidade teríamos:

Se, ao manter-se a estrutura intracraniana de um indivíduo e alterar-se algum substrato material externo, o comportamento do indivíduo puder mudar completamente, o substrato material externo aqui é tão *causalmente relevante* quanto a estrutura intracraniana.

Essa distinção alteraria o Princípio da Paridade, ao tornar mais preciso o tipo de funcionalidade que deve ser considerada a fim de se estabelecer a equivalência ou não dos elementos analisados:

Se uma parte do mundo funciona como um processo/estado que, se estivesse dentro da cabeça, não hesitaríamos em reconhecer como *substrato material sem o qual um estado ou processo mental não ocorreria*, então essa parte do mundo integra o sistema cognitivo – sendo parte da maquinaria da mente.

Essa interpretação é coerente com alegações de Clark acerca do objetivo em *The Extended Mind*:

Clark e Chalmers (1998) visavam mostrar que traços externos (marcas de lápis em um caderno) podem sensatamente ser considerados como, dadas as circunstâncias adicionais certas, estando entre os veículos físicos de crenças disposicionais [(não-ocorrentes)] específicas. (CLARK, 2008, p. 76)

Devido ao refinamento proposto, o que importaria seria se os rabiscos no caderno de Otto funcionam como os processos/estados cerebrais na memória biológica de Inga *qua substrato material sem o qual* os sujeitos não iriam à Rua 53 de Nova Iorque ao serem informados de que ocorreria uma exposição que lhes interessava no MoMA.

2.7.1 A caracterização de Clark como imprecisa e o refinamento tipo-espécime

Apesar do refinamento proposto, a caracterização da tese da *mente estendida* proposta por Clark (2009b) é incapaz de impedir a externalização da consciência. Uma tentativa apressada²² de compatibilizar o Princípio da Paridade, o Critério da Ineliminabilidade e o *externismo taxonômico*, demonstraria facilmente a extensão da mente consciente a entidades extracranianas, a saber, não só a conteúdos representacionais – entidades abstratas que podem simplesmente não estar em lugar algum – e às relações que os constituem, como a objetos e a eventos que são representados por esses estados.

Ora, o conteúdo expresso pela sentença “O Museu de Arte Moderna de Nova Iorque se localiza na Rua 53” depende constitutivamente de relações (ainda que indiretas) entre o indivíduo que a tem, Otto²³ ou Inga, e o mundo (incluindo o MoMA e a Rua 53 de Nova Iorque). Desse modo, no mínimo, o MoMA e a Rua 53 são fundamentos materiais para que ocorram os estados e os processos mentais que são acerca deles, de modo que, se tal museu ou tal rua nunca tivessem existido, ou se eles fossem relevantemente diferentes do que são, as relações entre eles e os respectivos estados mentais que são sobre eles seriam diferentes. E assim, as crenças ou quaisquer outros estados mentais sobre eles seriam proporcionalmente diferentes. O mesmo se pode dizer do comportamento decorrente desses estados mentais: se o MoMA fosse diferente, e com isso o conteúdo dos estados mentais sobre ele, é de se esperar

²² Apressada, pois depende de uma interpretação sobre o *externismo taxonômico* e sobre o *externismo ativo* que não atenta para uma série de detalhes dessas teorias. Em especial, sobre o *externismo ativo*, essa leitura não considera um requisito adicional para a aplicação do Princípio da Paridade e do Critério da Ineliminabilidade que analisaremos em mais detalhes na seção 2.10: o critério da exigência de interação dinâmica atual.

²³ Mesmo que essa relação seja mediada, por exemplo, por outros indivíduos, por fotografias ou por textos científicos.

que o comportamento gerado a partir desses estados também fosse diferente. Se o MoMA fosse na Rua 56 de Nova Iorque, os estados mentais representacionais corretos acerca da sua localização o representariam assim, e portanto, Otto e Inga iriam até a Rua 56, um comportamento substancialmente diferente. Do que se seguiria, aplicado o Critério da Ineliminabilidade – devidamente reformulado para englobar estados mentais – que as entidades externas sobre as quais estados mentais são, ao serem inelimináveis para a manutenção da identidade dos respectivos estados e o comportamento por eles causado, constituem a mente.

Munidos apenas das caracterizações de Clark (2009), temos que *veículos* são os fundamentos materiais que tornam possível a emergência dos estados e processos mentais. Essa caracterização não é capaz de descartar os substratos materiais que tornam possível a emergência do conteúdo e a determinação do comportamento por ele gerado. Logo, estados mentais intencionais, mesmo conscientes, seriam constituídos parcialmente por elementos externos à cabeça do indivíduo – por meio de seu *conteúdo*²⁴. Nessa interpretação, o *veículo* do *conteúdo* – entendido como substrato material indispensável para sua ocorrência – apesar de ser diferente do conteúdo em si, precisa satisfazer certas condições em função do conteúdo que é veiculado por ele. É preciso aceitar que “o modo pelo qual uma coisa funciona pode determinar o *tipo* [*type*] de coisa que ela é” (HURLEY, 2010, p. 101) e assim a distinção *conteúdo* e *veículo* nem sempre é nítida (HURLEY, 2010, p. 101). O inverso também parece plausível, pode-se defender que certos tipos mentais só podem ser veiculados por entidades físicas específicas. No caso Otto, para que os escritos em seu caderno veiculem o conteúdo específico acerca da localização do MoMA é preciso que as disposições geométricas dos rabiscos possam ser interpretadas como Rua 53 e não Rua 56, por exemplo (CLARK, 2008, p. 79). *Conteúdo* e *veículo* podem não ser independentes, inclusive pode ser necessário que ambos compartilhem propriedades comuns²⁵, satisfaçam o *requerimento de isomorfismo* (HURLEY, 1998, p. 19). É justamente porque essa concepção é recorrente que muitos autores cometem a *conflação conteúdo/veículo* (HURLEY, 1998, p. 28).

Para enfrentar tal dificuldade, é preciso refinar um pouco mais a diferença entre *veículo* e *conteúdo* equivalendo-os respectivamente aos determinantes de *espécime* (*token*) e de *tipo*

²⁴ Sejam as entidades abstratas, as relações ou os objetos eles mesmos.

²⁵ Como exemplo, segundo Hurley (1998, p. 29, nota 2), podemos citar as interpretações de Libet (1985) sobre seus resultados experimentais. Millikan (1993) e Dennett (1991) o acusam de projetar reações temporais e espaciais do conteúdo aos eventos neurais que os deveriam realizar. Outro caso de conflação *conteúdo/veículo*, segundo Hurley (1998, p. 30), é o isomorfismo entre a estrutura sintática dos *conteúdos* e dos *veículos* dos pensamentos defendida por Fodor (1987), Fodor e Pylyshyn (1988) e Davies (1990; 1991).

(*type*). Essa equivalência, defendida por Hurley (1998, 2010) não é explicitamente endossada por Clark nem por Chalmers, porém, Clark (2008, p. 239; 2009b, p. 965) reiteradamente evoca Hurley (1998) como referência de análise acerca do significado de *veículo* de estados e de processos mentais.

De uma maneira “intuitiva e preliminar”: a “distinção entre um *tipo* [*type*] e seus *espécimes* [*tokens*] é uma distinção ontológica entre um gênero geral de coisa e suas instâncias concretas particulares” (WETZEL, 2006, grifos nossos), que tem aplicações em diversas áreas – dentre as quais: linguística, filosofia da linguagem, lógica, estética, ética, filosofia da mente. *Tipos* são geralmente concebidos como entidades abstratas e únicas enquanto *espécimes* são particulares e concretas: “compostos por tinta, pixels de luz (ou sua falta adequadamente circunscrita) na tela do computador, sequências eletrônicas de pontos e de traços, sinais de fumaça, sinais de mão, ondas sonoras, etc.” (WETZEL, 2006)

Com relação aos estados e processos mentais, nos termos elaborados por Hurley (1998; 2010), temos que:

Para os propósitos atuais, a distinção é usada da seguinte maneira. *Explicações-de-qual* [*what-explanations*] explicam os *tipos* mentais dos estados mentais – seus *tipos* de conteúdo em nível pessoal ou *tipos* de qualidades fenomenais. Por exemplo, eles explicam por que uma intenção é uma intenção de olhar dentro da caixa à esquerda, ao invés de olhar para dentro de uma caixa diferente ou de fazer outra coisa completamente distinta. [...] *Explicações-de-como* [*how-explanations*] explicam como funcionam os processos ou mecanismos que possibilitam o surgimento [*enable*] de estados mentais de um dado *tipo* de conteúdo ou de qualidade [...]. Eles explicam, por exemplo, quais processos ou mecanismos possibilitam o surgimento de uma dada intenção de olhar dentro da caixa à esquerda, ou de uma dada experiência visual de uma determinada superfície como azul. Se os estados mentais que são *espécimes* de um mesmo *tipo* (de conteúdo ou de qualidade) forem implementados de maneiras diferentes (refletindo a plasticidade neural), podemos perguntar se suas *explicações-de-como* são fundamentalmente diferentes, ou se elas também exibem atributos comuns no nível correto de descrição. (HURLEY, 2010, p. 101-102, grifos nossos)

Nessa perspectiva, o externismo a respeito dos estados e processos mentais²⁶ possui duas dimensões que podem ser combinadas entre si. De um lado, temos a análise da dimensão *conteúdo/qualidade fenomenal*, o *conteúdo* é o aspecto dos estados e dos processos mentais que apresentam o mundo *como tal e tal*, a qualidade fenomenal se limita ao que

²⁶ Propomos essa restrição à classificação de Hurley – limitando-a a teorias externistas que tratam apenas de estados e processos mentais – pois é possível argumentar que existem outros *externismos* em filosofia da mente/epistemologia, que não focam na individuação nem do *veículo* nem do *conteúdo* desses elementos mentais. Como exemplo, podemos citar algumas interpretações acerca do anti-individualismo epistêmico, teoria de Burge (1993; 2003) acerca das justificações dos processos cognitivos (cf. GUTERRES, 2018, p. 42-56; SCHIRMER DOS SANTOS, 2010, p. 69-71).

convencionamos chamar de *what-it-is-likeness*²⁷ dos estados e processos mentais. De outro lado, temos o par *qual/como* que reflete, respectivamente, uma análise *taxonômica* (HURLEY, 2010, p. 102) dos estados e dos processos mentais – seus critérios de individuação a partir de seus *conteúdos* – e uma análise dos mecanismos pelos quais os estados ou processos mentais são realizados (HURLEY, 2010, p. 105) – seus *veículos*, o que inclui seus substratos materiais.

Variedades de Externismo	<i>Acerca do Conteúdo Intencional</i> (mais intuitiva)	<i>Acerca da Qualidade Fenomenal</i> (menos intuitiva)
<i>Qual-externismo</i> [What-externalism] (mais intuitiva)	Externismo de qual-conteúdo [<i>What-content externalism</i>] (mais intuitiva)	Externismo de qual-qualidade [<i>What-quality externalism</i>] (menos intuitiva)
<i>Como-externismo</i> [How-externalism] (mais intuitiva)	Externismo de habilitação-de-conteúdo [<i>Content-enabling externalism</i>], sobre os veículos do conteúdo (menos intuitiva) [ou externismo de como-conteúdo]	Externismo de habilitação-de-qualidade [<i>Quality-enabling externalism</i>], sobre os veículos das qualidades fenomenais (menos intuitiva) [ou externismo de como-qualidade]

Tabela 1 – Matriz com as variedades de externismo segundo Hurley (2010, p. 107).

Um externismo acerca de estados e de processos mentais deve tratar de pelo menos um aspecto de cada uma das dimensões. Um externismo que trata apenas do conteúdo e apenas acerca de seus critérios de individuação é chamado de *externismo de qual-conteúdo* (*what-content externalism*) – aqui encontram-se os externismos clássicos de Burge (1979) e Putnam (1975)²⁸. Um externismo que trata apenas dos aspectos fenomenais dos estados e dos processos mentais examinando somente os mecanismos materiais que lhes fazem emergir, recebe o nome de *externismo de como-qualidade* (*how-quality externalism*) ou *externismo de habilitação-de-qualidade* (*quality-enabling externalism*). Há externismos que tratam de ambos os aspectos de ambas as dimensões, argumentaremos, na seção 5.8, ser o caso do *enativismo* de Alva Noë (2004; 2009; 2012).

²⁷ Expressão (cuja tradução aproximada seria o neologismo o-que-é-comodade) cunhada por Clark (2009, p. 965) como substantivação da influente expressão de Nagel (1974): *what it is like (o que é como)*.

²⁸ Avaliar se essas teorias (BURGE, 1979; 2010; PUTNAM, 1975), de fato, devam ser interpretadas legitimamente como sendo restritas às condições de individuação do aspecto dos estados e dos processos mentais que apresentam o mundo *como tal e tal* foge ao escopo de nossa investigação.

Para Hurley (1998, p. 17-20; 2010, p. 101-102), a distinção entre qual/como, conteúdo/veículo, também pode ser entendida em termos de *tipo-explicação/espécime-explicação* (*type-explanation/token-explanation*). Explicações que se restringem a uma análise taxonômica do conteúdo ou das qualidades fenomenais dos estados e dos processos mentais determinam as condições de individuação desses conteúdos ou qualidades, explicando o que faz os estados ou processos serem do *tipo* que são (HURLEY, 2010, p. 101). Já “*veículos* do conteúdo explicam *espécimes*: pensamentos particulares em ocasiões particulares” (HURLEY, 1998, p. 18, grifos nossos):

Veículos de conteúdo são eventos ou processos descritos no nível subpessoal que explicam estados ou episódios mentais particulares. *Veículos de conteúdo* mantêm uma relação explicativa de *espécime* com o mental, em vez de invés de uma relação explicativa de *tipo*. Isto é, eles explicam *espécime* ao invés de *tipos*. Por exemplo, *veículos* não incluem todas as entidades anteriores no tempo necessárias para explicar porque os estados ou os episódios de um dado *tipo* ou com um dado *tipo* de conteúdo existem. [...] *Veículos* explicam a obtenção de um estado ou de um processo mental particular, mesmo que os conteúdos dos estados mentais em questão sejam determinados por fatores explicativos de *tipo* adicionais. Então *veículos* não precisam explicar por que os *espécime* mentais em questão têm o conteúdo que eles têm. (HURLEY, 1998, p. 28, grifos nossos)

Mesmo que as identidades dos *tipos* de estados e de processos mentais sejam determinadas – e constituídas – por entidades externas ao crânio do indivíduo que os entretém, os *veículos* podem ser exclusivamente intracranianos (HURLEY, 1998, p. 19; 2010, p. 110).

Alguns filósofos (e.g. DRETSKE, 1994; DENNET, 1987) são externistas sobre o conteúdo da experiência perceptual, mas internistas sobre os veículos do conteúdo. Nesse tipo de visão híbrida, estados mentais são comparáveis a queimaduras de sol (DAVIDSON, 1987; WILSON, 1997): A queimadura de sol (ou estado mental) está literalmente na pele (ou na cabeça), mas sua natureza depende de sua história causal que envolve o mundo. (NOË, 2006, p. 411, nota 1)

Nesses termos, a mera assunção do *externismo taxonômico* não conduziria a obrigatoriedade da extensão dos veículos desses mesmos conteúdos: “Nem todos os *espécimes* do *tipo* precisam envolver da mesma maneira os fatores externos que explicam o *tipo*” (HURLEY, 2010, p. 110, grifos nossos). Numa metafísica emergentista-fisicista²⁹ acerca da mente, que é o caso de Clark e Chalmers³⁰, esses *espécimes* se traduzem em eventos ou

²⁹ Que defende que a mente emerge a partir das entidades físicas.

³⁰ O dualismo de Chalmers (1996, p. 123-171) não deixa de ser uma espécie de emergentismo. Primeiramente, porque, como argumentaremos no capítulo 3, para ele a parte não fenomenal da mente é plenamente explicável em termos puramente físicos (CHALMERS, 1996, p. 43-46). Seu *dualismo naturalista* só se faz necessário para explicar a parte fenomenal da mente, que não é, no entanto, atingida pelo argumento da mente estendida. Assim,

estados físicos a partir dos quais emergem os estados e os processos mentais (FARKAS, 2012, p. 436, nota 1). O nível de explicação fornecido pela análise dos *espécimes*, segundo Hurley (1998, p. 18) é subpessoal, refletem as “mecânicas da mente” (MILLIKAN, 1993, p. 458). “Veículos são comumente concebidos como estados ou processos neurofisiológicos ou computacionais localizados no cérebro” (HURLEY, 1998, p. 29).

Na argumentação apresentada por Clark, a tese da *mente estendida* não trata de como é individuado o *conteúdo* dos estados e dos processos mentais intencionais. Tampouco trata de como individuar as qualidades fenomenais desses estados e processos. Se a tese também não atinge os *veículos* dos estados e processos conscientes, podemos derivar que também não pode ser *externismo de como-qualidade* (*how-quality externalism*). Se Clark estiver certo, portanto, o externismo proposto por ele e Chalmers (1998) deve ser reinterpretado como um *externismo espécime-explicativo* – essa interpretação é defendida, por exemplo, por Rowlands (2010, p. 64, grifos nossos): “A tese da mente estendida é uma tese sobre *espécimes* mentais, não *tipos*³¹”. O *externismo ativo* é, nessa leitura, uma variedade de *externismo de como-conteúdo*.

2.8 Externismo ativo como exclusivamente veicular

Uma pergunta permanece não respondida: o que significa falar que a crença não-ocorrente de Otto está fora de seu crânio enquanto sua crença ocorrente está inteiramente localizada dentro de sua cabeça? Ora, o *conteúdo* de ambas deve ser o mesmo, e se tanto o *externismo taxonômico* quanto o Princípio da Paridade forem o caso, o *conteúdo* das crenças ocorrentes ou não-ocorrentes sobre a localização do MoMA é, pelo menos parcialmente, externo a Otto. Para manterem-se neutros com relação ao *externismo taxonômico*, os autores precisam admitir que seja possível fazer um tratamento acerca da localização do *veículo* de uma crença sem avaliar as consequências de suas teses para a localização do *conteúdo* das crenças. Desse modo, ao afirmarem que a crença acerca do endereço do MoMA quando

a metafísica dos estados mentais os quais estão submetidos à análise externista resulta numa mente plenamente sobreveniente ao físico – inclusive, para Chalmers (1996, p. 50-51), ela é logicamente sobreveniente.

³¹ No entanto, a tese acerca da melhor formulação para a tese da mente estendida defendida por Rowlands não é idêntica a tese interpretativa que estamos atribuindo a Clark. Rowlands oferece uma argumentação contra a possibilidade de se falar de *espécimes* de estados mentais em si no caso de Otto, exigindo que a tese da *mente estendida* inicialmente proposta por Clark e Chalmers (1998) seja interpretada como restrita a *espécimes* processuais (*process-tokens*). A argumentação de Rowlands (2010, p. 64-67) se fundamenta nas qualidades, segundo o autor, indispensáveis aos *espécimes*: eles são datados e respeitam a regra da transitividade de identidade. Para respeitar essas condições, os rabiscos no caderno de Otto não poderiam corresponder a um *espécime*, porém eles poderiam fazer parte de um processo datado e único, este sim, em seu conjunto, seria um *espécime* do *processo de acreditar* que “o MoMA localiza-se na Rua 53 de nova Iorque” (ROWLANDS, 2010, p. 66).

ocorrente em Otto e Inga é intracraniana e quando não-ocorrentes em Otto está em seu caderno o que os autores parecem estar defendendo é que crença não-ocorrente sobre o endereço do MoMA no caso de Otto é apenas os rabiscos nas folhas de papel de seu caderno, enquanto a crença análoga no caso de Inga, bem como as crença ocorrentes de ambos, são eventos em seus cérebros. Porém, sem seu *conteúdo*, o que parece haver no caderno de Otto são meros rabiscos e não uma crença, meros *espécimes*, como argumentamos. Nessa argumentação, os autores estariam identificando crença não-ocorrente a meros *espécimes*³².

Porém a crença ela mesma, mesmo a não-ocorrente, entendida como aquilo que media o comportamento, embora não se reduza a seu *conteúdo*, tampouco é indissociável dele – sem que os rabiscos de Otto *estejam pelo* MoMA e *pela* Rua 53 de Nova Iorque, Otto não irá locomover-se até a Rua 53 ao ser informado de que no MoMA ocorrerá uma exposição que lhe interessa. Sem seu conteúdo intencional, os rabiscos no caderno de Otto não podem *desempenhar a função* de produzir comportamento além, talvez, de contemplação de certa disposição de cores, texturas ou cheiros, mas certamente, não produzirão a locomoção de Otto até a Rua 53 a partir da informação acerca de uma exposição interessante no MoMA. O mesmo se segue para os estados neurais que correspondem à crença não-ocorrente análoga de Inga – sem apelar ao seu *conteúdo*, é difícil entender como os eventos no cérebro dela podem levá-la ao MoMA³³.

O raciocínio atinge também os estados intencionais conscientes, incluindo as crenças ocorrentes análogas de Inga e de Otto: o substrato intracraniano sozinho não é suficiente para explicar o comportamento deles sem referência a seu conteúdo. Sem que esses estados neurais sejam relacionados com o MoMA e a Rua 53 de Nova Iorque, como explicar que Otto e Inga foram até esta rua a partir da informação acerca de uma exposição interessante naquele museu? A solução mais imediata seria abdicar da cobertura dos estados mentais em si pela tese da *mente estendida*, forçando Clark e Chalmers a recuar acerca do caso Otto: o que seria estendido não é a crença não-ocorrente em si, mas apenas seus fundamentos materiais.

Não estamos defendendo que os *veículos/espécimes* não tenham qualquer papel explicativo na produção do comportamento, mas apenas que esse papel não corresponde à totalidade do papel funcional de uma crença. Os rabiscos no caderno de Otto e as atividades

³² É possível argumentar que sequer temos *espécime*, já que não temos os *tipos*.

³³ Mesmo numa concepção fisicista reducionista total seria preciso apelar aos estados de coisas externos aos sujeitos que causam seu comportamento. Inclusive, numa abordagem puramente fisicista, sequer seria possível promover a distinção entre *veículo* e *conteúdo*, as bases materiais responderiam por toda a história que se deveria contar acerca dos estados e dos processos mentais. Desse modo, mais do que qualquer outra concepção da mente, o fisicismo estaria comprometido com o externismo da consciência.

neurais no cérebro de Inga participam da crença enquanto seus *veículos*, enquanto uma de suas condições de instanciação, sem eles, Otto e Inga não iriam a lugar algum, pois simplesmente nenhuma crença sobre a localização do MoMA lhes acometeria. Nosso ponto é que, embora participem do papel funcional da crença, tais *veículos* não são capazes de determinar o comportamento de um sujeito sem que possuam também um *conteúdo*. “Uma explicação completa de um estado ou de um episódio mental depende de um contexto posto por explicações de *tipo* e de processos de fixação de *conteúdo*. Mas *veículos* de *conteúdo* não incluem todo esse contexto.” (HURLEY, 1998, p. 28, grifos nossos). Mesmo admitindo que os *veículos* constituam parte da identidade do papel funcional de um determinado estado mental, um segundo aspecto – indispensável para explicar o estado mental em si, sua função – é seu *conteúdo*. Para respeitar a restrição imposta pela distinção *tipo-espécime* é preciso reconhecer que o que é estendido pela argumentação de Clark e Chalmers (1998) não são os estados mentais em si como um todo, mas apenas seus *espécimes*. É preciso reconhecer que os rabiscos no caderno de Otto ou os processos nos neurônios de Inga não são em si uma crença, mas apenas seus *veículos*.

2.8.1 Das dificuldades da tese da mente estendida como restrita aos veículos

Em *The Extended Mind* (CLARK; CHALMERS, 1998), enquanto os casos de extensão de processos cognitivos são circunscritos dentro de uma seção denominada “Cognição Estendida”, o caso Otto é apresentado numa seção intitulada “Da Cognição à Mente” – o que sugere que para os autores a extensão apenas de processos cognitivos não seria suficiente para externalizar a mente em si.

Até agora falamos principalmente sobre “processamento cognitivo” e argumentamos por sua extensão ao ambiente. Alguns podem pensar que a conclusão foi aceita muito facilmente. Talvez alguns *processos* se localizem no ambiente, mas e a *mente*? Tudo que dissemos até agora é compatível com uma visão de que verdadeiros estados mentais – experiências, crenças, desejos, emoções, e assim por diante – todos são determinados por estados do cérebro. Talvez o que é verdadeiramente mental é interno, no fim das contas? (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 12, grifos dos autores)

Segundo os autores, é *precisamente* por ser possível estender também estados mentais que a tese que apresentam é capaz de estender a mente e não apenas o processamento cognitivo, sendo, portanto, necessária para justificar o título da tese – e do artigo no qual ela é apresentada. Assim a mente, ela mesma, não está toda dentro da cabeça: a mente se estende para além dos limites do crânio e engloba não só aquilo que está do lado interno das muralhas da carne, mas também objetos que consideramos ser “do mundo exterior”.

Nenhum dos autores desenvolve o que exatamente pretenderam afirmar com a restrição de que a possibilidade da mente propriamente ser estendida só emerge a partir da possibilidade de extensão dos estados mentais eles mesmos. No entanto, é possível interpretar as formulações da *mente estendida* mais recentes oferecidas pelos autores (CLARK, 2008; 2009b; CHALMERS, 2008; no prelo) como não endossando a necessidade dessa restrição – sendo possível falar de *mente estendida* apenas com a extensão de processos cognitivos. Mesmo assim, os autores reforçam explicita e reiteradamente a extensão das crenças e outros *estados* não-ocorrentes (2009b, p. 78; CHALMERS, 2008; no prelo, p. 7). Não fica claro se os autores consideram duas versões independentes de um princípio – podendo uma ser aceita e a outra não (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 12; CHALMERS, no prelo, p. 2) – ou apenas duas aplicações do mesmo raciocínio – sendo a aceitação de uma necessariamente decorrente da aceitação da outra.

No caso específico de Clark (2008, 2010), o autor faz afirmações como: “As crenças de longo prazo de Otto simplesmente não estavam todas na sua cabeça” (CLARK, 2008, p. 78) ou “Subtraia a codificação do caderno e Otto não vai para a Rua 53. Substitua por uma codificação que indevidamente indique a Rua 56, e Otto irá para lá. Aqui, então, a organização física causalmente ativa que produz o comportamento alvo parece ser espalhada pelo organismo biológico e pelo mundo” (CLARK, 2008, p. 79) ou “as crenças de longa duração de Otto simplesmente não estavam todas na cabeça dele” (CLARK, 2010, p. 45). A segunda passagem citada, em especial, sugere que o *conteúdo* das anotações faz parte daquilo que influencia na função daquele substrato material enquanto um causador de comportamento, desse modo, mesmo que a distinção entre *conteúdo* e *veículo* possa ser mantida, aquele parece ser tão relevante para a explicação do papel funcional de uma crença quanto este. No entanto, esse tipo de afirmação não se repete em *Spreading the Joy? Why the Machinery of Consciousness is (Probably) Still in the Head* (CLARK, 2009b), um artigo especialmente dedicado à defesa de que a tese da *mente estendida* não deriva a tese da *mente consciente estendida*. Nesse texto, Clark não faz alegações acerca de estados mentais em si, mas apenas acerca de seus substratos materiais – eventos ou estado físico a partir dos quais os estados emergem. Porém, nesse texto, o autor não menciona o caso Otto – não oferecendo, portanto, sua versão de como o caso deveria ser lido a luz da distinção *veículo/conteúdo*. Em artigo especificamente dedicado a defesa do caso Otto, CLARK (2010, p. 45, grifos nossos) afirma que a “a ideia [em *The Extended Mind* (CLARK; CHALMERS, 1998)] era que os *veículos* causalmente ativos do *conteúdo* poderiam ser estendidos pelo organismo biológico e pelo mundo” e, ao longo do texto – mesmo quando discute as objeções de Adams e Aizawa

(2001) baseada na distinção entre *conteúdo* intrínseco/não-derivado e extrínseco/derivado – Clark reitera a restrição da tese da *mente estendida* aos *veículos* a partir dos quais o *conteúdo* emerge. Parece legítimo, pois, concluir que, para Clark, o *externismo ativo* se restringe a extensão dos *veículos* de estados mentais³⁴, tacitamente reinterpretando suas alegações no artigo original (CLARK; CHALMERS, 1998).

No entanto, mesmo que essa seja a interpretação de um dos autores acerca de sua própria tese, Farkas (2012, p. 439) afirma que a tese da *mente estendida* enquanto exclusivamente veicular é, ao mesmo tempo, trivial e incapaz de manter a consciência como intracraniana. A incapacidade de restringir a consciência aos limites do crânio fica evidente ao analisarmos o caso Diva formulado por Clark (2009b)³⁵ em sua resposta à crítica de Fodor (2009) a *Supersizing the Mind* (CLARK, 2008):

Vamos começar pequeno. Há um caso documentado (do *Institute for Nonlinear Science* da Universidade da Califórnia) de uma lagosta da Califórnia, na qual um dos neurônios foi deliberadamente danificado e substituído por um circuito de silício que restaurou a funcionalidade original: nesse caso, o controle da mastigação rítmica. Fodor acredita que, apesar da funcionalidade restaurada, ainda falta algo aqui? Provavelmente, ele acha que o controle da mastigação é insuficientemente “mental” para contar. Mas agora imagine um caso em que uma pessoa (chame-a de Diva) sofra danos cerebrais pequenos e perca a capacidade de realizar uma tarefa simples de divisão aritmética usando apenas seus recursos neurais. Um circuito externo de silício é adicionado, restaurando a funcionalidade anterior. Diva pode agora dividir como antes, apenas uma pequena parte do trabalho é distribuída entre o cérebro e o circuito de silício: um processo genuinamente mental (divisão) é apoiado por um sistema biotecnológico híbrido. Isso sozinho, se você aceitar, estabelece o princípio-chave de *Supersizing the Mind*. Que é que os recursos não biológicos, se ligados apropriadamente a processos que correm no cérebro humano, podem formar partes de circuitos maiores que contam como genuinamente cognitivos por si mesmos. (CLARK, 2009b)

Nesse caso, os *veículos* externos e internos cumprem exatamente o mesmo papel funcional: servir de fundamento material para a emergência de certos estados e processos mentais. Porém, os estados e os processos que emergem desses substratos são claramente análogos: uma imagem rotacionada (nos casos Tetris), um número (no caso Diva), e assim por diante. Farkas explica que mesmo o internismo cartesiano seria compatível com essa extensão, pois a maquinaria que compõe o corpo pode ser facilmente estendida. A própria glândula pineal – que está diretamente relacionada com os movimentos do corpo pela mente – não tem impedimento teórico algum para ser substituída por um dispositivo de formato

³⁴ Essa reformulação da compreensão da própria tese por parte de Clark explica, inclusive, porque o autor tem cada vez mais adotado a expressão “cognição estendida” (LYRE, 2018, p. 2) ao invés de “mente estendida”.

³⁵ Embora Clark não tenha admitido, ou talvez sequer percebido, que seu caso serve a tal propósito.

diferente (FARKAS, 2012, p. 438). Além disso, “[n]ada nessa ideia [da mente estendida como exclusivamente veicular] implica qualquer coisa sobre intencionalidade derivada ou não derivada, por exemplo” (FARKAS, 2012, p. 438).

Paralelamente, a tese assim formulada é inconsistente com as alegações de não extensão dos estados e dos processos mentais conscientes:

O caso da própria Diva é bastante interessante: parece que a aritmética mental é um evento consciente. Portanto, há um evento consciente na mente de Diva que agora se estende além de sua cabeça – assim afirma Clark. Por que então Clark pensa que a maquinaria da consciência não se estende além do cérebro? Para tornar o ponto ainda mais claro, considere o exemplo de Hera, que sofre danos cerebrais menores e perde a capacidade de processar sinais auditivos usando apenas seus recursos neurais. Portanto, ela não tem mais experiências auditivas. Um circuito externo de silício que restaura a funcionalidade anterior é adicionado. A experiência de audição de Hera é completamente restaurada: mas agora um evento genuinamente consciente (uma experiência auditiva) é apoiado por um sistema biotecnológico híbrido. Pelo menos é o que Clark deveria dizer. Clark diz que a história de Diva sozinha estabelece o princípio-chave de *Supersizing the Mind*. Se esta é, de fato, a chave para a tese da Mente Estendida, então parece aplicar-se igualmente a eventos conscientes e estados [não-ocorrentes]. Então Clark não tem uma boa razão para dizer que a consciência não se estende (FARKAS, 2012, p. 443-444).

A tese seria ainda trivial:

Se a extensão da base física para fora do crânio é *tudo* o que há na tese da Mente Estendida, é difícil entender porque certas pessoas se opõem a ela tão fortemente – ou na verdade – porque outros a consideram uma ideia [*insight*] significativa. Como eu disse, é difícil ver que outra tese filosófica se teria que desistir, caso se verifique que, por exemplo, próteses cerebrais para áreas danificadas do sistema visual podem ser desenvolvidas. (FARKAS, 2012, p. 439)

Chalmers (no prelo, p. 4) endossa tanto a acusação de trivialidade quanto a de incapacidade de manter a consciência como intracraniana:

Assim, Andy e eu poderíamos assentar nossas bases e nos agarrar a nossa estipulada definição da tese da mente estendida [como exclusivamente veicular], de modo que Adams, Aizawa, Farkas e Rupert³⁶ todos contassem como defensores da tese. Isso seria um pouco parecido com os EUA declarando vitória no Vietnã e voltando para casa. Acho que faz mais sentido encontrar uma formulação mais forte da tese da mente estendida que capte o que realmente está em questão no debate.

³⁶ A bibliografia de referência dos quatro autores utilizada por Chalmers (no prelo) é: Adams e Aizawa (2008); Farkas (2012); Rupert (2009).

Por esses motivos, o autor propõe a reformulação da tese da *mente estendida*, baseada na mediação da ação e da percepção, que vimos na seção 2.5³⁷. De modo que, para comprovar a extensão de fato de um processo ou de um estado mental é preciso demonstrar que ele é mediado por percepção e por ação – condição que o caso Otto satisfaz, bem como os casos apresentados na seção 2.2, condição, no entanto, que o caso Diva não satisfaz. Essa reformulação, entretanto, como veremos na subseção 3.8.2, só será capaz de manter a intracraniedade da consciência se aliada ao *internismo taxonômico* acerca do conteúdo dos estados mentais intencionais pertencentes à consciência.

Todo modo, podemos concluir que, embora a interpretação de restrição da tese da *mente estendida* aos *veículos* da mente seja promissora – e, inclusive, um fato plausivelmente trivial – ela é explicitamente incoerente com diversas alegações de Chalmers e incapaz de impedir a externalização da consciência. Portanto, embora ela reflita, talvez, a melhor formulação possível da tese em relação à realidade, somos motivados a continuar nosso exercício analítico e tentar encontrar outras maneiras de interpretar a tese da *mente estendida* sem abdicar de sua capilaridade até os estados mentais em si, e, com isso, até seus *conteúdos*.

2.9 A tese da mente estendida como estendendo o papel funcional dos estados mentais

Para escapar das objeções de trivialidade e de cobertura aos estados mentais conscientes, Farkas (2012) propõe que a tese da *mente estendida* seja interpretada como estendendo os *papeis funcionais* dos estados mentais e não apenas seus *veículos*. No caso Diva, os estados e os processos mentais são essencialmente os mesmos quando emergem a partir de um cérebro totalmente orgânico e quando emergem a partir de um composto cérebro-mais-circuito-externo-de-silício. Não há necessidade de repensar a maneira como diferenciamos ou caracterizamos as crenças que emergem a partir de ambos, pois, a princípio, nada nas bases materiais a partir das quais elas emergem parece alterá-las. Ao contrário, a aceitação de que os estados e processos são idênticos é utilizada para dar força ao argumento. O papel funcional em debate, nesse caso, é apenas o papel funcional do *veículo*: sua capacidade de servir como substrato material para a emergência de um estado mental determinado. Os estados mentais em si, nos dois casos, Diva-pré-lesão e Diva-com-implante, são essencialmente iguais.

No entanto, se Farkas (2012) e Chalmers (no prelo) estiverem certos, o caso Otto não pode ser explicado em termos da mera extensão dos *veículos* a partir dos quais emergem as

³⁷ Para relembrar: “Processos e estados mentais de um sujeito podem ser parcialmente constituídos por entidades que são externas ao sujeito, em virtude das interações do sujeito com essas entidades via *percepção* e *ação*.” (CHALMERS, no prelo, p. 7, grifos nossos).

crenças. Como se a única alegação do *externismo ativo* fosse a de que a memória pode ter seus substratos materiais biológicos substituídos por implantes inorgânicos que sejam capazes de desempenhar as mesmas funções. O caderno de Otto claramente não desempenha exatamente as mesmas funções e exatamente da mesma maneira que a memória biológica – já os implantes de Diva desempenham. Ao atentarmos para o caso Otto, como já vimos na seção 2.5, podemos identificar muitas pequenas diferenças entre os estados em si que emergem da interação dele com seu caderno e dos estados que emergem a partir dos processos neurais de Inga. Como, por exemplo, com respeito à portabilidade, à disponibilidade e à confiabilidade, apresentadas brevemente na seção 2.2³⁸. Chalmers (no prelo, p. 7) destaca ainda que os estados mentais extracranianos são mediados por processos sensório-motores³⁹. Essas diferenças, como vimos, motivaram a necessidade de se compreender o papel funcional das crenças como grosseiramente (*coarse-grained*) distintos (Farkas, 2012, p. 441; CLARK, 2010, p. 62). Assim, segundo Farkas (2012, p. 442), a principal contribuição da argumentação apresentada por Clark e Chalmers (1998) não é a de que poderíamos alterar os *veículos* a partir dos quais emergem os estados mentais e ainda assim manter tais estados idênticos, mas, antes, que, eventos e estados com diferentes funções podem ser considerados crenças ou desejos, mesmo quando emergem a partir de fundamentos materiais extracranianos. A tese, assim concebida, desafia as noções habituais de estados mentais, trazendo para o debate acerca de sua identidade – de sua individuação, de sua taxonomia – novos critérios e problemas.

Em especial, segundo Farkas (2012, p. 443), a tese do papel funcional estendido dos estados mentais demonstra que, ao caracterizar crenças e desejos inconscientes, é preciso considerar sua capacidade de produzir episódios conscientes e de guiar a ação. São essas capacidades que autorizam a caracterizar o que Otto tem no caderno como análogo ao que Inga tem em sua memória biológica – como argumentamos da seção 2.5, ambos os estados

³⁸ Essas mesmas diferenças se aplicam aos casos de cognição estendida apresentados por Clark e Chalmers (1998), mas não ao caso Diva (CLARK, 2009b).

³⁹ É possível defender que Farkas (2012) não endossaria esse requerimento de mediação sensório-motora que Chalmers propõe para solucionar as objeções que a autora apresenta. Isso porque, Farkas sugere que o caso original de Otto poderia ser substituído, numa metafísica dualista a respeito da mente, por um Otto que telepaticamente se comunicasse com um demônio não físico o qual lhe forneceria as mesmas informações contidas no caderno do Otto original. A autora acredita que, mesmo nesse caso, sua interpretação acerca da tese da *mente estendida* continuaria uma alternativa coerente, uma vez que o papel funcional das crenças seria estendido também aqui, mesmo que não houvesse uma extensão propriamente espacial. Nesse caso, a interação de Otto é com um ser não físico e é, no mínimo, disputável se pode ser considerada uma interação sensório-motora. Como não é possível determinar a tese de Farkas a esse respeito, não é possível determinar, igualmente, se, para ela, uma interação sensório-motora é requisito para que um estado ou um processo possa ser considerado mental e externo ao cérebro ao mesmo tempo, como requer Chalmers (no prelo, p. 7-9). Todo modo, em casos fisicistas/materialistas monistas ou emergentistas, o critério sensório-motor parece se aplicar sempre.

produzem, por exemplo, as mesmas crenças conscientes e os mesmo deslocamentos dos sujeitos.

A tese da *mente estendida* assim compreendida, além de não ser trivial – por contribuir para o debate acerca da identidade das crenças e dos desejos – também não atinge os estados mentais conscientes. Isso porque, segundo Farkas (2012, p. 443), crenças ocorrentes, por fazerem parte da consciência, possuem uma qualidade intrínseca fenomenal enquanto as não-ocorrentes não. A presença dessa fenomenalidade impede que possamos analisar uma crença consciente em termos puramente funcionais (FARKAS, 2012, p. 443). No entanto, as crenças não-ocorrentes, por prescindirem dessas qualidades, podem, pelo menos a princípio, serem caracterizadas em razão do papel que desempenham na vida cognitiva de um indivíduo (FARKAS, 2012, p. 443). Para a autora, é por escaparem ao funcionalismo, que as crenças conscientes escapam, conseqüentemente, ao alcance do Princípio da Paridade. Mesmo que uma crença consciente funcione como outra crença consciente, há um caráter fenomenal ineliminável que simplesmente impede que as identifiquemos uma à outra.

No entanto, mesmo que a interpretação oferecida por Farkas apresente uma análise consistente do texto seminal de Clark e Chalmers (1998), ela apresenta dois problemas. O primeiro é a ausência de uma análise sobre as implicações do *externismo taxonômico* para essa versão da tese da mente estendida – dificuldade que analisaremos em mais detalhes na próxima seção. O segundo problema, é que essa interpretação é incapaz de acomodar algumas peculiaridades da argumentação de Chalmers. Como veremos no capítulo 3, Chalmers engloba sob o conceito de consciência também uma parte do mental que não tem fenomenalidade – a *consciência psicológica* – sobre a qual o autor nega igualmente a extensão (CHALMERS, no prelo). Também, segundo Chalmers, a *consciência psicológica* é inteiramente explicável em termos funcionais – como veremos em detalhes na subseção 3.3.1. Assim, embora a análise de Farkas (2012) permita excluir do escopo da tese da *mente estendida*, os estados mentais fenomenais – e, portanto, os estados mentais que compõem o que Chalmers chama de *consciência fenomenal* – ela não é capaz de estabelecer um critério que permita a exclusão dos estados mentais conscientes que compõem o que Chalmers chama de *consciência psicológica*. Desse modo, é preciso examinar o papel funcional das crenças ocorrentes e das não-ocorrentes em mais detalhes, a fim de encontrar um critério que permita distingui-los de modo que o Princípio da Paridade e o Critério da Ineliminabilidade possam se aplicar aos segundos, mas não aos primeiros.

2.10 A incompatibilidade entre o *externismo taxonômico* e o *externismo ativo*

Mas, se o caso Otto não admite uma análise em termos dos papéis causais apenas dos *veículos* (FARKAS, 2012; CHALMERS, no prelo) e sim dos estados mentais como um todo, então voltamos ao argumento apresentado na seção 2.8. Como explicar o papel funcional de uma crença, mesmo não-ocorrente, sem incluir o papel funcional do seu *conteúdo*? Se quisermos avaliar a externalização ou não de estados mentais em si, nos termos funcionais de Clark e Chalmers – mesmo com os refinamentos propostos por Farkas (2012) – se torna imprescindível avaliar seus *conteúdos*. Como explica Lyre (2018), a tese da *mente estendida*, quando aplicada às crenças não-ocorrentes de Otto, conduz a uma integração semântica do sistema Otto-mais-caderno:

Aqui [no caso Otto] o ponto novo e notório é que estamos falando não apenas de uma acessibilidade rápida e robusta a cadernos ou a *smartphones*, mas para justificar o pertencimento de informação num componente de memória externa como válido, nós precisamos de um critério de propriedade cognitiva [*cognitive ownership*] e integração conceitual (cf. KYSELO; WALTER, 2011). Tais critérios, no entanto, se dirigem essencialmente ao significado [*meaning*], eles são sobre o *conteúdo*, não (apenas) sobre *veículos*. O que significa “propriedade cognitiva” requer uma análise aprofundada, mas a ideia básica é facilmente ilustrada. As entradas no caderno de Otto devem ter um certo grau de consistência e coerência com o resto do sistema cognitivo, mais precisamente: deve ser possível integrá-los consistente e coerentemente “de algum modo” ao sistema para que se tornem parte do sistema de crenças estendido o qual pode ser atribuído a Otto-mais-caderno. [...] A esse respeito, o critério da propriedade cognitiva se segue do mecanismo de acoplamento dos *veículos*: o grau de integração em termos *semânticos* tem que ser tão bom quanto o dos vários componentes do sistema de crenças ordinário. (LYRE, 2018, p. 4, grifos nossos)

Assim, para considerar o papel funcional das crenças estendidas, é preciso avaliar se elas estão semanticamente acopladas ao sistema de modo análogo ao das crenças não-ocorrentes armazenadas na memória biológica. Porém, se o *externismo taxonômico* for o caso, não só os rabiscos no caderno de Otto estão integrados no circuito semântico, mas também, o MoMA e a Rua 53 de Nova Iorque, bem como uma série de relações não representacionais entre o indivíduo e processos ou entidades externas a ele, mesmo que essa integração seja distal e histórica (CLARK, 2008, p. 78). Ao determinar a *identidade do conteúdo* de estados mentais intencionais, essas interações, por sua vez, são constitutivamente determinantes para o comportamento gerado pelos estados mentais em questão.

A menos que maiores refinamentos sejam oferecidos, temos um aparente dilema, ou bem o *externismo ativo* aceita o *externismo taxonômico*, e com isso, a tese da *mente consciente estendida*, ou bem o *externismo ativo* defende a manutenção de um núcleo consciente puramente intracraniano aceitando, assim, que os elementos extracranianos não

constituem as interações semânticas que determinam o comportamento dos sujeitos. Esta última opção configuraria um *internismo taxonômico* com respeito aos estados mentais intencionais conscientes, a partir do qual os autores poderiam admitir que estados e processos extracranianos possam determinar causalmente o conteúdo mental intencional, sem com isso constituir tal *conteúdo*.

Embora os autores não pareçam reconhecer, essa é justamente a estratégia que adotam ao tentar explicar a diferença entre o externismo que propõem e o *externismo taxonômico* – o qual acusam de ser um *externismo passivo*:

Esse externismo [(o ativo)] difere muito da variedade padrão defendida por Putnam (1975) e Burge (1979). [...] Nesses casos, os recursos externos relevantes são *passivos*. Por causa de sua natureza distal, eles não desempenham nenhum papel na condução do processo cognitivo aqui e agora. Isso se reflete no fato de que as ações realizadas por mim e meu gêmeo são fisicamente indistinguíveis, apesar de nossas diferenças externas. [...] Nos casos que descrevemos, por outro lado, os recursos externos relevantes estão *ativos*, desempenhando um papel crucial no aqui e agora. Por serem acoplados ao organismo humano, têm um impacto direto no organismo e no seu comportamento. Nesses casos, as partes relevantes do mundo estão no circuito [*loop*], não pendurados no outro extremo de uma longa cadeia causal. [...] Muitos reclamaram que, mesmo que Putnam e Burge estejam certos sobre a externalidade do conteúdo, não está claro que esses aspectos externos desempenhem um papel causal ou explicativo na geração da ação. Em casos contrafactuais em que a estrutura interna se mantém constante, mas essas características externas são alteradas, o comportamento parece o mesmo, então a estrutura interna parece estar fazendo o trabalho crucial. (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 9, grifos dos autores)

Os autores apresentam aqui algo que pode ser entendido como um critério adicional para que um substrato material externo configure parte do *veículo* de um estado ou de um processo mental. Ele precisa, além de ser ineliminável, ser ineliminável aqui e agora, na dinâmica atual que instancia o estado ou o processo. Essa não é uma exigência trivial do Critério da Ineliminabilidade ou do Princípio da Paridade, respectivamente:

Se, ao manter-se a estrutura intracraniana de um indivíduo e alterar-se algum substrato material externo, o comportamento do indivíduo puder mudar completamente, o substrato material externo aqui é tão *causalmente relevante* quanto a estrutura intracraniana.

Se uma parte do mundo funciona como um processo/estado que se estivesse dentro da cabeça não hesitaríamos em reconhecer como *substrato material sem o qual um estado ou processo mental não ocorreria*, então essa parte do mundo integra o sistema cognitivo – sendo parte da maquinaria da mente.

Nada nessas duas alegações mesmo em conjunto é capaz de exigir uma inteiração dinâmica que seja atual (aqui e agora), a única exigência que é capaz de barrar a conclusão da extensão da consciência caso se aceite paralelamente ao *externismo ativo*, o *externismo taxonômico*. Esse é, portanto, um critério adicional e, a primeira vista, arbitrário. Poderíamos parodiar os próprios Clark e Chalmers e dizer: quando se trata de crenças, não há nada sagrado sobre o aqui e agora, o que faz uma informação contar como uma crença é o papel que ela desempenha, e não há razões para afirmar que o papel relevante só possa ser desempenhado por entidades plenamente presentes no momento de instanciação da crença⁴⁰.

Apesar de não haver uma conexão lógica entre o Critério da Ineliminabilidade e a recusa dos substratos materiais responsáveis pela determinação taxonômica dos conteúdos mentais na direção do comportamento, os autores parecem acreditar no contrário. Após apresentarem o critério, reforçam novamente que seu *externismo* se distingue do *externismo taxonômico*, pois, além de envolver diferenças de referência e condições de verdade (o que ambos *externismos* teriam em comum), o *externismo ativo* também envolve diferenças na dinâmica da cognição (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 14). Os autores oferecem uma nota de rodapé que visa explicar o que pensam com essa distinção (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 14, nota 4): em poucas palavras, os autores sugerem que o conteúdo responsável por governar a cognição é exclusivamente o conteúdo exíguo, um conteúdo que depende apenas de estados internos ao sujeito (CHALMERS, 2002, p. 622). O mesmo raciocínio é ecoado por Clark, às vezes parcialmente (CLARK, 2009b, p. 967), às vezes por completo (CLARK, 2008, p. 78-79; 2010, p. 45-46). Em certa medida, podemos afirmar que Chalmers também mantém a mesma posição, porém, precisaríamos cruzar textos diferentes (CHALMERS, 2002, 2004, 2008, no prelo) – reconstruiremos essa afirmação no próximo capítulo.

Embora muito filósofos pretendam demonstrar que o conteúdo amplo é desnecessário para ou mesmo incapaz de explicar o comportamento, essas não são alegações triviais (cf. GUTERRES, 2018). Além disso, é difícil entender como os autores pretendem sustentar a neutralidade (CLARK, 2009b, p. 968-969; CHALMERS, 2008, p. xvi) da *tese da mente estendida* em relação ao debate *internismo/externismo* a respeito do conteúdo dos estados mentais intencionais mesmo fazendo essas alegações. No entanto, como essa alegada neutralidade não parece trazer grandes complicações à tese da *mente estendida* em si já que

⁴⁰ Clark e Chalmers esboçam aqui argumentos muito semelhantes aos diversos críticos do *externismo taxonômico*, especialmente do debate acerca do ponto de vista da primeira pessoa. Para uma reconstrução detalhada de parte desse debate e uma explicação de como, pelo menos um tipo de *externismo taxonômico* – o anti-individualismo de Tyler Burge – é capaz de responder às objeções, ver Guterres (2018).

não lhe contradiz nenhum ponto essencial, nossa conclusão é que há duas opções de interpretação para o encadeamento das *teses da mente estendida, da consciência não estendida* e do *externismo taxonômico*:

- a. O *externismo ativo* não implica a *tese da consciência estendida*, pois não é o caso que os conteúdos dos estados mentais conscientes são explicados de dentro do paradigma do *externismo taxonômico*.
- b. O *externismo ativo* é neutro quanto ao debate *internismo/externismo* a respeito do conteúdo dos estados mentais intencionais conscientes, porém, aceitando o *externismo taxonômico*, a consciência é estendida pelo Princípio da Paridade e o Critério da Ineliminabilidade, para evitar essa consequência, razões adicionais deve ser oferecidas a favor do *internismo taxonômico*.

A segunda alternativa mantém o *externismo ativo* como uma concepção neutra com relação a muitas pressuposições teóricas – o que reitera as afirmações de Chalmers (2008, p. xvi). Porém, neutra demais, ao ponto de ser compatível com a extensão da consciência e, mesmo, implicá-la a partir do *externismo taxonômico* – contrariando afirmações de Chalmers (2008, p. xvi) e Clark (2009b, p. 965). Ainda assim, embora o *externismo ativo* não seja em si comprometido com concepções adicionais, o *externismo ativo* conjugado com a *tese da mente consciente não estendida* está vinculado a uma posição internista acerca da taxonomia do conteúdo da consciência. A primeira alternativa é em si, já de princípio, bastante onerosa em matéria teórica, uma vez que não apenas se posiciona no debate *internismo/externismo taxonômico*, como também oferece, ou melhor, utiliza como pano de fundo, a concepção robusta acerca da interioridade taxonômica do *conteúdo* de estados mentais conscientes. Veremos, no próximo capítulo, que essa última parece ser exatamente a opção perseguida por Chalmers.

3 AS DUAS CONSCIÊNCIAS DE CHALMERS

3.1 Introdução

Para não estender a consciência a partir do Princípio da Paridade somado ao Critério da Ineliminabilidade, é preciso adotar uma tese robusta acerca do conteúdo da consciência: sua individuação depende apenas de estados internos ao sujeito, ou seja, tal conteúdo é exíguo. Como veremos, essa concepção é defendida detalhadamente por Chalmers (1995a; 1995b; 1996; 2002) em textos que, ou já estavam publicados, ou já estavam no prelo à época de *The Extended Mind* (CLARK; CHALMERS, 1998) – escrito durante o ano de 1995 (CHALMERS, 2008, p. x).

Nesses textos, como veremos em detalhes nesse capítulo, Chalmers (1996, p. 25-31) defende que a consciência é um termo ambíguo e pode ser dividida em *consciência psicológica* e *consciência fenomenal*. Que a primeira pode ser explicada inteiramente em termos funcionais (CHALMERS, 1996, p. 16; p. 28; p. 47) e que, em razão disso, pode ser explicada redutivamente a partir de elementos físicos – embora ainda não tenha sido assim explicada – de modo que ela é, portanto, logicamente superveniente ao físico (CHALMERS, 1996, p. 43-46).

A segunda não admite a mesma redução fisicista, em especial porque não pode ser funcionalmente explicada (CHALMERS, 1996, p. 47; p. 105). Para demonstrar que esse é o caso, Chalmers (1996, p. 94-106) oferece cinco argumentos, alguns já amplamente utilizados para esse fim: o *argumento da assimetria epistêmica*; o *argumento da ausência da análise*; o *argumento do espectro invertido*; o *argumento do conhecimento*, que é basicamente uma releitura de Nagel (1974) e Jackson (1982; 1986), e o *argumento da possibilidade lógica do zumbi fenomenal* – o qual, embora já permeasse os debates acerca do reducionismo fisicista (e.g. BLOCK, 1995, p. 233-234; DENNETT, 1991, p. 309-314)⁴¹, seu uso mais sistêmico ocorre de fato com Chalmers (KIRK, 2015). Veremos que essa irreducibilidade lógica culminará no *problema difícil da consciência* (CHALMERS, 1995a) e numa concepção da *consciência fenomenal* como apenas naturalmente superveniente ao físico (CHALMERS, 1996, p. 124-129) – cuja defesa exige a aceitação de uma série de princípios que regem a coocorrência de estados e de processos da *consciência fenomenal* e de estados e de processos da *consciência psicológica*: o *princípio da coerência estrutural*, o *princípio da confiabilidade* e o *princípio da detectabilidade*. Tais princípios são capazes de estabelecer que há uma

⁴¹ Kirk (2015) afirma, inclusive, que a ideia já estava presente mesmo em Descartes.

coerência estrutural que se reflete no espelhamento do conteúdo de uma consciência no da outra (CHALMERS, 1996, p. 223).

Para Chalmers apesar de ser o que há de mais central em nossa vida cognitiva (CHALMERS, 1996, p. 196), o conteúdo da *consciência fenomenal* é inefável (CHALMERS, 1996, p. 291) – uma vez que seu caráter intrínseco é incomunicável (CHALMERS, 1996, p. 22; 381 nota 14) e impossível de decompor em aspectos mais simples (CHALMERS, 1996, p. 42). Não obstante, ele é, em parte, estruturado relacionamente – isto é, algumas experiências apresentam relações entre si de tal modo que em conjunto elas compõem um espaço fenomenal (CHALMERS, 1996, p. 284) – e essas relações são comunicáveis (CHALMERS, 1996, p. 224). Algumas experiências são também temporalmente extensas (e.g. CHALMERS, 1995a, p. 3; 1996, p. 7) e intencionais. Essa intencionalidade tem caráter representacional (CHALMERS, 1996, p. 384, nota 10), porém, o conteúdo da *consciência fenomenal* dependerá exclusivamente de condições internas do sujeito, sendo, portanto, exíguo (CHALMERS, 1996, p. 34) – isso se dá em parte em razão dos argumentos antifisicistas apresentados.

É de se esperar, pelos princípios naturais que regem a coerência entre os conteúdos das consciências, que o conteúdo da *consciência psicológica* seja igualmente determinado exclusivamente por condições internas ao sujeito e seja, portanto, exíguo. Ao analisar o que nesse conteúdo o torna apto a desempenhar as funções que precisa desempenhar para ser um conteúdo da *consciência psicológica* – estar diretamente disponível para um controle global que direciona o comportamento e a cognição – Chalmers conclui que ele é, como esperado, exíguo (CHALMERS, 2002, p. 608-609). A partir da exiguidade de ambos os conteúdos é possível deduzir a interioridade da *consciência* tanto *fenomenal* quanto *psicológica* (CHALMERS, 2008; no prelo).

Porém, ao defender que todo o papel de direcionar o comportamento e a cognição fica com o conteúdo da *consciência psicológica*, Chalmers será obrigado a adotar um epifenomenalismo do conteúdo da *consciência fenomenal*. E, ao equivaler *consciência fenomenal* e experiência, o autor admite igualmente a epifenomenalidade dessa última (CHALMERS, 1996, p. 160).

3.2 Os dois aspectos da mente para Chalmers

Para Chalmers, a mente como um todo se divide em duas noções: a *psicológica* e a *fenomenal* (CHALMERS, 1996, p. 11-24). O critério para qualificar como psicológico uma

capacidade ou um estado é negativo e residual: tudo aquilo que pode prescindir de *fenomenalidade* (CHALMERS, 1996, p. 26):

Um bom teste para [determinar] se uma noção M^{42} é primariamente psicológica é se perguntar: poderia algo ser uma instância de M sem qualquer qualidade fenomenal associada? Se sim, então M é provavelmente psicológica. Se não, então M é fenomenal, ou, pelo menos, uma noção combinada que envolve centralmente fenomenologia. (CHALMERS, 1996, p. 18, grifos do autor)

Como veremos mais detalhadamente na subseção 3.3.1, para Chalmers (1996, p. 44), tudo aquilo que é mental mas não possui *fenomenalidade* pode ser explicado em termos funcionalistas, de acordo com suas relações causais. Esse método é perfeitamente explicável pelas ciências cognitivas, por isso o autor escolhe o termo *psicológico* para identificá-los – mesmo não sendo um termo perfeitamente adequado: “Claro, esse uso do termo ‘psicológico’ é uma estipulação [minha]: ele surge da identificação da psicologia com as ciências cognitivas [...]. O conceito cotidiano de um ‘estado psicológico’ é provavelmente mais amplo que esse, e pode muito bem incluir elementos fenomenais” (CHALMERS, 1996, p. 12).

Nesse lado da mente se enquadram todos os processos, os estados e as atividades inconscientes. Também são exclusivamente psicológicas noções que são comumente identificadas à consciência, a *vigília* (*awakeness*), a *introspecção*, a *reportabilidade*, a *autoconsciência*, a *atenção*, o *controle voluntário* e o *conhecimento*. Essas últimas sete noções são unificadas na *consciência psicológica* (*awareness*)⁴³ – porém a lista não é exhaustiva (CHALMERS, 1996, p. 26-27): que “pode ser grosseiramente explicada como um estado no qual alguma informação está diretamente acessível e disponível para o controle deliberado do comportamento e do reporte verbal” (CHALMERS, 1996, p. 220)⁴⁴. Assim, a mente psicológica é dividida em uma parte que é a *consciência psicológica* e outra parte que é

⁴² Uma noção mental qualquer.

⁴³ Embora Chalmers (1996, p. 26) tenha inicialmente utilizado a expressão “consciência psicológica” para se referir à parte psicológica da mente que muitas vezes é chamada de consciência, o autor rapidamente encontra um termo que considera mais preciso para tratar dessa parte psicológica da consciência: “*awareness*”. Reservando o termo “consciência”, a partir do estabelecimento do refinamento das duas noções da mente, apenas para a *consciência fenomenal* suprimindo o qualificador. No entanto, o termo “*awareness*” não possui uma tradução em português para além das noções que deveriam a compor – “vigília”, “atenção”, “conhecimento”, “percepção” – ou do próprio termo do qual ela deveria ser apenas um aspecto – “consciência”. Para contornar essa dificuldade e evitar ambiguidades, decidimos traduzir as ocorrências de “*awareness*” por “consciência psicológica”. Essa decisão, por sua vez, tornou necessário reintroduzir o qualificador “fenomenal” nas ocorrências de “consciência” em diversas passagens, para deixar inequívocas as ideias expostas.

⁴⁴ Essa definição, no entanto, exigirá um refinamento posterior a fim de tornar a *consciência psicológica* um correlato fiel da *consciência fenomenal* – exploraremos essas questões na subseção 3.7.1.

constituída de estados, processos e fenômenos os quais são considerados inconscientes mesmo nesse sentido fraco de consciência.

A *mente fenomenal*, por sua vez, não pode ser definida em termos mais primitivos (CHALMERS, 1996, p. 4), o que se pode fazer é oferecer ilustrações e caracterizações que, mesmo de caráter circular, podem ajudar a estabelecer o que é isso do que se fala (CHALMERS, 1996, p. 4).

[A] qualidade sentida de vermelhidão, a experiência de escuridão e luz, a qualidade de profundidade no campo visual. Outras experiências acompanham a percepção em diferentes modalidades: o som de um clarinete, o cheiro de naftalina. Então, há sensações corporais, de dores a orgasmos, imagens mentais que são conjuradas internamente, a qualidade sentida da emoção e a experiência de uma corrente de pensamento consciente. (CHALMERS, 1995a, p. 3)

Chalmers (1996, p. 3-4) aponta como aquilo que há de mais central na *mente fenomenal* sua equivalência à “experiência”. O que posteriormente recebe as caracterizações: “a qualidade subjetiva da experiência” e “*algo que é como*” ser um agente cognitivo. Ambas caracterizações são ditas como expressando a noção de que estar consciente é ter sentimentos qualitativos que são também conhecidos, segundo o autor, como “qualidades fenomenais, ou, abreviadamente, *qualia*” (CHALMERS, 1996, p. 4) – termo para o qual o autor dedica a seguinte clarificação:

Diferentes autores usam o termo “*qualia*” de diferentes maneiras. Eu uso o termo no que eu acho que é a maneira padrão, referindo-se a essas propriedades dos estados mentais que tipificam esses estados pelo *que é como* tê-los. Ao usar o termo, não quero me comprometer imediatamente com questões adicionais, como: se *qualia* são incorrigivelmente cognoscíveis, se eles são propriedades intencionais, e assim por diante. *Qualia* podem ser propriedades de estados mentais “internos”, bem como de sensações. Muitas vezes, é conveniente falar dos *qualia* como sendo propriedades instanciadas diretamente por um sujeito, ao invés de pelos estados mentais desse sujeito; esta prática é inofensiva e justificada pelo fato de que os *qualia* correspondem a tipos de estado mental por si mesmos (CHALMERS, 1996, p. 359, nota 2, grifos nossos).

Porém, apesar de alegar se manter neutro quanto às características muito específicas dos *qualia*, defenderemos que Chalmers precisa endossar o que chamamos de concepção da *consciência fenomenal* como constituída apenas por *qualia* epifenomenais e inefáveis⁴⁵.

⁴⁵ Demonstrar o compromisso de Chalmers com essas características se faz especialmente imprescindível para nossa discussão, uma vez que, para Noë, como veremos, parte das vantagens da *tese da consciência estendida enativista* sobre a *tese da consciência intracraniana* de Chalmers se justifica pela vinculação desta com uma teoria dos *qualia* ineficiente para explicar a fenomenalidade da experiência perceptual. No entanto, conforme argumentaremos, Noë apresenta uma concepção bastante estrita acerca do que significa estar comprometido com a existência dos *qualia* ao defender que eles são, além de simples, inefáveis, evidentes, temporalmente discretos,

Segundo Chalmers (1996, p. 29-31), esse último aspecto da mente, o fenomenal, captura o que mais precisamente forma a *consciência* – legitimando o uso desse termo pelo autor apenas para esse aspecto da mente. Para nossa argumentação, no entanto, chamaremos esse aspecto de *consciência fenomenal*⁴⁶. Temos, portanto, dois sentidos de consciência: a *consciência fenomenal* e a *consciência psicológica*⁴⁷.

3.3 A intencionalidade psicológica

Chalmers caracteriza dois, e somente dois, sentidos possíveis para intencionalidade (conteúdo semântico, “sobredade” [“*aboutness*”]): um psicológico/relacional e um fenomenal – “[n]ão existe uma terceira classe independente de fenômenos forçando-se a ser explicada” (CHAMERS, 1996, p. 21). “Os da primeira classe, em última análise, resumem-se ao comportamento, às relações com o meio ambiente e assim por diante, e podem ser agrupados na classe do psicológico e do relacional”, são fenômenos “aos quais temos acesso de terceira pessoa” (CHAMERS, 1996, p. 21). Enquanto o sentido fenomenal, aquele que se refere aos fenômenos “aos quais temos acesso de primeira pessoa”, “resumem-se à *experiência* associada [...] [aos estados intencionais] – por exemplo, à maneira como os nossos conceitos parecem alcançar um mundo fenomenal – e, portanto, constituem parte do problema da consciência, não um mistério separado” (CHAMERS, 1996, p. 21). Embora Chalmers admita um sentido fenomenal de intencionalidade, essa suposta intencionalidade não tem relação com o comportamento e com o ambiente no qual o indivíduo se insere, pois todas essas funções são desempenhadas exclusivamente pela intencionalidade psicológica:

Deixando de lado quaisquer aspectos fenomenológicos, as propriedades intencionais são mais bem compreendidas como um tipo de *construção de terceira pessoa* na explicação do comportamento humano e, portanto, devem ser analisáveis em termos de *conexões causais com o comportamento e o ambiente*. Se for assim, então as propriedades intencionais são claramente logicamente supervenientes ao físico. Lewis (1974) faz uma tentativa completa de explicar a vinculação de fatos físicos a fatos intencionais ao fornecer uma análise funcional apropriada. Explicações mais recentes da intencionalidade, como as de Dennett (1987), de Dretske (1981) e de Fodor (1987), podem ser vistas como contribuindo para o mesmo projeto. Nenhuma dessas análises é totalmente convincente, mas talvez uma descendente mais sofisticada delas possa fazer o trabalho. (CHALMERS, 1996, p. 82, grifos nossos)

também não intencionais e independentes dos objetos que supostamente os causam – o que estamos chamando de *qualia atômicos*.

⁴⁶ Pelas razões já apresentadas na nota 43.

⁴⁷ Chalmers (1996, p. 29) explica que essa distinção é parcialmente equivalente à distinção entre *consciência fenomenal* e *consciência de acesso* de Block (1995) e a distinção entre “consciência” (*consciousness*) e *awareness* de Newell (1992) entre outras (CHALMERS, 1996, p. 359-360, nota 15).

A capacidade de responder pelo comportamento do indivíduo deve, para Chalmers, ser compreendida inteiramente em termos funcionalistas. Nessa concepção, “um estado mental é definido inteiramente por seu *papel causal*: isto é, em termos dos tipos de estímulos que tendem a produzi-lo, o tipo de comportamento que ele tende a produzir, e a maneira pela qual ele interage com outros estados mentais” (CHALMERS, 1996, p. 14, grifos do autor). Essa causalidade, segundo o autor (CHALMERS, 1996, p. 44), deve ainda ser entendida não teleologicamente. “Como um paradigma, [...] o funcionalismo pode fornecer uma interpretação razoável de muitos dos nossos conceitos mentais, pelo menos na medida em que eles desempenham um papel na explicação do comportamento” (CHALMERS, 1996, p. 15).

De fato, a explicação funcionalista corresponde precisamente à definição que apresentei das propriedades *psicológicas*. A maioria das propriedades mentais não-fenomenais pertence a essa classe e pode, portanto, ser analisada funcionalmente. Há certamente espaço para discutir os detalhes de uma análise funcionalista específica. Há também questões estruturais importantes sobre temas como o papel do ambiente na caracterização de propriedades psicológicas, e se é a causalidade, se é a explicação ou se são ambas, que fornecem o elo definidor entre as propriedades psicológicas e o comportamento. No entanto, esses detalhes são relativamente desimportantes aqui. O que importa é que os estados mentais não-fenomenais são amplamente caracterizados por seu papel em nossa economia cognitiva. (CHALMERS, 1996, p. 16, grifos do autor)

3.3.1 O reducionismo fisicista da mente psicológica

Explicações funcionais são inteiramente coerentes com uma explicação redutiva fisicista (CHALMERS, 1996, p. 44). Nessa abordagem, os fenômenos mais diversos – como reprodução, aprendizagem, aquecimento, por exemplo – são caracterizados em termos da performance de algumas funções, as quais devem ser interpretadas causalmente não teleologicamente (CHALMERS, 1996, p. 44). Disso “[s]egue-se que, uma vez que tenhamos explicado como essas funções são desempenhadas, então explicamos os fenômenos em questão” (CHALMERS, 1996, p. 44). Como exemplo, aprender é, grosso modo, ter suas capacidades comportamentais adaptando-se apropriadamente em resposta aos estímulos ambientais (CHALMERS, 1996, p. 44) e “comportamento pode ser explicado em termos físicos” (CHALMERS, 1996, p. xiii). A princípio, é esperado que possamos caracterizar as funções relevantes fisicamente, e “uma vez que os fatos relevantes sejam considerados, uma história sobre causação física no baixo nível irá explicar como que as funções relevantes são executadas, e irá portanto, explicar o fenômeno em questão” (CHALMERS, 1996, p. 44, grifos do autor)⁴⁸:

⁴⁸ Veremos em detalhes na subseção 6.7.1 que essa redução do funcionalismo ao fisicismo/materialismo é, no mínimo, contestável.

Com isso em mente, podemos formular precisamente a doutrina amplamente difundida do *materialismo* (ou *fisicismo*), que é geralmente compreendida como sustentando que tudo no mundo é físico, ou que não há nada além do físico, ou que os fatos físicos, em certo sentido, esgotam todos os fatos sobre o mundo. Em nossa linguagem, o materialismo é verdadeiro se todos os fatos positivos sobre o mundo são globalmente logicamente supervenientes aos fatos físicos. Isso captura a noção intuitiva de que, se o materialismo é verdadeiro, então, uma vez que Deus fixou os fatos físicos sobre o mundo, todos os fatos foram fixados [...] (ou pelo menos todos os fatos positivos). [...] De acordo com essa definição, o materialismo é verdadeiro se todos os fatos positivos sobre o nosso mundo são implicados pelos fatos físicos. Ou seja, o materialismo é verdadeiro se, para qualquer mundo logicamente possível *W* que é fisicamente indiscernível do nosso mundo, todos os fatos positivos são verdadeiros sobre *W*.

O materialismo/fisicismo é estabelecido mesmo admitindo a ideia de superveniência, segundo a qual “um conjunto de fatos pode determinar completamente outro conjunto de fatos” (CHALMERS, 1996, p. 32), sem com isso ser possível a identificação dos primeiros fatos aos segundos. Por exemplo, “a aprendizagem pode não ser redutível no sentido em que não podemos *identificar* a aprendizagem com qualquer fenômeno específico de nível inferior” (CHALMERS, 1996, p. 43) ou ainda, apesar de fatos biológicos a respeito de um elefante sobrevirem logicamente aos fatos microfísicos eles não são fatos microfísicos (CHALMERS, 1996, p. 41). Assim, mesmo que argumentemos que os estados mentais psicológicos emergem a partir no físico – sem necessariamente poderem ser logicamente *idênticos* aos elementos físicos primitivos – estaremos aceitando o fisicismo, desde que assumamos que a física de baixo nível determina completamente os estados mentais psicológicos. De uma maneira mais precisa, “a física postula uma quantidade de aspectos [*features*] fundamentais do mundo: espaço-tempo, energia-massa, carga, rotação [*spin*], e assim por diante. Ela também postula um número de leis fundamentais em virtude das quais esses aspectos fundamentais são relacionados” (CHALMERS, 1996, p. 126). A partir dessas leis, é possível determinar as propriedades de nível mais alto. Isso significa dizer que, uma vez dados certos fenômenos físicos, não há possibilidade dos fenômenos mentais deles emergentes não ocorrerem.

Essa relação de determinação necessária entre os fatos microfísicos e os fatos que se quer explicar torna possível uma *explicação redutiva* fisicista destes últimos⁴⁹. A *explicação redutiva* deve ser entendida como “uma explicação totalmente em termos de entidades mais simples. Nesses casos, quando damos uma explicação apropriada dos processos de nível inferior, uma explicação do fenômeno de nível mais alto desaparece” (CHALMERS, 1996, p.

⁴⁹ “A epistemologia da explicação redutiva conflui com a metafísica da superveniência de maneira direta. Um fenômeno natural é redutivamente explicável em termos de algumas propriedades de baixo nível precisamente quando é logicamente superveniente a essas propriedades. Ele é redutivamente explicável em termos de propriedades físicas – ou simplesmente ‘redutivamente explicável’ – quando é logicamente superveniente no físico” (CHALMERS, 1996, p. 47-48).

42). “Uma vez que tenhamos contado a história do nível inferior com detalhes suficientes, qualquer senso de mistério fundamental desaparece: os fenômenos que precisavam ser explicados foram explicados” (CHALMERS, 1996, p. 42). Assim, uma *explicação reducionista fisicista* é uma explicação de um fenômeno em termos físicos mais fundamentais⁵⁰. Apesar de ser reducionista:

Uma explicação reducionista de um fenômeno não precisa exigir uma *redução* desse fenômeno, pelo menos em alguns sentidos desse termo ambíguo. Em certo sentido, fenômenos que podem ser percebidos em muitos substratos físicos diferentes – aprendizagem, por exemplo – podem não ser redutíveis no sentido em que não podemos *identificar* a aprendizagem com nenhum fenômeno específico de nível inferior. Mas essa múltipla realizabilidade não impede que se *explique* redutivamente qualquer instância de aprendizagem em termos de fenômenos de nível inferior. (CHALMERS, 1996, p. 43, grifos do autor)

Nesse sentido, parece plausível atribuir ao autor um reducionismo fisicista epistemológico, mas não ontológico. Esse é o sentido em que utilizaremos a expressão “reducionismo fisicista” e suas derivadas.

Chalmers acredita que essas noções de – superveniência lógica e explicação reducionista – são utilizadas para explicar todos os fenômenos naturais, exceto a fenomenalidade (CHALMERS, 1996, p. 43). Incluindo os fenômenos biológicos: “Uma vez que Deus (hipoteticamente) se certificou de que todos os fatos físicos em nosso mundo existissem, os fatos biológicos vieram junto de graça” (CHALMERS, 1996, p. 41).

Os fatos físicos sobre o mundo parecem determinar os fatos biológicos, por exemplo, uma vez que todos os fatos físicos sobre o mundo são fixados, não há espaço para os fatos biológicos variarem. (Fixar todos os fatos físicos fixará simultaneamente quais objetos estão vivos.) Isso fornece uma caracterização aproximada do sentido em que as propriedades biológicas sobrevivem às propriedades físicas. (CHALMERS, 1996, p. 32-33)

Todas essas reduções – dos estados mentais aos seus papéis na economia cognitiva, dos papéis da economia cognitiva ao funcionalismo, do funcionalismo à descrição puramente causal não teleológica, da descrição causal não teleológica ao fisicismo – podem ser, e muitas vezes são, contestadas ao longo da história da filosofia e das ciências em geral. Chalmers, no entanto, as postula como a visão hegemônica acerca do mundo natural, enquanto o

⁵⁰ Embora Chalmers pareça defender tacitamente que, idealmente, uma *explicação reducionista fisicista* deva chegar ao nível microfísico (e.g. CHALMERS, 1996, p. 33; p. 93; p. 35; p. 41; p. 71), o autor explicitamente reconhece que essa é uma tarefa muito difícil e que, geralmente, a *explicação reducionista* de um fenômeno é dada em termos apenas ligeiramente mais básicos (CHALMERS, 1996, p. 50).

enativismo, como veremos, nos capítulos 5 e 6, discorda de, e oferece argumentos contra, algumas delas.

3.3.2 Crenças e outros estados intencionais

Chalmers assumiu dois sentidos de intencionalidade, como vimos, a intencionalidade caracterizada por sua capacidade de direcionar o comportamento e a cognição é puramente psicológica. Porém, é possível que estados mentais intencionais possuam intencionalidade nos dois sentidos. Precisamos avaliar, portanto, em qual medida cada sentido contribui para explicar o conteúdo intencional desses estados.

Sobre as crenças, a posição oficial de Chalmers é a de não se comprometer com uma concepção específica – até porque, segundo ele, sua discussão sobre a *consciência fenomenal* prescinde de uma decisão acerca do tema:

[E]u não tentarei julgar essas questões difíceis sobre a relação entre intencionalidade e consciência aqui. Podemos notar que há pelo menos um conceito *deflacionário* de crença que é puramente psicológico, não envolvendo experiência consciente. Se um ser está no estado psicológico correto, então ele está em um estado que se assemelha à crença de muitas maneiras importantes, exceto no que diz respeito a quaisquer aspectos fenomenais. E há um conceito *inflacionário* de crença, no qual a experiência consciente é necessária para crer verdadeiramente, e talvez seja até mesmo necessário um tipo específico de experiência consciente para realmente crer em uma proposição específica. Qual desses é o conceito “verdadeiro” de crença não importa muito para os meus propósitos. (CHALMERS, 1996, p. 20, grifos do autor)

A visão deflacionária se justifica porque:

A crença é mais frequentemente considerada como uma propriedade psicológica. Nessa visão, numa primeira aproximação grosseira, crer que uma proposição é verdadeira é estar em um estado em que se age de uma maneira que seria apropriada se a proposição fosse verdadeira, um estado que tende a emergir por esse ser de fato o caso, e um estado no qual a dinâmica cognitiva do raciocínio reflete a interação apropriada da crença com outras crenças e com desejos. No entanto, os critérios funcionais para a crença são muito sutis, e ninguém produziu nada perto de uma análise completa dos critérios relevantes. Mesmo assim, há razões para acreditar que esse ponto de vista captura muito do que é significativo sobre a crença. Está relacionado à ideia de que a crença é uma espécie de *construção explicativa*: atribuímos crenças aos outros em grande parte para explicar seu comportamento. [...] Os requerimentos mais substanciais para ter uma crença irá residir em outro lugar que não o fenomenal. (CHALMERS, 1996, p. 19-20, grifos do autor)

Nesses termos, a característica central das crenças que é seu aspecto semântico – ou *intencionalidade*: o fato de que eles são *sobre* coisas do mundo – (CHALMERS, 1996, p. 19), é explicado dentro de um paradigma meramente funcional, onde o que importa é o papel que desempenha na economia cognitiva (CHALMERS, 1996, p. 11). Esse papel é plenamente explicável de acordo com os métodos padrões das ciências cognitivas (CHALMERS, 1996, p.

11) e é, portanto, parte da mente psicológica (CHALMERS, 1996, p. 20)⁵¹. Esse papel funcional independe de um caráter fenomenal: “Por exemplo, quando eu penso que Don Bradman é o melhor jogador de críquete de todos os tempos, parece plausível dizer que eu iria ter a mesma crença mesmo se eu tivesse tido uma experiência [fenomenalmente] consciente muito diferente associada a ela” (CHALMERS, 1996, p. 20).

Embora Chalmers explicitamente negue que tenha decidido por essa concepção de crença em detrimento de uma mais inflacionada, a concepção deflacionada não apenas é coerente com a argumentação acerca da natureza funcional da crença em *The Extended Mind* (CLARK; CHALMERS, 1996), como também com a argumentação do autor sobre a *consciência fenomenal*. A concepção inflacionada, ao contrário, é incompatível com a *possibilidade lógica do zumbi fenomenal* e desfaria o *problema difícil da consciência* – conforme veremos, respectivamente, na subseção 3.4.1 e seção 3.5. Adotar essa leitura deflacionada acerca do conteúdo intencional das crenças parece ser, portanto, a mais adequada.

Essa leitura deve ser estendida aos demais estados mentais intencionais:

Tudo que eu disse aqui sobre crenças se aplica igualmente a outros *estados intencionais*, tais como desejos, como esperança, e assim por diante. Todos esses estados têm um aspecto *psicológico* e um *fenomenal*, e nós não precisamos decretar qual é o primário, embora um argumento forte possa ser feito a favor da análise *psicológica*. (CHALMERS, 1996, p. 21, grifos nossos)

Embora talvez os desejos devam possuir necessariamente um aspecto qualitativo associado, um “puxão” fenomenológico (CHALMERS, 1996, p. 10), esse aspecto é irrelevante para explicar o papel funcional do desejo: sua capacidade de se relacionar com os demais estados mentais e de direcionar o comportamento. Memórias também geralmente têm um componente qualitativo – uma experiência de nostalgia ou de arrependimento, por exemplo (CHALMERS, 1996, p. 10) – além de seu componente intencional psicológico, ainda assim, esse componente é dispensável para a explicação do papel funcional da memória. Mas e o conteúdo intencional perceptual? Pode o conteúdo intencional perceptual ser interpretado como sendo inteiramente não fenomenal para Chalmers? A resposta positiva a essa pergunta parece inteiramente disponível, como analisaremos mais detalhadamente na seção 4.6.

⁵¹ Quando ocorrentes, fazem parte da *consciência psicológica*, quando não-ocorrentes, se situam na parte não consciente da mente *psicológica*.

3.4 Os argumentos contra a superveniência lógica da consciência fenomenal ao físico

Chalmers (1996, p. 93-106) dedica o primeiro capítulo da segunda parte do livro no qual ele apresenta seu *dualismo naturalista* acerca da *consciência fenomenal*, intitulada “A Irredutibilidade da Consciência”, para responder à pergunta “pode a consciência ser explicada redutivamente?”. A primeira seção deste capítulo, “A consciência é logicamente sobreveniente ao físico?”, se atém, como o título sugere, à possibilidade de estender o fisicismo até a consciência fenomenal. É neste contexto que Chalmers propõe cinco argumentos, os quais conjuntamente formam o que o autor chama de um caso forte contra a tese de que a *consciência fenomenal* sobrevém logicamente ao físico (CHALMERS, 1996, p. 93-94), seja em sua versão local – isto é, a consciência fenomenal sobrevém logicamente ao cérebro ou ao sistema nervoso central – seja em sua versão global – isto é, a *consciência fenomenal* sobrevém logicamente ao mundo físico como um todo (CHALMERS, 1996, p. 93). E, com isso, serve também para qualquer hipótese intermediária – isto é, que a mente sobrevém ao cérebro mais corpo (teorias da *mente corporificada*), ao cérebro mais corpo mais partes do ambiente (teorias da *mente estendida*), e assim por diante. São eles: o *argumento da possibilidade lógica do zumbi fenomenal*; o *argumento do espectro invertido*; o *argumento da assimetria epistêmica*; o *argumento do conhecimento* e o *argumento da ausência da análise*.

3.4.1 O argumento da possibilidade lógica do zumbi fenomenal

Examinaremos o primeiro dos argumentos apresentados, o da possibilidade lógica dos zumbis fenomenais⁵² (doravante, apenas *argumento do zumbi*). A plausibilidade da possibilidade lógica da existência de um zumbi fenomenal e se dela é possível extrair as conclusões que Chalmers (1996) alega não são o foco de nossa análise, no entanto, é preciso fazer algumas considerações a esse respeito a fim de encontrar a concepção de *consciência fenomenal* que podemos dele extrair.

É preciso analisar mais atentamente quais são os exemplos acerca das capacidades cognitivas que Chalmers atribui e que nega ao zumbi fenomenal e qual a função que tais exemplos desempenham na apresentação da hipótese. Só assim será possível demonstrar conclusivamente quais características da *consciência fenomenal* são possíveis extrair do argumento. Esse esclarecimento será especialmente imprescindível por dois motivos, primeiramente, precisamos dele para determinar se, de fato, o enativismo de Alva Noë não

⁵² Chalmers assim qualifica os zumbis que propõe em seu experimento a fim de distingui-los do que o autor chama de *zumbis psicológicos* – que são os zumbis da *cultura pop*, ou Hollywood, nas palavras de Chalmers (1996, p. 95). Adotaremos, portanto, tal terminologia sobre a mais popular “zumbi filosófico”.

está enredado com essa possibilidade de existência de um mundo zumbi – como defende o autor (NOË, 2004, p. 133). Em segundo lugar, Chalmers (1996, p. 160) é relutante ao assumir que sua argumentação ao longo de *The Conscious Mind* (CHALMERS, 1996) implica um epifenomenalismo da *consciência fenomenal*. Desse modo, caso demonstramos o atrelamento do *argumento do zumbi* à pressuposição ou à conclusão da epifenomenalidade da *consciência fenomenal*, estaremos forçando Chalmers ou a recuar no argumento do zumbi – e, portanto, numa peça fundamental para a defesa de que a *consciência fenomenal* não é logicamente superveniente ao mundo físico⁵³ – ou a recuar na neutralidade em relação ao reconhecimento da implicação de epifenomenalidade da *consciência fenomenal* pela concepção apresentada em *The Conscious Mind* (CHALMERS, 1996). Se os exemplos das capacidades cognitivas que o zumbi fenomenal mantém, mesmo sendo um zumbi, incluem tudo aquilo que é capaz de direcionar o comportamento, então o *argumento do zumbi* não é formulável sem se assumir a epifenomenalidade da fenomenalidade. Para extrair uma conclusão assim, seria necessário responder negativamente à questão: o zumbi fenomenal prescinde apenas de entidades ou de propriedade epifenomenais? Passemos ao argumento:

No nível global, nós podemos considerar a possibilidade de um *mundo zumbi*: um mundo fisicamente idêntico ao nosso, mas no qual não há, de forma alguma, experiências conscientes. Em tal mundo, todo mundo é um zumbi. [...] Então vamos considerar meu zumbi gêmeo. Essa criatura é idêntica a mim molécula a molécula, e idêntico em todas as propriedades de baixo nível postuladas por uma física completa, mas ele não possui experiência consciente como um todo. [...] [N]ós podemos também supor que ele está situado em um ambiente idêntico. Ele irá certamente ser idêntico a mim *funcionalmente*: ele processará o mesmo tipo de informação, reagindo de modo similar aos estímulos [*inputs*], com suas configurações internas sendo modificadas apropriadamente e com um comportamento resultante indistinguível. [...] Tudo isso se segue logicamente do fato de que ele é fisicamente idêntico a mim. [...] [E]le estará acordado, apto a reportar o conteúdo de seus estados internos, apto a focar sua atenção em diversos lugares, e assim por diante. Só que nenhuma dessas funções será acompanhada por nenhuma experiência consciente real. Não haverá nenhum sentimento fenomenal. Não há nada *que seja como ser* um zumbi. (CHALMERS, 1996, p. 94-95, grifos do autor)

Grosso modo, temos que:

Argumento do zumbi:

Z₁: Um mundo fisicamente duplicado é um mundo logicamente duplicado com relação ao comportamento.

Z₂: O mundo físico pode ser duplicado sem a necessária duplicação da experiência.

⁵³ Segundo Chalmers (1996, p. 93-94).

Z_3 : A experiência não é física. (de Z_2)

Para aceitar que um zumbi fenomenal seja possível, é preciso admitir primeiramente que o comportamento sobrevém inteiramente ao mundo físico (Z_1), de modo que, inclusive a captação de informação do ambiente – o que chamamos habitualmente de percepção – pode ser explicada a partir de entidades físicas e leis que lhes conectem. Caso esse reducionismo seja negado, nada força a aceitação de que o zumbi e seu gêmeo consciente tenham o mesmo comportamento, dada a sua identidade com relação às características físicas, rejeitando, assim, uma das passagens fundamentais da formulação de Chalmers, a saber: (Z_1). Em segundo lugar, é preciso admitir, ainda, que essa identidade no comportamento já não derive, por si só, a identidade da experiência. Ou seja, e preciso admitir uma premissa intermediária:

($Z_{1/2}$): Um mundo duplicado com relação ao comportamento não é necessariamente duplicado com relação à experiência.

Caso se defenda a contradição dessa alegação, então o argumento do zumbi se tornará novamente inconcebível. Essa inconcebibilidade demonstraria que a experiência se atrela logicamente ao comportamento. De modo que, ou a experiência seria também logicamente sobreveniente ao físico – negando (Z_3) – ou o comportamento não seria logicamente sobreveniente ao físico – negando (Z_1).

De modo que, tanto Z_1 quanto $Z_{1/2}$ são condições de possibilidade para a aceitação da conceptibilidade do argumento. As razões de Chalmers para aceitar a primeira – de que o comportamento é logicamente sobreveniente ao físico – foram expostas na subseção 3.3.1. As razões para aceitar a segunda – que a experiência não é logicamente sobreveniente ao comportamento – são justamente os cinco argumentos antifisicistas. Que, somados ao fechamento causal do mundo físico, demonstrariam a epifenomenalidade da consciência fenomenal, o que demonstraria, por sua vez a afirmação $Z_{1/2}$. Assim, teríamos que:

Argumento do fechamento causal:

F_1 : O mundo físico é causalmente fechado.

F_2 : A experiência é epifenomenal. (de Z_3 e F_1)

$Z_{1/2}$: Um mundo duplicado com relação ao comportamento não é necessariamente duplicado com relação à experiência. (de F_2)

Se $Z_{1/2}$ é condição de possibilidade para a conceptibilidade do zumbi fenomenal, então temos uma clara circularidade na argumentação de Chalmers. Assim, o argumento do zumbi

não consegue desempenhar o papel de fundamentador da tese da não superveniência lógica da *consciência fenomenal* ao físico sem adotá-la de antemão, configurando petição de princípio.

No entanto, devemos lembrar que Chalmers afirmou que os cinco argumentos juntos fazem um caso forte contra a superveniência lógica da *consciência fenomenal*, de modo que devem ser analisados em conjunto. Precisaríamos, portanto, analisar todos os demais argumentos, antes de poder formular contundentemente uma objeção como essa. Como veremos na subseção 3.4.5, o quinto argumento fornecerá uma defesa independente para $Z_{1/2}$: Um mundo duplicado com relação ao comportamento não é necessariamente duplicado com relação à experiência – embora sua cogência seja duvidosa.

Ainda assim, se atentarmos para a formulação do *argumento do zumbi*, veremos que uma resposta negativa à pergunta norteadora – o zumbi fenomenal prescinde apenas de entidades ou de propriedade epifenomenais? – não é possível sem que o argumento seja descaracterizado. Caso assumamos uma concepção não epifenomenalista da fenomenalidade, será impossível garantir que a indistinguibilidade do comportamento do zumbi do comportamento de seu gêmeo fenomenalmente consciente se segue logicamente do fato de ambos serem fisicamente idênticos. Ora, se a *consciência fenomenal* pode direcionar o comportamento e a cognição, então sua ausência ou presença não pode ser desconsiderada para uma análise do comportamento de um indivíduo, negando com isso Z_1 . Assim, a epifenomenalidade da *consciência fenomenal* é uma pressuposição de pano de fundo para a conceitabilidade do *argumento do zumbi* segundo a formulação apresentada por Chalmers.

3.4.2 O argumento do espectro invertido

A possibilidade do espectro invertido é uma ideia bastante intuitiva, está presente em obras de entretenimento, e muitas pessoas alegam ter chegado a ela por si mesmas ainda quando crianças pequenas (DENNETT, 1991, p. 389), esse “é um dos *memes* filosóficos mais virulentos” (DENNETT, 1991, p. 389). A ideia básica é a mesma:

Existem as maneiras pelas quais as coisas parecem para mim e soam para mim e cheiram para mim e assim por diante. Isso é óbvio. Eu me pergunto, no entanto, se os modos pelos quais as coisas parecem para mim são os mesmos modos pelos quais as coisas parecem para as outras pessoas. (DENNETT, 1991, p. 389)

Porém, muitas versões diferentes são apresentadas, variando a liberdade da possibilidade de inversão das aparências. Em geral, as formulações envolvem inversão de duas aparências de mesmo tipo, mais realisticamente, quase todas envolvem a inversão de cores (BYRNE, 2015). A primeira versão dessa hipótese é geralmente atribuída a Locke

(1999 [1690], p. 373-374), que sugeria que as aparências de azul e de amarelo para um homem poderiam ser sistematicamente invertidas para outro homem e ainda assim nada alteraria suas capacidades de entendimento e significação. A versão de Chalmers começa muito parecida:

[P]ode-se imaginar coerentemente um mundo fisicamente idêntico no qual as experiências conscientes são *invertidas*, ou (no nível local) imaginar um ser fisicamente idêntico a mim, mas com experiências conscientes invertidas. Pode-se imaginar, por exemplo, que quando tenho uma experiência vermelha, meu gêmeo invertido tem uma experiência azul e vice-versa. É claro que ele vai chamar suas experiências azuis de “vermelhas”, mas isso é irrelevante. O que importa é que a experiência que ele tem das coisas que nós dois chamamos de “vermelhas” – sangue, carros de bombeiros, e assim por diante – é do mesmo tipo que a experiência que eu tenho das coisas que chamamos de “azuis”, como o mar e o céu. (Chalmers, 1996, p. 100, grifos do autor)

Porém, o autor continua:

O resto de suas experiências de cor são sistematicamente invertidas em relação às minhas, para que elas sejam coerentes com a inversão vermelho-azul. Talvez a melhor maneira de imaginar isso acontecendo com as experiências humanas de cores seja imaginar que dois dos eixos do nosso espaço de cores tridimensional são trocados entre si – o eixo vermelho-verde é mapeado no eixo amarelo-azul e vice-versa. Para alcançar tal inversão no mundo atual, presumivelmente precisaríamos reconectar os processos neurais de maneira apropriada, mas como uma possibilidade lógica, parece inteiramente coerente que as experiências possam ser invertidas enquanto a estrutura física é duplicada com exatidão. Nada na neurofisiologia exige que um tipo de processamento seja acompanhado por experiências vermelhas, e não por experiências amarelas. (Chalmers, 1996, p. 100)

Essa é uma formulação bem pouco liberal a respeito da possibilidade de inversão das aparências. Ela supõe que nossas experiências de cores têm uma estrutura relacional que deve ser respeitada mesmo no caso de inversão. Assim, minha gêmea invertida precisa, para cada tonalidade possível, experienciá-la como o perfeito oposto da que eu experiencio.

Esse argumento demonstra, para Chalmers (1996, p. 101), o mesmo que o argumento do zumbi: “ambos estabelecem que a consciência fenomenal falha em sobrevir logicamente [ao físico]”. Porém, segundo o autor, enquanto a conclusão do argumento do espectro invertido é mais fraca: “o caráter específico das experiências conscientes particulares não pode ser [reduativamente explicado]” (CHALMERS, 1996, p. 101), o argumento do zumbi consegue sustentar que, além disso, a própria existência da *consciência fenomenal* não pode ser reduativamente explicada (CHALMERS, 1996, p. 101).

Paralelamente, o argumento do espectro invertido também é mais fraco quanto à epifenomenalidade da fenomenalidade. Se o *argumento do zumbi* era compatível com uma completa ausência da consciência fenomenal para a direção do comportamento e da cognição,

o *argumento do espectro invertido* apenas demonstra que as características intrínsecas do conteúdo da consciência fenomenal não são determinantes do comportamento. Ainda assim, as características relacionais entre esses conteúdos podem ser de tal modo determinantes que não seja possível que conteúdos que não se organizem de modo a respeitar essa estrutura de relações possam direcionar o comportamento da mesma forma. Por exemplo, pensemos que quando eu vejo azul, minha gêmea sinta um gosto amargo, talvez se isso acontecer, seu comportamento seja muito distinto do meu.

Pensemos mais detidamente em minha zumbi fenomenal gêmea, segundo Chalmers ela tem a vida psicológica idêntica a minha. Agora suponha que ela foi abençoada⁵⁴ com uma vida fenomenal rica. Essa vida fenomenal, no entanto, é completamente aleatória. Uma percepção de um carro azul em um tempo determinado é acompanhada do caráter fenomenal que eu tenho quando saboreio um chocolate específico. No momento seguinte, a percepção do mesmo carro azul é acompanhada de um *quale* que acompanha sistematicamente minha percepção do som mais agudo do uivo do meu cachorro. E assim por diante, a cada percepção do mesmo carro azul, uma experiência completamente aleatória a acompanha. Apesar de tudo isso, minha gêmea apresenta um comportamento indiscernível de alguém que possui uma fenomenalidade coerente.

A partir da formulação que oferece para o *argumento do zumbi*, Chalmers seria obrigado a admitir que esse experimento mental é plenamente plausível. No entanto, a formulação do *espectro invertido* oferecida pelo autor, é menos condescendente. Embora Chalmers defenda que o caso de indivíduos com *espectros invertidos* de cor seja possível, o autor apela apenas para a hipótese de que esse espectro deve ser sistematicamente invertido, o azul de um deve sempre corresponder ao vermelho do outro. Da mesma forma, fica subentendido que o mesmo indivíduo tem sempre a mesma experiência de vermelhidão, por exemplo, quando seu comportamento envolve o conteúdo de vermelhidão.

Assim, fica claro que o *argumento do espectro invertido* prescinde de uma concepção epifenomenalista forte da consciência fenomenal, por não questionar que as características intrínsecas da experiência possam desempenhar um papel importante na determinação do comportamento subjetivo – já que não desafia o fato de que a mesma qualidade da experiência deva ser instanciada todas as vezes que o mesmo indivíduo experiencia uma mesma cor, por exemplo. Ainda assim, o argumento não é incompatível com um epifenomenalismo forte, pois tampouco afirma que essa recorrência seja necessária. Assim, concluímos que o

⁵⁴ Ou amaldiçoada, conforme a concepção existencialista.

argumento do espectro invertido assume um epifenomenalismo fraco e é compatível com um epifenomenalismo forte acerca da *consciência fenomenal*.

3.4.3 o argumento da assimetria epistêmica

Chalmers alega que a *consciência fenomenal* é conhecida apenas do ponto de vista de primeira pessoa, enquanto todo o resto – de eventos naturais a fenômenos mentais não fenomenais – admite um conhecimento de terceira pessoa.

De todos os fatos de baixo nível sobre configurações e causalidades físicas, podemos, em princípio, derivar todo tipo de fatos de alto nível sobre sistemas macroscópicos, sua organização e a causalidade entre eles. Pode-se determinar todos os fatos sobre a função biológica e sobre o comportamento humano e os mecanismos cerebrais pelos quais ele é causado. Mas nada nessa vasta história causal levaria alguém que não a experienciou diretamente a acreditar que deveria haver qualquer *consciência fenomenal*. A própria ideia seria irracional, quase mística, talvez. (CHALMERS, 1996, p. 102, grifos nossos)

Segundo o autor, não é possível conhecer a *consciência fenomenal* por meio de evidências externas, as quais desempenham, no máximo, um papel secundário no seu exame (CHALMERS, 1996, p. 102). Para todo o resto, no entanto, experiências em terceira pessoa são suficientes para fornecer um conhecimento pleno desses fenômenos. Para tornar mais cogente essa alegação, o autor apela para a hipótese solipsista:

Mesmo quando conhecemos tudo o que é físico sobre outras criaturas, não *sabemos* com certeza que elas são conscientes ou quais são suas experiências (embora possamos ter boas razões para acreditar que elas são [conscientes]). É surpreendente que não exista problema de “outras vidas”, de “outras economias” ou de “outras alturas”. Não há assimetria epistêmica nesses casos, precisamente porque esses fenômenos são logicamente supervenientes ao físico. (CHALMERS, 1996, p. 102, grifos do autor)

Ora, se o solipsismo é logicamente possível, então a *consciência fenomenal* não deriva logicamente de eventos comportamentais de um indivíduo. Assim, não existe uma ligação entre algum comportamento e a fenomenalidade. Mesmo que um outro ser humano consiga apontar para objetos que eu considero vermelho e sistematicamente fale “isto é vermelho” enquanto aponta para eles, mesmo que diga “eu estou tendo a experiência de vermelho agora ao olhar para este objeto”, ainda assim não serei capaz de derivar sua posse de *consciência fenomenal*. O máximo que o comportamento nos possibilita é a verificação da “existência de muitos organismos que *alegam* estar conscientes e ter experiências subjetivas misteriosas” (CHALMERS, 1996, p. 102), mas pode ainda ser o caso que essas criaturas apenas falem de mais.

Essa possibilidade é uma versão fraca da alegação $Z_{1/2}$ ⁵⁵ que Chalmers precisa estabelecer para desfazer a circularidade do argumento do zumbi:

($Z_{1/2}$ -fraca): Um organismo duplicado com relação ao comportamento não é necessariamente duplicado com relação à experiência.

Assim:

A assimetria epistêmica no conhecimento da consciência [fenomenal] deixa claro que a consciência [fenomenal] não pode logicamente sobrevir [ao físico]. Se fosse logicamente superveniente, não haveria tal assimetria epistêmica, uma propriedade logicamente superveniente pode ser detectada diretamente com base em evidências externas, e não há um papel especial para o caso [da observação] de primeira pessoa. (CHALMERS, 1996, p. 102)

Uma objeção disponível seria a alegação de que isso não demonstra que não haja uma conexão direta entre um comportamento específico e a posse da *consciência fenomenal*, o qual seria uma prova indubitável acerca de tal posse por quem o exhibe – apenas é o caso que ainda não o encontramos⁵⁶. Porém, essa objeção não demonstra a superveniência lógica da *consciência fenomenal*, apenas sua possibilidade, e aposta que uma ciência futura será capaz de fazer o trabalho. De todo modo, ela demonstra que o argumento oferecido não é suficiente para deduzir-se que a *consciência fenomenal* necessariamente é redutivamente explicável a partir do físico.

Ainda assim, a hipótese solipsista, caso ela seja cogente, dá forças ao quadro geral que Chalmers pretende estabelecer, uma vez que, caso ela seja cogente, estará demonstrado que a *consciência fenomenal* e a *consciência psicológica* possuem critérios de aferimento distintos, de modo que podemos atribuir a um indivíduo a posse da última por meio de observações de terceira pessoa, enquanto que para a primeira esse método não é suficiente. Se esse é o caso, então é possível que duas pessoas exibam o mesmo comportamento e, ainda assim, apenas uma delas seja fenomenalmente consciente. Do que é possível derivar a profunda distinção entre comportamento e fenomenalidade, extraindo a epifenomenalidade da *consciência fenomenal*.

⁵⁵ ($Z_{1/2}$): Um mundo duplicado com relação ao comportamento não é necessariamente duplicado com relação à experiência.

⁵⁶ Inclusive, poderia ser uma verdade necessária *a posteriori* que um determinado comportamento fosse determinado intrinsecamente por uma experiência.

3.4.4 O argumento do conhecimento

O quarto argumento oferecido por Chalmers (1996, p. 103-104) é o *argumento do conhecimento*, o “mais vívido argumento contra a superveniência lógica da consciência” (CHALMERS, 1996, p. 103-104). A primeira versão que Chalmers apresenta – chamaremos de versão-Mary – é inspirada na formulação de Jackson (1982):

Imagine que estamos vivendo em uma era de uma neurociência completa, onde sabemos tudo o que há para saber sobre os processos físicos dentro de nosso cérebro responsáveis pela geração de nosso comportamento. Mary foi criada em um quarto preto e branco e nunca viu nenhuma cor exceto preto, branco e tons de cinza. No entanto, ela é uma das neurocientistas mais proeminentes do mundo, especializada na neurofisiologia da visão de cores. Ela sabe tudo o que há para saber sobre os processos neurais envolvidos no processamento de informações visuais, sobre a física dos processos ópticos e sobre a constituição física dos objetos no ambiente. Mas ela não sabe *o que é como* ver vermelho. Nenhuma quantidade de raciocínio sobre os fatos físicos por si só lhe dará esse conhecimento. (CHALMERS, 1996, p. 103, grifos nossos)

Segundo Chalmers (1996, p. 104) a conclusão é que não só o materialismo é falso – como defendeu Jackson – como qualquer explicação reducionista acerca da *consciência fenomenal* o é. Isto é, qualquer explicação da *consciência fenomenal* totalmente em termos de entidades mais simples, é falsa – não há processos de nível mais baixo que, uma vez explicados, possam derivar a *consciência fenomenal* (CHALMERS, 1996, p. 42). Estabelecer essa conclusão é o principal objetivo de Chalmers ao apresentar o argumento – porém, não nos cabe aqui avaliar se ele foi bem sucedido nessa tarefa.

Nossa discussão visa elucidar a concepção de *consciência fenomenal* que pode ser derivada ou está no pano de fundo desses argumentos. Em especial, queremos determinar se Chalmers está ou não comprometido com a epifenomenalidade da fenomenalidade. Sobre essa característica, a primeira vista, o argumento é neutro, não parece haver nada na formulação desse experimento de pensamento em si que vincule qualquer um dos autores ao epifenomenalismo⁵⁷. Ao contrário, parece justamente intuitivo pensar que Mary não possui um comportamento indistinguível ao não ter esse conhecimento. No entanto, ao extrair conclusões do argumento, Chalmers (1996, p. 103) afirma que “o conhecimento de todos os fatos físicos irá permitir que Mary, a princípio, derive todos os fatos sobre as reações, habilidades e capacidades cognitivas do sistema”.

⁵⁷ Poderíamos apelar para o fato de que Jackson nomeou o artigo no qual apresenta o argumento justamente *Qualia Epifenomenais (Epiphenomenal Qualia)* e afirmou: “Tudo o que me preocuparei em defender é que é possível sustentar que certas propriedades de certos estados mentais, ou seja, aquelas que chamei de *qualia*, são tais que sua posse ou sua ausência não faz diferença para o mundo físico” (JACKSON, 1982 p. 133, grifos nossos). No entanto, isso ainda seria apenas um indício, pode ser que a conclusão de Jackson não se siga do argumento do conhecimento – nem na versão de Jackson, muito menos na reformulação de Chalmers.

Chalmers ainda oferece uma segunda formulação, agora mais inspirada em Nagel (1974), chamaremos de versão-morcego:

Uma maneira relacionada de apresentar esse ponto é considerar sistemas bem diferentes de nós mesmos, talvez muito mais simples – como morcegos ou ratos – e observar que os fatos físicos sobre esses sistemas não nos dizem como são suas experiências conscientes, se eles têm afinal (Nagel se concentra nesse tipo de problema). Uma vez que todos os fatos físicos sobre um rato são conhecidos, a natureza de sua experiência consciente permanece uma *questão em aberto*: é consistente com os fatos físicos sobre um rato que ele tenha experiência consciente, e é consistente com os fatos físicos que ele não tenha. A partir dos fatos físicos sobre um morcego, podemos averiguar todos os fatos sobre um morcego, exceto os fatos sobre suas experiências conscientes. Conhecendo todos os fatos físicos, ainda não sabemos o que é como ser um morcego. (CHALMERS, 1996, p. 103, grifos do autor)

Dessa formulação é possível extrair que, para Chalmers, nada, no comportamento de um animal, como o morcego, nos dá a certeza de que ele tem *consciência fenomenal*. Mesmo apelando para seres mais complexos, como seres humanos, os quais, a princípio, pelo menos um tem *consciência fenomenal* – a saber, eu – ainda assim é impossível derivar logicamente a atribuição de consciência a qualquer outro exemplar do mesmo tipo de criatura não importa seu comportamento. Nesse estágio, o *argumento do conhecimento* acaba por derivar o mesmo raciocínio solipsista do *argumento da assimetria epistêmica* apresentado na subseção anterior e com isso, mais uma vez, caso o argumento solipsista seja cogente, estará estabelecido que não existe uma ligação entre algum comportamento e a fenomenalidade.

Caso nossa empatia – ou medo da solidão – seja muito intensa ao ponto de não duvidarmos de nossos semelhantes, quase nenhum ser humano afirmará convicto que um computador tem *consciência fenomenal* caso exiba o mesmo comportamento – essa é a ideia para a terceira formulação do argumento do conhecimento apresentada por Chalmers (1996, p. 103-104) que chamaremos de versão-computador – que discutiremos em mais detalhes na subseção 6.8.1.

Com relação a nossa investigação principal, nossa conclusão é que o *argumento do conhecimento* em todas as suas versões certamente impõe alguma plausibilidade para a tese de que explicar o comportamento não explica redutivamente a *consciência fenomenal* – especialmente a terceira. Porém, ele não implica necessariamente a sua epifenomenalidade, embora Chalmers claramente pretenda concluir essa característica a partir dos experimentos.

3.4.5 O argumento da ausência da análise

Para derrotar os argumentos anteriores, Chalmers afirma que é preciso oferecer “uma ideia de como a existência da consciência *pode* ser implicada por fatos físicos” (CHALMERS, 1996, p. 105, grifos do autor). Isso porque, para o autor, a conclusão dos argumentos é justamente a impossibilidade de se explicar redutivamente a *consciência fenomenal* a partir do físico. Chalmers examina duas hipóteses que poderiam constituir uma explicação reducionista da *consciência fenomenal* em termos fisicistas: a análise funcional e a análise estrutural.

Para a segunda, o autor afirma que isso banalizaria a noção (CHALMERS, 1996, p. 105). “[T]alvez a consciência [fenomenal] pudesse ser analisada como algum tipo de estrutura bioquímica”, mas, afirma o autor (CHALMERS, 1996, p. 105) “essa análise seria ainda mais claramente inadequada [que a análise funcional]”, pois não é isso que “consciência fenomenal” significa.

A primeira alternativa, a análise funcional, é a mais sustentável, mesmo que apenas remotamente plausível (CHALMERS, 1996, p. 104). Porém ela enfrenta três objeções: primeiramente, ela trivializa a noção, uma vez que tudo que ela explica pode ser explicado sem ela (CHALMERS, 1996, p. 105). Por exemplo, ao analisar a *consciência fenomenal* em termos de nossa capacidade de fazer certos relatos verbais, ou de realizar certos tipos de discriminação, ou de manifestar alguma outra capacidade, se estaria explicando aspectos psicológicos que poderiam ser instanciados sem problemas num mundo zumbi. Seria como definir ‘paz mundial’ como ‘sanduíche de presunto’, nesses termos, alcançar a paz mundial seria sem dúvida uma tarefa muito mais fácil, mas ela seria igualmente mais vazia (CHALMERS, 1996, p. 105). “Analisar a consciência [fenomenal] em termos de alguma noção funcional é, ou mudar o assunto, ou acabar com o problema com um truque de definição” (CHALMERS, 1996, p. 105).

Uma segunda objeção consiste em apreciar o fato de que análises funcionais de conceitos sempre têm algum grau de indeterminação semântica. Chalmers (1996, p. 105) pretende explicar o que quer dizer com essa afirmação a partir do fato de que perguntas acerca da posse ou não de uma faculdade funcionalmente analisada por um animal sempre dependem de como nós delimitamos as fronteiras dos conceitos. De modo que a resposta para se um rato tem crenças ou se uma bactéria é capaz de aprender é sempre um “em um sentido sim, em um sentido não”. Essa indeterminação sugere que é possível admitir algum grau de estipulação para os conceitos funcionalmente explicados. Segundo o autor (CHALMERS, 1996, p. 105), embora possa haver gradação entre as diferentes consciências de modo que haja experiências

mais fracas e outras mais intensas, ou bem há *algo que é como* ser um rato ou bem não há, de modo que qualquer grau de estipulação com respeito à *consciência fenomenal* é intolerável. Se é assim, então a *consciência fenomenal* não admite esse mesmo tipo de análise (CHALMERS, 1996, p. 105).

Por fim, Chalmers alega que uma objeção à possibilidade de análise funcional da *consciência fenomenal* é que tal análise colapsaria a distinção traçada pelo autor entre as consciências, “e, portanto, não faz justiça ao nosso sistema conceitual” (CHALMERS, 1996, p. 105). Essa objeção, no entanto, é uma clara petição de princípios. Os cinco argumentos visam justamente demonstrar a irredutibilidade da *consciência fenomenal* ao mundo físico mesmo aceita a redutibilidade da *consciência psicológica* ao físico. O quadro geral é:

P₁: A *consciência psicológica* permite uma análise funcional.

P₂: Um mundo fisicamente duplicado é um mundo logicamente duplicado com relação às propriedades funcionais.

P₃: Um mundo fisicamente duplicado é um mundo logicamente duplicado com relação à *consciência psicológica*.

P₄: O mundo físico pode ser duplicado sem a necessária duplicação da *experiência*.

De P₁, P₂ e P₃ – alegados no primeiro capítulo – não é possível extrair P₄. Os cinco argumentos apresentados têm a função de preencher essa lacuna. Para tanto, esses argumentos podem demonstrar que, ou:

A₁: A *consciência psicológica* é diferente da *experiência*; ou

A₂: A *experiência* não admite uma análise funcional.

No entanto, essa objeção à análise funcional da *experiência* (A₂), visa demonstrá-la apelando justamente à A₁. Alegar que devemos aceitar que a *experiência* não pode ser reduzida a uma análise funcional porque isso colapsa as noções apresentadas simplesmente afirma uma das premissas que precisam ser demonstradas. Sendo, portanto, no mínimo inútil.

A segunda objeção – da indeterminação dos conceitos funcionais – é simplesmente vaga. A primeira objeção – de trivialização da noção de *consciência* – é a mesma oferecida à análise estrutural. Nos dois casos Chalmers não estabelece uma prova contundente de que não se possa oferecer uma análise nesses termos, mas apenas examina algumas tentativas concretas – análise estrutural em termos de estruturas bioquímicas, ou análise funcional em

termos de capacidade de fazer certos relatos verbais, ou de realizar certos tipos de discriminação – e reafirma que isso simplesmente deixa de fora o caráter fenomenal da experiência, *o que é como ser um indivíduo*. Concluindo que “não há, portanto, um modo pelo qual uma emergência da consciência [fenomenal] a partir dos fatos físicos sair do chão” (CHALMERS, 1996, p. 106). Um exame mais detido das análises funcionais e estruturais é oferecido no contexto da formulação do *problema difícil da consciência* (CHALMERS, 1995a), que veremos na próxima seção.

No entanto, nossa conclusão é que esse argumento apenas oferece mais repetições da tese de que uma análise em termos funcionais ou estruturais da experiência deixaria de fora o *caráter fenomenal* da experiência, *o que é como ser um indivíduo*, a partir da alegação de que tais análises poderiam ser oferecidas sem ele. Recorrer ao argumento do zumbi para preencher essa lacuna não irá funcionar, pois, como vimos na subseção 3.4.1, ele possui a mesma falha.

Assim, não há uma razão em princípio, que possa demonstrar a não relação lógica entre as consciências de Chalmers e que, portanto, não há uma maneira de explicar a experiência por meio de seu papel funcional. O argumento mais cogente que temos é que é possível que o exato caráter intrínseco da experiência – o tom de cor específico – pode não ser deixado de fora dessa explicação – conclusão derivada do *argumento do espectro invertido*, analisado na subseção 3.4.2. É possível afirmar apenas, portanto, que o caráter intrínseco da experiência resiste a uma análise funcional e que somente ele, portanto, é epifenomenal. Alegar que esse caráter intrínseco esgota a experiência é, no entanto, muito oneroso e contradiz os consentimentos de Chalmers acerca de que propriedades relacionais também constituem a experiência – como veremos na subseção 3.6.5.

3.5 O problema difícil da consciência

A partir da defesa da dificuldade de oferecer uma redução lógica da *consciência fenomenal* ao físico, surge um problema: o célebre *problema difícil da consciência*.

É inegável que alguns organismos são sujeitos de experiência. Mas a questão de *como* é que esses sistemas são sujeitos de experiência é desconcertante. *Por que* é que, quando nossos sistemas cognitivos se envolvem em processamento de informações visuais e auditivas, nós temos experiência visual ou auditiva: a qualidade do azul profundo, a sensação de dó central? *Como* podemos explicar *por que* há algo que é entreter uma imagem mental ou vivenciar uma emoção? É amplamente aceito que a experiência surge de uma base física, mas não temos uma boa explicação de *por que* e *como* ela surge. *Por que* o processamento físico deveria dar origem a uma rica vida interior? Parece objetivamente irracional que ele devesse, e ainda assim ele o faz. (CHALMERS, 1995a, p. 3, grifos nossos)

Embora essa seja a formulação que anteceda a afirmação de que “se algum problema se qualifica como o problema difícil da consciência, é este” (CHALMERS, 1995a, p. 3) é preciso reconhecer a existência de ambiguidades e tensões presentes nos textos nos quais Chalmers (1995a) apresenta o problema que tornam a sua própria formulação uma questão disputada (DORSEY, 2015). O autor apresenta, além da supracitada, uma grande quantidade de formulações no mesmo texto as quais não são necessariamente compatíveis entre si. Elas oscilam entre perguntas que começam com “por que” (CHAMERS, 1995a, p. 3 {4}⁵⁸; p. 5; p. 6 {3}; p. 7 {4}; p. 8 {2}; p. 10; p. 11; p. 12) e com “como” (CHAMERS, 1995a, p. 3 {3}; p. 6; p. 9; p. 15). Além disso, a maioria delas pressupõe o reducionismo fisicista, são variações entre *por que* e *como* a *consciência fenomenal* surge a partir de eventos, de fenômenos, de estados, de elementos, de entes físicos – dentre os quais a maioria são intracranianos/neurais. Isso explica a mais recente formulação oferecida por Chalmers (2018, p. 6): “*por que e como processos físicos no cérebro dão origem à experiência consciente?*”

Essa formulação, embora pareça uma boa candidata para ser aceita como definitiva, apresenta dificuldades. A primeira é que ela pressupõe que a *consciência fenomenal* tem uma base física muito restrita: o cérebro. Se for assim, então ele só é um problema para quem tem por projeto um reducionismo ou um emergentismo fisicista local. O escopo de aplicação do problema seria, portanto, muito restrito. Vimos, ao longo da seção 3.4, que Chalmers pretende dirigir seus argumentos contra todo tipo de reducionismo fisicista. Por que logo o *problema difícil da consciência* seria tão restrito?

Poderíamos retirar a cláusula cerebral reformulando o problema como: *por que e como processos físicos dão origem à experiência consciente?* No entanto, ainda teríamos um problema cuja aplicação seria muito reduzida. Tão reduzida que a solução proposta pelo próprio Chalmers, seu *dualismo naturalista*, não seria uma resposta ao problema (DORSEY, 2016, p. 137)⁵⁹, mas sim sua dissolução – ao negar as próprias bases que fundamentam sua formulação⁶⁰. Assim, o tão difícil problema seria nada mais que um *enigma*. Ao assumir uma

⁵⁸ O número entre chaves indica a quantidade de passagens em cada página com a respectiva expressão.

⁵⁹ O próprio Chalmers (1996, p. 214) admite que sua tese acerca da superveniência natural da *consciência fenomenal* ao físico não conta como solução ao problema, uma vez que não explica o *porquê*. Poderíamos também afirmar que ela não explica sequer o *como*, apenas nos permite correlacionar eventos físicos com eventos fenomenais, os quais podem, inclusive, não coocorrerem.

⁶⁰ Como veremos em um pouco mais de detalhes na próxima seção, a metafísica resultante do *dualismo naturalista* de Chalmers (1996, p. 123-171) admite a existência de características fundamentais do mundo que não são físicas – pelo menos não para a física atual. Tais características seriam, ou elas mesmas fenomenais (CHALMERS, 1996, p. 126), ou então seriam *protofenomenais* – características não físicas a partir das quais emergiriam as características propriamente fenomenais. (CHALMERS, 1996, p. 126-127). Desse modo, se o mundo for metafisicamente como Chalmers argumenta em seu dualismo, simplesmente não é o caso que o

metafísica não reducionista fisicista – pelo menos nos termos de uma física atual completa – Chalmers parece admitir outras metafísicas possíveis para a mente, sem, no entanto, recuar na existência do problema e de seu nível de dificuldade.

Simplesmente retirar a cláusula fisicista, tampouco parece uma boa opção. *Por que e como a experiência consciente se origina?* É uma formulação muito ampla, que, como argumenta Dorsey⁶¹ (2016, p. 139), não faz justiça ao contexto no qual o problema é cunhado ao longo, inclusive, de sua história. Em regra, as formulações fazem referência a um reducionismo ou emergentismo fisicista (DORSEY, 2016, p. 132-133). Assim, embora a adoção de algum fisicismo não seja indispensável para solucionar o problema, é inegável que ele desempenha um papel importante. Nossa sugestão é que o problema difícil deva ser entendido como um problema para qualquer metafísica naturalista seja ela emergentista ou reducionista, fisicista ou não. Como “na concepção mais comum de natureza, o mundo natural é o mundo físico” (CHALMERS, 2003, p. 102), o fisicismo acabou estando presente em quase todas as formulações do problema ao longo de sua história. Nesse sentido, a melhor candidata para formulação ideal do problema seria algo próximo a: “Como [a consciência fenomenal] surge e por que, afinal, ela existe. [...] Como a consciência [fenomenal] se encaixa numa ordem natural” (CHALMERS, 1996, p. xi). Que propomos ser entendido como:

Como e por que a *consciência fenomenal* surge a partir de um *processo natural*?

Para essa pergunta, o *dualismo naturalista* de Chalmers é uma solução coerente, uma solução que dá uma “explicação naturalista da consciência” (CHALMERS, 1995a, p. 1). Além disso, fica claro ao longo dos textos de Chalmers (1995a; 1996; 2003) que o cerne do problema é a dificuldade de oferecer uma explicação científica para a *consciência fenomenal* (CHALMERS, 1995a, p. 1, 1996, p. xiii), algo que, segundo o autor (CHALMERS, 1995a, p. 2) não é uma tarefa realmente problemática quando nos colocamos a explicar fenômenos como:

- A habilidade de discriminar, categorizar e reagir aos estímulos do ambiente;

materialismo é verdadeiro, muito menos que uma explicação naturalista da consciência precise ser dada em termos materialistas. Nesse cenário, o problema *difícil* da consciência não seria mais um problema genuíno, mas um enigma que surgiria a partir de uma má compreensão da metafísica e dos métodos científicos.

⁶¹ Mais precisamente, a formulação criticada por Dorsey é “O problema difícil [da consciência] é o problema de explicar por que a consciência fenomenal surge – ponto final”. O autor não utiliza o “como” em sua enunciação, no entanto, para o que é relevante, sua crítica se aplica perfeitamente a nossa formulação.

- A integração da informação por um sistema cognitivo;
- Reportabilidade dos estados mentais;
- A habilidade de um sistema de acessar seus próprios estados internos;
- O focar da atenção;
- O controle deliberado de comportamento;
- A diferença entre vigília e sono.

Esses são fenômenos “que parecem diretamente suscetíveis aos métodos padrão da ciência cognitiva” (CHALMERS, 1995a, p. 2). Explicar como e por que cada um desses fenômenos surge a partir de um *processo natural* é um problema fácil da consciência (CHALMERS, 1995a, p. 1, grifos nossos). Essa distinção entre os problemas fáceis e o problema difícil coincide com a separação entre *consciência psicológica* e *consciência fenomenal*. E mais uma vez Chalmers parece não deixar nada na última que não seja epifenomenal:

O que faz o problema difícil difícil? Aqui, a tarefa não é explicar o comportamento e funções cognitivas: mesmo uma vez que se tenha uma explicação de todas as funções relevantes nas proximidades da consciência – discriminação, integração, acesso, reporte, controle – restará uma questão adicional: por que é que a performance de todas essas funções é acompanhada de experiência? Por causa disso, o problema difícil parece ser um tipo diferente de problema, requerendo um tipo diferente de solução. (CHALMERS, 2003, p. 104)

3.6 A *consciência fenomenal* em Chalmers

Chalmers (1996, p. 124) pretende ter demonstrado o fracasso da superveniência lógica da *consciência fenomenal* a partir do mundo físico. O autor (CHALMERS, 1996, p. 123) reconstrói os passos fundamentais de sua argumentação como:

1. Em nosso mundo, há experiências conscientes.
2. Há um mundo logicamente possível fisicamente idêntico ao nosso, no qual os fatos positivos sobre a consciência [fenomenal] não estão presentes.
3. Portanto, fatos sobre a consciência [fenomenal] são fatos adicionais sobre nosso mundo, para além e acima dos fatos físicos.
4. Então, o materialismo é falso.

Se o materialismo é falso, isso nos conduz a algum tipo de *dualismo*: “há tanto características físicas como não físicas do mundo” (CHALMERS, 1996, p. 124), e a *consciência fenomenal* se circunscreve na parte não física. O dualismo necessário pode se limitar a um dualismo de propriedade, já que tudo que é preciso é que as propriedades fenomenais sejam independentes das propriedades físicas, não sendo necessário adentrarmos

em questões acerca das substâncias de fato (CHALMERS, 1996, p. 125)⁶². Esse dualismo pode ser de duas formas alternativas: ou bem a experiência é uma propriedade básica não física do mundo, ou bem a experiência emerge de propriedades básicas não físicas do mundo. No primeiro caso nós podemos entender “a experiência ela mesma como uma característica fundamental do mundo, ao lado do espaço-tempo, da rotação [*spin*], da carga e assim por diante” (CHALMERS, 1996, p. 126). No segundo caso, haveria propriedades não físicas básicas, não fenomenais – ou ainda, *protofenomenais* – a partir das quais a experiência seria uma propriedade não básica logicamente sobreveniente (CHALMERS, 1996, p. 126-127). Assim como a temperatura é uma propriedade não básica que emerge de propriedades físicas básicas (CHALMERS, 1996, p. 127).

Apesar de em nenhum dos casos a *consciência fenomenal* sobrevir logicamente ao mundo físico, ainda pode ser o caso que ela sobrevenha naturalmente a ele, essa é a aposta de Chalmers (1996, p. 124). Para tanto, embora não se possa derivar a *consciência fenomenal* das propriedades físicas, podemos encontrar leis naturais que rejam as relações entre as propriedades físicas e as propriedades fenomenais ou *protofenomenais*: *leis psicofísicas* (CHALMERS, 1996, p. 127).

Nessa concepção, o mundo continua consistindo em uma rede de propriedades fundamentais relacionadas por leis básicas, e tudo deve ser explicado em última análise nesses termos. Tudo que aconteceu é que o inventário de propriedades e leis foi expandido [...]. Além disso, nada nessa concepção contradiz qualquer coisa na teoria física, ao contrário, ela suplementa essa teoria. Uma teoria física dá origem a uma teoria de processos físicos, e uma teoria psicofísica nos diz como esses processos dão origem à experiência. (CHALMERS, 1996, p. 127-128)

Segundo Chalmers (1996, p. 127), uma teoria desse tipo é “inteiramente compatível com uma visão de mundo científica contemporânea, e é inteiramente naturalista”. Embora essa teoria não seja capaz de nos explicar a existência da consciência fenomenal – “porque a consciência fenomenal existe” – ela “será capaz de nos explica instâncias específicas da consciência fenomenal em termos de estruturas físicas e leis psicofísicas fundamentais” (CHALMERS, 1996, p. 214).

3.6.1 A consciência fenomenal como um epifenômeno

As leis psicofísicas não são leis que governam interações bilaterais entre a *consciência fenomenal* e o mundo físico, mas sim, leis que regem relações unilaterais: as propriedades

⁶² A argumentação de Chalmers (1996) é bastante limitada quanto a essa questão, porém, não nos parece relevante para nossa discussão decidir se o autor pode, de fato, negar-se a comprometer-se com um dualismo de substância.

físicas devem ser a base das propriedades fenomenais ou *protofenomenais*, elas devem demonstrar a superveniência e dependência da experiência a partir de processos físicos (CHALMERS, 1996, p. 127). O contrário, a ação das propriedades fenomenais sobre as físicas, no entanto, não é possível, isso porque “as melhores evidências da ciência contemporânea nos dizem que o mundo físico é mais ou menos causalmente fechado: para cada evento físico, há uma causa física suficiente” (CHALMERS, 1996, p. 125).

Embora Chalmers não seja claro acerca do porquê de utilizar algumas vezes as expressões “mais ou menos” (CHALMERS, 1996, p. 125; p. 150) ou “é quase certamente” (CHALMERS, 1996, p. 184) para qualificar o fechamento causal do mundo/domínio físico, é plausível assumir que a justificativa para essa moderação se deva a alegação defendida pelo autor de que a indeterminação quântica possibilite uma exceção a esse fechamento causal (CHALMERS, 1996, p. 118-120). Porém, o autor alega que os apelos a teorias quânticas para explicar a *consciência fenomenal* até então oferecidos fracassam em apresentar uma explicação redutiva, e acrescenta que “há pouca esperança que esse tipo de teoria proverá uma explicação inteiramente física da *consciência [fenomenal]*. Quando se trata de explicações redutivas, teorias baseadas na física não são melhores que teorias cognitivas e neurobiológicas” (CHALMERS, 1996, p. 120). Assim, mesmo que haja alguma indeterminação quanto ao fechamento causal no mundo físico dado pela indeterminação quântica, essa indeterminação não parece se relacionar com a *consciência fenomenal*. Portanto, para todos os efeitos relevantes à *consciência fenomenal*, o mundo físico é causalmente fechado. Inclusive, ao discutir a possibilidade do *dualismo interacionista*, o qual “aceita que a *consciência [fenomenal]* é não física, mas nega que o mundo físico seja causalmente fechado, [permitindo] então que a *consciência fenomenal* possa desempenhar um papel causal autônomo” (CHALMERS, 1996, p. 162), Chalmers afirma que essa concepção, além de “ter problemas conceituais fatais”, “faz grandes e implausíveis apostas acerca do modo como a física irá se comportar”.

Desse modo, excetuando as possíveis lacunas causais providas por alguns fenômenos quânticos, todos os eventos físicos são explicados causalmente por apelo a entidades ou a processos físicos. Não há espaço para que a *consciência fenomenal*, uma vez não sendo física, desempenhe qualquer papel causal, ela estaria “dependurada na máquina da causação física, mas não fazendo diferença alguma no mundo” (CHALMERS, 1996, p. 150). Essa irrelevância causal da *consciência fenomenal* não só é consistente com os argumentos apresentados nas subseções anteriores, como é indispensável para a formulação de alguns deles. Como vimos, o *argumento da possibilidade lógica do zumbi fenomenal* e a terceira formulação do *argumento*

do conhecimento têm como pano de fundo uma concepção epifenomenalista da *consciência fenomenal*, além disso, o argumento do *espectro invertido* adota, pelo menos, um epifenomenalismo relativo ao caráter intrínseco das propriedades fenomenais.

Chalmers (1996, p. 160), de fato, admite explicitamente que sua teoria conduz a, “pelo menos, uma forma fraca de epifenomenalismo”, porém, ele alega que “a questão da relevância causal da experiência permanece em aberto, e uma teoria mais detalhada acerca da causalidade e da experiência será necessária antes que a questão possa ser resolvida”. Nesses termos, o autor prefere não se descrever como um epifenomenalista, embora admita que seja possível que sua teoria conduza a uma versão forte de epifenomenalismo⁶³ (CHALMERS, 1996, p. 160). Avaliando a evolução de seu pensamento, Chalmers (2010c, p. xiii) considera, inclusive, sua atual menor simpatia ao epifenomenalismo uma das poucas médias mudanças que propõe em suas teses de *The Conscious Mind* (CHALMERS, 1996) – ao lado da tentativa de traçar conexões mais íntimas entre consciência e intencionalidade (CHALMERS, 2010c, p. xiii). Ainda assim, apesar de seus esforços, o autor ainda considera o epifenomenalismo “no geral, [...] uma visão coerente sem problemas fatais” (CHALMERS, 2003, p. 129), e, em mais ou menos um terço dos dias da semana o considera a concepção mais adequada acerca da *consciência fenomenal* (CHALMERS, 2010c, p. xviii)⁶⁴.

Mesmo que isso aconteça [isto é, que minha argumentação conduza a uma versão forte de epifenomenalismo], no entanto, acho que os argumentos para a superveniência natural são suficientemente convincentes acerca de nosso dever de aceitá-los. O epifenomenalismo é contraintuitivo, mas as alternativas [a ele] são mais que contraintuitivas. Elas estão simplesmente *erradas* [...]. A moral geral é

⁶³ Chalmers não especifica o que entende por epifenomenalismos fraco e forte. Talvez o epifenomenalismo fraco possa ser entendido como o epifenomenalismo que pode ser extraído da possibilidade do espectro invertido: um epifenomenalismo acerca do caráter intrínseco das propriedades fenomenais, as quais mantêm, no entanto, alguma influência sobre o comportamento especialmente em razão de suas propriedades relacionais, como vimos na subseção 3.4.2. Porém, como vimos, um epifenomenalismo forte é requerido para o argumento do zumbi e para outras conclusões do autor – algumas que já vimos, outras que ainda veremos. Desse modo, apesar da alegada moderação com relação ao epifenomenalismo, pretendemos demonstrar que uma concepção que não atribua irrelevância causal à *consciência fenomenal* não seria capaz de dar unidade e coerência a argumentação do autor em *The Conscious Mind* (CHALMERS, 1996).

⁶⁴ Os outros dois terços o autor distribui mais ou menos igualmente entre o *dualismo interacionista* (ou dualismo de tipo-D) – que em *The Conscious Mind* (CHALMERS, 1996), como já vimos, lhe era simplesmente implausível (CHALMERS, 1996, p. 162) – e o *monismo russelliano* (ou monismo de tipo-F). Esse monismo defende que “a consciência é constituída por propriedades intrínsecas das entidades físicas fundamentais: isto é, pelas bases categoriais das disposições físicas fundamentais. Nessa visão, propriedades fenomenais ou *protofenomenais* estão localizadas nos níveis fundamentais da realidade física e, em certo sentido, subjazem a realidade física ela mesma” (CHALMERS, 2003, p. 129-130), reservando um papel causal relevante para a *consciência fenomenal* (CHALMERS, 2010c, p. xix). Essa última visão, Chalmers (2010c, p. xix) considera tão compatível com a argumentação apresentada em *The Conscious Mind* quanto o epifenomenalismo. A leitura que estamos desenvolvendo, no entanto, é a de que apenas o *dualismo de tipo-E* – dualismo epifenomenal – não contradiz as argumentações – em especial na defesa de um dualismo – e experimentos de pensamento – em especial o do zumbi fenomenal – apresentados pelo autor.

que, se os argumentos sugerem que a superveniência natural é verdadeira, devemos aprender a viver com a superveniência natural. [...] Alguns vão achar que, no entanto, a natureza epifenomenalista dessa posição é uma falha fatal. Tenho alguma simpatia por essa posição, a qual pode ser vista como uma expressão do paradoxo da consciência: quando se trata de consciência, pode parecer que todas as alternativas são ruins. No entanto, acho que os problemas com todos os outros pontos de vista [alternativos] são fatais de uma maneira muito mais forte do que a contraintuitividade [da minha concepção]. Dado que alguma opção no espaço lógico tem que estar correta, [a minha] visão parece ser a única candidata razoável. (CHALMERS, 1996, p. 160, grifos do autor)

De acordo com Chalmers (1996, p. 159) a objeção mais comum ao epifenomenalismo é simplesmente que ele é contraintuitivo, ou mesmo “repugnante”. Porém, argumenta o autor (CHALMERS, 1996, p. 160), a imagem repugnante da *consciência fenomenal* que o epifenomenalismo parece implicar – da experiência como um simples acessório dependurado no mundo físico por “presilhas nomológicas frouxas” – é apenas uma forma pejorativa de encarar o epifenomenalismo. Podemos ver a *consciência fenomenal*, não como simplesmente dependurada frouxamente ao longo dos processos, mas como “acomodada entre as engrenagens causais”. Além disso, a mera contraintuitividade de uma teoria, embora force uma maior atenção aos argumentos nos quais ela se baseia, não é motivo para negá-la caso esses argumentos se mostrem sólidos (CHALMERS, 1996, p. 159).

O epifenomenalismo [...] é uma visão deselegante, produzindo uma imagem fragmentada da natureza, na qual propriedades físicas e fenomenais são apenas muito fracamente integradas no mundo natural. E, claro, é uma visão contraintuitiva que muitas pessoas acham difícil de aceitar. A deselegância e a contraintuitividade são melhores do que a incoerência, então, se bons argumentos nos forçam ao epifenomenalismo como a visão mais coerente, nós devemos levar ele a sério. Ao mesmo tempo, porém, temos boas razões para examinar com muito cuidado outras visões. (CHALMERS, 2003, p. 129)

A intuição contrária ao epifenomenalismo é a de que parece óbvio que os sentimentos e as sensações sejam causas do nosso comportamento. É nosso sentimento de dor, por exemplo, que explica o porquê de afastarmos nossa mão do fogo ou tomarmos remédio para enxaqueca (CHALMERS, 1996, p. 159). No entanto, Chalmers alega que sua teoria é capaz de explicar essa intuição sem precisar apelar para uma suposta relevância causal do sentimento de dor em si. Como veremos nas seções subsequentes, os fatos que conduzem a essa intuição são explicados pelo espelhamento sistemático entre os conteúdos da *consciência fenomenal* e da *consciência psicológica*.

3.6.2 A extensão temporal e a não simplicidade da consciência fenomenal

Como vimos, na seção 3.2, na ausência da possibilidade de descrever a *consciência fenomenal* em termos mais simples, a solução disponível é apresentar uma quantidade significativa de exemplos. A partir deles será possível determinar se a alegação de neutralidade de Chalmers quanto a caracterizações específicas da *consciência fenomenal* é coerente com as consequências que o autor pretende extrair de sua argumentação.

Ao analisarmos esses exemplos, no entanto, precisamos atentar para uma consideração de Chalmers a respeito dos exemplos listados na seção *Um catálogo de experiências conscientes* (CHALMERS, 1996, p. 6-11): “Um catálogo longe de ser completo dos aspectos da experiência consciente é dado na lista pré-teórica e impressionista a seguir. Nada aqui deve ser levado muito a sério enquanto filosofia, mas ajudará a focar a atenção no assunto em questão” (CHALMERS, 1996, p. 6). Embora o autor circunscreva a qualificação aos exemplos de uma seção específica, é possível argumentar que as reiteradas observações a respeito do caráter meramente sugestivo dos exemplos e caracterizações apresentados, e o apelo recorrente à *experiência* como aspecto central da *consciência fenomenal*, nos permitem estender tal cautela aos demais exemplos apresentados ao longo do mesmo livro (CHALMERS, 1996) e até mesmo a outros textos.

Dentre os exemplos, notamos que alguns se comprometem com a possibilidade da experiência não ser perfeitamente simples e, inclusive, se constituir ao longo do tempo: “imagens mentais que são evocadas internamente” (CHALMERS, 1995a, p. 3); “a qualidade sentida [...] da experiência de uma corrente de pensamento consciente” (CHALMERS, 1995a, p. 3); “pode-se analisar os aspectos da experiência musical em notas e tons com inter-relações complexas, mas a experiência musical, de alguma forma, é mais do que isto” (CHALMERS, 1996, p. 7). A princípio, portanto, podemos reconhecer a neutralidade da *consciência fenomenal* – e dos *qualia* que a compõem – de Chalmers a respeito às características de simplicidade e de não extensão temporal⁶⁵.

3.6.3 A inefabilidade da consciência fenomenal

Chalmers utiliza muitas vezes qualificações – incluindo o uso de aspas – ao utilizar tal expressão, para atenuar a característica de inefabilidade do conteúdo da *consciência fenomenal*: “há algo de inefável sobre eles” (CHALMERS, 1996, p. 22, grifos nossos); “há algo de inefável sobre qualquer sensação” (CHALMERS, 1996, p. 8, grifos nossos); “elas são

⁶⁵ Veremos como mais detalhes na subseção 3.6.5, que razões adicionais confirmarão a não simplicidade dos estados da *consciência fenomenal*.

quase inefáveis” (CHALMERS, 1996, p. 7, grifos nossos); “experiências são, *em algum sentido*, ‘inefáveis’” (CHALMERS, 1996, p. 224, grifos nossos); “esses estados serem *bastante* ‘inefáveis’” (CHALMERS, 1996, p. 291, grifos nossos). No entanto, paralelamente, ele defende que não temos um vocabulário para apontar para a fenomenalidade em si, mas apenas para suas contrapartidas psicológicas, o que torna inútil todo o cuidado para não qualificar categoricamente o conteúdo da *consciência fenomenal* como inefável.

Nós não temos uma linguagem independente para descrever qualidades fenomenais. Como vemos, há algo de inefável acerca delas. Embora “verdidão” [*greenness*] seja um tipo distinto de sensação com um rico caráter intrínseco, há muito pouco que se possa falar dele senão que é verde. Ao falar de qualidades fenomenais, nós geralmente temos que especificar as qualidades em questão em termos de propriedades externas associadas, ou em termos de papéis causais associados. Nossa *linguagem* para qualidades fenomenais é derivada de nossa linguagem não-fenomenal. Como disse Ryle, não há palavras puras para sensações. (CHALMERS, 1996, p. 22, grifos do autor)

Essa inefabilidade não diz respeito apenas à comunicação intersubjetiva, mas também à nossa capacidade de representar internamente essas propriedades:

[S]e alguém fizer um pouco de introspecção, é notável que haja pouco que se possa dizer mesmo ‘a si mesmo’ que distinga experiências vermelhas e verdes [...] apesar da ciência [*awareness*] da rica diferença intrínseca [entre elas]. Isso pode ser visto como evidência adicional de que as qualidades habitam o reino fenomenal e não são refletidas diretamente no psicológico. (CHALMERS, 1996, p. 381 nota 14).

Veremos nas próximas subseções o que significa então dizer que somos capazes de nos referir a essas propriedades em juízos e outros estados intencionais. E como é possível que isso aconteça.

3.6.4 Crenças e juízos fenomenais

Apesar de inefável, nós podemos falar, mesmo que rudimentarmente, sobre o conteúdo de nossas experiências, somos capazes de formular juízos acerca dele (CHALMERS, 1996, p. 172-209). O termo juízo, aqui, equivale à concepção deflacionária das crenças apresentada na subseção 3.3.2: “Nós podemos pensar de um juízo como o que resta de uma crença depois que qualquer qualidade fenomenal associada é subtraída” (CHALMERS, 1996, p. 174). Chalmers (1996, p. 173) nomeia esses juízos acerca de nossa fenomenologia, ou acerca de seus objetos, de juízos fenomenais, mas acrescenta: eles não são eles mesmos fenomenais, eles são

exclusivamente *psicológicos*. Isso porque, em última análise, eles são como reportes verbais⁶⁶, e “reportes verbais são atos comportamentais, e são, portanto, suscetíveis à explicação funcional” (CHALMERS, 1996, p. 173-174).

Esses juízos podem ser de três tipos fundamentais (CHALMERS, 1996, p. 175-176):

- Juízos fenomenais de primeira ordem, por exemplo: “Isso é vermelho!” Esses juízos são acerca dos objetos da experiência, e não acerca da experiência em si (CHALMERS, 1996, p. 175). Eles acompanham a experiência, são a contrapartida representacional cognitiva (*psicológica*) do conteúdo da experiência. Tais juízos são comuns: “nós frequentemente formamos juízos sobre os *objetos* de nossa experiência consciente (no ambiente, por exemplo), como quando pensamos, ‘há algo vermelho’” (CHALMERS, 1996, p. 173).
- Juízos fenomenais de segunda ordem, por exemplo: “Eu estou tendo uma sensação vermelha agora”. O objeto desses juízos são as experiências particulares em si e não o conteúdo delas (CHALMERS, 1996, p. 176).
- Juízos fenomenais de terceira ordem, por exemplo: “Sensações são misteriosas”. Esses juízos são acerca da experiência como um *tipo* (*type*), versam sobre sua natureza (CHALMERS, 1996, p. 176). São “juízos particularmente comuns entre os filósofos [...]. É possível que muitas pessoas passem pela vida sem fazer qualquer juízo [fenomenal] de terceira ordem” (CHALMERS, 1996, p. 176).

A existência desses juízos reflete que apesar da independência lógica entre a *consciência fenomenal* e a cognição – que é integralmente parte da mente *psicológica* – a experiência não reside num vácuo fenomenal isolado (CHALMERS, 1996, p. 173), mas tem uma relação sistêmica, não arbitrária e não excêntrica, com nossa psicologia (CHALMERS, 1996, p. 172) – que pode ser inclusive expressa em forma de leis naturais, como veremos na seção 3.7. Essa relação, no entanto, é irrelevante para a formação do juízo. Alguém sem a experiência correspondente ao juízo fenomenal pode ainda assim enunciar tal juízo. Isso parece contraintuitivo, pois estamos inclinados a pensar, por exemplo, “que o fato de que eu estou consciente será parte da explicação de porque eu digo que eu estou consciente, ou

⁶⁶ Talvez a melhor expressão fosse “reportes linguísticos” ou mesmo “reportes representacionais psicológicos”, pois não precisam ser transmitidos através da fala – nem mesmo quando intersubjetivamente comunicados, pois podem ser escritos ou representados em libras, por exemplo.

porque eu julgo que eu estou consciente [...]. Afinal, parte da explicação de porque eu alego e julgo que há água envolverá o fato de que há, de fato, água” (CHALMERS, 1996, p. 182).

Temos, a partir dessa intuição, o *paradoxo do juízo fenomenal*:

(1) o domínio físico é causalmente fechado; (2) julgamentos sobre a consciência [fenomenal] são logicamente sobrevenientes ao físico; (3) a consciência [fenomenal] não é logicamente sobreveniente ao físico; e (4) sabemos que somos [fenomenalmente] conscientes. Das premissas (1) e (2), segue-se que os juízos sobre a consciência podem ser redutivamente explicados. Em combinação com a premissa (3), isso implica que a consciência [fenomenal] é explicativamente irrelevante para nossos juízos, o que está em tensão com a premissa (4). Assim, temos o paradoxo. (CHALMERS, 1996, p. 183)

Esse problema se acentua se adotarmos uma concepção não deflacionária de crenças, aceitando que há algum elemento fenomenal na composição de seu conteúdo, em especial quando eles são sobre sensações, de modo que “as sensações de vermelho podem desempenhar um papel na constituição do conteúdo das crenças sobre sensações vermelhas” (CHALMERS, 1996, p. 174). Nessa concepção, um cego, embora possa emitir muitos juízos acerca das cores, não terá crenças completas a seu respeito, por não ser capaz de compreender uma parte de seu conteúdo – a parte fenomenal. Porém, ao contrário do que constatamos empiricamente no caso dos cegos, onde claramente toda uma capacidade funcional das crenças se perde com a perda das sensações, Chalmers defende que um sujeito cuja experiência está ausente pode, ainda assim, ter crenças cujo papel funcional é idêntico ao do sujeito que tem essa experiência – desde que os sujeitos sejam fisicamente idênticos, como fica evidente na formulação que examinamos do *argumento do zumbi fenomenal*.

A diferença entre alguém que tem a experiência para alguém que não a tem não pode refletir em uma alteração de comportamento – a *consciência fenomenal* não tem uma função causal sobre a *consciência psicológica*. No entanto, Chalmers (1996, p. 196) admite que haja uma diferença qualitativa entre elas, quem tem a experiência tem um tipo de justificação para ter a crença correspondente.

Por exemplo, o próprio fato de eu ter uma experiência vermelha agora provê justificação para minha crença de que eu estou tendo uma experiência vermelha. Mude a experiência vermelha para um tipo diferente de experiência, ou remova-a completamente, e a fonte principal de justificação para minha crença é removida. Quando eu acredito que estou experienciando um barulho alto, minha garantia para essa crença decorre principalmente da minha experiência de um barulho alto. (CHALMERS, 1996, p. 196).

Chalmers não explica exatamente o que ele entende por essa justificação. Porém, a partir da afirmação de que “dizer que a experiência não faz diferença para minhas funções

psicológicas não é a mesma coisa que dizer que a experiência não faz diferença para *mim*” (CHALMERS, 1996, p. 198), podemos constatar que ela se dá no nível fenomenal. O que é corroborado pela alegação de Chalmers de que a diferença entre quem tem e que não tem a experiência é uma diferença qualitativa – que não se expressa numa diferença comportamental.

Ainda assim, apesar de não ser cognitiva – e não se expressar no comportamento – ela é epistêmica:

[A] experiência é parte de nossa situação epistêmica central. Substitua minhas experiências vermelhas vívidas por experiências embaçadas verdes, e tu mudas minha evidência para algumas das minhas crenças, incluindo a minha crença de que estou tendo uma experiência de vermelho vívido. Isso é espelhado no fato de que não há como construir um cenário cético em que eu esteja numa posição epistêmica qualitativamente equivalente, mas na qual minhas experiências são radicalmente diferentes. Minhas experiências são *parte* da minha situação epistêmica, e simplesmente tê-las me dá evidências para algumas das minhas crenças. [...] Tudo isso significa dizer que há algo intrinsecamente epistêmico na experiência. Ter uma experiência é automaticamente manter-se em algum tipo de relação epistêmica íntima com a experiência – uma relação que poderíamos chamar de “contato” [*acquaintance*]. Não existe sequer uma possibilidade conceitual de que um sujeito possa ter uma experiência vermelha como essa sem ter *qualquer* contato epistêmico com ela: ter a experiência é estar relacionada a ela dessa maneira. (CHALMERS, 1996, p. 196-197, grifos do autor)

Ainda assim, mesmo que reconheçamos que crenças fenomenais têm elementos de nossa fenomenalidade, isso significará que elas não são inteiramente psicológicas – pois não podem sobrevir logicamente ao físico. Por sua vez, sua contraparte exclusivamente psicológica – crença deflacionada ou juízo – precisa ter um conteúdo de tal natureza que prescindia completamente de elementos fenomenais. Para satisfazer essa exigência, Chalmers propõe que leiamos os juízos fenomenais de segunda ordem em termos funcionais. Por exemplo, juízos como “eu estou tendo uma experiência vermelha” devem ser lidos como “eu estou tendo uma experiência do tipo tipicamente causado (em mim) por coisas vermelhas”, e assim por diante (CHALMERS, 1996, p. 283, nota 1). Assim, o caráter intrínseco não estaria fazendo parte da determinação do conteúdo em abstrato, minha gêmea invertida⁶⁷ e eu poderíamos utilizar essa mesma noção – que Chalmers (1996, p. 205) chama de conceito relacional⁶⁸ – para apontar para nossas experiências qualitativamente invertidas. Desse modo,

⁶⁷ Abreviação para minha gêmea cujas experiências de cores possuem o espectro invertido em relação ao meu.

⁶⁸ Chalmers (1996, p. 205) chama de conceito *relacional* ao mesmo tempo que qualifica “uma experiência do tipo tipicamente causado (em mim) por coisas vermelhas” como expressando a intensão primária desse conceito. Essas afirmações, em conjunto, geram uma dificuldade insanável para a compreensão do texto, isso porque, a expressão “relacional” é utilizada na semântica bidimensional de Chalmers na primeira versão de *The Components of Content* (1995b) para identificar “a variedade familiar de conteúdo proposicional externo” – esse texto numa versão ainda anterior, inclusive, está na bibliografia de *The Conscious Mind* (CHALMERS, 1996) e é

nada do caráter intrínseco estaria sendo refletido na comunicação, indivíduos cujos espectros de cor fossem invertidos um com relação ao outro poderiam utilizar tais juízos para se comunicar, pois o que fixaria o “conceito qualitativo” de vermelho nesses casos seria para cada indivíduo uma tonalidade diferente, porém, o conceito não qualitativo seria neutro o suficiente para permitir a comunicação. Além de ser analisável em termos funcionais e, portanto, redutivamente explicada a partir do físico, podendo pertencer completamente à mente psicológica:

Meu conceito qualitativo “*R*” desempenha pouco papel direto nas práticas comunicativas. [...] Minha contraparte invertida tem um conceito diferente “*G*” na vizinhança, mas outros entendem que ele está dizendo as mesmas coisas que eles entendem que eu estou dizendo, supondo que situações deles mesmo permanecem constantes nos dois cenários. Isso reflete a “inefabilidade” que observei [...]: apesar da rica natureza intrínseca das sensações de vermelho, há pouco que eu possa dizer para comunicar essa diferença além de fixá-la por meio de várias propriedades relacionais, e assumir que outras [pessoas] têm as mesmas experiências associadas. Isto é, parece ser o conceito [não fenomenal] de “experiência vermelha” que carrega o fardo comunicativo. Essa inefabilidade pode ser vista como fornecendo suporte indireto para a irrelevância explicativa da experiência: o fato de que há pouco que se possa dizer que capture a qualidade intrínseca da experiência combina bem com o fato de que a qualidade não desempenha um papel direto no controle dos processos cognitivos. (CHALMERS, 1996, p. 206-207, grifos do autor)

Apesar de epistêmica e conceitual, essa qualidade fenomenal não interfere no comportamento do indivíduo, em sua *consciência psicológica*, em sua economia cognitiva. No entanto, mesmo epifenomenal, a *consciência fenomenal*, para Chalmers, começa a receber contornos intencionais e, até mesmo, representacionais. Examinemos com mais detalhes, portanto, o que Chalmers entende por conteúdo da experiência.

3.6.5 O caráter estrutural, intencional e representacional do conteúdo da experiência

Como vimos, para Chalmers, as qualidades intrínsecas da experiência como a “verdidão” ou a vermelhidão não podem ter suas características intrínsecas comunicadas, não podem ser caracterizadas em noções mais simples, sequer temos um vocabulário adequado para descrevê-las, são inefáveis. Porém, diferentes *qualia* possuem relações entre si que podem ser fenomenalmente apresentadas.

utilizado em algumas argumentações do autor (e.g. CHALMERS, 1996, p. 56-65). Esse termo foi substituído por “subjuntivo” na última versão de *The Components of Content* (2002) – que é o termo que estamos utilizando nessa dissertação – porém sua caracterização se manteve. Nesses textos, esse aspecto semântico/representacional é a intensão secundária, enquanto a intensão primária é também chamada de “notacional” (*notial*) (CHALMERS, 1995b) e “epistêmica” (CHALMERS, 2002). No entanto, o autor (CHALMERS, 1996, p. 205-206) ainda atribui ambas as intensões ao conceito em questão. Em razão dessa confusão, propomos que o melhor seja chamá-lo de conceito não qualitativo, já que na passagem que utilizaremos na sequência, Chalmers (1996, p. 206-207) opõe tal conceito justamente a um tipo de conceito que é qualitativo.

A experiência consciente de um indivíduo não é, em geral, um borrão homogêneo. Ela tem uma estrutura interna detalhada. Meu campo visual, por exemplo, tem uma geometria definida para ele. Há uma grande mancha vermelha aqui, com uma pequena mancha amarela nas proximidades, com algumas brancas no meio. Existem padrões de listras, de quadrados e de triângulos, e assim por diante. Em três dimensões, tenho experiências de formatos como cubos, experiências de uma coisa como estando atrás de outra coisa e outras manifestações da geometria da profundidade. Meu campo visual consiste em uma vasta massa de detalhes, que se encaixam em uma estrutura abrangente. (CHALMERS, 1996, p. 223)

Para Chalmers, a *consciência fenomenal* não é “um simples interruptor de ligado-desligado” (CHALMERS, 2004a, p. 1114). O conteúdo fenomenal não é sequer composto apenas por dores, cores, sons, odores, sabores ou calores (cf. CHALMER, 2000, p. 19). Estruturas espaciais, como formatos e distâncias também são fenomenalmente apresentadas (CHALMERS, 1996, p. 223-225; 2004b, p. 177).

Experiências conscientes têm uma estrutura complexa com conteúdos complexos. Um sujeito consciente geralmente tem uma variedade de experiências perceptuais, sensações corporais, experiências emocionais e pensamentos conscientes, entre outras coisas. Cada um desses elementos pode em si mesmos ser complexos. Por exemplo, uma experiência visual típica tem uma estrutura interna que representa objetos com muitas cores e formatos diferentes em diferentes graus de detalhe. Podemos pensar em toda essa complexidade como compondo os conteúdos da *consciência [fenomenal]*. (CHALMERS, 2004a, p. 1114, grifos nossos)

Tanto as características intrínsecas quanto as características relacionais e estruturais da experiência, quase sempre, senão sempre, apresentam o mundo como sendo de um determinado modo (CHALMER, 1996, p. 384, nota 10; 2000, p. 19), sendo, portanto, intencionais. Essa intencionalidade, para Chalmers, se dá representacionalmente:

A maioria dos estados [fenomenalmente] conscientes parece ter algum tipo de conteúdo representacional específico que representa o mundo como sendo de um modo ou de outro. Grande parte da natureza específica de uma experiência visual, por exemplo, pode ser caracterizada em termos de conteúdo. Uma experiência visual tipicamente representa o mundo como contendo vários formatos e cores, como contendo certos objetos que estão em certas relações espaciais, e assim por diante. Se a experiência é verídica, o mundo será do modo como a experiência o representa como sendo. Se a experiência é uma ilusão ou é de qualquer modo enganosa, o mundo será diferente do que a experiência o representa como sendo. De qualquer forma, no entanto, parece que as experiências visuais normalmente têm conteúdo representacional detalhado. O mesmo vale para experiências em outras modalidades sensoriais e indiscutivelmente também para muitas ou a maioria das experiências não sensoriais. (CHALMER, 2000, p. 19)

Apesar de ser representacional, tanto o conteúdo da *consciência fenomenal*, quanto seu correlato psicológico, não precisam ser necessariamente conceituais – embora possam ser, como vimos na subseção anterior:

Uma característica central do conteúdo da consciência psicológica e da experiência é que o conteúdo aqui é geralmente *não-conceitual* – é conteúdo que não requer que um agente possua os conceitos que possam estar envolvidos na caracterização desse conteúdo. Por exemplo, é plausível que um sistema simples – talvez um cachorro ou um rato – possa ter experiências refinadas de cores, com uma representação refinada correspondente de distinções de cores no sistema cognitivo, embora tenha apenas o sistema mais simples de conceitos de cores. Nos seres humanos, similarmente, é comum que os estados de consciência fenomenal e psicológica da percepção musical tenham conteúdos que vão muito além dos conceitos musicais no repertório do sujeito. (CHALMERS, 1996, p. 383, nota 10, grifos do autor)

Mas que tipo de propriedades são essas representadas fenomenalmente? Como elas podem revelar algo dos objetos externos? Dado que “[é] amplamente aceito – seguindo os argumentos de Putnam (1975) e de Burge (1979) – que a maioria das propriedades representacionais dependem não apenas de estados internos do sujeito, mas também do ambiente do sujeito” (CHALMERS, 2004b, p. 165), ou seja, são amplas (*wide*), e que, conjuntamente, as “propriedades fenomenais são, por definição, propriedades de sujeitos ou de estados mentais” (CHALMERS, 2004b, p. 156) e “é amplamente aceito que [elas] dependem exclusivamente de estados internos do sujeito” (CHALMERS, 2004b, p. 165), são exíguas (*narrow*)⁶⁹, temos um dilema:

- “(i) propriedades fenomenais são equivalentes a propriedades representacionais;
- (ii) propriedades fenomenais são exíguas;
- (iii) propriedades representacionais são amplas.” (CHALMERS, 2004b, p. 165)

Negar a segunda alegação, como faz Dretske (1995), Tye (1995) e Lycan (1996), por exemplo (CHALMERS, 2004b, p. 165), argumentando por uma concepção representacionista ampla dos *qualia*, é contraintuitivo para Chalmers: elas implicam “que o que é como ser um sujeito depende constitutivamente de fatores que podem estar distantes do sujeito e num passado distante” (CHALMERS, 2004b, p. 165), tendo muitas consequências estranhas:

Para escolher apenas uma: uma mudança no ambiente pode frequentemente produzir uma mudança gradual de um conteúdo representacional amplo para outro conteúdo bastante diferente (por exemplo, de representar vermelho para representar verde), com um período de representação indeterminada de ambos os conteúdos (ou de referência dividida) no meio [da transição]. Mas é difícil saber o que poderia ser como um estado fenomenal indeterminado envolvendo tanto o vermelho fenomenal como o verde fenomenal (listrado? sobreposto?), e é difícil acreditar que um sujeito passando por essa mudança no ambiente passaria por tal estado. Lycan sugere que pode haver muito menos indeterminação na representação perceptual do que na representação cognitiva, mas é difícil acreditar que a indeterminação possa ser

⁶⁹ Na medida em que a experiência é intrinsecamente carregada de conteúdo, e na medida em que a experiência é superveniente à organização de um sujeito, então o tipo relevante de conteúdo aqui deve ser exíguo (CHALMERS, 1996, p. 384, nota 10).

totalmente eliminada. Se houver mesmo um breve período de indeterminação, o enigma emerge. (CHALMERS, 2004b, p. 165-166)

Chalmers pretende fugir do dilema sem negar que muitas propriedades representacionais sejam amplas, porém sem negar a exiguidade das propriedades fenomenais. A estratégia consiste em restringir as propriedades representacionais que podem ser equivalentes às propriedades fenomenais àquelas que representam um conteúdo exíguo⁷⁰. Segundo Chalmers, isso não contradiz os argumentos de Putnam e de Burge entre outros, uma vez que “eles deram boas razões para pensarmos que *muitas* propriedades representacionais são amplas, mas deram poucas razões para pensarmos que *todas* as propriedades representacionais são amplas”⁷¹ (CHALMERS, 2004b, p. 166, grifos do autor).

⁷⁰ Chalmers só apresenta uma teoria acerca de como o conteúdo fenomenal adquire conteúdo representacional – e em virtude do que os qualia representam – em textos muito posteriores ao *The Conscious Mind* – em especial, em *The Representational Character of Experience* (CHALMERS, 2004b) e em *Perception and the Fall from Eden* (CHALMERS, 2006). No entanto, nesses textos, o autor parece recuar em algumas de suas premissas fundamentais para a cogência de sua teoria da consciência, sem, no entanto, esclarecer como devemos, portanto, reconcebê-la. Em especial, é possível argumentar, inclusive, que sua análise da experiência perceptual acaba por colapsar a distinção entre as consciências, algo que o autor explicitamente reconhece em *The Conscious Mind* (CHALMERS, 1996) como incompatível com sua argumentação e mais gravemente, como simplesmente não fazendo justiça ao que experiência significa. Um recuo nesse aspecto, portanto, faria ruir toda a argumentação apresentada nesse capítulo. No entanto, Chalmers não admite explicitamente tal recuo e, embora se diga um pouco menos simpático ao epifenomenalismo da experiência, ainda admite que não decidiu sobre o tema. Além disso, o autor continua endossando o *argumento da possibilidade lógica do zumbi fenomenal*, o qual, como vimos, é uma ilustração bastante completa de todas as teses principais defendidas em *The Conscious Mind* (CHALMERS, 1996) – excetuando a tese da exiguidade do conteúdo de estados mentais intencionais conscientes, a qual, no entanto, é explicitamente endossada nesses textos mais recentes com relação ao conteúdo da percepção. O próprio *problema difícil da consciência*, por exemplo, poderia ser desfeito, caso a distinção entre as consciências fosse desconstruída, uma vez que não haveria mais distinção entre os ditos problemas fáceis e o problema difícil – o que o autor, no entanto, não parece reconhecer ao continuar defendendo a importância do problema (CHALMERS, 2018). De todo modo, Chalmers não apresentou uma teoria substituta ou, pelo menos, reformada acerca da consciência, sequer explicou as implicações de sua aparente nova teoria da percepção para as distinções defendidas anteriormente – e menos ainda parece reconhecer a desconstrução de problemas como o do *zumbi fenomenal* e o *problema difícil*. De modo que, inclusive, não é possível determinar qual das teses ele estaria disposto a abandonar – se as antigas ou as novas. Avaliar as inconsistências e tentar reconstruir o que seria uma teoria da consciência atualizada para Chalmers é, sem dúvida, uma tarefa bastante profícua, no entanto, é igualmente extensa e exigiria que desviássemos de nosso objetivo mais fundamental. Além disso, a teoria apresentada em *The Conscious Mind* é paradigmática e, mesmo que não seja mais endossada por Chalmers, ainda constituiria uma fonte de entendimento para muitas das intuições influentes acerca da dificuldade de se naturalizar a consciência. Em especial, ela constitui o pano de fundo da maior parte da argumentação acerca da tese da não extensão da consciência. Portanto, nos concentramos nos textos de referência sobre consciência de Chalmers e utilizamos esses novos textos apenas quando eles apresentam uma explicação coerente e mais detalhada da teoria defendida em *The Conscious Mind*.

⁷¹ Não é pertinente para nossa argumentação avaliar se essa interpretação dos argumentos de Burge e de Putnam – entre outros – a favor do externismo de fato não são cogentes quanto à impossibilidade de existência de conteúdo exíguo. Tampouco, se esse conteúdo é uma propriedade representacional e de que maneira ele se relaciona com a fenomenalidade.

3.7 A coocorrência dos estados fenomenais e dos estados psicológicos

É um fato sobre a mente humana que, sempre que uma propriedade fenomenal é instanciada, uma propriedade psicológica correspondente é instanciada. A experiência consciente não ocorre no vácuo. Ela está sempre ligada ao processamento cognitivo, e é provável que, em certo sentido, ela emerge desse processamento. Sempre que alguém tem uma sensação, por exemplo, há algum processamento de informação acontecendo: uma percepção correspondente, se você quiser. Da mesma forma, sempre que alguém tem a experiência consciente da felicidade, o papel funcional associado à felicidade geralmente está sendo desempenhado por algum estado interno. Talvez seja logicamente possível que alguém possa ter a experiência sem a causação, mas parece ser *um fato empírico que elas andam juntas*. (CHALMERS, 1996, p. 22, grifos nossos)

Dessa regularidade contingente, podemos inferir uma lei psicofísica: o *princípio da confiabilidade (reliability principle)*. “[N]ossos juízos fenomenais de segunda ordem sobre a consciência [por exemplo, “eu estou tendo uma experiência de vermelho agora”] são quase todos corretos” (CHALMERS, 1996, p. 218). Assim, abreviadamente “quando eu julgo que estou tendo uma sensação auditiva, geralmente estou tendo uma sensação auditiva” (CHALMERS, 1996, p. 218-219) ou “[q]uando eu acho que acabei de sentir uma dor, geralmente experienciei uma dor (CHALMERS, 1996, p. 219). Feita a devida tradução dos conceitos utilizados nos termos não fenomenais discutidos na subseção 3.6.4, temos que, quando eu julgo que “estou tendo uma experiência do tipo tipicamente causado (em mim) por coisas vermelhas” eu estou, normalmente, tendo uma experiência de vermelho.

Chalmers (1996, p. 219) acredita que é possível extrair ainda um segundo princípio: o *princípio da detectabilidade (detectability principle)*. “[O]nde há uma experiência, geralmente temos a capacidade de formar um juízo [fenomenal] de segunda ordem sobre ela” (CHALMERS, 1996, p. 219). Por exemplo, se eu tenho uma sensação de dor, eu geralmente terei a capacidade de reportar tal fato, da mesma maneira, caso eu esteja tendo a experiência de um carro azul, eu geralmente formarei um juízo fenomenal de segunda ordem como “eu estou tendo uma experiência azulada” ou “eu estou experienciando azul”, traduzida por “eu estou tendo uma experiência do tipo tipicamente causado (em mim) por coisas azuis”. Chalmers reconhece ainda que “muitas experiências passam despercebidas sem que tenhamos prestado atenção a elas” (CHALMERS, 1996, p. 219) ou mesmo que podemos reportá-las incorretamente, veremos na subseção 3.7.2 como devemos interpretar essas exceções.

Por causa dessa coocorrência e do fato de que há algo de infável em nossa fenomenalidade (CHALMERS, 1996, p. 22), acabamos recorrendo às características do estado *psicológico* para nos referir ao caráter fenomenal. Como “para a maioria dos propósitos cotidianos essa confluência não importa” (CHALMERS, 1996, p. 24), ela é

tentadora. Mas, reafirma Chalmers (1996, p. 24): “o problema da consciência não pode ser afastado com bases puramente terminológicas”. Podemos evocar os já discutidos exemplos “cheiro de naftalina” ou “som de clarinete”: na falta de um vocabulário que seja capaz de descrever as propriedades intrínsecas de nossa fenomenalidade, apelamos para o papel causal dos estados *psicológicos* coocorrentes. No caso do clarinete, o que Chalmers teria em mente era um som específico, um timbre determinado, que, por força do hábito, e falta de uma forma correta de denotar, chamamos de som de clarinete – um conteúdo que está disponível apenas para a *consciência psicológica*. O mesmo, *mutatis mutandis*, se aplica ao cheiro de naftalina. Vejamos em mais detalhes como isso ocorre.

3.7.1 O espelhamento estrutural do conteúdo das consciências

Como vimos na subseção 3.6.5, a experiência é estruturada de diversas maneiras. Essa mesma estrutura é refletida na contraparte psicológica da *consciência fenomenal*: a *consciência psicológica*. Como, por razões contingentes, esses estados são coocorrentes, sempre que temos um, temos o outro. Assim, sempre que temos *consciência fenomenal* temos *consciência psicológica* (CHALMERS, 1996, p. 220):

Minha experiência visual de um livro vermelho sobre a minha mesa é acompanhada por uma *percepção* funcional do livro. A estimulação óptica é processada e transformada e meus sistemas perceptuais registram que há um objeto de tal e tal formato e cor sobre a mesa, com essa informação disponível para controle do comportamento. O mesmo se segue para os detalhes específicos do que é experienciado. Cada detalhe é cognitivamente representado na consciência psicológica. Para ver que cada detalhe deve ser assim representado, basta observar que sou capaz de comentar sobre esses detalhes e direcionar meu comportamento de um modo que depende deles, por exemplo, posso apontar partes apropriadas do livro. Tal disponibilidade sistemática da informação implica a existência de um estado interno que carrega aquele conteúdo. (CHALMERS, 1996, p. 220, grifos do autor)

O mesmo se segue para outras experiências sensoriais, mesmo nos casos de sensações sem objetos reais as causando – como alucinações, por exemplo – uma representação estará disponível para o sistema perceptual (CHALMERS, 1996, p. 220), o qual, conforme veremos na subseção 4.6.1, é exclusivamente *psicológico*. No caso da dor, mesmo que não tenha objeto, algum conteúdo representacional psicológico será instanciado se houver dor fenomenal – conteúdos como “algo dói” ou talvez melhor ainda “algo ruim” (CHALMERS, 1996, p. 221) – isso porque é um fato que podemos comentar sobre a dor e direcionar nossos comportamentos de acordo com ela (CHALMERS, 1996, p. 221). O mesmo se segue para as emoções em geral: “Em todos esses casos, há um estado cognitivo [puramente psicológico]

correspondendo às experiências, se não houvesse, então o conteúdo da experiência não poderia, de modo algum, refletir em comportamento” (CHALMERS, 1996, p. 221).

A coocorrência exige também que sempre que temos *consciência psicológica* temos *consciência fenomenal* (CHALMERS, 1996, p. 221). Para defender essa coocorrência, no entanto, é preciso atentar para a qualificação da informação, que não deve estar meramente disponível, mas sim *diretamente* disponível: “um sujeito está psicologicamente consciente de uma informação quando essa informação está *diretamente* disponível para vir a produzir o direcionamento de um amplo conjunto de processos comportamentais” (CHALMERS, 1996, p. 225, grifos nossos). Isso se justifica primordialmente para evitar que crenças não-ocorrentes, embora disponíveis para direcionar o comportamento, não sejam capazes de oferecer uma objeção à coocorrência das *consciências fenomenal e psicológica*, já que crenças não-ocorrentes não possuem contrapartida fenomenal: “há algo que é como pensar consigo mesmo que Clinton é presidente [dos Estados Unidos], se eu não estivesse pensando esse pensamento exatamente agora, haveria algo sutilmente diferente em como é ser eu” (CHALMERS, 1996, p. 222). Nesse sentido, Chalmers (1996, p. 222) admite que a informação armazenada em nossa memória de que um certo alguém é o presidente de um certo país, por exemplo, não é um caso de *consciência psicológica*, pois a informação contida nessa crença, embora esteja disponível, não está *diretamente* disponível. Ela precisa ser evocada à nossa *consciência psicológica* para que possa fazer diferença no controle deliberado do nosso comportamento. A crença não-ocorrente, meramente armazenada na memória, não tem impacto no comportamento deliberado sem ser instanciada na *consciência psicológica*⁷². Assim, crenças não-ocorrentes, embora possam indiretamente gerar comportamento, não podem diretamente o fazer e não pertencem, portanto, à *consciência psicológica*. Logo, crenças não-ocorrentes não são um caso de exceção à coocorrência das consciências.

Quando estamos *psicologicamente conscientes* [*aware*] de algo em nosso ambiente, com algum conteúdo reportável direcionando nosso comportamento, há geralmente uma experiência *fenomenalmente consciente* [*conscious*] correspondente. Quando meu sistema cognitivo representa um cachorro latindo, eu tenho uma experiência de um cachorro latindo. Quando eu estou *psicologicamente consciente* [*aware*] de um calor a minha volta, eu sinto calor. E assim por diante. (CHALMERS, 1996, p. 221, grifos nossos)

⁷² Essa argumentação reforça a leitura que apresentamos na seção 2.5 acerca da necessidade de uma crença intermediária ocorrente para tornar as crenças não-ocorrentes de Inga e de Otto de que o MoMa localiza-se na Rua 53 de Nova Iorque capazes de gerar comportamento.

Chalmers defende ainda que essa coocorrência se dá acompanhada de um espelhamento da estrutura da *consciência fenomenal* na *consciência psicológica* e vice e versa, o que o autor chama de *princípio da coerência estrutural* (CHALMERS, 1996, p. 225). “Similaridades e diferenças entre experiências correspondem a similaridades e diferenças representadas na consciência psicológica” (CHALMERS, 1996, p. 224-225). Por exemplo, “a geometria da experiência corresponde à geometria da *consciência psicológica*” (CHALMERS, 1996, p. 225, grifos nossos); “o tamanho e o formato de várias manchas é representado em meu sistema visual, por exemplo: talvez em um mapa topográfico quase direto, mas mesmo que não, nós sabemos que é representado de alguma forma [...]. O mesmo se segue para representações perceptuais de listras, formatos cúbicos e assim por diante” (CHALMERS, 1996, p. 223). O mesmo se segue para as estruturas implícitas dos gostos e para a estrutura fenomenológica do acorde musical (CHALMERS, 1996, p. 224). Outras características da experiência também têm, de algum modo, alguma contraparte no conteúdo representacional da consciência psicológica:

A mais óbvia é a *intensidade* da experiência. [...] é plausível que a intensidade de uma experiência corresponda diretamente à extensão na qual uma representação subjacente tende a desempenhar um papel de controle, ocupando os recursos dos processos posteriores (pense na diferença de uma dor intensa para uma fraca, ou entre uma emoção que nos toma por completo e uma que fica no pano de fundo). (CHALMERS, 1996, p. 224, grifos do autor)

Outro exemplo apresentado por Chalmers (1996, p. 224) é o de que a maior acuidade visual que temos no centro do nosso campo visual em relação à periferia também é espelhada na “resolução” do conteúdo representacional da *consciência psicológica*. A experiência das cores também possui uma estrutura de relações umas com as outras que é espelhada no conteúdo representacional coocorrente na *consciência psicológica* – veremos essa argumentação com mais detalhes na subseção 4.6.3.

3.7.2 Como lidar com as exceções

No entanto, é possível apresentar exceções aos princípios apresentados. A própria instanciação da *consciência fenomenal* dada a *consciência psicológica* nem sempre parece ocorrer. Um exemplo são os casos de “visão-cega”:

Pacientes com danos no córtex visual primário tipicamente têm áreas “cegas” em seus campos visuais. Se os condutores de experimentos disparam estímulos em uma dessas áreas cegas e perguntam ao paciente o que ele viu, o paciente responde “nada”. O fenômeno surpreendente é que alguns desses pacientes (mas não todos) são capazes de “adivinhar” confiavelmente certas características do estímulo,

características que têm a ver com movimento, localização, direção (por exemplo, se uma grade é horizontal ou vertical). Ao “adivinhar”, eles são capazes de discriminar algumas formas simples. Se a eles for pedido para pegar um objeto no campo cego (o qual eles dizem não poder ver), eles podem moldar suas mãos da maneira apropriada para pegá-lo, e há alguns sinais de discriminação de cor. (BLOCK, 1995, p. 227)⁷³

Exemplos de instanciação da *consciência fenomenal* que não é acompanhada de *consciência psicológica* também podem ser oferecidos. Enquanto dormimos, por exemplo, temos uma série de experiências que simplesmente não são capazes de gerar comportamento (CHALMERS, 1996, p. 227)⁷⁴. Chalmers reconhece que os exemplos fornecidos por Block (1995) ao longo de sua defesa da distinção entre *consciência de acesso* (*access consciousness*) e *consciência fenomenal* (*phenomenal consciousness*) também podem afetá-lo. Em especial, o caso do sujeito que se dá conta de que estava ouvindo um barulho alto de broca. Na argumentação de Block (1995), esse caso demonstraria que por todo o tempo anterior ao momento em que o sujeito teve sua epifania ele estava tendo experiência, mas prescindia completamente de *consciência de acesso*⁷⁵ – algo próximo da *consciência psicológica* de Chalmers. Outro exemplo de aparente independência na ocorrência dos diferentes tipos de consciência evocados por Block (1995, p. 243-244) é o caso do experimento relatado por Sperling (1960), no qual nove letras – dispostas numa matriz de três linhas e três colunas – são piscadas para diferentes sujeitos (CHALMERS, 1996, p. 228-229). Embora os sujeitos aleguem ver todas as letras, eles só conseguem reportar mais ou menos metade delas (BLOCK, 1995, p. 243). Evidenciando assim, que mesmo presentes à *consciência fenomenal*, não havia disponibilidade delas na *consciência de acesso*, para Block, ou *psicológica*, para Chalmers⁷⁶.

⁷³ Chalmers (1996, p. 226-228) reconhece a dificuldade do caso, mas sugere que é disputável a alegação de que não há algum tipo de *consciência fenomenal* presente ou que há de fato *consciência psicológica* presente. De um lado pode ser que haja uma *consciência fenomenal* muito fraca, que apresente uma contrapartida na incapacidade de reporte por parte da *consciência psicológica* dos detalhes fracamente experienciados. Por outro lado, há uma série de papéis funcionais exigíveis de uma *consciência psicológica* plena que não estão presentes nos casos narrados.

⁷⁴ A sugestão de solução de Chalmers (1996, p. 228) aqui é que há uma representação na *consciência psicológica* que está diretamente disponível para direcionar o comportamento, no entanto, o sistema que controla o comportamento ele sim está desligado. Uma indicação de que esse é o caso são os exemplos de movimento em estado de quase sono. Uma argumentação adicional disponível para o autor são os casos de paraplegia, o sujeito parece ter todas as capacidades da *consciência psicológica* disponíveis, ele apenas não é capaz de direcionar seu comportamento livremente, pois o movimento em si não lhe está disponível.

⁷⁵ A solução de Chalmers é explicar que nesse caso o sujeito tinha a informação disponível em sua *consciência psicológica*, apenas não a tinha acessado.

⁷⁶ A solução de Chalmers (1996, p. 228), mais uma vez é sugerir que a informação estava disponível, mas nesse caso o processo de acesso à informação das letras reportadas implicou na perda da informação acerca das demais.

Chalmers apresenta algumas sugestões para compatibilizar essas exceções com os seus princípios. Em geral, nos casos de aparente ausência da *consciência fenomenal*, Chalmers defende a desqualificação do fenômeno apresentado como *consciência psicológica*; nos casos de suposta ausência da *consciência psicológica*, o autor sugere que uma análise atenta demonstra sua presença. Independentemente do sucesso dessas compatibilizações, há um outro ponto sensível nas teses apresentadas: é possível apresentar exceções ao *princípio da coerência estrutural*, onde, mesmo que as consciências coocorram, elas não apresentam um conteúdo semelhante. Podemos reportar algo que simplesmente não experienciamos. Por exemplo, temos casos onde um sujeito reporta ter experienciado dor, quando na verdade experienciou apenas um som muito alto, ou ainda reporta ter visto alguém vestindo uma camisa azul quando esse alguém vestia verde. Existem ainda patologias mentais ou neurofisiológicas que podem levar alguém a fazer alegações falsas de suas experiências – como a Síndrome de Anton, por exemplo⁷⁷:

Pacientes com síndrome de Anton (1896) negam a cegueira cortical. Ou seja, embora as pupilas do paciente respondam à luz, o paciente é incapaz de demonstrar visão funcional (por exemplo, o paciente não pode contar dedos ou discriminar objetos, formas ou cores). Alguns pacientes com a síndrome de Anton não podem sequer dizer corretamente se as luzes da sala estão acesas ou apagadas. Apesar de ser profundamente corticalmente cego, os pacientes geralmente negam qualquer dificuldade visual. Eles confabulam respostas de tal forma que adivinham quantos dedos o examinador está mostrando ou se as luzes estão acesas ou apagadas. Quando confrontados com os seus erros, eles muitas vezes dão desculpas como “as luzes estão muita fracas” ou “eu não estou usando meus óculos”. (HEILMAN, 1991, p. 55)

Todas essas exceções – incluindo as que Chalmers tentou compatibilizar com sua argumentação – no entanto, não representam um grave problema aos princípios que o autor oferece: *princípio da coerência estrutural*, *princípio da confiabilidade* e *princípio da detectabilidade*. Isso porque, como Chalmers (1996, p. 219) defende: os “princípios que eu descrevi não são absolutos [...], esses princípios pelo menos encapsulam regularidades significativas. Essas regularidades não são leis sem exceções, mas são muito comuns para serem meras coincidências”. Não há necessidade lógica nessa correlação, como defende Chalmers a partir de vários experimentos de pensamento – como, por exemplo, o *argumento da possibilidade lógica do zumbi fenomenal*, ou o *argumento do conhecimento*. Porém, se atentarmos para nossa introspecção (CHALMERS, 1996, p. 219), concluiremos que os princípios são plausíveis. Eles são também endossados pelo senso comum – o qual, mesmo

⁷⁷ Chalmers (1996, p. 219; p. 260-261) chama essa patologia de *negação da cegueira (blindness denial)*.

devendo ser anulado caso motivos convincentes o demonstre equivocado – tem a capacidade de desempatar duas hipóteses cujas razões sejam equivalentes em cogência (CHALMERS, 1996, p. 219). Por fim, Chalmers (1996, p. 219) explica que esses princípios devem ser encarados como uma espécie de restrição metodológica, já que sem eles seria muito difícil explicar como nossos julgamentos acerca da experiência teriam relação com a realidade, sem eles, uma teoria da consciência não poderia nem mesmo sair do zero.

3.7.3 A intencionalidade da consciência psicológica como *exígua*

Como vimos, o conteúdo fenomenal é *exíguo*. No entanto, temos muitas passagens nas quais Chalmers (e.g. 2004b, p. 165-166; 2002, p. 622-624) reconhece que pelo menos algumas propriedades ou conteúdos representacionais devem ser entendidos como amplos. Reconhecendo também que essa característica parece capturar um aspecto fundamental da determinação da extensão (e.g. CHALMERS, 1996, p. 57-62; 2002, p. 616-618). Para solucionar esse impasse, é necessário recorrer à semântica bidimensional de Chalmers⁷⁸, a qual postula que:

[O] conteúdo de um pensamento pode ser decomposto em dois componentes: seu conteúdo *epistêmico* e seu conteúdo *subjuntivo*. O conteúdo subjuntivo é uma variedade externista familiar de conteúdo. O conteúdo epistêmico tem as seguintes propriedades: (1) é determinado pelo estado interno de um sistema cognitivo; (2) é em si uma espécie de conteúdo condicionador de verdade [(*truth-conditional content*)]; (3) ele reflete as relações racionais entre pensamentos. A primeira propriedade garante que o conteúdo epistêmico seja uma variedade de conteúdo *exíguo*. O segundo garante que é uma variedade verdadeiramente semântica de conteúdo. O terceiro garante que ele é central para a dinâmica da cognição e da ação. Por causa dessas três propriedades, o conteúdo epistêmico pode ajudar a resolver muitos problemas na filosofia da mente e da linguagem. (CHALMERS, 2002, p. 608-609, grifos do autor)

Assim, um conceito tem duas *intensões* ou um pensamento tem dois conjuntos de condições de verdade (CHALMERS, 2002, p. 609), uma epistêmica e uma subjuntiva.

A primeira captura a dependência epistêmica da extensão ou dos valores de verdade ao modo como o mundo factual do sujeito se mostra. Em termos de intensão⁷⁹, ela é uma função que mapeia a extensão a partir de um cenário – que é equivalente a um mundo centralizado: um mundo possível, com um indivíduo num tempo determinado (CHALMERS, 2010a, p.

⁷⁸ Uma apresentação aprofundada dessa teoria envolveria muitas outras discussões as quais são prescindíveis à nossa investigação. Para não desviarmos demais de nossos objetivos, apresentaremos apenas as teses que impactem, e na medida em que impactem, diretamente em nossa conclusão.

⁷⁹ Oscilaremos entre descrições acerca do aspecto epistêmico da intensão de conceitos e das condições de verdade de pensamentos. A cada caracterização, basta fazer os ajustes necessários para atribuir as características de uma a do outro, quando cabível.

546). Ela é epistêmica porque fixa a referência a partir do “espaço de possibilidades epistêmicas” (CHALMERS, 2002, p. 609): hipóteses altamente específicas sobre o caráter do nosso mundo (o mundo atual do sujeito) que não podem ser descartadas a priori (CHALMERS, 2010a, p. 549). Ela está atrelada ao modo como o sujeito pensa e “depende apenas dos estados intrínsecos do pensador (isto é, qualquer cópia intrínseca possível do pensador tem o conceito ou pensamento com o mesmo conteúdo)” (CHALMERS, 2002, p. 616), sendo, portanto, exígua (*narrow*). Essa intensão é chamada de intensão primária por Chalmers (1996, p. 57).

Água, por exemplo, teria uma intensão primária mais ou menos como “substância líquida clara potável” ou ainda “coisa aquosa” – dependendo de como o sujeito compreende “água” – sendo, para o mesmo sujeito, H₂O em nosso mundo, a Terra, e, no caso da Terra Gêmea⁸⁰, por exemplo, XYZ. Esse “conteúdo epistêmico de um pensamento dá as condições que o mundo atual centrado de um indivíduo deve satisfazer para que o pensamento seja verdadeiro” (CHALMERS, 2002, p. 618), ele é, portanto, um condicionador da verdade. “Para avaliar a intensão primária de um conceito num mundo centralizado *m*, nós podemos perguntar como um heurístico: a que o conceito iria se referir, se o mundo *m* acabasse por ser o atual?” (CHALMERS, 1998, grifos do autor).

Propomos, como uma primeira aproximação, que entendamos a intensão primária como expressando um modo subjetivo⁸¹ de apreensão de uma entidade ou fenômeno. Ela provê condições mais gerais que devem ser satisfeitas por um objeto para que ele caia sob o conceito em questão. Em muitos casos, no entanto, ela não é capaz de determinar com precisão a extensão factual do conceito. Podemos afirmar, portanto, que “a intensão primária não determina a extensão em um sentido forte (embora ela determine a extensão relativa a um

⁸⁰ Lugar fictício descrito no célebre experimento de pensamento apresentado por Hilary Putnam (1975). Para uma visão geral do experimento, ver Branquinho *et al.* (2006, p.766-769).

⁸¹ Nossa proposta de que Chalmers parece fortemente comprometido com uma leitura subjetivista da intensão primária se fundamenta principalmente nos argumentos oferecidos pelo autor a favor da defesa de que é esse aspecto dos pensamentos e dos conceitos que é responsável pela direção do comportamento – que apresentaremos mais a frente nessa mesma subseção. No entanto, em alguns momentos, Chalmers parece sugerir que a intensão primária possa ser um modo de apreensão objetivo, derivando de características do próprio objeto. Isso acontece, por exemplo, quando o autor propõe equivaler a intensão primária ao sentido fregeano (CHALMERS, 2002, p. 619; 2004b, p. 362-364; 2010b, p. 372) – embora Chalmers (2010a, p. 559-560) também tenha exaltado as diferenças entre ambos. Outro exemplo no qual o autor também parece admitir esse mesmo objetivismo em relação à intensão primária é a aceitação de que o mundo externo, embora não tenha um papel constitutivo, tem um papel causal para a determinação do conteúdo epistêmico (CHALMERS, 2002, p. 618). Há ainda outras passagens e proposta de equivalência da intensão primária com noções de outros autores que põem em disputa nossa proposta de compreensão dessa teoria. Embora essa seja uma questão decisiva para garantir a cogência da teoria da semântica bidimensional, ela tem pouca influência sob nossa defesa da incapacidade da concepção acerca da consciência de Chalmers de responder pela fenomenalidade da experiência, e será, portanto, omitida em nossa discussão.

contexto), uma vez que duas expressões podem ter a mesma intensão primária, mas ter diferentes extensões” (CHALMERS, 2010a, p. 559). Duas entidades diferentes podem gerar o mesmo modo de apreensão nos sujeitos – como, por exemplo, água-H₂O e água-XYZ, ambas se apresentam como um líquido inodoro, incolor, insípido, potável, que preenche os mares e os rios, que cai das nuvens e assim por diante. Da mesma forma, a mesma entidade pode apresentar modos de apreensão diferentes para o mesmo sujeito, como o indivíduo que é às vezes Mulher Maravilha, às vezes Diana Prince, mas nunca as duas ao mesmo tempo, para Steve Trevor⁸², a primeira é uma entidade com capacidades sobre-humanas, a segunda uma enfermeira humana ordinária.

Apesar de subjetivo, esse aspecto do conceito pode depender – e quase sempre depende – causalmente do mundo externo. No entanto, o elemento externo, só é capaz de afetar o conteúdo epistêmico ao alterar os estados internos do sujeito. Desse modo, os estados que verdadeiramente constituem o conteúdo epistêmico são estados internos ao sujeito, sendo os estados externos, apenas causalmente relevantes⁸³.

A segunda intensão captura a dependência da extensão ou dos valores de verdade de estados de mundos contrafactuais, dado que o caráter do mundo atual já foi fixado. A extensão é fixada a partir do espaço das possibilidades *subjuntivas* ou *contrafactuais* (CHALMERS, 2002, p. 609). Aqui, primeiramente a referência é fixada/enrijecida a partir de um mundo centralizado num sujeito, uma vez assim fixada, podemos aplicá-la aos mundos possíveis para encontrar as extensões nos mundos contrafactuais⁸⁴. A intensão secundária

⁸² Pelo menos em algumas versões da história da heroína.

⁸³ Essa distinção, como vimos, é bastante problemática e é duvidoso até que ponto ela é capaz de evitar a leitura *externista taxonômica* mesmo do conteúdo epistêmico – obviamente, se uma leitura assim se confirmar, esse conteúdo deixa de ser exíguo. Não ofereceremos uma objeção desse tipo, mas sim uma que ataque propriamente as razões para fundamentar a exiguidade do conteúdo epistêmico a partir do enativismo de Alva Noë: ao demonstrar que não é possível descrever propriamente nosso comportamento por apelo apenas, ou pelo menos principalmente, a esse conteúdo – o que, passará pela negação do representacionalismo como um todo.

⁸⁴ Esse enrijecimento não necessariamente fixará o mesmo conjunto de entidades como extensão de um conceito, pois, a depender do tipo de conceito ou pensamento envolvido, o mundo atual não é parâmetro para fixar a referência em entidades específicas. Por exemplo, um conceito ou expressão puramente descritivo (CHALMERS, 2002, p. 615) como “a pessoa que inventou o zíper” em nosso mundo terá a extensão Whitcomb L. Judson, num mundo onde Elias Howe tivesse inventado o zíper, ele seria a extensão da expressão em questão nesse mundo contrafactual. Porém, em geral, conceitos possuem uma natureza tal que o mundo atual é determinante para fixar a referência através dos mundos contrafactuais, como o conceito de “água” – uma vez utilizado num mundo possível M, a partir de um sujeito S, num tempo t, a referência será enrijecida nas entidades que formam a extensão desse conceito no mundo M a partir da intensão primária, e, uma vez assim fixada, esse conceito de “água” adquirirá uma intensão secundária, que terá o mesmo conjunto de entidades como extensão através de todos os mundos contrafactuais. Como são conceitos desse último tipo – um tipo mais rígido que o meramente descritivo – que dão mais força a intuição *externista* acerca do conteúdo, nossa discussão não se concentrará em examinar os primeiros tipos – para os quais a intensão primária não enrijece a extensão dos conceitos.

geralmente “não depende apenas de estados intrínsecos do pensador (isto é, uma cópia intrínseca [do pensador] poderia ter um pensamento ou conceito correspondente com um conteúdo diferente)” (CHALMERS, 2002, p. 616), ela é, portanto, geralmente ampla (*wide*). Utilizando novamente o exemplo de “água”, caso um sujeito pense com esse conceito a partir da Terra, a referência é fixada em H₂O, pois é essa a extensão de água no contexto de existência do conceito em questão. Desse modo, mesmo que postulamos a possibilidade de uma Terra Gêmea, a intensão secundária de água continuaria sendo H₂O, e não XYZ, independentemente dos estados internos do sujeito serem os mesmos. As condições de verdade impostas por esse aspecto governam a verdade através dos mundos contrafactuais (CHALMERS, 2002, p. 618).

Uma semântica bidimensional reconhece ambos os aspectos dos conceitos e dos pensamentos e concebe a intensão como sendo “uma função dos pares ordenados dos cenários e dos mundos para a extensão” (CHALMERS, 2010a, p. 546). O aspecto epistêmico oferece as condições mais básicas para a determinação da extensão de um conceito ou para a determinação do valor de verdade de um pensamento. O aspecto subjuntivo é dele dependente de algum modo – a depender do tipo de pensamento (necessário ou possível) ou do tipo de conceito (puramente descritivo, rígido, e assim por diante). Apresentar essas relações de dependência em detalhes estenderia nossa discussão demasiadamente. Isto posto, restringiremos nossa análise na relação de determinação entre o conteúdo epistêmico e o conteúdo subjuntivo na direção do comportamento e na explicação das relações entre diferentes pensamentos. Porém, como veremos, apesar da “história completa” acerca dos conteúdos mentais só poder ser dada bidimensionalmente, para alguns fins específicos, um dos aspectos desempenha um papel mais central⁸⁵.

No caso específico do papel do pensamento para o raciocínio e para a ação, é o conteúdo epistêmico que desempenha esse papel (CHALMERS, 2002, p. 616). Chalmers (2002, p. 618-622) avalia uma série de exemplos onde podemos verificar essa qualificação. Os primeiros casos pretendem demonstrar que é o conteúdo epistêmico e não o conteúdo subjuntivo que reflete a relação racional entre os pensamentos (CHALMERS, 2002, p. 618). Para apresentar apenas um, temos o célebre caso da diferença de informatividade entres os

⁸⁵ Por exemplo, “[e]m matéria de conteúdo linguístico através de uma comunidade, a intensão subjuntiva geralmente desempenha um papel central” (CHALMERS, 2002, p. 616), assim “diferentes usuários de um termo de nome ou de espécie natural geralmente têm uma intensão epistêmica associada distinta ao mesmo tempo em que compartilham a mesma intensão subjuntiva” (CHALMERS, 2002, p. 616). Chalmers não parece ver contradição nessa afirmação e na afirmação de que a dinâmica cognitiva e comportamental é inteiramente direcionada pelo conteúdo epistêmico (CHALMERS, 2002, p. 616).

pensamentos “Héspero é Héspero” e “Héspero é Fósforo”. Para Chalmers, esse caso se resolve a partir da explicação de que as condições de verdade determinadas pelo aspecto epistêmico dos diferentes pensamentos são diferentes – sendo o segundo pensamento não trivial. Para um pensador, do ponto de vista da intensão primária, o modo como o mundo deve ser para que ambos os pensamentos sejam verdadeiros é diferente. Porém, do ponto de vista da intensão subjuntiva, os pensamentos, são ambos triviais, pois as condições de verdade de ambos são idênticas. Isso demonstra, para Chalmers (2002, p. 618), que as relações racionais entre os pensamentos não são refletidas pelo conteúdo subjuntivo – senão quando este é equivalente ao conteúdo epistêmico, nesse caso, ainda assim, é o conteúdo epistêmico que carrega o fardo explicativo, sendo o conteúdo subjuntivo descartável (CHALMERS, 2002, p. 624).

A proposição primária, mais do que a proposição secundária, captura como as coisas parecem do ponto de vista do sujeito: ele fornece o conjunto de mundos centrados que o sujeito, ao ter a crença, está endossando como ambientes potenciais nos quais ele ou ela esteja vivendo (acreditando que Hesperus é Fósforo, eu endosso todos aqueles mundos centrados nos quais a estrela da tarde e a estrela da manhã ao redor do centro são idênticas). É também relativamente fácil argumentar que a proposição primária, em vez da proposição secundária, governa as relações cognitivas e racionais entre os pensamentos. Por essa razão, é natural pensar na proposição primária como o conteúdo *cognitivo* de um pensamento. (CHALMERS, 1996, p. 65, grifos do autor)

Com os últimos casos, Chalmers pretende estabelecer mais especificamente o papel central do conteúdo epistêmico para o direcionamento do comportamento.

Em geral, sempre que o conteúdo de um pensamento é causalmente relevante para o comportamento, sua contribuição é retratada pelo conteúdo epistêmico no seguinte sentido. Se um pensamento alternativo tivesse o mesmo conteúdo epistêmico, mas um conteúdo subjuntivo diferente, o comportamento resultante teria sido fisicamente indiscernível [...]. Enquanto que, se [um pensamento] tivesse o mesmo conteúdo subjuntivo, mas conteúdo epistêmico diferente, o comportamento resultante poderia ter sido bem diferente. (CHALMERS, 2002, p. 620)

Um dos exemplos para ratificar a primeira tese é o dos comportamentos indiscerníveis que eu e minha gêmea da Terra Gêmea executamos com relação à água, mesmo que o conteúdo subjuntivo seja completamente diferente (H₂O para mim e XYZ para ela). Ambas ingerimos o líquido quando estamos com sede, nadamos nele, falamos “eu gostaria de um copo d’água, por favor” a fim de obtê-lo. Um exemplo para comprovar a segunda tese é o de Lois Lane cortando o cabelo de Clark Kent. As duas crenças “eu estou cortando o cabelo de Clark Kent” e a crença “eu estou cortando o cabelo do Super-Homem” têm o mesmo conteúdo subjuntivo, no entanto, têm conteúdo epistêmico muito diferente. Por exemplo,

quando Lois utiliza a tesoura no cabelo do homem a sua frente, a tesoura quebra. A reação de Lois ao ver a tesoura quebrar, caso esteja na posse apenas da primeira crença será muito diferente do comportamento que ela teria caso pensasse a segunda crença. No primeiro caso, Lois pensará que a tesoura estava muito velha, ou, espertamente, finalmente se daria conta de que Clark era o Super-Homem – algo que certamente causaria uma profunda mudança em sua vida. No segundo caso, Lois apenas pensaria “Ah, eis mais um dos poderes excessivos do Super-Homem, eu devia imaginar”⁸⁶.

Assim, Chalmers pretende ter estabelecido a tese de que “o tipo de conteúdo que governa a cognição e a ação é o conteúdo epistêmico, que é exíguo. Pela caracterização de *consciência psicológica* defendida – um estado no qual alguma informação está diretamente acessível e disponível para a cognição e para o controle deliberado do comportamento – temos que ela pode ser restrita a esse tipo de conteúdo. O conteúdo subjuntivo – tipo de conteúdo, para Chalmers, resultante do *externismo taxonômico* – não acrescentaria nenhuma alteração relevante para o comportamento e para o raciocínio, sendo portanto dispensável para uma explicação da consciência⁸⁷.

3.8 A não extensão das consciências

Como vimos, há duas noções de consciência para Chalmers, uma psicológica outra fenomenal. A psicológica “pode ser grosseiramente explicada como um estado no qual alguma informação está *diretamente acessível* e *disponível* para o *controle deliberado* do comportamento e do reporte verbal” (CHALMERS, 1996, p. 220, grifos nossos). A consciência fenomenal é “a qualidade subjetiva da experiência” e “*algo que é como*” ser um sujeito. Mesmo defendendo que somente a *consciência fenomenal* é propriamente consciência, ao argumentar sobre a não extensão da consciência no contexto das discussões acerca do *externismo ativo*, Chalmers (2008; o prelo) utiliza principalmente a primeira noção.

Isso se justifica, pois o objetivo do *externismo ativo* é encontrar os substratos materiais a partir dos quais emerge a mente. Como temos que ambas as consciências são supervenientes ao mundo físico: a *consciência psicológica* é logicamente superveniente, a *consciência fenomenal* é apenas naturalmente superveniente. E também que a última se conecta ao mundo

⁸⁶ Os exemplos de Chalmers não detalham qual seriam as diferenças nos comportamentos, mas o raciocínio que apresentamos, cremos, elucida o ponto central do argumento do autor.

⁸⁷ O papel explicativo do conteúdo subjuntivo terá relevância para outras análises. Grosso modo, para análises que avaliam os estados e processos mentais um ponto de vista da terceira pessoa, em especial de a atribuição de crenças a partir de um ponto de vista da terceira pessoa (cf. CHALMERS, 622-624).

físico através de sua ligação por princípios com a primeira. Os substratos materiais das consciências são, em última análise, os substratos materiais da *consciência psicológica*.

Ainda assim, algumas razões que fundamentam a interioridade da *consciência psicológica* derivam justamente de ela ser uma contrapartida da *consciência fenomenal*. Podemos dizer, portanto, que a argumentação corre nos dois sentidos. Assim, iremos avaliar a possibilidade de extensão para ambas as noções.

3.8.1 Superveniência global e local

A característica de ser interno para uma faculdade, um processo, um estado ou mesmo para uma propriedade superveniente é equivalente, no vocabulário de *The Extended Mind* (CHALMERS, 1996), à noção de superveniência local.

As propriedades-B sobrevivem *localmente* às propriedades-A se as propriedades-A de um *indivíduo* determinam as propriedades-B desse indivíduo – isto é, se quaisquer dois indivíduos possíveis que instanciam as mesmas propriedades-A instanciam as mesmas propriedades-B. Por exemplo, o formato sobrevém localmente às propriedades físicas: quaisquer dois objetos com as mesmas propriedades físicas terão necessariamente o mesmo formato. (CHALMERS, 1996, p. 33-34, grifos do autor)

Nesse sentido, se uma propriedade é dependente do contexto, então ela não é localmente superveniente ao mundo físico (CHALMERS, 1996, p. 34). O teste é simples, se duas entidades idênticas com respeito a A, não são idênticas com respeito a B, então B não é localmente superveniente à A. Se analisarmos a Mona Lisa, por exemplo, podemos encontrar uma réplica que lhe seja perfeitamente duplicada com relação às propriedades físicas, essa réplica ainda assim valerá muito menos, ou seja, não será idêntica à Mona Lisa original com respeito ao valor. Assim o valor de uma obra de arte como a Mona Lisa não sobrevém localmente a suas propriedades físicas. Seu valor depende, por exemplo, do contexto histórico – ser pintada por Leonardo Da Vinci (CHALMERS, 1996, p. 34).

Em oposição à superveniência local, Chalmers oferece apenas a superveniência global:

As propriedades-B sobrevivem *globalmente* às propriedades-A, em contraste, se os fatos-A sobre o *mundo* inteiro determinarem os fatos-B: isto é, se não houver dois mundos possíveis idênticos em relação às suas propriedades-A, mas diferindo em relação a suas propriedades-B. Um mundo aqui deve ser considerado como um universo inteiro [...]. (CHALMERS, 1996, p. 34, grifos do autor)

Assim, mesmo no caso da Mona Lisa, podemos argumentar que o valor dela sobrevém ao mundo físico, no entanto, é preciso expandir as propriedades físicas as quais, se replicadas, replicam as propriedades do valor. Se pensarmos numa obra que seja idêntica a Mona Lisa

quanto aos aspectos físicos locais – disposição da tinta, tamanho, preservação, e assim por diante – e que ainda tenha sido simultaneamente pintada por Leonardo da Vinci⁸⁸, ela terá o mesmo valor⁸⁹. O exemplo de Chalmers para propriedades que são globalmente supervenientes ao físico são as biológicas:

[É] plausível que as propriedades biológicas sobrevenham globalmente às propriedades físicas, na medida em que qualquer mundo fisicamente idêntico ao nosso também seria biologicamente idêntico. [...] Mas elas provavelmente não sobrevivem localmente. Dois organismos fisicamente idênticos podem diferir em certas características biológicas. Um pode ser mais adaptado [*fitter*] do que o outro, por exemplo, devido a diferenças em seus contextos ambientais. É até concebível que organismos fisicamente idênticos pudessem ser membros de espécies diferentes, se tivessem histórias evolutivas diferentes. (CHALMERS, 1996, p. 34)

É notável que entre a superveniência local – aquela interna aos sujeitos – e a global – aquela que permeia um mundo inteiro – existe uma série de superveniências intermediárias. Chalmers não lhes atribuiu um nome, no entanto, propomos chamá-las de estendidas – por não se circunscreverem no indivíduo, tampouco exigirem uma réplica global.

Apesar de dedicar algumas páginas para explicitar a distinção entre superveniência global e local, Chalmers não ofereceu uma argumentação igualmente explícita acerca de qual adotou, e porque adotou uma e não a outra, em seu *dualismo naturalista*. Isso porque, seu alvo é a superveniência lógica física como um todo, independente se ser local ou global, a respeito da qual Chalmers é bastante explícito:

⁸⁸ Imaginemos que ele pintasse um pouco uma, um pouco a outra, de modo que ambas ficaram prontas quase ao mesmo tempo, e não se pudesse determinar qual ficou pronta antes da outra.

⁸⁹ Obviamente é possível argumentar que, caso Leonardo da Vinci tivesse pintado duas Mona Lisa, o valor de cada uma seria muito menor do que o da atual, que é única. Porém, mesmo nesse caso, ambas teriam o mesmo valor uma com relação à outra, caso fossem idênticas.

⁹⁰ Suprimimos a referência de Chalmers à possibilidade de um mundo fisicamente idêntico ao nosso, mas que contivesse também anjos. Esses anjos seriam criaturas vivas e, portanto, estariam no âmbito biológico. Se esse mundo fosse logicamente possível, então um mundo poderia ser fisicamente idêntico ao nosso e ainda assim ser biologicamente distinto. Disso se seguiria que os fatos físicos não são suficientes para determinar todos os fatos biológicos e, portanto, o mundo biológico não sobrevém logicamente ao mundo físico (CHALMERS, 1996, p. 38-41). A plausibilidade dessa hipótese é disputável, e mesmo que a aceitemos, ela envolve alegações sobre não existência. No entanto, a hipótese em questão não disputa que, dado que todos os fatos físicos do mundo M_1 são replicados no mundo M_2 , então todos os fatos biológicos *positivos* do mundo M_1 também são replicados no mundo M_2 . A diferença entre os dois mundos é que o mundo M_2 tem algumas entidades biológicas a mais. Assim, a hipótese angelical só seria uma objeção à superveniência lógica se aquela exigisse uma concepção muito forte desta: propriedades-B são logicamente supervenientes das propriedades-A, se e somente se, sendo as propriedades-A instanciadas, apenas as propriedades-B são também instanciadas. Essa concepção levaria a uma noção de superveniência lógica muito exigente. A proposta de Chalmers é a de que os fatos negativos não devam ser levados em conta ao se avaliar a superveniência lógica: “As teses da superveniência devem aplicar-se apenas a fatos e a propriedades *positivos*, aqueles que não podem ser negados simplesmente pela ampliação de um mundo. Podemos definir um fato positivo em W como aquele que se mantém em todo mundo que contém W como uma parte apropriada. Uma propriedade positiva é aquela que, se instanciada em um mundo W , também é instanciada pelo indivíduo correspondente em todos os mundos que contém W como uma parte apropriada” (CHALMERS, 1996, p. 40, grifos do autor).

Para argumentar contra a explicação redutiva, precisamos mostrar que a consciência [fenomenal] não é logicamente superveniente ao físico. Em princípio, precisamos mostrar que ela não sobrevém globalmente – isto é, que todos os fatos microfísicos do mundo não garantem os fatos sobre a consciência. Na prática, é mais fácil executar o argumento no nível local, argumentando que, em um indivíduo, os fatos microfísicos não garantem os fatos sobre a consciência. Quando se trata de consciência, as superveniências local e global plausivelmente se apresentam e fracassam juntas, de modo que não importa muito o modo pelo qual executamos o argumento: se a consciência sobrevém, quase certamente sobrevirá localmente. Se isso for contestado, no entanto, todos os argumentos podem ser executados no nível global, feitas as alterações relativas. (CHALMERS, 1996, p. 93)

Nesse sentido a “distinção entre superveniência global e local não importa muito quando se trata de experiência consciente” (CHALMERS, 1996, p. 34).

3.8.2 *Superveniência natural local da consciência fenomenal*

Chalmers aceita que a *consciência fenomenal* possa sobrevir ao mundo físico, ainda que não logicamente, adotando a superveniência natural daquela a este. Nesse ponto, mesmo com a ausência de um posicionamento explícito, podemos concluir que Chalmers adota a superveniência natural *local da consciência fenomenal*:

[É] provável que, na medida em que a consciência [fenomenal] sobrevenha ao físico, sobrevenha localmente. Se duas criaturas são fisicamente idênticas, as diferenças nos contextos ambientais e históricos não as impedirão de ter experiências idênticas. É claro que o contexto pode afetar a experiência indiretamente, mas apenas em virtude de afetar a estrutura interna, como no caso da percepção⁹¹. Fenômenos como alucinação e ilusão ilustram o fato de que é a estrutura interna, e não o contexto, que é diretamente responsável pela experiência. (CHALMERS, 1996, p. 34)

Chalmers não explora profundamente nenhuma das ideias apresentadas nessa passagem, em especial a possibilidade da ilusão e a da alucinação. No entanto, tanto Chalmers quanto Clark consideram que a hipótese dos indivíduos internamente idênticos – o “teste dos gêmeos” (CLARK, 2009, p. 978), ou caso da “Olga e da Olga Gêmea” (CHALMERS, 2008, p. xiv) – é um bom medidor acerca da questão da extensão da consciência. Um externista acerca da consciência deve ser capaz de apresentar um caso onde dois indivíduos internamente idênticos – ou mais precisamente neuralmente idênticos – por estarem em ambientes distintos, *o que é ser como um não é o mesmo que o que é ser como o outro*, ou seja, suas experiências são distintas⁹².

⁹¹ Chalmers é bastante ambíguo nessa passagem. Ao utilizar o termo percepção, por exemplo, o autor não respeita a própria distinção que se esforça para defender entre *consciência fenomenal* e *consciência psicológica* (*awareness*). O mais correto teria sido utilizar o termo “sensação” que, como veremos na subseção 4.6.1, é a contrapartida fenomenal da percepção.

⁹² Clark (2009, p. 978) oferece uma formulação ainda menos exigente: “pegue alguém duplicado neural teu desse exato momento e lugar. Iria esse duplicado, instantaneamente trazido à existência por, vamos imaginar, um

Reiterando a posição de superveniência local, podemos também evocar algumas formulações do problema difícil da consciência que envolvem especificamente o cérebro como substrato material da experiência (CHALMERS, 1995a, p. 10; 2018, p. 6). Tais formulações são justificadas pelo alegado fato de que “[a]final, quase todo mundo concede que a experiência emerge de uma forma ou de outra a partir dos processos cerebrais” (CHALMERS, 1995a, p. 10).

Temos ainda o compromisso reiterado de Chalmers (1996; 1998; 2000) com o projeto de encontrar os *correlatos neurais da consciência* (*neural correlates of consciousness*, abreviadamente, NCC). “Um NCC é um sistema neural mínimo N tal que existe um mapeamento de estados de N para estados da consciência, onde um dado estado de N é suficiente, sob condições C, para o estado correspondente de consciência” (CHALMERS, 2000, p. 31). Como condição pré-teórica do projeto é imprescindível que se assuma “que os estados da consciência dependam sistematicamente, de algum modo, dos estados gerais do cérebro” (CHALMERS, 2000, p. 35). Para Chalmers, é possível também encontrar os correlatos neurais do *conteúdo da consciência fenomenal*, negando, com isso, o *externismo fenomenal*⁹³ (CHALMERS, 2000, p. 35):

Acho que é plausível argumentar que há razão para esperar que os conteúdos conscientes sejam espelhados pelo conteúdo de um sistema representacional neural em algum nível de abstração. Nas criaturas com linguagem, por exemplo, os conteúdos conscientes correspondem bem aos conteúdos que são disponibilizados diretamente para o relato verbal. E em criaturas conscientes de um modo mais geral, pode-se argumentar que o conteúdo da consciência corresponde a conteúdos que são disponibilizados diretamente para o controle voluntário global do comportamento (ver, por exemplo, Chalmers, 1998). Portanto, há uma correlação entre os conteúdos da consciência e os conteúdos revelados ou exibidos em certos papéis funcionais dentro do sistema. (CHALMERS, 2000, p. 35)

Desse modo, é possível caracterizar o NCC em termos de conteúdo: “Um NCC (para o conteúdo) é um sistema representacional neural mínimo N tal que a representação de um conteúdo em N é suficiente, sob condições C, para a representação desse conteúdo na consciência” (CHALMERS, 2000, p. 31). Essa passagem do NCC para a *consciência fenomenal*, no entanto, não é direta. O que o NCC é mais especificamente é um substrato material da *consciência psicológica* (CHALMERS, 1996, p. 238-242). É a ligação entre a

acidente quântico, compartilhar teus estados experienciais?”. Tal teste pode ser facilmente sucedido por uma concepção que prove que a experiência é necessariamente um fenômeno temporalmente extenso, de modo que dois indivíduos neurologicamente idênticos podem não compartilhar a mesma experiência, se o histórico de eventos envolvidos na experiência não tenha sido também duplicado.

⁹³ Chalmers pretende se referir às teorias representacionais externistas acerca dos *qualia*, como o de Dretske (1995), Lycan (1996) ou Tye (1995).

consciência fenomenal e a *consciência psicológica* por princípios naturais que possibilita o sucesso do projeto (CHALMERS, 1996, p. 242): há uma correlação natural entre os conteúdos fenomenais e os conteúdos psicológicos. Assim, se há um substrato material a partir do qual a *consciência fenomenal* e seu conteúdo sobrevivem, mesmo que contingentemente, esse substrato é o mesmo substrato físico a partir do qual sobrevém a *consciência psicológica* e seus conteúdos.

Ao construir um modelo cognitivo ou computacional, nós talvez sejamos capazes de encontrar um modo de caracterizar em termos de processamento de informação essas entidades que são responsáveis pela *consciência psicológica* [awareness] e que, portanto, subjazem a experiência. (CHALMERS, 1996, p. 240)

Analisemos, portanto, qual é esse substrato material.

3.8.3 A superveniência lógica (apenas contingentemente local) da consciência psicológica

Como vimos na subseção 3.3.1, toda a parte psicológica da mente – o que inclui a *consciência psicológica* (*awareness*) – é caracterizável em termos puramente funcionais e é, portanto, logicamente superveniente ao mundo físico. Cabe ainda determinar se essa superveniência é local ou global.

Ao examinar os problemas fáceis⁹⁴ – que pertencem a *consciência psicológica* – Chalmers afirma que não há uma disputa real sobre se os fenômenos em questão podem ser explicados cientificamente, afinal “todos eles estão diretamente vulneráveis a explicações em termos de mecanismos computacionais ou neurais [...]. Em cada caso, um modelo cognitivo ou neurofisiológico apropriado pode claramente executar o trabalho explicativo” (CHALMERS, 1995a, p. 2). Assim, *vigília* (*awakeness*), *introspecção*, *reportabilidade*, *autoconsciência*, *atenção*, *controle voluntário* e *conhecimento* (deflacionado), podem aceitar uma descrição em termos puramente neurais, ou em termos computacionais. Em caso da explicação ser puramente em termos neurais, temos uma superveniência local. Caso se adote a segunda estratégia pode haver uma disputa.

No caso da mente como um todo, o próprio Chalmers – e esse é o ponto do *externismo ativo* – defende que o substrato material necessário para uma explicação completa da mente em termos computacionais pode incluir, em muitos casos, elementos extracranianos. Logo, uma teoria computacional acerca da *consciência psicológica* poderia, pelo menos a princípio,

⁹⁴ A habilidade de discriminar, categorizar e reagir aos estímulos do ambiente; A integração da informação por um sistema cognitivo; Reportabilidade dos estados mentais; A habilidade de um sistema de acessar seus próprios estados internos; O focar da atenção; O controle deliberado de comportamento; A diferença entre vigília e sono.

assumir uma superveniência não puramente local – uma superveniência senão global, pelo menos, digamos, estendida.

No entanto, ao apresentar o projeto de busca pelos correlatos neurais da consciência – NCC – Chalmers (1996; 1998; 2000) apresenta uma série de casos onde o modelo é capaz de explicar as funções da *consciência psicológica* em termos puramente neurais. Além de considerar o projeto extremamente promissor:

[A] busca por um correlato neural da consciência fornece um projeto que é relativamente tratável, claramente definido e teoricamente neutro, cujo objetivo parece ser visível em algum lugar a médio prazo. Por causa disso, a busca se torna uma peça central apropriada para uma ciência em desenvolvimento da consciência, e é um trampolim importante na busca por uma teoria geral da relação entre processos físicos e experiência consciente. (CHALMERS, 2000, p. 38)

Apesar de otimista, Chalmers não é taxativo quanto à necessidade de superveniência neural da *consciência psicológica*. Ao contrário, o autor sempre, ou apenas sugere essa restrição como um ponto de partida pré-teórico, ou afirma ser uma espécie de consenso. Chalmers (2008, p. xiv) afirma que “não há uma razão de princípio acerca de porque a base física da consciência não poderia ser estendida de maneira similar” aos casos apresentados em *The Extended Mind* (CLARK; CHALMERS, 1996). Em um mundo possível, alguns NCC’s poderiam ser substituídos por dispositivos inorgânicos – no cinto do indivíduo, por exemplo (CHALMERS, 2008, p. xiv). No mundo em que vivemos, contingentemente, esse não é o caso, não existe – talvez ainda – dispositivos capazes de integrar nosso sistema consciente. A sugestão de Chalmers é a de que isso se deve ao fato da consciência exigir uma conexão de alta velocidade (CHALMERS, 2008, p. xv; no prelo, p. 9), o que exigiria uma conexão direta entre os dispositivos e os neurônios – o que não ocorre no caso Otto (CLARK; CHALMERS, 1996)⁹⁵.

Um exemplo no qual isso ocorreria seria justamente o caso Diva formulado por Clark (2009b), que apresentamos na subseção 2.8.1. Como vimos, Chalmers (no prelo, p. 9) aceita a objeção de Farkas (2012, p. 443-444) não só de que esse caso é trivial, como de que estabelece a possibilidade de extensão da consciência (FARKAS, 2012, p. 438). Apesar de

⁹⁵ É interessante ainda ressaltar, no entanto, que a tese de que os NCCs esgotam os *veículos* da consciência é apenas uma hipótese de trabalho, um projeto de pesquisa. Pode ser o caso que o *conteúdo*, mesmo sendo exíguo, precise de *veículos* extracranianos. Isso é compatível com a tese defendida por Chalmers porque a exiguidade exige apenas que os fenômenos constitutivamente determinantes do *conteúdo* se circunscrevam ao indivíduo, sem, necessariamente, se circunscreverem ao sistema nervoso central. Nesses termos, embora os *veículos* da *consciência psicológica* não possam extrapolar as fronteiras da carne, podem se espalhar para além dos neurônios, através do corpo do indivíduo. A concepção das consciências de Chalmers é compatível, portanto, com uma teoria corporificada acerca das mesmas.

trivial, o caso Diva faz uma aposta acerca de uma tecnologia que ainda não existe, e se ela fosse a base da mente estendida, não haveria extensão atual – o que o caso Otto claramente contradiz. Em função dessa inconsistência, Chalmers propõe a reformulação da tese da *mente estendida*, baseada na mediação da ação e da percepção, que vimos na seção 2.5.

Se o único critério para afastar a extensão da consciência for, no entanto, a necessidade de uma conexão em alta velocidade com o cérebro, a tese da mente estendida, mesmo acrescida do critério de mediação sensório-motora não é capaz, por si só, de afastar a extensão da consciência. Isso porque a percepção, muitas vezes oferece uma conexão de alta velocidade com nosso sistema neural (CHALMERS, no prelo, p. 10).

Para dar conta dessa dificuldade, Chalmers oferece um segundo critério: a consciência requer acesso *direto* (CHALMERS, no prelo, p. 10).

Esse ponto é bastante familiar. Em *The Conscious Mind* [(CHALMERS, 1996)] e em “On the Search for a Neural Correlate of Consciousness” [(CHALMERS, 1998)], eu argumentei que a consciência [fenomenal] se correlaciona com *disponibilidade direta para controle global*, e que os processos físicos que se correlacionam com a consciência [fenomenal] são aqueles que dão suporte à disponibilidade desse tipo. (CHALMERS, no prelo, p. 10, grifos do autor)

Esse critério permite impossibilitar que qualquer processo estendido pelo *externismo ativo* reformulado – e, portanto, estendido via percepção e ação – possa ser consciente. Isso porque estados e processos, ao envolverem percepção, só estão disponíveis indiretamente. No caso de uma experiência visual, por exemplo, a contrapartida psicológica é um processo que “para ser usados no controle, precisam viajar os caminhos causais do objeto até os olhos, dos olhos até o córtex visual, e do córtex visual até o *loci* do controle” (CHALMERS, no prelo, p. 10, grifos do autor). No caso das crenças não-ocorrentes, eles precisam antes se tornar conscientes: “crenças não-ocorrentes irão, então, envolver uma disponibilidade de dois passos: primeiro para a consciência, só então para o controle” (CHALMERS, no prelo, p. 11) – o que ratifica nossa argumentação na subseção 2.5.1. A partir desse critério é possível, portanto, eliminar a possibilidade de se estender a consciência utilizando-se os argumentos do *externismo ativo*.

Ainda assim, a argumentação não consegue impedir que se possa estender a consciência via substituição dos correlatos neurais por dispositivos inorgânicos, num acoplamento similar ao das lagostas californianas apresentado por Clark (2009b). Tal extensão, no entanto, não é uma realidade, mas apenas uma promessa ou uma esperança científica. Desse modo, apesar da *consciência psicológica* ser logicamente superveniente ao mundo físico, não é o caso que se possa determinar que essa superveniência seja igualmente

logicamente local. A localidade da superveniência da *consciência psicológica* – e, portanto, da *consciência fenomenal* – só se pode alegar ser contingente.

3.8.4 Externismo ativo e conteúdo intencional das consciências

Ao considerar a discussão sobre intencionalidade da *consciência fenomenal*, concluímos que ela apresenta propriedades exíguas. Ao considerar a discussão acerca da intencionalidade da *consciência psicológica* e da semântica bidimensional na subseção 3.7.3, foi possível determinar que Chalmers considera que ela também só pode conter conteúdo representacional exíguo. Essa tese está em consonância com o projeto que busca pelos NCC's.

Vimos que Chalmers considera que os conteúdos da experiência coocorrem com os conteúdos diretamente disponibilizados para os sistemas de controle voluntário, de reporte verbal e assim por diante (CHALMERS, 2000, p. 35) – todos pertencentes à *consciência psicológica*. De modo que, o conteúdo da *consciência psicológica* é o conteúdo do sistema neural em questão – o próprio sistema neural é representacional.

Um NCC de consciência auditiva, por exemplo, pode ser definido como um sistema representacional neural cujos conteúdos se correlacionam diretamente com os conteúdos da consciência auditiva: volume, direção, altura, tom e afins. A ideia pode ser indiscutivelmente aplicada para definir os correlatos neurais das sensações corporais, das imagens mentais conscientes e, talvez, da emoção consciente e da corrente do pensamento consciente. Todos esses aspectos da consciência podem ser naturalmente analisados (pelo menos em parte) em termos de seu conteúdo. Ao procurar seus respectivos NCC's, podemos, em última análise, procurar por sistemas neurais cujo conteúdo se correlaciona com o conteúdo desses aspectos da consciência. (CHALMERS, 2000, p. 21)

Assim, o conteúdo é determinado apenas pelos NCC's envolvidos, ou seja, o conteúdo encontrado depende exclusivamente de estados internos do sujeito – satisfazendo a caracterização de conteúdo exíguo de Chalmers (2004b, p. 165). Assim, o conteúdo veiculado pelos NCC's pode, pelo menos a princípio, ser exíguo. Desse modo, independentemente de se a distinção entre *veículo* e *conteúdo* dos estados mentais seja efetiva ou não em garantir que o *externismo taxonômico* não seja capaz de estender os estados mentais intencionais, a consciência seria imune a esse resultado, pois nela não reside em nenhum estado mental intencional amplo. Mesmo que o conteúdo entendido de dentro do paradigma externista force a externalização em parte dos estados e dos processos que os veiculem, não haveria razões para disso derivar que a consciência também exija veículos parcialmente estendido, pois os estados conscientes são limitados ao aspecto exíguo do conteúdo intencional – o qual é apenas causalmente dependente dos objetos que supostamente caem sob sua extensão.

Essa argumentação é, no entanto, incompatível com o *externismo taxonômico*. Pelas razões oferecidas no capítulo 2, propomos que a posição mais coerente a ser adotada por Chalmers acerca das relações entre a *tese da mente estendida*, a *tese da mente consciente não estendida* e o *externismo taxonômico* é: o *externismo ativo* não implica a *tese da consciência estendida*, pois não é o caso que os conteúdos dos estados mentais conscientes são explicados de dentro do paradigma do *externismo taxonômico*.

4 FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA PERCEPTUAL

4.1 Introdução

Como vimos, certas concepções metafísicas e epistemológicas comprometem Chalmers com uma concepção acerca da experiência – também chamada *consciência fenomenal* (CHALMERS, 1996, p. 26). Concepção essa que entende a experiência como constituída unicamente por conteúdos exíguos e epifenomenais. Essa concepção corresponde a uma descrição fenomenológica plausível da experiência? Quando atentamos a nossa experiência, faz sentido descrevê-la como exígua ou ainda como epifenomenal?

Para responder a essas questões, é imprescindível investigar as condições mínimas que uma teoria precisa satisfazer para ser uma descrição fenomenologicamente plausível acerca da experiência. No entanto, estabelecer essas condições para toda a experiência seria uma tarefa demasiadamente extensa. Restringiremos, pois, nossa análise a um tipo de experiência: a experiência perceptual. Apresentaremos uma descrição pré-teórica dessa dimensão da experiência, uma descrição que atente para as características mais primitivas que nos são reveladas ao atentarmos para a experiência perceptual. Veremos que essa análise nos revelará uma percepção ambígua, cujo conteúdo pode ser descrito de dois modos aparentemente antagônicos – ou bem a experiência perceptual nos revela as propriedades aparentes, ou bem ela nos revela as propriedades constantes dos eventos e objetos do mundo – estaremos, pois, diante do que Alva Noë chamou de caráter bidimensional da experiência perceptual:

A experiência perceptual nos apresenta o mundo (as constâncias) e nos apresenta como o mundo parece perceptualmente (as inconstâncias). Uma explicação satisfatória da percepção deve explicar como a moeda de dólar prateada pode parecer tanto circular quanto elíptica, como os tomates podem parecer ter o mesmo tamanho e ainda assim parecer ter tamanhos diferentes. A experiência perceptual é bidimensional e isso precisa ser explicado. (NOË, 2012, p. 47)

Veremos na sequência as duas estratégias mais comuns para dissolver esse paradoxo, ambas recorrendo à deslegitimação perceptual de um ou outro dos conteúdos descritos. Ao recorrer a essa alternativa, no entanto, ambas as estratégias precisam defender que o conteúdo deslegitimado é apenas ilusoriamente perceptual, o que carrega um considerável peso epistemológico ao precisar explicar por que temos essa ilusão. Grosso modo, uma das alternativas consiste em defender que o conteúdo perceptual restringe-se às aparências, sendo as constâncias inferidas a partir de um processo cognitivo não perceptual. A outra defende que o conteúdo perceptual são as constâncias, sendo as aparências meras qualidades sensoriais da

percepção, não sendo, portanto, intencionais uma vez que não revelam propriedades do mundo, não são representacionais, não estão por nenhuma outra entidade ou processo.

Iremos nos aprofundar na segunda estratégia, a qual se manifesta, em geral, pela adoção da existência de *qualia* não-intencionais, os quais são identificados com as aparências – chamemos, portanto, essa alternativa de teoria dos *qualia*. Isso se justifica por quatro motivos. Primeiramente, essa teoria, das duas apresentadas, é a que parece fazer mais justiça a nossa descrição pré-teórica da experiência, ao não recorrer a um elemento intelectual – como a inferência não perceptual das propriedades constantes. Em segundo lugar, essa alternativa também parece oferecer uma explicação ontologicamente mais plausível de conteúdos aparentemente perceptuais como as cores, os sons, os odores, os calores e os sabores – ao considerá-lo entes subjetivos. Como terceira razão, Noë considera essa alternativa, em parte pelos dois motivos anteriormente apresentados, sua principal oponente enquanto teoria plausível para descrever a experiência perceptual, de modo que, para compreender a argumentação do autor, muitas vezes é preciso compreender a discussão de pano de fundo que justifica certas afirmações – a qual, muitas vezes, envolve a teoria dos *qualia*.

Por fim, Noë inclui Chalmers entre os defensores da teoria dos *qualia* e defende que problemas como o do espectro invertido, do zumbi fenomenal e da epifenomenalidade dos *qualia* estão intimamente conectados com essa teoria. Caso essa atribuição seja legítima, então estará demonstrado que a concepção de consciência de Chalmers, que, como vimos, utiliza esses argumentos como fundamentos de sua análise será suscetível as mesmas críticas que Noë dirige à teoria dos *qualia*. Por consequência, a não extensão da consciência que Chalmers defende, ao ser intrinsecamente conectada a sua teoria da consciência, poderá ser igualmente objetada pelas críticas de Noë. De modo que, uma vez objetada a teoria dos *qualia*, Noë estaria igualmente objetando a *tese da mente consciente não estendida* de Chalmers. Veremos, no entanto, que Chalmers tem uma concepção muito específica acerca da percepção ao restringi-la à parte psicológica da mente e concebendo-a, portanto, como completamente não fenomenal. O que, pelas definições de Chalmers, torna a percepção um fenômeno inteiramente não experiencial. Avaliaremos ainda, quais as características do conteúdo da percepção para Chalmers e como as cores devem ser entendidas nesse contexto.

Nossa argumentação será focada estrategicamente na discussão acerca da experiência das cores, pois é neste contexto que a necessidade da existência dos *qualia* encontra sua defesa mais coerciva. Como afirma Noë: “Eu desafio a teoria dos *qualia* em sua própria casa, por assim dizer. Eu defendo que a teoria dos *qualia* é mais fraca onde é considerada mais forte, a saber, na explicação que provê acerca da fenomenologia da experiência de cor” (NOË,

2004, p. 124, grifos nossos). Assim, se pretendemos defender que o *enativismo* é uma teoria fenomenologicamente mais apta que a teoria dos *qualia*, devemos ser capazes de, ao menos, explicar a experiência das cores a partir de uma concepção enativista. Se além de mostrarmos que o *enativismo* é apto para explicar a experiência das cores, mostrarmos também que ele é *mais* apto e *mais* completo que a teoria dos *qualia* com respeito a esse tipo de experiência, teremos demonstrado que os argumentos mais cogentes a favor da existência dessas entidades são mais fracos que os argumentos contra sua necessidade. Além disso, Noë (2006, p. 412) afirma que: “O robusto consenso da ‘consciência está dentro da cabeça’ se fundamente, eu suspeito, em uma fenomenologia ruim”. Para demonstrar que é o caso, precisamos avaliar a explicação acerca das cores oferecida por Chalmers – a qual é condição para a sua tese da consciência não estendida – e explicitar suas falhas fenomenológicas.

Apesar de não termos o objetivo de investigar detidamente a coerência ou verdade das afirmações que ultrapassem o campo fenomenológico, não nos eximiremos de reconhecer as consequências e os pressupostos epistemológicos e ontológicos que impliquem em problemas diretos às teorias expostas. Não nos propomos, no entanto, a resolvê-los.

4.2 Em que sentido estamos fazendo fenomenologia

A depender da concepção assumida com relação ao termo “fenomenologia”, seria possível acusar nossa argumentação – e a de Chalmers, e a de Noë – de utilizar esse termo de forma leviana. Parece que estamos utilizando o termo para identificar qualquer descrição da consciência baseada em introspecção no âmbito da filosofia ou da psicologia – algo que, como protesta o próprio Husserl (ZAHAVY, 2005, p. 667), não faz justiça a esse campo da filosofia, nem como tradição, nem como método (ZAHAVY, 2012, p. 2-3). “A fenomenologia não está interessada na consciência *per se*” (ZAHAVY, 2012, p. 2), “sua verdadeira tarefa é examinar a própria dimensão da aparência ou da “dadidade” [*givenness*], e revelar sua estrutura e sua condição de possibilidade” (ZAHAVY, 2005, p. 671).

[...] Husserl, assim como Merleau-Ponty, negaria que a tarefa da fenomenologia é meramente descrever objetos ou experiências da forma mais precisa e meticulosa possível. [...] Isso também destaca um *contraste* importante com relação a boa parte da preocupação com a consciência fenomenal encontrada na recente filosofia analítica da mente. O interesse fenomenológico na perspectiva de primeira pessoa *não* foi primariamente motivado pela convicção de que precisamos considerar a perspectiva da primeira pessoa se quisermos compreender os fenômenos mentais. Em vez disso, o foco dos fenomenólogos na perspectiva da primeira pessoa tem sido motivado tanto por uma tentativa de compreender a *natureza da objetividade* quanto por um interesse na *subjetividade da consciência*. (ZAHAVY, 2012, p. 2, grifos nossos)

Além disso, uma concepção como a teoria dos *qualia* não-intencionais seria, em sua própria natureza, contrária à fenomenologia uma vez que o método dessa tradição estaria essencialmente vinculado à análise da intencionalidade. Isso porque a fenomenologia enquanto tradição nasce atrelada à intencionalidade (ZAHAVY, 2005, p. 666), como um novo método para o estudo da consciência que explora as estruturas intencionais envolvidas em nossa percepção, pensamento, julgamento e assim por diante (ZAHAVY, 2005, p. 666).

A fenomenologia deve [...] ser entendida como uma análise filosófica dos diferentes tipos de revelação do mundo (perceptivo, julgador, imaginativo, remissivo e assim por diante) e em conexão com isso como uma investigação reflexiva daquelas estruturas de experiência e do entendimento que permitem diferentes tipos de seres se mostrarem como eles são. Ao adotar a atitude fenomenológica, prestamos atenção em como objetos públicos (árvores, planetas, pinturas, sinfonias, números, estados de coisas, relações sociais, e assim por diante) aparecem. Mas não nos concentramos nos objetos exatamente como eles aparecem. Também nos concentramos no lado subjetivo da consciência, tornando-nos conscientes de nossas realizações subjetivas e da intencionalidade que está em jogo. (ZAHAVY, 2012, p. 3)

Porém, alguns especialistas mais tolerantes, mesmo reconhecendo essa ligação genética entre intencionalidade e fenomenologia, aceitam que é possível conceber a disciplina de um modo mais neutro: como um *estudo acerca das estruturas da experiência como experienciadas do ponto de vista de primeira pessoa* (SMITH, 2013). Nessa interpretação, alguns estudos recentes principalmente em filosofia analítica “estendem os métodos da fenomenologia tradicional na medida em que o *Zeitgeist* segue em frente” (SMITH, 2013). “Na filosofia da mente recente, o termo ‘fenomenologia’ é muitas vezes restrito a caracterização de qualidades sensoriais como ver, ouvir, etc.: *o que é como* ter sensações de várias espécies” (SMITH, 2013, grifos nossos). Desse modo, fenomenologia seria sinônimo de investigação acerca da fenomenalidade dos estados mentais, que por sua vez, seria o aspecto de *o que é como* ser um sujeito ou ter um estado mental. Nesse sentido, poderíamos argumentar que o método fenomenológico pode ser tão estendido quanto o necessário para alcançar visões como as teorias dos *qualia*, de Chalmers e de Noë – sendo elas, portanto, concepções fenomenológicas acerca da experiência perceptual.

Ainda assim, algo da intuição que pretende excluir investigações acerca de fenômenos não intencionais do espectro da fenomenologia será refletido na crítica às concepções dos *qualia* como não intencionais. Noë considerará a não intencionalidade uma razão significativa que torna a teoria dos *qualia* menos apta fenomenologicamente.

4.3 A ambiguidade da experiência perceptual

Se atentarmos para a experiência visual que temos de uma mesa a nossa frente, nos deparamos com duas descrições possíveis. Por um lado, experienciamos visualmente uma mesa branca, retangular e maciça. Por outro lado, experienciamos visualmente uma variedade de branco, de preto, de tonalidades de cinza e de amarelo correspondentes às diferenças de incidência e de reflexão de luz, como sombras e reflexos. Nessa mesma descrição, não enxergamos uma figura retangular, mas trapezoide. Ao mesmo tempo, partes da mesa estão ocultadas por outros objetos, nesse sentido, não temos a experiência de um trapézio perfeitamente contínuo. A macicez da mesa também não é experienciada visualmente nessa descrição, pois não parecemos ter acesso perceptual visual a essa propriedade.

De acordo com a primeira descrição, dizemos que a experiência revela o mundo como ele é, revela as propriedades que permanecem constantes na experiência, mesmo que sejam adotadas perspectivas diferentes com relação aos objetos. Tais propriedades podem ser explicadas a partir do compromisso ontológico com sua independência de um sujeito perceptor, sendo elas concebidas como propriedades do próprio objeto, chamadas, por vezes, propriedades primárias dos objetos: por exemplo, tamanho, formato ou peso (MILLIKAN, 2013, p. 20) – aqui entendidos como os não aparentes, os “reais”, os independentes de um sujeito que percebe, ou independentes de qualquer perspectiva. Do conjunto dessas propriedades, são excluídos, normalmente, cores, sons, odores, sabores e calor⁹⁶. Nessa ontologia, o movimento do sujeito que está experienciando não deve alterar as propriedades que são instanciadas, uma vez que estas não dependem de uma perspectiva, mas dos objetos diretamente. No entanto, admitir a existência de propriedades constantes na experiência não torna compulsória a aceitação dessas últimas qualificações ontológicas acerca das mesmas.

De acordo com a segunda descrição, dizemos que a experiência revela o mundo como ele parece ser, revela as propriedades aparentes, relativas a uma perspectiva e a um sujeito que percebe. Tais propriedades costumam ser nomeadas propriedades secundárias (MILLIKAN, 1993, p. 20-21), sendo consideradas não propriedades dos objetos em si, mas, ou propriedades relacionais entre objeto-sujeito, ou exclusivamente mentais – restritas à fenomenalidade dos sujeitos que percebem. Em geral, cor, sabor, odor, som e calor são consideradas como pertencendo a esta última classe. No entanto, encontra-se aqui, também, formatos, tamanhos e pesos “aparentes” ou perspectivais – pois tais propriedades são determinadas pela perspectiva na qual se encontra o sujeito que percebe, de modo que, havendo alteração de perspectiva,

⁹⁶ Calor aqui entendido em sentido amplo, englobando quente, frio e morno.

haverá alteração das propriedades instanciadas. Assim, o movimento do sujeito que percebe geralmente modifica as propriedades aparentes que são instanciadas. Do mesmo modo, a movimentação do objeto também geralmente ocasionará modificação das propriedades aparentes experienciadas. Propriedades aparentes não se restringem necessariamente, portanto, a propriedades secundárias.

Assim, nos vemos diante de um enigma (*puzzle*) – o enigma da presença perceptual:

Constância perceptual – constância de tamanho e de formato – coexiste com a não-constância perspectiva. [...] [U]ma moeda de dólar pode parecer elíptica – quando nós a vemos de um ângulo, ou quando está inclinada com relação a nós – mesmo que ela também pareça, claramente, circular (NOË, 2012, p. 47)

[A]mbos os lados desse impasse estão, de algum modo, corretos. O prato parece circular, e ele parece elíptico. Isto é, nós temos uma noção da presença da circularidade do prato apesar do fato de que, manifestamente, ele parece elíptico daqui (NOË, 2006, p. 415).

Essa dualidade de descrições tende a ser entendida como incompatível, ou bem a experiência revela as propriedades constantes, ou bem revela apenas aparências. Dessa alegada incompatibilidade, deriva-se a necessidade de se deslegitimar uma dessas descrições como perceptual (NOË, 2012, p. 47). Assim, por exemplo, ou bem a experiência perceptual revela apenas as aparências, sendo as constâncias, na melhor das hipóteses, apenas inferidas⁹⁷ (e.g., RUSSELL, 2008 [1912]) – e, portanto, não perceptuais – ou bem as constâncias são percebidas diretamente, e as aparências são meras propriedades sensórias ou qualitativas da experiência – são *qualia* – as quais não revelam nada sobre o mundo (e.g. PEACOCKE, 1983; SMITH, 2000)⁹⁸ – e, portanto, não intencionais.

4.4 A concepção dos *qualia* não-intencionais

Diferentes autores concebem os *qualia* de diferentes maneiras (cf. CHALMERS, 1996, p. 359 nota 2; GIANNOTTA, 2018; TYE, 2017), atribuindo ou não características como intencionalidade, simplicidade, subjetividade e interioridade. Ou como consequência, ou como razão para a caracterização adotada, tanto uma ontologia específica acerca das cores,

⁹⁷ Noë chama essa corrente de teóricos do *sense-datum* (*sense-datum theorists*) (NOË, 2012, p. 47), cuja base fenomenológica, afirma ele (NOË, 2004, p. 163), é Hume (2009 [1739-1740]) – dentre os representantes Noë inclui Russell (2008 [1912]), Ayer (1955), Price (1948) e o próprio Hume (2009 [1739-1740]).

⁹⁸ Mesmo uma estratégia que admite ambas as descrições como legitimamente perceptuais, como a de Merleau-Ponty (1945/1962 [1945]) segundo a interpretação de Kelly (2005; 2008), por exemplo, aceita a sua incompatibilidade: podemos perceber as propriedades constantes e podemos perceber as propriedades perspectivas, mas não ao mesmo tempo. “Na atitude normal e engajada, sentimos a moeda como circular [...] Para ver a moeda circular como elíptica, devemos nos desvencilhar ou nos separar do mundo, ou do nosso compromisso com o mundo” (NOË, 2012, p. 52).

como a legitimidade de uma ou outra das descrições possíveis acerca da experiência, são normalmente paralelamente defendidas. Exaurir as possibilidades de combinação dessas concepções fugiria ao escopo de nossa discussão. Concentraremos nossos esforços em concepções não-intencionais dos *qualia*, uma vez que somente essas são o alvo de Noë.

Como já vimos brevemente, numa concepção acerca dos *qualia* como sendo não-intencionais, as propriedades aparentes contribuem para *o que é como* ter a experiência, no entanto, elas não apresentam as coisas como sendo de um determinado modo, elas são apenas propriedades qualitativas ou sensórias das experiências em si (NOË, 2004, p. 82). Esse recurso é utilizado para dar conta das propriedades perspectivas no contexto da defesa da legitimidade da descrição das propriedades constantes como o conteúdo das experiências perceptuais (SMITH, 2000; PEACOCKE, 1983). “[N]enhuma experiência verdadeira pode representar uma árvore como maior que outra e, ao mesmo tempo, como do mesmo tamanho que essa outra” (PEACOCKE, 1983, p. 12) então o tamanho no campo visual é uma característica não representacional da experiência – o que deve se seguir para velocidade de movimento, para cor e para sons (PEACOCKE, 1983, p. 12-13). Propriedades aparentes seriam redutíveis a sensações: “você simplesmente desfruta de uma experiência que tem essa característica” (PEACOCKE, 1983, p. 12). Quando analisamos o caso de uma moeda vista de uma perspectiva intermediária entre a perpendicular e a paralela a uma de suas faces, constatamos que os formatos (*shapes*) que incidem na experiência são sempre uma elipse, embora a diferença entre o tamanho de seus eixos varie conforme a perspectiva na qual o sujeito que percebe se encontra. No entanto, afirma Smith (2000, p. 182), nós não nos inclinamos – nenhum pouco – para conceber a moeda como sendo elíptica quando a vemos.

4.5 A experiência das cores

Como já antecipamos em nosso exemplo da mesa, a percepção de cores não parece ser exceção à regra da possibilidade da dupla descrição da experiência. Quando experienciamos visualmente uma lousa branca, por um lado ela se revela uma lousa uniformemente branca, por outro, se revela um mosaico branco, cinza, preto e amarelo em função da incidência desuniforme de luz sobre ela e da reflexão desuniforme de luz a partir dela. Sendo possível, portanto, descrever essa experiência, de um lado, como experiência de uma cor constante e, de outro, como experiência de cores aparentes.

Assim como as demais propriedades perspectivas, as cores aparentes experienciadas geralmente mudam se o sujeito mudar sua perspectiva. Nesse sentido, se um sujeito que percebe a lousa se movimentar em relação a ela, a disposição de branco, de preto, de tons de

cinza e de amarelo será alterada. Para cada posição que o sujeito puder adotar em relação à lousa, pode-se dizer que haverá uma disposição diferente dessas cores. Do mesmo modo, mudanças do objeto em relação ao sujeito causarão, também, modificações na disposição de cores aparentes na experiência.

Além das perspectivas, outros elementos alteram a disposição do mosaico de cores aparentes da lousa. Características da fonte de luz, como sua localização, sua estabilidade em relação ao objeto e as frequências de ondas de luz que emite, por exemplo, ao serem modificadas, geralmente causarão modificações nas cores experienciadas (NOË, 2004, p. 125). Por exemplo, se estivermos observando nossa lousa numa sala com cortinas que obstruam totalmente a luz emitida pelo sol, utilizando como fonte de luz apenas lâmpadas de *led* branco, a lousa apresentará uma disposição de cores diferente da que será constatável caso abramos as cortinas. Do mesmo modo, se trocarmos as lâmpadas de *led* branco por *led* azul, por exemplo, nossa lousa branca passará a revelar um mosaico totalmente diferente.

4.5.1 As cores como propriedades não objetivas

Embora a fenomenologia da experiência das cores indique a mesma possibilidade de dupla descrição, a bidimensionalidade aqui enfrenta, normalmente, uma forma de solução um pouco diferente. Ao invés de desqualificar ou uma ou outra descrição como legitimamente perceptual, é comum, por razões lógicas ou ontológicas – ou em alguns casos, mesmo fenomenológicas – qualificar a experiência de cores constantes, não apenas como não perceptual, mas também como inteiramente ilusória: não há nada como a cor real de um objeto. Nessa concepção, cores são em si mesmas propriedades relativas a um sujeito que percebe – às vezes são entendidas como puramente mentais – assim como sons, sabores e odores, cores não correspondem a propriedades objetivas dos objetos. Não faz sentido, nessa concepção, perguntar pelos sabores, sons ou odores reais/constantemente dos objetos, mas apenas pelos aparentes a um sujeito em cuja experiência tais propriedades ocorrem.

Mesmo autores que reconhecem a percepção como revelando as propriedades constantes dos objetos (SMITH, 2000; PEACOCKE, 1983) acabam por negar que as cores possam constituir o conjunto dessas propriedades. Como eles também negam a dimensão perspectiva da percepção, é preciso explicar então o que as cores são, senão propriedades dos objetos reveladas pela experiência perceptual. A solução, para esses autores, é entender as cores como propriedades qualitativas ou sensórias das experiências em si (NOË, 2004, p. 82; 2012, p. 62), e não dos objetos: cores são *qualia não-intencionais*.

4.5.2 As cores como qualia

Quando enxergamos uma lousa como um mosaico de branco, de preto e de tons de cinza e de amarelo, não nos sentimos inclinados a conceber a lousa como o mosaico que vemos. No entanto, segundo esses defensores das cores como *qualia* não-intencionais, tampouco devemos reconhecer que *percebemos* a lousa *como* branca. Cores são em si mesmas aparências, elas não pertencem às propriedades independentes do objeto – um objeto em si não é de uma determinada cor. Essa alegação ontológica é bastante onerosa, mas sua negação parece ser ainda mais. O que significa dizer que a lousa é em si mesma branca?

Diante da possibilidade do *espectro invertido* (CHALMERS, 1996, p. 99-101), como explicar qual a cor real de um objeto: se cada sujeito que percebe pode experimentar uma tonalidade completamente diferente dos demais, qual dessas tonalidades é a real tonalidade do objeto? Sequer parece fazer sentido supor que pode haver algo como uma cor real do objeto. Se for assim, se a distância entre os *qualia* e as propriedades dos objetos que podem ser reveladas pela percepção é tão radical, os *qualia* não parecem ser capazes de desempenhar qualquer papel em revelar propriedades dos objetos do mundo, isto é, não são capazes de formar qualquer conteúdo que auxilie no acesso aos objetos externos. Ainda assim, defendem Peacocke (1983) e Smith (2000)⁹⁹, como a percepção envolve também as propriedades constantes reveladas perceptualmente, a experiência em si é muito mais rica que os meros *qualia* não-intencionais.

4.6 A fenomenologia da percepção para Chalmers

Noë menciona Chalmers como um dos defensores dos *qualia*. De fato Chalmers (1996, p. 4) admite que o que chama de experiência também pode ser chamado de *qualia*. No entanto, como vimos, Chalmers não concebe a experiência como não-intencional. Nesse sentido, o autor se afasta da teoria dos *qualia* apresentada por Noë – conforme descrevemos nas seções anteriores. No entanto, Chalmers também conceberá – como esses teóricos dos *qualia* – a experiência de cores, sabores, odores, calores e sons como meramente sensoriais, porém tais sensações são em si representacionais – nós a experienciamos como sendo sobre o mundo (CHALMERS, 1996, p. 384, nota 10).

Ainda mais radicalmente oposto à teoria dos *qualia* apresentado por Noë, Chalmers apresenta uma concepção de percepção que a circunscreve na parte psicológica da mente. Nesses termos, é possível defender que, para Chalmers, não há que se falar em experiência

⁹⁹ E para a maioria dos defensores dos *qualia* (cf. TYE, 2017).

perceptual. Toda a experiência é, no máximo, sensória. Além disso, uma característica fundamental da sensação, por ser fenomenal, é que ela é epifenomenal. Já a percepção pode ser funcionalmente descrita e é logicamente superveniente ao físico.

4.6.1 A percepção como um fenômeno puramente psicológico em Chalmers

Como defendido anteriormente, para Chalmers, alguns estados e processos mentais apresentam uma vida dupla, tendo aspectos psicológicos e aspectos fenomenais, esse é, pelo menos aparentemente, o caso da percepção:

[O] conceito de *percepção* pode ser tomado de forma totalmente psicológica, denotando o processo pelo qual os sistemas cognitivos são sensíveis à estimulação ambiental de tal forma que os estados resultantes desempenham papel determinado direcionando processos cognitivos. Mas também pode ser tomado fenomenalmente, envolvendo a experiência consciente do que é percebido. A possibilidade de percepção subliminar conta contra a última, mas alguns argumentariam que ela só se qualifica como percepção em um sentido enfraquecido do termo. Mais uma vez, no entanto, a questão é terminológica. Quando queremos ser claros, podemos simplesmente estipular se aquilo com o que estamos preocupados é a propriedade psicológica, a propriedade fenomenal, ou uma combinação. (CHALMERS, 1996, p. 18, grifos do autor)

Apesar dessa possibilidade de dupla interpretação da percepção, Chalmers explicitamente se inclina a tomá-la como exclusivamente psicológica, como fica claro quando, na sequência, o autor a contrapõe à sensação.

Ainda assim, alguns desses conceitos duplos se inclinam mais fortemente para o fenomenal, e alguns se inclinam para o psicológico. Tomemos o conceito de *sensação*, que está intimamente relacionado ao conceito de percepção e que também tem componentes fenomenais e psicológicos. O componente fenomenal é muito mais proeminente na “sensação” do que na “percepção”, como é testemunhado pelo fato de que a ideia de percepção inconsciente parece fazer mais sentido do que a de sensação inconsciente. As coisas ainda são um tanto quanto obscuras – resta um sentido de “percepção” que requer experiência consciente e um sentido de “sensação” que não requer – mas esses sentidos parecem menos centrais que os alternativos. Talvez seja mais natural usar “percepção” como termo psicológico e “sensação” como termo fenomenal. Dessa forma, podemos ver a sensação como algo semelhante à contrapartida fenomenal da percepção. (CHALMERS, 1996, p. 18, grifos do autor)

Chalmers utiliza a expressão “percepção inconsciente” aqui antes de fazer a distinção entre as duas consciências – fenomenal e psicológica [*awareness*] – sendo, portanto, uma qualificação ambígua. Por um lado, pode significar que a percepção pode ser inconsciente apenas no sentido fenomenal – uma vez que é caracterizada em sentido funcional e faculdades assim caracterizadas não pertencem à fenomenalidade do sujeito. Por outro lado, pode significar que a percepção pode ser inconsciente inclusive no sentido psicológico, isso poderia

acontecer caso o conteúdo de uma percepção não estivesse diretamente acessível e disponível para o controle global – como sugerem os casos de visão-cega, discutido na subseção 3.7.2¹⁰⁰. A ausência da percepção na lista das variedades de *consciência psicológica* (CHAMERS, 1996, p. 26-28) e das faculdades contidas nos problemas fáceis da consciência (CHAMERS, 1995a, p. 2) reforça nossa dificuldade para solucionar essa questão.

No entanto, Chalmers reiteradamente oferece uma percepção particular como uma contrapartida psicológica de uma sensação particular e vice e versa (e.g. CHALMERS, 1996, p. 220-227; p. 233; p. 294; p. 309). Ademais, Chalmers divide a experiência entre experiências perceptuais e experiências não-perceptuais, o que evidencia uma estreita relação entre a consciência fenomenal e a percepção¹⁰¹. Espelhando essa distinção na *consciência psicológica*, temos *consciência psicológica* perceptual e *consciência psicológica* não-perceptual, o que coloca a percepção como uma das variedades de *consciência psicológica*. Nossa conclusão, entretanto, não é necessária, do fato da *consciência psicológica* poder ser dividida entre perceptual e não-perceptual não significa que toda a percepção seja um subtipo de *consciência psicológica* – pois pode haver, como já mencionamos, percepções totalmente inconscientes. Porém, essa interpretação é compatível com as teorias de Chalmers e dá sentido às distinções apresentadas, de modo que adotá-la nos parece a posição mais recomendável. Ainda assim, formularemos nossa argumentação de modo que prescindamos de uma decisão nessa questão, já que, independentemente da percepção ser ou não um fenômeno inteiramente pertencente à *consciência psicológica*, ela é inteiramente não fenomenal.

De todo modo, em razão das equivalências entre *consciência fenomenal* e experiência defendidas por Chalmers, o autor tacitamente admite que a percepção não está incluída na experiência, não há algo *que é como* perceber, se há, isso é a sensação. Percepção deve ser descrita em termos funcionais, de acordo com as dinâmicas causais – não teleologicamente concebidas – entre estímulos, comportamento e relações com outros estados mentais. Nessa concepção, percepção intencional não epifenomenal é um fenômeno cujo conteúdo pode prescindir completamente de uma qualidade da experiência – como fica claro com a aceitação

¹⁰⁰ Embora o que esteja em discussão aqui, para Chalmers, seja a presença de *consciência psicológica* conjunta com a ausência da *consciência fenomenal*, e não de percepção sem *consciência psicológica* (cf. CHALMERS, 1996, p. 226-228), o que reforça o pertencimento da percepção à *consciência psicológica*.

¹⁰¹ No entanto, é preciso reconhecer que essa qualificação – de experiência perceptual – é bastante problemática, afinal, “experiência perceptual” deveria ser para Chalmers nada mais nada menos que sensação. Assim a experiência deveria ser dividida entre experiência sensória e experiência não sensória. Podemos alegar que Chalmers tenha decidido não utilizar a nomenclatura mais adequada a sua teoria nessas passagens para facilitar a compreensão do leitor, no entanto, é preciso, ainda assim conceder que tal recurso é arbitrário e uma conclusão cogente acerca dessa questão necessitaria de maiores investigações.

da *possibilidade lógica do zumbi fenomenal* e na formulação do *argumento do conhecimento* em termos computacionais, bem como na noção de conceito não fenomenal de cor apresentado na subseção 3.6.4. Portanto, embora Chalmers tenha utilizado termos moderados, meramente sugerindo uma concepção de percepção como exclusivamente psicológica, essa tese é a única coerente com as demais alegações do autor. O conteúdo intencional não epifenomenal da percepção deve ser circunscrito à esfera *psicológica* – consciente ou não – restando na experiência apenas *qualia* epifenomenais. Por outro lado, a sensação pode ser compreendida como a contrapartida fenomenal da percepção – ou, pelo menos, das percepções que fazem parte da *consciência psicológica* – sendo, portanto, *qualia* epifenomenais – que são incapazes de gerar comportamento.

Chalmers aqui se distancia significativamente das concepções mais comuns acerca da fenomenologia da percepção. Para ele, simplesmente não haveria o que falar de uma fenomenologia da percepção, pois a percepção simplesmente não compõe a experiência. Nesse sentido, o autor não deslegitima a descrição da percepção como revelando propriedades constantes dos objetos, ele deslegitima a própria percepção em si como experiencial. No entanto, o autor concordaria com o fato de que as experiências das cores, dos sabores, dos odores, dos calores e dos sons seriam apenas sensações, bem como, inefáveis. Porém, essa experiência seria representacionalmente intencional, o que exclui definitivamente Chalmers do grupo dos defensores da teoria dos *qualia* conforme apresentada por Noë.

4.6.2 O conteúdo da percepção

Circunscrito à parte psicológica da mente, o conteúdo perceptual deve prescindir de qualquer elemento fenomenal. Todo o suposto aspecto funcional das cores, sua capacidade de, a partir de determinados estímulos, causar comportamento e se relacionar com outros estados mentais pode ser explicado a partir de um paradigma exclusivamente fisicista. Uma emissão de ar através das cordas vocais de determinado modo que pode ser representado graficamente como “ela está do lado do carro azul” é, no fim das contas, independente das sensações/*qualia* epifenomenais que acompanham a percepção que intermediou o processamento da luz na retina e tal emissão de ar. Isso é perfeitamente coerente com a possibilidade do *espectro invertido*, uma vez que a sensação de azul que o indivíduo experiencia de fato pode ser de uma fenomenalidade completamente diferente da de seu interlocutor, e ainda assim, os indivíduos conseguem se comunicar e mutualmente determinar seus comportamentos.

O que vale para a experiência visual aqui vale igualmente para qualquer experiência sensorial. O que é vivenciado na audição é representado em nosso sistema auditivo,

de forma que processos posteriores tenham acesso a ele no controle do comportamento, em particular, o conteúdo está disponível para reporte verbal. Em princípio, alguém que não sabia nada sobre a *consciência [fenomenal]* poderia examinar nossos processos cognitivos e aferir esses conteúdos à *consciência psicológica* ao observar o papel que a informação desempenha na direção de processos posteriores. Do mesmo modo, podemos lidar com alucinações e outros casos de sensações sem um objeto real sendo percebido. Embora não exista objeto real para o conteúdo da percepção, ainda há representação em nosso sistema perceptivo. (CHALMERS, 1996, p. 220, grifos nossos)

Essa argumentação também é corroborada pelos *conceitos não fenomenais* de Chalmers, apresentados na subseção 3.6.4. Esses conceitos explicam como o conteúdo psicológico de juízos como “eu estou tendo uma experiência vermelha” devem ser lidos a fim de poderem ser descritos de modo a não dependerem de qualquer resquício de fenomenalidade: “eu estou tendo uma experiência do tipo tipicamente causado (em mim) por coisas vermelhas”. Vimos que essa tradução torna o conceito utilizável por, por exemplo, indivíduos para os quais o espaço relacional das cores é invertido ou, até mesmo, indivíduos que simplesmente não possuam fenomenalidade – como os zumbis fenomenais. Assim, ainda que, para tal juízo ser verdadeiro, precise ser o caso que o sujeito que o emita esteja, de fato, experienciando a qualidade referida, as condições de verdade desse juízo independem do caráter intrínseco da experiência desse sujeito. Mais importante, as condições para que tais juízos produzam comportamento independem não só do caráter intrínseco da experiência, mas, inclusive, do sujeito ter ou não a experiência.

Esse conteúdo, portanto, sobrevém logicamente ao físico e pode ser descrito em termos funcionalistas.

4.6.3 As cores perceptuais para Chalmers

Já sabemos que para Chalmers as cores fenomenais se organizam num espaço fenomenal estrutural (CHALMERS, 1996, p. 234). Essa estrutura plausivelmente é de tal natureza que precisa ser mantida mesmo no caso da possibilidade do *espectro invertido* (CHALMERS, 1996, p. 100) – como vimos na subseção 3.4.2.

Mesmo que eu esteja vendo apenas uma cor em um determinado momento, há uma série de cores que eu *poderia* estar vendo, cores com as quais essa cor possui uma relação estrutural. Uma cor é muito semelhante à outra cor e bem diferente de outra. Duas cores podem parecer complementares, ou um grupo de cores pode parecer “quente” e outro “frio”. Em uma análise detalhada, nossas cores fenomenais acabam caindo em uma estrutura tridimensional, ordenada ao longo de uma dimensão vermelho-verde, uma dimensão amarelo-azul e uma dimensão preto-branco (a escolha dos eixos é um pouco arbitrária, mas serão sempre três deles). (CHALMERS, 1996, p. 223, grifos do autor)

Por razões contingentes, as consciências têm conteúdos espelhados – como já vimos na subseção 3.7.1. Esse espelhamento não é excetuado no caso das cores:

Acontece que essa estrutura fenomenal tridimensional é espelhada por uma estrutura tridimensional na informação de cor processada dentro de nossos sistemas perceptivos. É claro que isso é previsível que seja assim, como sabemos que a informação relevante está disponível no controle do comportamento, mas é interessante ver que a estrutura está sendo atualmente trabalhada em detalhes nos estudos do sistema visual – veja Hardin (1988) para discussão. Poderíamos dizer que nesse caso há uma *estrutura de diferença* em nossa experiência consciente (um espaço de diferenças entre experiências possíveis) que é espelhada por uma estrutura de diferença na consciência psicológica [(awareness)]: para a multiplicidade de experiências de cor e das relações entre elas, corresponde uma variedade de representações de cores e relações correspondentes entre elas. (CHALMERS, 1996, p. 223-224, grifos do autor)

Ainda assim, é indispensável que entendamos que o conteúdo representacional da *consciência psicológica* é um espelhamento apenas das características relacionais das cores. As características intrínsecas não são espelhadas. Para entender mais propriamente o que isso significa, basta atentarmos novamente para os *conceitos não fenomenais* descritos na subseção 3.6.4 (CHALMERS, 1996, p. 381, nota 11). “Afim, parece que as similaridades intersubjetivas do julgamento, ao invés das similaridades da experiência, são o que é requerido para encontrar a referência dos termos de cor” (CHALMERS, 1996, p. 381, nota 11). Esses conceitos expressam apenas as características relacionais que as cores mantêm entre si, características essas que não apresentariam dificuldade para uma explicação reducionista fisicista:

No caso da cor, por exemplo, o que acontece é que uma história sobre processos físicos nos fornece uma explicação reducionista da estrutura da *consciência psicológica*, ao explicar as semelhanças e as diferenças relevantes entre os estímulos visuais que o sistema de cores processa e disponibiliza para sistemas subsequentes. (CHALMERS, 1996, p. 234)

Esses processos estarão, no entanto, circunscritos aos limites do indivíduo, mais especificamente – caso o projeto dos NCC’s logre sucesso – ao sistema nervoso do indivíduo. Isso culmina na leitura do conteúdo perceptual como exíguo – pelo menos da percepção que pertence à *consciência psicológica*¹⁰². Por exemplo, o *conceito não fenomenal*

¹⁰² Como vimos na subseção 4.6.1, pode ser que haja percepção que se situe fora da *consciência psicológica*, numa parte cognitiva não consciente da mente. Como Chalmers não apresenta uma análise da parte psicológica da mente além da consciente, não é possível determinar se para o autor essa parte, como um todo, só pode possuir conteúdo exíguo ou pode também possuir conteúdo amplo. Nesses termos, se parte da percepção for inconsciente, essa parte inconsciente talvez possa possuir conteúdo amplo. Ainda assim, esse conteúdo não desempenhará papel no direcionamento do comportamento e da ação.

de experiência vermelha descrito como “uma experiência do tipo tipicamente causado (em mim) por coisas vermelhas” corresponde a uma intensão primária do conceito, já que assume diferentes extensões a depender do mundo atual do sujeito no qual ele é utilizado (CHALMERS, 1996, p. 205) sem ser alterada. De modo que a noção expressa por “uma experiência do tipo tipicamente causado (em mim) por coisas vermelhas” é a mesma quando utilizada para mim quanto quando utilizada por minha gêmea invertida.

Além disso, as cores representadas na psicologia são as mesmas no caso da percepção verdadeira e da ilusão ou da alucinação (CHALMERS, 1996, p. 34), de modo que podem prescindir de objetos externos para serem instanciadas na *consciência psicológica*. A partir dessa exiguidade do conteúdo da percepção, Chalmers consegue manter ambas as consciências internas ao crânio mesmo para os estados mentais intencionais que são representacionais e perceptuais.

5 A EXPERIÊNCIA PERCEPTUAL SEGUNDO O ENATIVISMO DE ALVA NOË

A estratégia enativista de Noë (2004; 2012) para explicar a experiência das cores consiste em estender até ela a concepção de que a experiência perceptual é um fenômeno no qual “o mundo ele mesmo se torna disponível ao perceptor por meio de movimento e interação físicos” (NOË, 2004, p. 1). Perceber é “entender, implicitamente, os efeitos do movimento na estimulação sensória” (NOË, 2004, p. 1). Ao relacionar os movimentos do sujeito que percebe com as suas sensações, é possível a Noë, não apenas reconhecer ambas as descrições possíveis da experiência perceptual como legítimas e simultâneas (NOË, 2004, pp. 163-175; 2012, p. 47), mas também as unificar numa só descrição que as concebe como inelimináveis e complementares:

[A] *maneira* pela qual a circularidade da moeda é apresentada para mim quando eu a vejo de um único ponto de vista é *como disponível para mim* graças ao meu entendimento implícito de que, se eu me movesse de tal e tal modo, seu formato aparente mudaria correspondentemente. Eu *encontro* sua circularidade *ao* encontrar seu formato elíptico aparente conjuntamente com uma apreciação prática de que o formato aparente depende da minha relação espacial com a moeda e iria, então, ser modificada por movimentos. (NOË, 2012, p. 54, grifos do autor)

5.1 As sensações como insuficientes para explicar a experiência perceptual

Ao analisar no que consiste a experiência perceptual, é constatável que meras sensações não são capazes de responder por uma fenomenologia completa e plausível da experiência visual. Noë pretende estabelecer essa conclusão a partir de duas vias: a primeira consiste em demonstrar que a experiência é mais rica que a sensação, a segunda, que nem toda sensação é integrada em uma experiência.

Podemos sustentar essas afirmações, por exemplo, ao atentar para a existência de um ponto cego no campo visual humano, causado pela presença do nervo óptico (NOË, 2004, p. 38; PALMER, 1999, p. 617), o qual não é experienciado visualmente. Embora haja um ponto onde a sensação é completamente ausente, a experiência visual humana simplesmente não é constituída dessa sensação de ausência de captação de luz pela retina – a experiência visual extrapola a imagem formada na retina e ao mesmo tempo não é constituída pela sensação correspondente à falta de cor ou de forma. Noë oferece uma imagem – a Figura 1 – que pode auxiliar seu interlocutor a comprovar a plausibilidade da descrição fenomenológica apresentada.



Figura 1

Preenchendo o ponto cego: Feche o olho direito e fixe o olhar esquerdo na cruz. Vá ajustando a distância entre a página e o seu olho. Em algum momento a lacuna da linha irá cair no assim chamado ponto-cego. O que tu experiencias quando isso ocorre? (NOË, 2004, p. 38; 2006, p. 417)

A resposta à indagação que encerra a descrição da Figura 1, acredita Noë (2004, p. 38), será “[q]uando a lacuna cai no ponto cego, parece que a linha é sólida”, “[n]ós falhamos em experienciar qualquer lacuna sensoria no ponto cego” (PALMER, 1999, p. 617 *apud* NOË, 2004, p. 38). A explicação tradicional (NOË, 2004, p. 38-39) para esse fenômeno é a de que a atividade neural simplesmente completa o espaço vazio, nós preenchemos as duas sensações separadas pelo ponto cego com uma linha preta da mesma largura o que nos dá a percepção de uma linha contínua. No entanto, Noë (2004, p. 67) insiste: “Tu realmente enxergas a sua continuidade, ou simplesmente falhas em notar sua lacuna?”. Noë sugere que seu interlocutor posicione o dedo de modo a ocultar a lacuna da Figura 1. Nesse segundo caso, é evidente que não existe uma sensação de uma linha contínua, mas apenas a ausência de uma sensação de descontinuidade. A experiência, no entanto, pode ser de uma linha contínua, assim como quando vemos partes de uma casa através das lacunas em uma cerca. Nesse caso, se o interlocutor experienciar uma linha contínua, ele estará tendo uma experiência análoga a que teve ao posicionar a lacuna sob o ponto cego de seu olho esquerdo (NOË, 2004, p. 68). O que acontece nesses casos é uma espécie de complementação *amodal* do espaço – amodal porque não pode ser sentida por nenhuma das modalidades sensoriais (NOË, 2006, p. 415), como explicaremos em mais detalhes na seção 5.2. “Crucialmente, o sentido de presença do que é oculto pelo objeto e pelo que é oculto pelo ponto cego pode ser explicado do mesmo modo” (NOË, 2004, p. 68), um modo que veremos mais adiante. O que nos interessa nesse momento é atentar para o fato de que nossa experiência é, muitas vezes, constituída de um conteúdo que não pode ser dado sensorialmente.

No mesmo sentido, os cones receptores de cores na retina localizam-se majoritariamente na região da fóvea, sendo a periferia da retina povoada quase que exclusivamente de bastonetes – receptores de luminosidade que formam uma imagem pouco nítida em tons de branco, de preto e de cinza. Assim, a imagem formada a partir exclusivamente das sensações teria o centro colorido e a periferia preta e branca, mas a experiência visual tanto não integra as sensações pretas e brancas das bordas, como extrapola a falta de cor e nitidez dessas regiões.

Os paradigmáticos casos de *cegueira experiencial* (*experiential blindness*) – uma “cegueira apesar da presença de algo como uma sensação [...] normal” (NOË, 2004, p. 4) – reforçam ainda mais a afirmação de que indivíduos que apresentam apenas sensações visuais podem não ser capazes de ter uma experiência visual plena. Nos casos apresentados (NOË, 2004, p. 3-7), cegos devido à catarata congênita são submetidos a uma cirurgia que a remove, permitindo que a luz atinja normalmente a retina – causando sensações visuais normais. Apesar de restaurada a capacidade de sentir visualmente, tais indivíduos relatam uma experiência muito diferente da percepção visual comum: o paciente S.B., descrito por Gregory e Wallace (1963, p. 366), experiência apenas borrões que julga serem uma face ao associar aos sons que escuta; Virgil (SACKS, 1995, p. 114) diz que experienciava luz, movimento, cores, tudo misturado, sem significado, um borrão; Valvo (1971, p. 9) cita que um paciente seu relata ter demorado um mês para experienciar um borrão preto como uma janela. Os pacientes descrevem que apenas após um período de adaptação eles conseguem passar a enxergar formas e atribuir significado às luzes que afetam sua retina. Tais relatos fornecem uma boa razão para afirmar que, de um lado, a mera sensação não é capaz de constituir uma experiência perceptual plena, de outro lado, nem toda sensação integra uma experiência visual.

5.1.1 Os dois sentidos de amodalidade

Para descrever com plausibilidade fenomenológica uma experiência perceptual comum, é imprescindível desconsiderar algumas sensações, bem como, frequentemente, ir além delas. Experienciamos visualmente quase sempre objetos tridimensionais contínuos apesar de ser praticamente humanamente impossível ter a sensação visual de tridimensionalidade – vemos sempre, no máximo, três faces de um objeto (NOË, 2006, p.425-426). Pensemos na experiência de ver um gato atrás de uma cerca: partes do gato nos estão ocultas, algumas pelas partes visíveis do próprio gato – sua orelha esquerda pela orelha direita, por exemplo – algumas pela cerca – suas patas – outras, simplesmente não podem ser sensorialmente acessadas ao mesmo tempo dada a nossa limitação perspectiva – não é possível enxergar toda a superfície do gato ao mesmo tempo de nenhuma perspectiva humana possível¹⁰³. O mesmo se segue indubitavelmente para qualquer objeto tridimensional.

Se analisarmos a experiência tátil, por exemplo, ao termos contato tátil com um objeto, normalmente o experienciamos como algo que transcende qualquer sensação tátil possível.

¹⁰³ Desconsiderando, obviamente, o uso de espelhos ou de câmeras.

Quando, ao pegar na alça da panela, sentimos um ar intensamente quente que no lapso de um segundo toca, sistemática e sucessivamente, das partes da mão mais próximas ao fogão até as mais distantes, temos a experiência do fogo, embora fogo seja uma categoria que ultrapasse o mero tato. Se pensarmos na audição, somos capazes de experienciar um carro vindo em nossa direção apenas pelo barulho crescente de seu motor. Não experienciamos apenas um ronco, mas um carro. Próximo ao meio dia, quando sentimos um odor forte cítrico – que descrevemos habitualmente como o de bergamota – que se torna mais intenso ao nos aproximarmos do restaurante universitário, experienciamos de imediato que a sobremesa do dia será bergamota. Quando provamos um copo de refrigerante nos oferecido como refrigerante de cola de uma determinada marca, pelo gosto podemos experienciar que fomos enganados e se trata de outra marca – experienciamos uma entidade diferente. A natureza da marca de um refrigerante não pode ser dada pelo paladar. A totalidade de uma bergamota não pode ser dada por seu odor. Tampouco um carro inteiro pode ser percebido auditivamente. Assim como um gato ou o fogo não são algo que pode ser dado unicamente pela sensação visual ou tátil. Essas categorias simplesmente não correspondem ao tipo de informação que pode ser sentida pelos órgãos sensoriais respectivamente utilizados: gato, fogo, carro, bergamota, um determinado refrigerante de cola simplesmente não podem ser resumidos a uma informação que pode chegar pelos ouvidos, pelo nariz ou pela língua, tampouco pela visão ou pelo tato. “Na língua da filosofia tradicional, objetos são transcendentais, eles ultrapassam nossa experiência, eles têm partes ocultas, sempre” (NOË, 2006b, p. 26), eles transcendem qualquer experiência provida unicamente pelas modalidades sensoriais, sendo, portanto, também chamados *amodais*.

É nossa inevitável situação perceptual que não existe tal coisa como um encontro perceptual com o objeto que não seja também um encontro com ele de um ou de outro ponto de vista. Não existe tal coisa como ver um objeto de todos os pontos de vista de uma só vez. Assim, objetos de percepção sempre têm partes ou aspectos ocultos e não revelados. O que eu chamo de problema da presença perceptual é o de explicar como um vislumbre [*glimpse*] meramente perspectivo de algo pode revelar sua natureza quando essa natureza transcende o que está contido em um único vislumbre [*glimpse*] sozinho. (NOË, 2012, p. 123)

Há ainda um outro sentido ou tipo de percepção *amodal*¹⁰⁴: uma percepção que não é factualmente dada por uma sensação de modalidade sensorial, mas não transcende o conteúdo

¹⁰⁴ Noë não deixa clara a distinção entre esses dois sentidos de amodalidade e, geralmente, trabalha ambos conjuntamente enquanto fundamentos para a aceitação de que há algo a mais que as sensação na percepção. No entanto, cremos que explicitar a distinção é relevante, pois evita que objeções a uma sejam estendida à outra de maneira ilegítima.

possível de qualquer uma delas, ao contrário, essa experiência tem um caráter de uma modalidade específica. No exemplo do gato atrás da cerca, por exemplo, o gato inteiro em si não pode ser dado pela percepção visual – nem por outra modalidade qualquer – porém, temos a experiência das patas do gato, mesmo elas estando ocultas pela cerca, temos a experiência da “fachada do gato” inteira, mesmo sem ter a sensação visual dela como um todo. Essas experiências são visuais, pois elas podem ser acessadas visualmente. O mesmo acontece com a linha da Figura 1, quando cobrimos sua lacuna, ou com o dedão ou com o ponto cego do nosso olho esquerdo, temos a experiência visual de uma linha contínua. É uma experiência que, sem dúvida, extrapola a sensação visual que estamos tendo no momento, mas ainda assim é visual. Esse tipo de experiência ocorre não só com objetos parcialmente cobertos, mas também com objetos bidimensionais muito grandes. Além disso, se considerarmos ainda que a imagem que pode ser formada na retina a partir de um único olhar é muito limitada, se torna improvável que sejamos capazes de ter uma experiência visual plena de qualquer objeto, exceto os bidimensionais muito pequenos.

Além da Figura 1 já discutida anteriormente, analisemos a Figura 2:

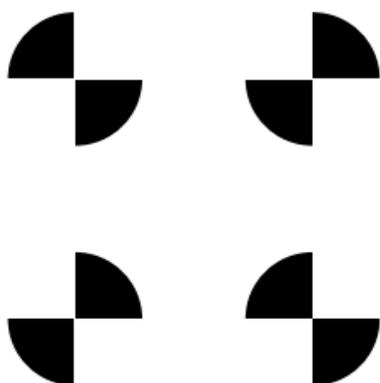


Figura 2

Imagem idealizada pelo psicólogo Gaetano Kanizsa.

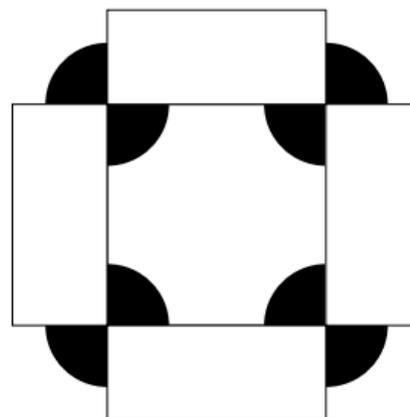


Figura 3

Representação da suposta experiência que temos ao enxergar a Figura 2 (NOË, 2006, p. 415).

“É natural, quando se olha para essa imagem, dizer que vemos uma imagem de retângulos parcialmente ocultando quatro discos” (NOË, 2006, p. 415), como emulado na Figura 3. A experiência dos discos inteiros, no entanto, é visual, mesmo não sendo dada por uma sensação visual *atual*.

Os psicólogos chamam esse fenômeno de percepção *amodal*: percepção, por assim dizer, mas não em alguma modalidade. No entanto, isso não é adequado enquanto

uma caracterização. [...] O fenômeno seria melhor caracterizado como *percepção visual amodal*, isto é, como uma espécie de visão sem ver. Pois, crucialmente, ainda que não vejamos os discos (neste caso), a maneira como os temos enquanto presentes *perceptivamente é visual*. (NOË, 2006, p. 416, grifos nossos)

Se analisarmos a experiência tátil, por exemplo, apesar de ser possível defender que ela dê o formato de um objeto todo de uma só vez – como quando um humano adulto envolve uma bola de tênis entre suas mãos – essa não é a regra¹⁰⁵. Normalmente, a experiência tátil nos dá apenas um pedaço do objeto, e, apesar de ser apenas um pedaço, experienciamos um objeto inteiro, como quando tocamos com a ponta de um dos dedos um objeto metálico frio dentro da bolsa e temos a experiência de nosso chaveiro e do molho de chaves, sem precisar envolvê-los todos entre os dedos. Podemos argumentar que é uma experiência tátil de todos esses objetos, temos a percepção do molho de chaves como um todo. É uma percepção, no entanto, *amodal tátil*, pois extrapola as sensações táteis factualmente dadas.

Ao voltar ao exemplo da bola de tênis, no entanto, e o examinarmos melhor, concluiremos que nem mesmo o formato de objetos muito pequenos podem ser dados inteiramente pelo tato:

Em geral, há razões para duvidar que sensação ou sentimento táteis sejam suficientes para a percepção. Perceber pelo tato, por exemplo, a retangularidade de algo que tu seguras entre as mãos, ou o arranjo da mobília na sala (como uma pessoa cega possivelmente faz, ao mover-se [pela sala] e alcançar e tocar [os objetos]) não é meramente ter certos sentimentos ou certas sensações. Até porque, a retangularidade não é capturada por uma sensação específica. Não há uma sensação ou sentimento unitário de um retângulo. A retangularidade é tornada disponível por ti, ao tocar, por teu tocar ativamente (examinando, cutucando, afagando, friccionando, apertando) com tuas mãos. O que te informa o formato do que tu sentes ou seguras não é o caráter intrínseco de tua sensação [...]. (NOË, 2004, p. 14-15)

Se aceitarmos que a experiência é um fenômeno intrínseca e temporalmente estendido – o que defenderemos na subseção 5.3.1 – podemos estender essa mesma leitura à audição. Numa chamada de voz utilizando um programa de ligação via *internet* – como *Whatsapp* ou *Skype*, por exemplo – muitos segundos da conversa são perdidos no tráfego e não chegam aos nossos dispositivos, causando uma emissão descontínua de sons por seus autofalantes. No entanto, temos uma certa tolerância a essas lacunas sonoras, e somos capazes de experienciar uma conversa plena – compreendendo todas as palavras de nosso interlocutor – mesmo elas

¹⁰⁵ Note que aqui não estamos afirmando que a experiência tátil consegue dar a natureza do objeto *qua* bola de tênis, mas apenas seu formato. Portanto, não é um caso onde a natureza de bola de tênis é revelada unicamente e totalmente por uma sensação, mas apenas que seu formato – que é um dos aspectos que compõem sua natureza *qua* bola de tênis – pode ser dado todo de uma vez.

não sendo emitidas inteiramente. Essa experiência é *auditiva amodal*, pois extrapola as sensações sonoras factuais, mas seu caráter é auditivo¹⁰⁶.

Assim, seja porque os objetos em si são transcendentais às sensações, seja porque mesmo o que é experienciado modalmente extrapola as informações sensoriais factuais, a “experiência perceptual tem um elemento *amodal* ineliminável” (NOË, 2004, p. 67). Essa alegação será decisiva para fundamentar a tese da virtualidade do conteúdo da percepção que, por sua vez, é indispensável para a extensão da consciência para além das fronteiras do crânio, como veremos mais a frente. Além disso, para o autor, essas propriedades que extrapolam a perspectiva – as propriedades constantes ou *amodais* – são legitimamente perceptuais e não construções cognitivas afastadas (*dethatched*) e, apesar de não redutíveis às sensações, são dependentes destas – somadas ao entendimento prático de padrões de covariação sensório-motores. Para compreender como é possível defender tais teses *enativistas*, precisamos antes compreender a concepção a qual elas se opõem.

5.2 Os problemas de aceitar a experiência das propriedades constantes como perceptual

A alegação da incapacidade das sensações de responderem pela experiência de propriedades constantes ou *amodais* pode levar a adoção de uma tese forte a respeito dessa experiência: a de que ela não é perceptual. Ora, se não é possível por meio de meras sensações perceber-se um gato inteiro, tridimensional, contínuo, atrás de uma cerca, então a experiência de um gato inteiro, tridimensional e contínuo não é perceptual. Essa experiência é uma inferência – um procedimento cognitivo afastado (*detached*). Essa, como já vimos anteriormente, é justamente a alternativa adotada pelas correntes que negam a legitimidade da descrição das propriedades constantes como perceptuais: notavelmente a concepção baseada na fenomenologia humeana, a teoria do *sense-datum* (NOË, 2004, p. 163). A experiência perceptual seria idêntica à sensação e o que Noë descreve como experiência perceptual das propriedades constantes seria, na verdade, melhor denominada apenas *experiência* das propriedades constantes – derivada de processos cognitivos afastados incidentes na experiência perceptual/sensorial. Seu caráter perceptual é apenas uma ilusão, uma confusão, captá-la como perceptual é, na verdade, um erro na descrição da experiência, uma fenomenologia equivocada. Essa concepção tem a vantagem de solucionar o paradoxo decorrente da aparente bidimensionalidade da experiência perceptual, porém, paga o preço de

¹⁰⁶ Exemplos análogos para a experiência olfativa e para a experiência gustativa são mais difíceis de encontrar, ainda assim, a princípio parecem possíveis.

assumir um eliminativismo acerca de uma descrição fenomenalmente plausível da experiência.

É possível identificar duas linhas de argumento para sustentar essa concepção. Uma fraca, que defende a deslegitimação da experiência das propriedades constantes como perceptual por entender que essa é a única forma de resolver o paradoxo da experiência perceptual. É fraca, pois se exime de demonstrar que a experiência das propriedades constantes é fenomenalmente melhor descrita como inferencial – derivada de um procedimento cognitivo afastado. Diante da defesa de que a melhor descrição da experiência das propriedades constantes é perceptual, essa linha de defesa eliminativista apenas demonstraria que tal concepção conduziria ao paradoxo da experiência perceptual, e, por redução ao absurdo, deve ser abandonada. Sua cogência é, portanto, fortemente apoiada na impossibilidade de compatibilizar ambas as descrições da experiência perceptual, e, para refutá-la, basta apresentar uma teoria que desfaça o paradoxo – fornecendo, assim, uma descrição que seria fenomenalmente mais apta. Exatamente essa estratégia é explicitamente percorrida por Noë (2004; 2012) – conforme veremos nas próximas seções: o *enativismo* é uma concepção que compatibiliza e unifica as dimensões possíveis da experiência perceptual, o que desfaz o paradoxo, tornando-a fenomenalmente mais apta.

No entanto, há uma segunda linha de argumento eliminativista, a forte, que consiste em apresentar positivamente uma descrição fenomenológica da experiência das propriedades constantes como não perceptual, derivada de um procedimento cognitivo afastado. Não sendo suficiente para refutá-la, portanto, apenas apresentar uma compatibilização das descrições da experiência perceptual. O eliminativismo sobreviveria à dissolução do paradoxo, pois sua força não reside na condução ao absurdo da descrição da experiência das propriedades constantes como perceptual, mas, sim, na positiva afirmação de sua falsidade. Para objetar essa linha de argumento eliminativista, é necessário demonstrar não só que a afirmação do caráter perceptual da experiência das propriedades constantes não leva ao absurdo – que ela é possível – como também que tal concepção é o caso. Como veremos mais a frente, a estratégia de Noë para objetar essa linha, é menos explícita e mais intrincada, depende não apenas da plausibilidade da mediação sensório-motora das propriedades constantes, como da defesa de que esse processo é de fato não-inferencial, não-cognitivo-afastado. Para tanto, será necessário apresentar uma teoria acerca do que faz algo ser perceptual ou não, o que no *enativismo* de Noë se traduz numa teoria acerca da presença e de seus graus de disponibilidade, a qual culminará na necessária extensão da *consciência fenomenal*.

5.3 A precariedade da sensação e a indispensabilidade do movimento para suplementar a experiência perceptual

Parte da literatura pretende estabelecer que a relação entre percepção e movimento é contingente. Uma possível causa para esse projeto é a adoção de uma visão da mente como um sanduíche (HURLEY, 1998, p. 401) – onde os processos mentais são concebidos como um processamento linear das entradas (*inputs*) até as saídas (*output*) – conjuntamente com uma confluência dos *inputs* com a percepção e dos *outputs* com a ação (HURLEY, 1998, p. 1-5) – a *imagem Input-Output da percepção e da ação* (HURLEY, 1998, p. 1). Segundo Hurley (1998, p. 3-6), essa confluência é explicada pela confusão entre os níveis pessoal – percepção e ação – e subpessoal – *input* e *output*¹⁰⁷.

A visão predominante da mente tem dois componentes. O primeiro é a visão da percepção e da ação como separadas uma da outra e como periféricas. O segundo é a visão do pensamento ou da cognição como o núcleo central da mente, pelo menos das criaturas com habilidades cognitivas. A mente se decompõe verticalmente como módulos: cognição faz a mediação entre a percepção e a ação. Percepção e ação não são apenas separadas uma da outra, como são também separadas dos processos de cognição mais superior. A mente é um tipo de sanduíche, e cognição é o recheio. (HURLEY, 1998, p. 401)

Nessa concepção, a percepção é entendida como um processo inteiramente passivo, embora possa ser causalmente influenciado pela cognição ou pela ação não é por elas constituída. A ação, por seu lado, não é constituída por percepção nem por cognição, embora também possa – e deva, no caso de uma ação voluntária – ser por elas causada.

Paradigmaticamente, uma corrente que adota o modelo sanduíche é o que Hurley chamou de *modularidade vertical* (e.g. FODOR, 1983), onde os sistemas de entrada são encapsulados – não sofrem interferência em seus processamentos de outros módulos, nem da ação, nem da cognição superior. Movimentos são compreendidos como podendo causar e ser causado por percepção, mas eles são tidos como não constitutivos da experiência perceptual em si, são condições pré ou pós-perceptuais.

Uma outra concepção que entende a percepção como prescindindo de movimento é a chamada noção fotográfica (*snapshot*) da sensação/percepção visual: os olhos são como uma câmera e a visão é um processo *quasi-fotográfico* (NOË, 2004, p. 35). “Tu abres teus olhos e o que te são dadas são experiências que representam a cena – como uma fotografia – precisamente focada e com detalhes uniformes do centro até a periferia” (NOË, 2004, p. 35). Porém, como vimos anteriormente, uma imagem desse tipo não pode ser formada na retina,

¹⁰⁷ A mesma confusão que leva a confluência entre *veículo* e *conteúdo* dos estados mentais, como vimos na subseção 2.7.1.

em razão da anatomia do olho humano – devido tanto ao ponto cego causado pelo nervo ótico quanto pela distribuição desuniforme de cones e de bastonetes na retina. Diante desse fato, a solução adotada pelos defensores da concepção fotográfica é apelar para eventos neurológicos para processar, preencher, colorir, desambiguar a imagem montada com as informações que chegam pelos olhos: “a visão começa com imagens retiniais que são transformadas em imagens internas melhores que dão origem às experiências com conteúdo como imagens” (NOË, 2004, p. 39). “A teoria da visão, de acordo com esse ponto de partida ortodoxo, é a teoria dos modos pelos quais o cérebro corrige e supera essas limitações [anatômicas]” (NOË, 2004, p. 39). Esses procedimentos de preenchimento, no entanto, prescindem completamente das ações do indivíduo, as quais podem até auxiliar no posicionamento de nossos olhos – assim como auxiliam no posicionamento de uma câmera, por exemplo – mas não constituem o conteúdo imagético obtido.

É possível, no entanto, oferecer uma explicação alternativa: uma explicação que recorre ao movimento para dar conta de nossa experiência focada e detalhada de forma constitutiva. A nossa falha em experienciar tanto o ponto cego causado pelo nervo ótico quanto a falta de nitidez e de cor das regiões para e perifoveais das imagens formadas na retina são explicadas, em parte, pelo movimento contínuo dos olhos – as sacadas (NOË, 2004, p. 50). Esses movimentos permitem que se possa obter sensações visuais coloridas e mais precisas das regiões problemáticas. Porém, ao custo da admissão de que o conteúdo das imagens não é dado de uma só vez, como uma fotografia (NOË, 2004, p. 35-73). Esses movimentos não possuem um papel meramente causal, mas constituem o próprio ato de perceber visualmente. Estudos apontam inclusive que a completa cessação das sacadas acaba por levar a cessação da experiência visual por completo (NOË, 2004, p. 13).

Noë apresenta, sistematicamente, outros casos que sugerem que o movimento seja indispensável para a experiência perceptual, casos nos quais a privação motora, mas não a privação sensória, conduz à incapacidade perceptiva. O experimento de Held e Hein (1963) é um exemplo. Nele dois gatos filhotes são amarrados a um carrossel, sendo um dos filhotes suspenso e o outro posicionado de modo que possa caminhar e com isso mover o carrossel ao qual ambos estão amarrados. O resultado foi a incapacidade do primeiro filhote de desenvolver profundidade visual, enquanto o segundo pareceu se desenvolver normalmente (NOË, 2004, p. 13). A diferença fundamental entre os dois gatos é que um conseguia correlacionar seus movimentos às mudanças de sensação, desenvolvendo assim um entendimento implícito dessas correlações, enquanto o outro não. Um dos gatos não conseguiu ter acesso a um aspecto essencial do conteúdo da experiência visual – a

profundidade – não porque não obteve alguma sensação específica, mas porque não pode mover-se pelo ambiente e, com isso, perceber a correlação das sensações e dos movimentos.

Além disso, se atentarmos para nossas percepções cotidianas, veremos que o movimento quase sempre acompanha nossa experiência. Movimentos que muitas vezes são involuntários, para os quais não apenas não é necessária uma deliberação explícita para desencadeá-lo, como justamente o contrário parece ser o caso: somente uma deliberação explícita pode impedir que nosso movimento ocorra. Se voltarmos a Figura 1, constatamos que é necessário esforçar-nos para fixar o olhar na cruz, caso não interfiramos ativamente para não movermos nosso olho esquerdo, o mais natural seria simplesmente mover o olhar ao longo da linha, o que inviabilizaria o experimento proposto naquele contexto. Quando nossa visão de um objeto é obstruída, naturalmente movemos nossa cabeça ou mesmo o objeto que oculta nossas vistas, para alcançar uma visão mais privilegiada. Também naturalmente nos inclinamos na direção de nossos interlocutores quando temos dificuldades em ouvi-los. Colocamos mais peso contra um objeto quando não estamos certos sobre sua resistência. “Nós espreitamos, apertamos os olhos, nos inclinamos para frente, ajustamos a iluminação, pomos óculos, e nós fazemos isso tudo automaticamente” (NOË, 2004, p. 58). Esses movimentos são, como no caso das sacadas, constitutivos da experiência perceptual, e não meramente causas ou consequências pré ou pós-perceptuais. Toda percepção é exploratória e se constitui por esses movimentos.

Na visão *enativa*, todas as percepções são a esse respeito como o tato. Meras sensações, meros estímulos, ficam aquém da experiência perceptual [*perceptual awareness*]. [...] imaginar um perceptor verdadeiramente inerte é imaginar alguém sem o conhecimento [prático] sensório-motor necessário para *performar* o conteúdo perceptual. (NOË, 2004, p. 17, grifos nossos)

5.3.1 A experiência perceptual como um fenômeno temporalmente estendido

Intrinsecamente constituída de movimento, a experiência perceptual deve ser reconhecida como um fenômeno também intrinsecamente temporal. Ao ser uma atividade que se constitui de explorar o ambiente, ela se estende no tempo.

Nessa concepção, as experiências perceptuais são coisas que fazemos, não eventos na cabeça. A experiência visual, assim como a percepção tátil da garrafa, é um modo de contato exploratório estendido temporalmente (e.g., com a garrafa). Ver inclui uma atividade de exploração mediada pelas contingências sensório-motoras características da visão [...]. A ciência perceptual [*perceptual awareness*], sob esse ponto de vista, é um estado de envolvimento interativo com o mundo, não um estado de criação de imagens. É exatamente uma concepção ativa (ou “*enativa*”) da consciência perceptual que é endossada pela reflexão sobre o caráter da experiência

perceptual. A consciência perceptual é uma capacidade de uma pessoa ou de um animal ambientalmente situado como um todo. (NOË, 2001, p. 51, grifos nossos)

Esse percurso temporal não deve ser entendido como divisível em experiências atômicas, como um filme cinematográfico é divisível em fotografias. Como vimos, se tentarmos isolar a experiência perceptual em sensações, essas sensações não serão capazes de responder pela fenomenologia de nossa experiência, uma única sensação não é capaz de nos entregar o formato inteiro, o objeto em si, a distância na qual as coisas se encontram de nós, o nosso ambiente. Tampouco é o caso que a experiência é o resultado isolado da sobreposição de uma série de sensações – como a imagem gerada pelo cérebro na concepção fotográfica da visão. Não é o caso que precisamos somar algumas sensações e então formar uma experiência unificada, rica e temporalmente discreta. Isso simplesmente não funciona. “O que isso mostra é que tu não podes fatorar a experiência em partes ocorrentes [...]. Pegues qualquer candidato a um fator ocorrente. Agora o consideres. Ele também é estruturado, ele tem facetas ou aspectos ocultos também” (NOË, 2006, p. 428). A experiência perceptual é contínua.

O ponto aqui não é que alguém possa apenas atender a um pequeno número de características em um instante no tempo, embora isso seja amplamente aceito como verdadeiro (PYLYSHYN, 1994; SPERLING, 1960). Ao invés disso, o ponto é o seguinte: uma experiência perceptiva não se analisa ou se divide em experiências de elementos atômicos ou características simples. A experiência é sempre um campo, com estrutura, você nunca pode compreender todo o campo em um único ato de consciência. (NOË, 2006, p. 428)

Na seção 5.5, veremos com detalhes mais argumentos para a defesa de que as sensações não são capazes de responder por pedaços da percepção. Tais argumentos explicitarão o que Noë pretende com a afirmação de que mesmo as supostas partes da experiência são estruturadas, sendo necessário distinguir as *propriedades perspectivas* das *sensações*. Uma das consequências mais robustas dessa concepção é que o conteúdo da experiência perceptual é sempre virtual, tese que será objeto de análise da subseção 5.7.4.

5.4 As propriedades constantes como padrões de covariações sensório-motoras

Afirmar que o movimento que fazemos ao perceber constitui o conteúdo ele mesmo das experiências perceptuais é traduzido numa tese acerca tanto das propriedades constantes e *amodais* quanto das propriedades perspectivas. As propriedades constantes e *amodais* são, elas mesmas, padrões de covariações sensório-motoras (NOË, 2004, p. 77; 2012, p. 62-63). A propriedade constante primeiramente examinada é o formato (NOË, 2004, p. 76-79):

O que explica o fato de que você experiencia o tomate como volumoso e tridimensionalmente estendido [– ovóide-com-um-sulco –] é que, por exemplo, ao olhar para o tomate, você nota implicitamente que ao mover seus olhos um pouco para a esquerda ou para a direita, ou para cima ou para baixo, você traria partes previamente ocultas ou obscurecidas do tomate à vista. Sua experiência perceptual do tomate como volumoso depende de sua compreensão tácita das formas como sua aparência (como ele se parece) depende do movimento. [...] Cada movimento determina um conjunto de mudanças no aspecto percebido, cada conjunto de mudanças nos aspectos percebidos determina classes de equivalência de movimentos possíveis. (NOË, 2004, p. 77)

Cada formato possível tem um conjunto de aparências correspondentes à perspectiva ocupada por um perceptor. Esse conjunto de aparências são assimiladas, em parte, pelas sensações que podem ser causadas por determinado formato, dada a posição e o tipo de interação sensorial que o perceptor está assumindo. Um cubo percebido visualmente de um determinado ângulo por um ser humano sempre apresentará a mesma propriedade perspectiva – causando sensações determinadas correspondentes a essa propriedade. O formato factual constante é o conjunto de padrões de covariações sensorio-motoras, ser um cubo é ter um conjunto determinado de propriedades perspectivas. O movimento, assim, constitui o próprio conteúdo da experiência das propriedades constantes. O significado de cubo é um conjunto de propriedades perspectivas que variam de uma maneira específica dado um movimento determinado. Um perceptor que nunca se movesse, não conseguiria adquirir o conhecimento prático desses padrões de covariação, e, portanto, jamais teria a experiência perceptual de propriedades constantes.

O papel do movimento, no entanto, não se restringe à gênese do conteúdo da experiência. Ele é necessário para cada experiência perceptual particular. É possível notar que cubos, paralelepípedos e até mesmos figuras bidimensionais como quadrados podem compartilhar uma propriedade aparente, dada uma certa perspectiva – quando uma das faces oculta completamente as demais, por exemplo, no caso das tridimensionais. Portanto, uma propriedade constante como o formato não pode ser dada de uma só vez, pois uma percepção momentânea não conseguiria desambiguar a qual conjunto de covariações sensorio-motoras aquela sensação corresponde – ao quadrado bidimensional, ao cubo ou ao paralelepípedo, por exemplo. Conforme o perceptor se movimenta, ele desambigua os perfis possíveis, percebendo o formato constante factual do objeto.

“Experenciar [uma moeda] como circular, apesar dela parecer elíptica, é entender o modo pelo qual a sua aparência mudaria se as condições nas quais tu a vêes mudassem (e.g., se tua relação espacial com ela mudasse)” (NOË, 2004, p. 123). Assim, um perceptor que seja privado de seus movimentos ao experienciar um objeto, enfrentaria muitas dificuldades para formar uma experiência perceptual das propriedades constantes.

Os argumentos são, *mutatis mutandis*, facilmente estendíveis ao tamanho factual (uma propriedade constante). Quando vemos duas árvores, uma mais distante que a outra, sendo a mais distante muito menor, podemos ser capazes de perceber ambas as árvores como tendo o mesmo tamanho constante, pois, ao evocar nosso entendimento sensório-motor acerca de objetos distantes, somos capazes de assimilar que a propriedade perspectiva das árvores corresponde a um determinado conjunto de covariações sensório-motoras que resulta num tamanho factual particular que é compartilhado por ambas as árvores – se estivéssemos posicionados na mesma perspectiva em relação a ambas, ambas revelariam o mesmo tamanho perspectivo.

Quando vemos a Figura 1 com a lacuna ocultada pelo dedão ou pelo nervo ótico, temos a experiência visual de uma linha contínua, isso significa que experienciamos uma linha que entendemos implicitamente que, ao movermos nossos olhos, nos afastarmos dela ou a afastarmos de nós, não encontraremos lacunas. Obviamente temos uma experiência *inverídica*, mas seu conteúdo é como o descrito. O mesmo se segue para os discos na Figura 2, experienciamos visualmente discos, pois entendemos implicitamente que poderíamos desobstruir nosso acesso visual aos discos ao retirar de sua frente os supostos retângulos representados na Figura 3. Mais uma vez, temos uma ilusão perceptual cujo conteúdo ilusório é explicado por um entendimento sensório-motor equivocado das perspectivas às quais fomos submetidos. Nos dois casos, no entanto, uma experiência não arbitrariamente induzida, uma experiência “normal” nos dá o conteúdo verídico: quando podemos examinar os objetos, mudar nossas relações perspectivas e aplicar os padrões sensório-motores evocados ao longo de um período de tempo, experienciamos, pois, uma linha descontínua e oito quartos de discos – experiências *verídicas*.

No caso da chave dentro da bolsa, se temos também moedas soltas, não nos contentamos com um mero toque em uma substância lisa e fria, precisamos tatear um pouco mais, e desambiguar se se trata das moedas ou das chaves. Somos capazes de experienciar, ou como nosso molho de chaves ou como moedas avulsas, as propriedades perspectivas táteis que percebemos variarem conforme nossos movimentos determinados. Para ter certeza do gosto de um determinado líquido, movemos ao redor de nossa língua. É importante ressaltar, no entanto, que – assim como as cores – sons, sabores, odores e calores constantes ou *amodais* oferecem um pouco mais de dificuldade para se adequar a uma explicação *enativista*. Iremos postergar a análise dessas propriedades para uma seção mais oportuna. De todo modo, fica estabelecido que as propriedades constantes e *amodais* têm seu significado atrelado às propriedades perspectivas que formam um perfil de covariações com os movimentos possíveis

para o perceptor. A dependência na direção oposta, no entanto, também é o caso: as propriedades perspectivas têm seu significado determinado por seu pertencimento a um conjunto de covariações sensório-motoras. As propriedades constantes ou *amodais* são um conjunto específico de covariações sensório-motoras e cada par sensório-motor determinado *é como é*, pois pertence a um conjunto específico. Ambas as dimensões da experiência perceptual constituem-se uma a outra, não sendo possível determinar um significado isolado/independente/atômico a qualquer uma delas, como veremos a seguir.

5.5 A irredutibilidade das propriedades perspectivas às sensações

As propriedades perspectivas, nessa concepção, no sujeito que percebe, correspondem a um conjunto de sensações que variam com o movimento. No entanto, elas não são idênticas às sensações causadas no sujeito.

O que impede que esse relato de “duas etapas” colapse na posição do *sense-datum* é o fato de que não há razão para pensar que as aparências – como as coisas parecem, soam ou são sentidas – são sensações ou itens mentais. Como as coisas se parecem, por exemplo, é precisamente uma característica do modo como as coisas são. Aparências são propriedades genuínas e relacionais das coisas. Mas as aparências não são relações entre as coisas e a tua mente, elas são relações entre objetos e o ambiente no qual tu te encontras enquanto um observador. Como as coisas se parecem com respeito à forma, por exemplo, é um fato sobre a coisa e um ponto de vista, um ponto de vista que tu podes ocupar. (NOË, 2004, p. 164)

Consideremos o *sistema de substituição tátil-visual* de Bach-y-Rita (1972; 1983; 1984; 1996), conhecido pelo acrônimo em inglês TVSS. Nesse sistema um sujeito cego é equipado com uma câmera colocada na altura de sua cabeça que capta informações óticas do ambiente, essas informações são traduzidas em impulsos elétricos que ativam um conjunto de vibrações em um dispositivo fixado em sua língua. Os sujeitos que utilizam esse dispositivo relatam os objetos por ele revelado em termos que fazem paradigmaticamente parte da fenomenologia da experiência visual e não da tátil: sendo o acesso a eles bloqueados por objetos que estão a sua frente ou mesmo pela falta de luz, “os sujeitos podem reportar o número, o tamanho, o arranjo espacial, e assim por diante, dos objetos distantes deles localizados na sala” (NOË, 2004, p. 111). Nos termos *enativistas*, os padrões de covariações sensório-motoras instanciados pelo TVSS pertencem ao modo como experienciamos visualmente os objetos e não ao modo como experienciamos pelo tato, isto é, as propriedades perspectivas reveladas e os movimentos relevantes que as alterariam são de um tipo normalmente instanciados por estímulos visuais, bem como as propriedades constantes reveladas a partir deles (NOË, 2004, p. 112). Porém, as sensações causadas pela vibração do dispositivo na língua são radicalmente distintas das sensações causadas pela luz na retina processadas no córtex visual. Assim, a mesma

propriedade perspectiva pode ser instanciada por diferentes sensações – inclusive sensações dadas por órgãos normalmente correspondentes a modalidades distintas. As propriedades perspectivas não são, portanto, redutíveis às sensações.

Crucialmente, o que media a relação do observador com a maçã, o pêssego, a parede, a moeda, a cor, não é uma *sensação* – se por isso queremos dizer meras qualidades na consciência ou *qualia* – mas sim contato habilidoso com o mundo perceptivo. O que explica a aparência elíptica da moeda não são fatos sobre meus *qualia*, mas sim fatos sobre como a moeda se parece daqui, fatos que são determinados pela forma da moeda e pela minha relação espacial com ela, pelo lugar da moeda em seu ambiente. (NOË, 2012, p. 59, grifos nossos)

Nós não experienciamos perceptualmente os objetos um a um isoladamente de seu ambiente. Uma percepção desse tipo não seria capaz de nos apresentar, por exemplo, os tamanhos aparentes de duas árvores como aparentes, mas sim como factuais. Ao perceber um objeto, percebemo-lo acoplado num ambiente e é esse fato que nos permite entender as propriedades que experienciamos como perspectivas e, ao mesmo tempo, a partir delas, captar as propriedades constantes dos objetos. Se ao perceber um objeto não o relacionássemos com seu ambiente, incluindo sua relação espacial com relação a nossa posição, as propriedades aparentes não seriam entendidas como perspectivas. Somos capazes de compreender que o tamanho de uma árvore é apenas como ela se parece, porque entendemos o que é se parecer daqui e agora.

Propriedades perspectivas são objetivas no sentido de que elas são determinadas e de que elas não dependem de sensações ou sentimentos. [...] No entanto, propriedades perspectivas são relacionais. Particularmente, propriedades perspectivas dependem de relações entre o corpo do perceptor e o objeto percebido (e também de condições de iluminação). Propriedades perspectivas são, de fato, relações entre os objetos e seu ambiente. Que o prato tem um formato perspectivo é um fato sobre o prato, um fato determinado pela relação do prato com a localização do perceptor, e pela luz do ambiente.

Nossa experiência se organiza num campo fenomenal onde os objetos se localizam e nós nos localizamos, permitindo que possamos relacionar as nossas sensações com nossos movimentos possíveis e, a partir dos nossos entendimentos dos padrões de covariações sensório-motoras, podemos experienciar as propriedades perspectivas dos objetos enquanto propriedades perspectivas, de fato. “A experiência é sempre um campo, com estrutura” (NOË, 2004, p. 135) e as propriedades perspectivas são sempre determinadas pela relação das naturezas dos objetos com um ponto perspectivo possível: “há apenas um tamanho aparente para um objeto, a saber, o modo singular que um objeto parece com respeito ao tamanho de uma posição particular” (NOË, 2004, p. 84).

Para experienciar tais propriedades, portanto, o perceptor precisa entender o campo fenomenal, para isso, ele precisa não somente entender a localização dos objetos, mas também a sua própria localização. O perceptor precisa entender a posição perspectiva particular que ocupa. O campo fenomenal, no entanto, não é uma representação gráfica – ou qualquer outro tipo de cópia do mundo no sistema nervoso do indivíduo¹⁰⁸ – mas um espaço sensório-motor (NOË, 2004, p. 90). Um espaço acessível para o indivíduo pelo seu entendimento prático acerca dos padrões de covariações sensório-motoras disponíveis nesse campo.

Embora essas propriedades sejam objetivas, pois derivam das propriedades constantes dos objetos em si e de suas posições em relação aos pontos perspectivais possíveis, para o perceptor, o campo fenomenal é egocêntrico (NOË, 2004, p. 89).

[E]xperienciar o tamanho perspectivo da árvore é experienciá-lo tomando uma região no meu campo visual, um espaço que eu indico com um certo gesto do meu braço. Nesse sentido, minhas habilidades sensório-motoras são constitutivas da minha experiência do tamanho. [...] O tamanho perspectivo é dado precisamente como *aquela* região para a qual eu, por exemplo, iria apontar ou alcançar (etc.) caso eu quisesse me direcionar para o objeto. (NOË, 2004, p. 89, grifos do autor)

Nesse sentido, para um indivíduo, “experienciar algo como elíptico é perceber isso como, portanto, ocupando uma posição no seu espaço sensório-motor” (NOË, 2004, p. 90).

No caso da experiência visual, uma característica importante de sua fenomenologia é que ela apresenta as relações de oclusão entre os objetos. Como vimos no experimento do sistema de substituição tátil-visual de Bach-y-Rita, uma das características que torna visual a experiência proporcionada por esse dispositivo é sua apresentação de objetos em termos de suas relações de oclusão. Com base nessa característica fundamental, Noë afirma que formatos perspectivais dados pela visão são fragmentos no painel de oclusão visual¹⁰⁹: “[d]izer que o prato parece elíptico aqui e agora significa dizer que ele iria ser perfeitamente ocluído por um fragmento elíptico no [meu] painel da oclusão” (NOË, 2004, p. 132). Com essa alegação, Noë parece sugerir que a experiência visual tem pelo menos um aspecto que é um painel bidimensional onde podemos recortar formas geométricas, as quais seriam, portanto, os formatos visuais perspectivais. Certamente uma caracterização desse tipo não faz justiça à complexa rede de covariações sensório-motoras que evocamos ao experienciar visualmente um formato perspectivo. O fato de que a experiência visual do prato como elíptico daqui nos

¹⁰⁸ Voltaremos a discutir essa tese na seção 5.7.

¹⁰⁹ Noë nem sempre tem o cuidado de qualificar o formato perspectivo em questão como visual, porém, certamente a fenomenologia tátil do formato não é suscetível a uma análise em termos de oclusão de objetos em termos de um painel bidimensional. Por essa razão, acreditamos que tal análise do formato perspectivo deva ser restrita a visão, mesmo que Noë não tenha sido explícito nesse sentido.

dá a experiência constante de um prato circular não parece se reduzir a uma explicação de que o formato elíptico do prato suporta a oclusão no meu painel visual por uma figura geométrica bidimensional elíptica. Ao contrário, a tridimensionalidade é constitutiva da minha experiência do prato como circular, se assim não fosse, eu não compreenderia as possibilidades de movimento perpendiculares ao meu painel visual.

Nossa sugestão é que tenhamos o discernimento de entender que a afirmação de Noë, embora pareça categórica, na verdade aponta apenas para um dos aspectos da experiência perceptual visual. Esse aspecto não esgota de forma alguma o que significa perceber visualmente a propriedade perspectiva elíptica do prato, pois não é capaz de responder por um plano tridimensional, essencial para a compreensão pelo indivíduo de um campo sensório-motor no qual ele próprio e o objeto estão localizados. O formato perspectivo não é idêntico à forma geométrica necessária para ocultar o objeto no plano visual. Tal forma é, antes, apenas um aspecto dessa propriedade perspectiva. Um aspecto que, talvez, inclusive, pudéssemos dizer que mesmo um perceptor não hábil tivesse, e por falhar em experienciar os demais aspectos da fenomenalidade visual, acabaria por pensar que o prato é ele mesmo aquela forma elíptica – e inclusive, bidimensional. Nesse sentido, esse painel de oclusão talvez seja nossa experiência visual mais primitiva – aquela que mesmo bebês pouco hábeis têm. No entanto, ela já é uma experiência sensório-motora porque já envolve um plano espacial, mesmo que bidimensional. Além disso, a experiência da possibilidade da oclusão manifesta qualidades relacionais entre o objeto e formas geométricas possíveis (NOË, 2004, p. 139-140). Com isso desfazemos a ameaça da possibilidade de fragmentação em experiências visuais atômicas, ou em sensações não relacionais.

Nesse sentido, talvez a expressão “sensório-motora” não seja a mais adequada. Os constituintes dos padrões de covariações em questão, não são pares de movimentos possíveis e meras sensações, mas padrões de movimentos possíveis e aparências – que são em última análise propriedades perspectivas objetivas. Isso porque, um disparo elétrico na língua pelo TVSS e um estímulo na retina, podem instanciar o mesmo par pertencente ao padrão de covariações. No entanto, como esse é o vocabulário utilizado tanto por Noë, quanto pela literatura crítica, continuaremos utilizando-o, ainda assim, devemos entender o termo “sensório” como se referindo a uma sensação já interpretada, já significativa, a qual apresenta uma aparência do objeto – uma propriedade perspectiva – e, portanto, ao relacionar-se com os movimentos possíveis, pode ser um par de um perfil de covariações mais complexo.

O modelo de descrição *enativista* aqui apresentado, que ao mesmo tempo admite um duplo caráter da experiência perceptual e distingue propriedades perspectivas de sensações,

pode ser estendido a cada uma das propriedades constantes e perspectivas possíveis. Porém, ao tentar explicar propriedades atreladas a sons, a sabores, a cheiros, a calores e a cores – sejam elas perspectivas, sejam elas constantes – o *enativismo* encontrará o seu principal desafio (NOË, 2004, p. 124).

5.6 A experiência sensório-motora das cores

Como já vimos, para parte da literatura, algumas propriedades parecem pertencer unicamente ao escopo da descrição perspectiva da experiência perceptual: sons, sabores, cheiros, calores e cores. Pareceria ser nelas, portanto, que a descrição enativista encontraria seu limite: cores, sons, sabores, calores e cheiros seriam meras sensações que não corresponderiam a nenhum conjunto de covariações sensório-motoras – elas seriam propriedades aparentes que esgotariam seu conteúdo intrínseco, não relacional. Noë escolhe as cores para análise, já que estas são as mais discutidas na literatura e possuem uma vasta argumentação que as reduz a meras sensações. Porém, Noë pretende que o modelo de explicação *enativista* seja extensível às demais “qualidades percebidas em outras modalidades sensórias” (NOË, 2004, p. 160)¹¹⁰.

5.6.1 As cores constantes

O primeiro passo é demonstrar a relação de codeterminação entre movimento e experiência de cores. Primeiramente, as cores experienciadas acerca de um objeto variam de acordo com a relação entre a posição deste objeto com a posição de uma fonte de luz (NOË, 2004, p. 125). Ao movimentar um tomate, a disposição de cores revelada em sua face voltada aos nossos olhos variará de acordo com a posição de cada parte em relação à fonte de luz. Conforme um carro percorre à noite uma avenida iluminada artificialmente por sucessivos postes de luz, a disposição de cores em sua superfície varia dinamicamente. Um perceptor hábil é capaz de compreender a covariação entre o movimento em relação à fonte de luz e a cor perspectiva de um objeto: um perceptor hábil não pensará que o carro muda de cores freneticamente conforme avança na avenida, por exemplo. Ao mover um livro fechado em relação a uma fonte de luz, observamos a disposição de cores de sua capa alterar-se radicalmente: por exemplo, partes brancas e pretas surgem e desaparecem em sua superfície – correspondentes, respectivamente, às iluminações especulares e às sombras. Todas essas

¹¹⁰ Noë se refere explicitamente apenas aos sons e esboça brevemente como seria uma explicação *enativista* a respeito deles. No entanto, é legítimo entender a expressão “qualidades percebidas em outras modalidades sensórias” (NOË, 2004, p. 160) como fazendo referência à classe das propriedades secundárias mencionadas pelo autor no mesmo capítulo (NOË, 2004, p. 140).

variações de cores reveladas, no entanto, não são aleatórias, elas seguem um perfil de covariações sensório-motoras previsível: um padrão determinado por sua cor constante. “[P]erceptores entendem implicitamente os padrões que governam essas variações, assim como eles entendem implicitamente o modo como o formato aparente de um objeto varia conforme eles se movem em relação ao objeto” (NOË, 2004, p. 127). Quando as alterações reveladas não seguem um perfil ordenado, temos uma experiência incomum e somos obrigados a admitir que o objeto, de fato, trocou de cor – como ao observar polvos camuflarem-se. Do mesmo modo, se o perceptor não possui o entendimento do conjunto de covariações sensório-motoras que determinam as variações observadas, ele não será apto a perceber o mundo como ele é, ele terá percepções ingênuas da realidade – acreditando que o carro muda de cor ao percorrer a avenida a noite, por exemplo.

Paralelamente, movimentos do próprio sujeito perceptor em relação ao objeto são capazes de alterar também as disposições de cores aparentes reveladas. Ao circularmos um carro polido num dia de sol, vemos o mosaico de cores de sua superfície ser alterado sucessivamente. Esse movimento, que pode ser controlado pelo perceptor, é, do mesmo modo que no caso do formato, determinante para desambiguar as experiências particulares. A impossibilidade de exercê-lo trará perdas críticas à experiência perceptual visual de cor.

Para Noë, a cor constante vermelha é, portanto, assim como as demais propriedades constantes, um conjunto de cores perspectivas específicas que variam conforme determinados movimentos do perceptor:

[C]ada cor pode ser considerada como correspondendo a um *perfil de aspecto de cor* único, uma variedade de maneiras únicas nas quais o seu aspecto de cor se transforma na medida em que os tipos relevantes de movimentos (mudanças críticas de cor) ocorrem. [...] Experienciar algo como vermelho, então, é experienciar não apenas como isso se parece aqui e agora, mas sim como isso se pareceria na medida em que as condições críticas de cores variassem. Apenas um perceptor com um entendimento dessas leis de transformação – que capta [*grasp*] o perfil de aspecto de cor – pode experienciar uma determinada cor. Para experienciar uma cor, tu precisas entender o seu perfil de aspecto de cor, isto é, o seu perfil sensório-motor. (NOË, 2004, p. 132, grifos do autor)

Nessa concepção, o conteúdo da experiência perceptual visual normal – não ingênuas – das cores constantes do carro movimentando-se em relação às lâmpadas da rua não corresponde às meras sensações causadas pela reflexão de ondas de luz captadas na retina. O conteúdo fornecido pelas sensações é extrapolado ao perceber-se a cor constante do carro.

5.6.2 As cores perspectivas

Para as cores constantes, a argumentação *enativista* parece se seguir sem maiores complicações e usufruir de plausibilidade fenomenológica. Mas e quanto às cores perspectivas, podemos explicá-las do mesmo modo que as demais propriedades perspectivas? Não seriam elas apenas sensações? “No que [...] a experiência da aparência vermelha [...] [de um objeto] consiste, senão no contato do indivíduo com uma qualidade simples da experiência, nomeadamente, o *quale* vermelho?” (NOË, 2004, p. 137, grifos nossos).

Pode-se conceder que nossa habilidade de experienciar algo como tendo uma determinada cor depende de nossa captação prática dos modos pelos quais a cor aparente muda conforme as condições mudam, e que nossa posse desse conhecimento [prático] é uma condição para que tenhamos experiência com esse tipo de conteúdo. Mas o que é experienciar a cor aparente? O que é para um carro, digamos, *parecer* vermelho daqui, nessas condições de visão? (NOË, 2004, p. 132, grifos do autor)

Parece haver uma profunda falta de analogia entre as propriedades perspectivas como tamanho e formato, de um lado, e cores, de outro (NOË, 2004, p. 138). Cores, ao contrário de formatos, parecem ser elas mesmas aparências (NOË, 2004, p. 138), por isso a concepção de que elas não passam de qualidades da experiência em si, e não qualidades dos objetos, ganha mais plausibilidade nesse tema, como discutido no capítulo 4.

A estratégia *enativista* para fundamentar a tese de que as cores perspectivas devem aceitar a mesma descrição que qualquer outra propriedade perspectiva consiste primeiramente em revelar um profundo caráter relacional entre os diferentes possíveis *qualia*. Defendendo que não há algo como um *quale* isolado, cuja qualidade fenomenal se esgota em si mesma, mas sim, que toda cor perspectiva é em si mesma uma qualidade relacional com as demais cores: existe algo como um campo espacial onde todas as cores possíveis assumem seu lugar. É preciso ainda defender que o entendimento desse campo é necessário para que um indivíduo possa desfrutar de uma experiência perceptual plena e que esse entendimento é sensório-motor.

Embora o *status* das relações entre as cores ser complexo e controverso, é comum aceitar que elas formam um sistema (NOË, 2004, p. 137)¹¹¹:

Quaisquer duas cores determinadas estão em relações determinadas com respeito à luminosidade [*lightness*]¹¹², matiz [*hue*] e saturação [*saturation*]. O vermelho da minha cópia do *Tractatus*, por exemplo, pode ser mais escuro e mais saturado do

¹¹¹ Como vimos, o próprio Chalmers defende essa estrutura relacional inclusiva entre as cores fenomenais.

¹¹² O termo mais adequado talvez fosse brilho (*brightness*), o qual Noë (2004, p. 158) utilizará posteriormente.

que o azul da minha camiseta. Quaisquer duas cores determinadas estarão em relações de similaridade ao longo dessas dimensões. As cores têm outros tipos de relações também. O azul da minha camiseta pode ser nitidamente avermelhado, enquanto o vermelho da minha cópia do *Tractatus* [Logico-Philosophicus de Wittgenstein] pode não ter nenhuma quantidade perceptível de qualquer outra cor nela. Essa diferença entre as chamadas cores únicas e binárias é uma característica importante do modo pelo qual as cores são organizadas fenomenalmente. Além disso, existem outros tipos de semelhanças e de diferenças. O vermelho é mais como o amarelo, em regra, do que o azul, e o azul é mais como o verde do que como o vermelho. (NOË, 2004, p. 136-137, grifos do autor)

É porque essa organização existe que “experenciar algo como parecendo vermelho aqui e agora, digamos, é perceber esse algo como estando num complexo conjunto de relações de semelhança e de diferenças” (NOË, 2004, p. 137). O ponto aqui não é lógico, mas fenomenológico (NOË, 2004, p. 138), é um fato sobre nossa fenomenologia que ao experienciarmos cores, estamos experienciando-as em suas relações umas com as outras.

Não é óbvio de maneira alguma que se possa experienciar algo como, digamos, parecendo um tom particular de laranja, sem ser capaz, desse modo, de discriminar esse tom como diferente de algo verde, ou, mais sutilmente, como mais amarelo do que algo apenas vermelho e mais claro que um tom escuro de azul. Uma maneira de chegar a isso é que o modo pelo qual discriminamos cores é precisamente em termos de suas semelhanças e de suas diferenças fenomenais com outras cores. (NOË, 2004, p. 138)

Quando analisamos a hipótese de um gêmeo nosso cuja fenomenologia fosse aleatória, na subseção 3.4.2: cuja percepção de um carro azul em tempos distintos é sucessivamente acompanhada de um *quale* diferente: o caráter fenomenal que eu tenho quando saboreio um chocolate específico; o caráter fenomenal que acompanha sistematicamente minha percepção do som mais agudo do uivo do meu cachorro; e assim por diante. Essa hipótese nos causa muitos incômodos, o mais forte deles é que parece evidente que se as sensações que um indivíduo tem fossem completamente aleatórias, ele não seria capaz de produzir um comportamento organizado. Se ele não tivesse sistematicamente a mesma sensação – ou uma sensação muito semelhante – ao se encontrar com objetos que são classificados como azul, por exemplo, seu comportamento não seria também sistematicamente organizado.

A hipótese de uma gêmea de fenomenalidade aleatória gera uma grande dificuldade de explicar porque fenomenologicamente nos parece que o comportamento de distinguir algo azul de algo vermelho decorre justamente da característica fenomenal que nos afeta, não sendo ela, portanto, um mero *quale* não-intencional sem papel nenhum em nossos processos cognitivos, como alguns defendem. Isso explica porque muitas formulações da possibilidade do *espectro invertido* admitem que haja relações entre as qualidades fenomenais coloridas que devem ser sistematicamente invertidas. Segundo o *enativismo*, essas relações são essenciais

para que as cores possam desempenhar o papel de nos permitir, por exemplo, separar objetos uns dos outros e de seu ambiente, satisfazendo nossa intuição fenomenológica de criticar a possibilidade da aleatoriedade do caráter fenomenal da nossa mente.

[A] capacidade de experienciar algo mais claro do que isso, como mais escuro que aquilo, como mais parecido com isso com respeito a matiz do que com aquilo, embora mais parecido com aquilo com respeito ao brilho do que com isso, rastreia muito bem a qualidade da vermelhidão em questão. Experienciar algo como um determinado tom de verde, digamos, é experienciá-lo como propenso a confundir-se em um pano de fundo, e saltar contra um fundo diferente. De fato, é experienciá-lo como se confundindo dessa maneira, entre esses verdes mais claros, mas como se confundindo, digamos, de um modo muito diferente – tornando-se invisível, desaparecendo de vista, se perdendo, etc. – entre essas outras coisas verdes. (NOË, 2004, p. 139)

As relações entre as cores formam um espaço de cores que variam ao longo três dimensões: matiz (*hue*), saturação (*saturation*) e brilho (*brightness*) (NOË, 2004, p. 158). Podemos afirmar que as “qualidades de cores, como os números, estão localizadas estruturalmente” (NOË, 2004, p. 157). Nesse sentido, qualquer cor, mesmo uma que nunca tenhamos experienciado ocupará uma posição nesse espaço (NOË, 2004, p. 158).

No entanto, nossa experiência de uma cor perspectiva não é factualmente a do espaço de cores inteiro, mas esse espaço acompanha nossa experiência tacitamente, e “contribui para *o que é como* quando expericiamos” um tom de cor qualquer (NOË, 2004, p. 137, grifos nossos). “[N]ossa experiência de cores é moldada por nossa captação [*grasp*] implícita de suas posições no espaço das cores. Nós as experienciamos como imbuídas de possibilidades de variação, possuindo graus de liberdade em um espaço de possibilidades fenomenais.” (NOË, 2004, p. 137). Assim, mesmo a propriedade perspectiva de cor não é uma mera sensação (NOË, 2004, p. 148), ela envolve um entendimento acerca de um espaço de cores mais amplo, que extrapola as sensações factuais que o indivíduo tem, o que dificulta a tentativa de analisar a experiência das cores em experiências atômicas – como os *qualia* supostamente são (NOË, 2004, p. 137).

Como parece uma coisa que parece vermelha? Se estivermos usando “parece vermelho” para nos referirmos ao modo o qual uma coisa parece *aqui e agora* e não como um julgamento sobre seu perfil geral de aspecto [isto é, sobre sua cor constante] [...], então podemos dizer o seguinte: parecer vermelho é parecer de tal modo que permita que alguém a distinga das coisas verdes de várias maneiras (nas formas “apropriadas para o vermelho”), das coisas cor-de-rosa nessas outras formas, e assim por diante. (NOË, 2004, p. 139, grifos nossos)

Essa estruturação espacial das cores explica como é possível compreender e mapear a variação sensório-motora das cores apresentadas na subseção 5.6.1. Quando a lâmpada de *led*

branca que ilumina nossa lousa branca é trocada por uma lâmpada de led azul, todas as cores aparentes da lousa se deslocarão no espaço das cores para o azul proporcionalmente à tonalidade adicionada pela lâmpada¹¹³. No mesmo sentido, se uma sombra pairar sobre um objeto, nossa experiência deslocar-se-á na dimensão brilho de nosso campo de cores, deveremos *descontar* da cor aparente atual a falta de brilho que a sombra proporcionará (NOË, 2004, p. 154). É porque essas relações que as cores têm umas com as outras com respeito ao brilho, à matiz ou à saturação de fato existem que os objetos apresentam mudanças sistemáticas nas cores aparentes. E é nosso entendimento dessas relações que nos permite ser capazes de experienciar os objetos com cores constantes, apesar das cores aparentes se modificarem com os movimentos dos objetos, das fontes de iluminação e do nosso próprio corpo.

Essas capacidades discriminatórias são capacidades sensório-motoras? Em nosso sentido estendido de capacidade sensório-motora, sim. Ou seja, elas são, se tu preferires, formas de entender a mudança de cor, o movimento, em um espaço qualitativo de cor. Elas também podem ser capacidades sensório-motoras em nosso primeiro sentido de dependente de movimento, a saber, o conhecimento [prático] da maneira pela qual a estimulação sensorial muda na medida em que nos movemos. Pois como as coisas parecem daqui, agora, é em parte uma função do modo como as coisas me estimulam agora, e do modo no qual essa estimulação varia na medida em que os olhos se movem. (NOË, 2004, p. 140)

Assim, a experiência perceptual das cores envolve uma série de capacidades sensório-motoras além daquelas necessárias para a experiência das cores constantes –descritas na subseção 5.6.1. Isso porque é preciso reconhecer que há um espaço fenomenal sensório-motor estruturado, no qual todas as cores possíveis ocupam um lugar, um espaço que está sempre presente em nossa experiência de uma cor particular. O entendimento necessário para ter esse campo presente e, portanto, experienciar as cores, é um entendimento sensório-motor em sentido amplo.

Pegue um carro de bombeiros. Ele parece vermelho, isto é, ele parece de tal modo que variaria de aparência num intervalo de maneiras compreensíveis, dado o perfil do aspecto de cor do vermelho relevante. Ele também parece vermelho aqui e agora, isto é, parece de tal modo a suportar oportunidades de contrastes enquanto tal com outros objetos e com outras qualidades. Ao se parecer assim, no entanto, ele também parece com a maneira que, daqui, uma coisa vermelha iria parecer, a saber, como uma coisa cuja aparência iria variar de modo apropriado (NOË, 2004, p. 140)

¹¹³ Essa não é uma maneira tecnicamente adequada de descrever o que ocorre fisicamente ao trocarmos uma fonte de luz que ilumina uma superfície. Porém, fenomenologicamente, a descrição é bastante precisa ao explicar como experienciamos tal mudança.

As cores perspectivas são propriedades relacionais dos objetos em si, as quais permitem a esses objetos que se distingam de, ou se misturem a, outros objetos e seus ambientes. Não de um modo aleatório, mas respeitando um espaço fenomenal relacional.

5.6.3 Ontologia das cores e a recusa do fisicismo

Para o *enativismo*, cores tanto constantes quanto perspectivas não são sensações (NOË, 2004, p. 148), não são entidades mentais (NOË, 2004, p. 85). Cores são em certo sentido, objetivas, pois elas “dependem de relações entre objetos e condições de visão. Não há nada de *dependência-sensória* ou *dependência-experencial* sobre essas relações elas mesmas” (NOË, 2004, p. 148, grifos do autor). Como vimos, cores são propriedades que os objetos têm de se distinguirem uns dos outros e do ambiente sob determinadas condições de iluminação, respeitadas as relações entre um ponto perspectivo particular e o objeto ele mesmo. Cores são, portanto, propriedades relacionais (no sentido de não serem não-relacionais ou nem intrínsecas), o que não as torna, contudo, irrealis ou ontologicamente secundárias (NOË, 2004, p. 148).

Cores são ainda “objetivas em um sentido adicional”: estão sujeitas a leis, podem ser concebidas e julgadas, são expressáveis em palavras, oposto ao que é puramente intuitivo e, portanto, incomunicável (NOË, 2004, p. 148)¹¹⁴. As cores respeitam uma ordem no espaço fenomenal que é a mesma para todos os seres perceptores. Proposições como “o vermelho desse carro é mais claro que o vermelho daquela bola”, “isso é vermelho”, “se misturares um pigmento verde a um pigmento vermelho, terás um pigmento sem cor, cinza/preto”, e assim por diante, fazem sentido, expressam fatos sobre as cores e podem ser verdadeiras ou falsas (NOË, 2004, p. 148).

Eu enfatizei que há muitos sentidos nos quais cores podem ser concebidas como objetivas: cores não são sensações; elas são relacionais, mas não são relações entre as coisas e a mente, e sim entre as coisas e seu ambiente; cores não são dependentes em existência de perceptores (ou seus sistemas sensórios); cores podem ser os objetos intencionais de pensamentos e de comunicação intersubjetiva. (NOË, 2004, p. 149)

Apesar de objetivas, elas não são físicas. Cores não são, por exemplo, uma propriedade em virtude da qual um objeto tem a disposição de refletir uma dada proporção de luz incidente em cada frequência de onda do espectro visível, a concepção chamada de *reflexão espectral da superfície* (NOË, 2004, p. 150). Nessa visão, cores são propriedades

¹¹⁴ Essa é uma caracterização de objetivo que Noë atribui a Frege (1950 [1884], p. 35). Discutir a corretude dessa atribuição extrapola nossos objetivos. Tomaremos tal caracterização, portanto, como se fosse de Noë.

intrínsecas das superfícies físicas (NOË, 2004, P. 154). O principal argumento contra essa concepção é o de que as categorias de cores que são formadas baseadas unicamente nas características físicas de reflexão do espectro da luz pelas superfícies dos objetos não mapeiam corretamente as experiências de cor que temos.

Analisemos o fenômeno do *metamerismo* de cor: a capacidade de alguns objetos apresentarem a mesma aparência de cor entre si em alguns contextos e condições de iluminação, ainda que em outros contextos apresentem cores distintas (KALDERON, 2008, p. 939). Um exemplo muito comum é o de duas peças de roupa que parecem ter a mesma cor quando vistas sob a iluminação fluorescente de uma loja e apresentam uma cor diferente quando vistas sob a luz do sol (KALDERON, 2008, p. 939). Para Noë (2004, p. 152), esses casos demonstram que objetos que parecem iguais com respeito à cor podem, na verdade, ser diferentes em cor enquanto fisicamente descrita, uma vez que eles diferem quanto à reflexão espectral de sua superfície. Há um grande número de superfícies cujo padrão de reflexão espectral são diferentes, mas que são perceptualmente indistinguíveis umas das outras. Dessa maneira, a cor fenomenal e a cor física não se mapeiam.

Outro fenômeno importante que gera dificuldades para a identificação das cores com propriedades físicas estruturais ou mesmo disposicionais da superfície de objetos é a chamada *indução de cor* (*color induction*) que consiste em uma cor ser percebida diferentemente de acordo com o contexto no qual ela se insere. Os casos mais paradigmáticos são aqueles nos quais um mesmo tom é colocado em contraste com dois planos de fundo, um claro e outro escuro, o que Noë chamou de *contraste de cor simultâneo* (*simultaneous color contrast*).



Figura 4

Indução de cor: os quadrados cinza médio pequenos são do mesmo tom, para confirmar basta ocultar completamente os quadrados maiores que serve de plano de fundo com uma folha de papel.

Como exemplificado na Figura 4, os quadrados pequenos têm exatamente a mesma tonalidade, no entanto, perceptores comumente relatam que o que está contra o fundo preto

parece mais claro que o que está contra o fundo cinza claro. Não há diferenças na superfície dos quadrados, sendo a cor “física” idêntica, mas a cor fenomenal distinta. Assim, mais uma vez, as cores fenomenais não são mapeadas pelas cores fisicamente concebidas.

A partir desses resultados, a concepção que identifica cor com a *reflexão espectral da superfície* deve admitir que cores são independentes de sua fenomenalidade e independentes das condições ambientais extrínsecas ao objeto (como natureza da fonte de luz e cores de objetos que o circundam). Assim, esse fisicismo não consegue explicar a fenomenologia das cores. Embora os físicos possam apresentar estratégias mais refinadas para tentar lidar com esse problema, Noë (2004, p. 153) ratifica a objeção de Thompson (1995, p. 124): “Não há um mapeamento do espaço de reflexão das cores para o espaço fenomenal das cores que seja capaz de preservar a estrutura num sentido robusto e que não apele para um espaço de cores dependente do perceptor, psicológico ou psicofísico”¹¹⁵.

Noë sugere que levemos a sério que a cor de algo depende constitutivamente de como ela se parece (NOË, 2004, p. 155). Cores são o modo pelo qual os objetos afetam um ambiente preenchido de luz, elas são, portanto uma característica *ecológica* no sentido de Gibson (NOË, 2004, p. 155). “Uma abordagem ecológica para as cores (assim como para as outras aparências) as trata como *natural*, mas como não-físicas” (NOË, 2004, p. 155, grifos do autor). Cores são características genuínas do ambiente, porém o ambiente em si não é um domínio físico neutro, um mundo de itens introduzidos e catalogados na teoria física (NOË, 2004, p. 156), como átomos e processos que operam subatomicamente (NOË, 2009, p. 41). Um ambiente é um mundo físico *enquanto habitado pelos organismos* (NOË, 2004, p. 155). Um mundo que emerge para criaturas que têm capacidades biológicas determinadas (NOË, 2004, p. 156) e é, portanto, um mundo biológico. “[T]u não podes fazer biologia de dentro da física”, pois, “[p]ara fazer biologia, nós precisamos dos recursos para dar uma atitude não

¹¹⁵ Thompson oferece um argumento para fundamentar essa afirmação – “o argumento a partir da irredutibilidade externa” (THOMPSON, 1995, p. 123):

- 1 Para algo ser uma cor (cromática) ele deve ser uma matiz.
 - 2 Para algo ser uma matiz ele deve ser ou único, ou binário.
 - 3 Portanto, se matizes forem ser redutivelmente identificadas com propriedades físicas, independentes do perceptor, essas propriedades devem admitir divisões binárias e únicas.
 - 4 Propriedades físicas externas, independentes do perceptor, como ondas de luz ou reflexões espectrais não admitem tal divisão.
-
- 5 Portanto, cor não pode ser redutivamente identificada com tais propriedades físicas independentes do perceptor.

Como Noë não recorre à necessária unidade ou binaridade de uma matiz para desconstruir a concepção física das cores, adotamos a interpretação de que embora o autor endosse a afirmação de Thompson, Noë não endossa a fundamentação de Thompson a seu favor.

mecanicista do organismo como uma unidade ambientalmente integrada” (NOË, 2009, p. 41). Veremos com mais detalhes, nas seções 6.7 e 6.8, como devemos interpretar essas afirmações e quais são algumas de suas consequências importantes para objetar a tese da consciência como exclusivamente intracraniana. O que é importante enfatizar agora, é que as cores não são entidades mentais, mas sim fenômenos *ambientais*. Elas são relações, mas não entre os objetos e os efeitos interiores, sensoriais do indivíduo. Elas “são relações entre os objetos, a localização do corpo do perceptor e as condições de iluminação” (NOË, 2004, p. 85).

Mas há também, dois sentidos segundo os quais as cores são subjetivas. Primeiramente, há um profundo desacordo entre os perceptores a respeito de cores puras, por exemplo, um azul sem nenhum traço de amarelo ou um vermelho sem nenhum traço de azul. Um tom que parece verde puro para um perceptor, talvez pareça distintamente azulado para o outro (NOË, 2004, p. 149). Em segundo lugar, cores dependem dos perceptores num sentido histórico/evolutivo: a existência de coisas coloridas é uma resposta evolutiva a coevolução de seres sensíveis a cores (NOË, 2004, p. 150). Há, de fato, objetos cuja coloração seja autônoma – como rubis, que são vermelhos, ou o céu, que é azul, independentemente de haver organismos para percebê-los. Porém, como aponta Gibson (1979, p. 78), cores funcionam ecologicamente como sinal de características como, por exemplo, estarem maduras (frutas), serem venenosas (plantas e aracnídeos) ou serem férteis (flores, orangotangos). Esses traços não teriam se desenvolvido nos objetos caso não houvesse organismos sensíveis às cores, nesse sentido as cores não são completamente autônomas (NOË, 2004, p. 150). Noë não oferece uma explicação para esses dois fenômenos. No entanto, com relação ao primeiro, tentaremos explicar na seção 6.4, no contexto do *espectro invertido*, que certas imprecisões não são capazes de constituir uma objeção forte ao *enativismo*.

5.7 Não representacionalismo e presença do mundo: propriedades constantes e perspectivas como não inferidas

Um eliminativista apressado poderia clamar que o enativismo não só é compatível com os “teoristas do *sense-datum*”, como que é ainda mais intelectualista acerca da experiência que eles: não apenas a experiência das propriedades constantes envolve inferência, como também a experiência das propriedades perspectivas é resultado de um processo cognitivo desse tipo. Essa inferência resultaria numa representação – um modelo ou uma imagem ou uma descrição (NOË, 2012, p. 30) – construída a partir da ação de entendimento dos padrões de covariações sensorio-motoras sobre as sensações, tendo como consequência uma representação – um modelo, uma imagem ou uma descrição – do objeto

correspondente à propriedade constante instanciada. Para responder a essa interpretação é necessário explicar que o processo de apreensão tanto das propriedades perspectivas quanto das propriedades constantes é, de fato, perceptual.

5.7.1 *Pensamento e percepção: modalidades da presença*

O principal problema dessa estratégia é que, para Noë (2012, p. 45) “percepção é um tipo de exploração pensativa do mundo, e pensamento é, pelo menos em um grande número de casos (muito maior do que imaginamos) uma espécie de percepção estendida”. Não há, portanto, uma cisão completa entre o que é pensar (uma cognição afastada) e o que é perceber (uma cognição engajada). São ambas formas de ter um objeto presente, de ter um objeto disponível (NOË, 2012, p. 32), são *modalidades da presença* (NOË, 2006, p. 423; 2012, p. 34) ou ainda *estilos de acesso* (NOË, 2012, p. 45): um “estilo é um modo de fazer algo – vestir-se, escrever, cantar, pintar, dançar”. Pensamento e percepção são, nesse sentido, estilos diferentes de explorar o mundo e conseguir, ou tentar conseguir, acesso a ele. A principal aproximação entre esses dois modos de cognição é justamente seu conteúdo: itens são percebidos e pensados como um conjunto de padrões de covariações sensório-motoras – como coisas as quais podemos utilizar, coisas com as quais podemos interagir. Porém, a forma pela qual eles são acessíveis admite distinções de grau (NOË, 2012, p. 34), e aqui temos espaço para diferenciar percepção de pensamento – pelo menos em seus casos mais extremos.

A diferença quanto ao conjunto de padrões de variações sensório-motoras da cognição superior em relação à percepção não pode ser de mesmo tipo da que existe entre as modalidades perceptuais. Como vimos quando analisamos o caso do *sistema de substituição tátil-visual* de Bach-y-Rita, o que determina a modalidade perceptual não são os órgãos evocados, mas antes os padrões de covariações sensório-motoras necessários para a compreensão da experiência determinada. Assim, quando experienciamos objetos ocultos por outros, suscetíveis à interação com as mudanças de iluminação ambiental, por exemplo, estamos diante de uma experiência perceptual visual, independente dos órgãos sensórios e das sensações que participam dessa experiência. Quando experienciamos algo oferecendo pressão contra ele ou nos afastando para não nos queimarmos, estamos diante de uma experiência tátil¹¹⁶. É preciso uma distinção mais forte que essa para ser capaz de impedir a conclusão de que, no fim das contas, o pensamento é nada mais que uma modalidade perceptual paralela às demais.

¹¹⁶ Noë não oferece as características básicas que constituem a natureza de uma modalidade, além da visual. As características que atribuímos à experiência tátil são meramente sugestivas, para fins de argumentação.

Quando pensamos que seria oportuno tomar um café agora e, portanto, que devemos ir ao mercado comprá-lo, estamos diante de um *pensamento acerca do café*. Quando olhamos para a xícara de café a nossa frente e esticamos nossa mão para agarrá-la e tomar um gole, estamos diante de uma *percepção de café*. Ambas têm por conteúdo um padrão de covariações sensório-motoras, porém esses padrões são profundamente distintos. Mesmo que o conjunto de sensações possa até ser o mesmo, certamente o conjunto de movimentos necessários para obtê-las não o será. Para sentir um mesmo cheiro de café, será preciso, no caso da percepção, apenas agarrar a xícara e trazê-la mais para perto; no caso do pensamento, será necessário, muito simplificadamente, pelo menos, locomover-se até o mercado, comprar o café e passá-lo – no entanto, esta última noção de contato com o café não é inteiramente *não-perceptual* (NOË, 2012, p. 34), pois é uma padrão de covariações sensório-motora. A diferença entre pensamento e percepção reside no tipo de movimento e de habilidades correlatas que são evocados para covariar com as sensações, “o que restringe o acesso, e assim a presença, é o que podemos fazer – um saber-como (*know-how*) e uma habilidade” (NOË, 2012, p. 32).

No caso das experiências perceptuais – ou pelo menos mais perceptuais – o perceptor está especialmente suscetível às alterações no ambiente e às transações de ajuste entre o perceptor e o objeto são muito mais dinâmicas que no caso do pensamento (NOË, 2012, p. 36). “Perceptores constantemente se movem e modificam as relações com o ambiente. Eles o fazem com o objetivo de obter um ponto de vista mais vantajoso e porem-se em contato com os detalhes relevantes que são de seu interesse” (NOË, 2012, p. 66). Todas as modalidades comuns da percepção devem respeitar essa dinamicidade com o ambiente. Essas transações de ajustes têm duas características: elas são dependentes de movimento e elas são dependentes do objeto. Como vimos, a dependência do movimento modula tanto a experiência perceptual quanto o pensamento, embora de modos diferentes.

Quanto à segunda característica, a dependência do objeto, é verdade que as dependências sensório-motoras do pensamento também são em algum sentido afetadas pelos objetos. Quando pensamos numa amiga que mora numa cidade distante, caso ela se mude para outra localidade ou sofra alguma enfermidade grave, nossa relação com ela mudaria, e assim, nosso acesso a ela mudaria, os padrões de covariações sensório-motoras que mediam nossa relação mudaria (NOË, 2012, p. 33). Porém mudanças cotidianas, como o deslocamento dela dentro de casa, em que momento está comendo ou estudando, talvez não afetassem nenhum padrão sensório-motor relevante para os pensamentos que tenho dela (NOË, 2012, p. 33) e, nesse sentido, meu acesso a ela por meio do pensamento não é tão dependente assim

dela em si. “Pensamento, comparado [à percepção], é relativamente insensível a perturbações de movimento [de seu objeto e do indivíduo que o tem]” (NOË, 2012, p. 35).

Se, no entanto, eu tivesse olhando para minha amiga pessoalmente, alterações desse último tipo iriam alterar os padrões de correlações sensório-motoras envolvidos no meu acesso a ela. Quando ela se locomovesse, eu a seguiria para continuar a escutando, se ela movesse rapidamente as mãos na periferia do meu campo visual eu provavelmente olharia imediatamente, se um carro estacionasse com os faróis ligados atrás dela, me impedindo de enxergar seus olhos, eu me moveria até encontrar um ponto de vista confortável para observá-la enquanto ela me contasse suas aventuras na cidade distante de onde veio. Esse tipo de modulação sensório-motora dinâmica e constantemente dependente do objeto é parte da percepção, mas não do pensamento.

Suponha que eu esteja olhando para ti e alguém ao teu lado se levanta para sair. Em circunstâncias normais, notarei o movimento e voltarei meus olhos para ele. Parte do que o meu senso da presença perceptual da periferia do meu campo visual consiste é justamente esse fato de que movimentos lá chamam minha atenção. [...] É verdade, então, que existem movimentos do meu corpo que me levarão a um contato visual com a sala ao lado, mas geralmente não é o caso de que movimentos ou mudanças na sala ao lado produzirão alterações sensoriais em mim. As contingências sensório-motoras entre eu e a sala ao lado não são dependentes do objeto (no sentido aqui descrito). (NOË, 2006, p. 424)

5.7.2 *Não representacionalismo imagético*

Porém, em ambos os casos – pensamento e percepção – o que se obtém não é uma sensação do objeto, mas um entendimento de como movimentos relevantes e propriedades aparentes dos objetos covariam. Somente esse entendimento é capaz de revelar tanto as aparências – as propriedades perspectivas – quanto as propriedades constantes ou amodais – incluindo as naturezas dos objetos em si. O tipo de entendimento evocado – do padrão de covariações sensório-motoras – não é um processo intelectual afastado: é “um entendimento prático e implícito das maneiras pelas quais movimentos produzem mudanças sensórias. É esse entendimento que forma as bases de sua prontidão para se mover e encontrar como as coisas são” (NOË, 2004, p. 66) – como as coisas são tanto aparentemente quanto em si mesmas.

Quando percebemos uma cor aparente, por exemplo, não estamos diante de uma mera sensação, mas da experiência de um tom enquanto relacionado a um espaço fenomenal das cores. Por essa razão somos capazes tanto de compreender o perfil de interação dele com a iluminação ambiental e com os movimentos possíveis (da fonte de luz, do objeto que tem aquela cor aparente e de nós mesmos), quanto de experienciar o objeto como distinto de

outros de uma maneira determinada, a maneira que aquele determinado tom e o tom constante do objeto que se pode pelo aparente experienciar se relacionam com os demais. No entanto, não temos uma representação do espaço fenomenal das cores em nossa experiência, tampouco uma imagem mental de todas as combinações de cores aparentes que o objeto pode assumir conforme a iluminação que incide sobre ele muda. O espaço fenomenal das cores e os padrões de covariações sensório-motoras de iluminação do objeto apenas são experienciados como um conhecimento prático no pano de fundo que permite que tenhamos a experiência que temos. Não representamos todos os tons possíveis ao mesmo tempo, mas apenas ao experienciar um tom o experienciamos enquanto pertencendo a um espaço fenomenal.

Quando olhamos para a Figura 1, obstruindo a lacuna com nosso dedo, experienciamos uma linha contínua, não porque formamos uma imagem final de uma linha preta larga contínua. Mas sim, porque simplesmente experienciamos como se ao retirar o dedo não haveria nenhuma lacuna ali. Na Figura 2, não precisamos recorrer a uma imagem de um disco inteiro para explicar nossa experiência deles. Como fica evidente pela representação da Figura 3, uma imagem de retângulos que cobrem parcialmente os discos já é suficiente para dar o disco inteiro. Porém nem tais retângulos são necessários, não passamos a experienciar quatro discos inteiros apenas quando enxergamos a Figura 3, a Figura 2 já é suficiente para nos causar a experiência de discos inteiros.

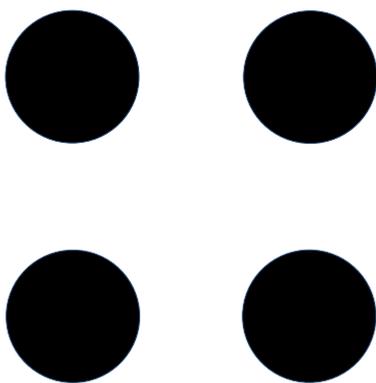


Figura 5

Representação de como seria a experiência perceptual da Figura 2 caso percebêssemos os discos inteiros a partir de uma imagem mental.

Na Figura 2, nossa percepção de discos inteiros como ocultados não é a mesma percepção de discos inteiros não ocultados – como seria uma imagem final dos discos inteiros, conforme representado na Figura 5. “[P]arece que os discos estão presentes, mas estão

ocluídos. Nós experienciamos a presença dos fragmentos ocultados, mesmo quando experienciamos, claramente, a sua ausência. Eles estão presentes como ausentes” (NOË, 2006, p. 415-416). “Eles estão visualmente presentes, mas não enquanto vistos” (NOË, 2006, p. 417). Nossa percepção da Figura 2 não é idêntica à percepção da Figura 5, por exemplo. Ainda que possamos admitir que uma imagem como a Figura 5 resulte da percepção da Figura 2, a nossa experiência perceptual da Figura 2 em si não é uma representação imagética idêntica à Figura 5. Simplesmente não é o caso que nossa experiência perceptual dos discos como inteiros na Figura 2 é a de uma imagem com as lacunas preenchidas. Uma imagem mental como a Figura 5 não responde por nossa percepção a partir da Figura 2, elas são experiências perceptuais diferentes.

Para respeitar a diferença entre uma experiência perceptual da Figura 2 e a da Figura 5, devemos admitir que percebemos a ausência de certas partes dos discos. Assim como percebemos a ausência das patas do gato quando o experienciamos parcialmente oculto por uma cerca. Mas essa ausência também não é uma mera ausência, como quando observamos um gato manco. É uma ausência presente, é algo que mesmo ausente constitui a experiência, ao contrário da ausência da pata do gato manco ou da parte da linha da Figura 1 quando a observamos sem nenhuma instrução. Só assim é possível dar conta da ambiguidade da percepção, nós experienciamos a Figura 2 com quatro discos inteiros, mas essa percepção não colapsa na experiência que temos da Figura 5, isso porque a ausência presente em nossa experiência da Figura 2 não é respeitada pela Figura 5. A presença dessas ausências é dada por nosso entendimento prático de que ao nos movermos traremos esses aspectos dos objetos para nossa experiência plenamente presente. Esse entendimento não é um processo cognitivo afastado.

5.7.3 Não representacionalismo proposicional ou descritivo

Mas uma representação imagética não é a única possível. Um representacionista poderia apelar ainda para a concepção da representação como uma descrição (NOË, 2012, p. 30). Assim, o resultado do processo de atuação de nosso entendimento sensório-motor sobre as sensações resultaria na apreensão das propriedades aparentes e das constantes/amodais enquanto descrições. Nossa percepção tanto poderia ser tais descrições como poderia ser restrita às sensações das quais partem os processos cognitivos que resultam em tais descrições. Tais descrições, por sua vez, seriam proposições que deveriam ser concebidas como verdadeiras ou falsas – originando crenças, pensamentos ou juízos.

Para o enativismo de Noë, a concepção que trata o conteúdo constante dado pela percepção como um desses tipos mentais – sejam eles mesmos perceptuais, sejam eles um resultado de um processo cognitivo sobre a percepção – não é fenomenalmente apta:

Crucialmente – e esse é um ponto fenomenológico – o gato parece presente, como um todo, perceptualmente. O tomate volumoso parece perceptualmente presente. Nós não meramente pensamos que eles estão presentes, parece que são. De fato, esse sentido de presença perceptiva não depende da disponibilidade da crença correspondente. (NOË, 2006, p. 415)

Explicar que temos um pensamento, ou um juízo ou uma crença (doravante unificados sob o termo pensamento), de que ali há um tomate inteiro, ou um gato inteiro, ou uma parede uniformemente colorida, não explica nossa percepção, pois nós temos um senso da presença perceptual desses objetos que extrapola um conteúdo daquele tipo (NOË, 2006, p. 415). Isso significa dizer, nos termos da distinção entre pensamento e percepção que apresentamos na subseção 5.7.1, que o tipo de presença do gato que temos, é modulada sensório-motoramente de maneira dinâmica e constante em relação ao objeto, de um modo que a presença no pensamento não é. Simplesmente o objeto não estaria presente do mesmo modo, caso o conteúdo perceptual fosse um pensamento. O mesmo argumento pode ser estendido para as propriedades perspectivas. Uma descrição não possui o mesmo grau de interação dinâmica necessário para ser perceptual¹¹⁷.

Além disso, uma descrição do conteúdo perceptual nesses termos caso pretendesse dar conta tanto do conteúdo aparente quanto do constante por meio de um pensamento, precisaria postular que estaríamos diante de dois pensamentos contrários, o de que estou diante de partes de um gato e de que estou diante de um gato inteiro. Embora essa concepção possa ser acomodada a partir da argumentação de que a crença do gato constante é inferida a partir da crença das partes do gato e de outras crenças prévias do sujeito – como, grosso modo, “sempre que há partes de gato, há gato inteiro” – ainda assim, isso não explicaria como a crença da propriedade constante poderia influenciar na formação da crença das aparências – uma condição para assumir a bidimensionalidade da percepção. Uma fundamentação desse tipo – de uma crença a outra e vice-versa – seria, inclusive, circular.

Outra razão que reforça a independência da percepção especificamente com relação às crenças é que poderia ser o caso, inclusive, que um entendimento afastado nos desse uma crença contrária a nossa percepção e ainda assim nossa experiência perceptual não mudaria.

¹¹⁷ No entanto, como a diferença entre pensamento e percepção é, para Noë, uma diferença não de natureza, mas de grau, é admitido que casos intermediários possam não pertencer categoricamente à percepção ou ao pensamento.

Voltando à Figura 2, mesmo que saibamos que a imagem é bidimensional e que, portanto, não há retângulos cobrindo discos inteiros, mas apenas quartos de discos, experienciamos visualmente discos inteiros (NOË, 2006, p. 415). Pensemos nos clássicos programas de televisão com cenários *falsos*. Temos uma crença bem estabelecida de que os objetos e as paredes são apenas fachadas, ainda assim, experienciamos visualmente mobílias, casas, quintais e escolas, tanto quanto experienciamos sangue, mesmo tendo a crença afastada de que se trata apenas de um composto cenográfico vermelho. Pensemos ainda no salgadinho de queijo suíço da *Elma Chips*¹¹⁸, quando um colega o abre em uma sala fechada, mesmo tendo a crença de que o cheiro que sentimos é daquele salgadinho de queijo, ainda assim experienciamos um desagradável odor de vômito. O mesmo se segue para a célebre ilusão de Müller-Lyer, Figura 6:

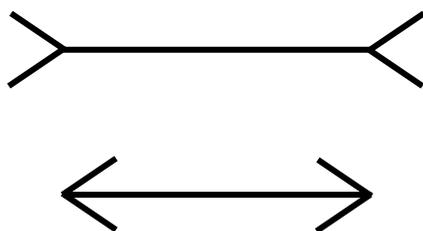


Figura 6

Ilusão de Müller-Lyer.

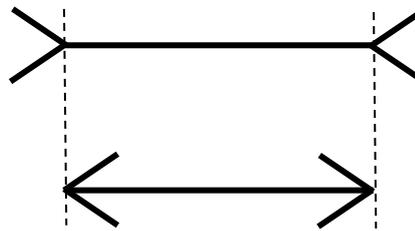


Figura 7

Ilusão de Müller-Lyer com marcações para comparação entre os tamanhos das linhas.

Mesmo que tenhamos recorrido à Figura 7 e constatado que ambas as linhas sejam do mesmo tamanho, nossa percepção continuará nos oferecendo a experiência da linha de cima como maior que a de baixo na Figura 6.

5.7.4 A virtualidade do conteúdo da experiência perceptual

A noção de ausência presente – ou *presença-na-ausência* (NOË, 2006, p. 416), ou ainda *presente enquanto ausente* (NOË, 2012, p. 57) – explica não somente a diferença da experiência perceptual entre a Figura 2 e a Figura 5, como explica essa diferença justamente por reconhecer que a aparência é legitimamente constitutiva da experiência constante ou *amodal*. A experiência visual da Figura 2 não colapsa na da Figura 5 justamente porque a aparência de ocultamento – explicada pelo senso de presença ausente – não é respeitada nesse abalroamento. Experienciamos o gato inteiro sem deixar de experienciar suas partes ocultas *enquanto* ocultas. Eu experiencio uma lousa uniformemente branca sem deixar de

¹¹⁸ Comumente chamado de *Cheetos-bola*.

experienciar o mosaico de branco, de preto e de tons de cinza e de amarelo que resultam da iluminação ambiental sobre a lousa. Mas no que consistem essas experiências de gatos completos, de discos inteiros, de cores constantes, senão numa imagem ou num modelo – como supõem os teóricos tradicionais (NOË, 2001, p. 50)? A cor constante da lousa, o tamanho real das árvores, o formato do gato, do cubo, dos tomates e dos discos são experienciados, conforme vimos na seção 5.4, como um padrão de covariações sensório-motoras acessíveis pela exploração do objeto e do ambiente que o indivíduo pode realizar.

Meu senso da presença do gato inteiro atrás da cerca consiste precisamente em meu conhecimento [prático], meu entendimento implícito, de que por um movimento do olho ou da cabeça ou do corpo eu posso trazer pedaços do gato à vista que agora estão escondidos. E o mesmo para o tomate: minha relação com as porções estritamente não vistas do tomate é mediada por leis de dependência sensório-motora visuais familiares. A presença do tomate para mim como um inteiro volumoso consiste no meu conhecimento [prático] dos efeitos sensoriais dos meus movimentos em relação ao tomate. (NOË, 2006, p. 423)

Nós não vemos, estritamente falando, todas as partes dos objetos e do ambiente, nós experienciamos visualmente algumas delas como ausentes: ocultas, não iluminadas, distantes. Nós somos capazes de experienciá-las como presentes enquanto ausentes, pois elas nos estão acessíveis por meio de nossos movimentos e nós entendemos essa disponibilidade, mas nós entendemos isso implicitamente, sem a necessidade de uma representação desses padrões de covariações sensório-motoras. Nós não precisamos ter todos os detalhes de um objeto cúbico como imediatamente presentes a nossa visão – como estritamente vistos – ou como imediatamente presentes a nossa mente por meio de uma representação, para experienciá-los como presentes, pois nós sabemos como trazê-los a nossa visão imediata por meio de nossos movimentos. Isso porque o conteúdo da “cubicidade” do cubo é justamente um padrão de covariações sensório-motoras como vimos na seção 5.4, e, que estamos diante desse padrão, nos é dado pelo formato aparente do objeto. Porém, como vimos também, na subseção 5.3.1, formatos diferentes compartilham algumas propriedades perspectivas, exigindo de uma experiência plena que ela seja um fenômeno temporalmente estendido.

Mesmo experienciando o ambiente como ricamente detalhado, nós não temos um contato imediato com todos os seus detalhes ao mesmo tempo, “nós nos concebemos como estando cientes do ambiente como densamente detalhado, mesmo que não nos concebemos literalmente vendo todos esses detalhes” (NOË, 2006, p. 422). Nós nos concebemos como tendo um *senso da presença* de um mundo ricamente detalhado, mas não nos parece que nós *factualmente vemos* cada detalhezinho, não há algo como ver todos os detalhes ao mesmo

tempo, assim como não há nada como ver um tomate por todos os ângulos ao mesmo tempo. A experiência dessas presenças ausentes não consiste em um sentimento de contato imediato com essas características, mas sim em um *sentimento de acesso* a esses detalhes (NOË, 2006, p 422): eu entendo como eu terei contato perceptual imediato com o detalhe presente enquanto ausente caso eu mova minha cabeça, meus olhos ou mesmo apenas direcione minha atenção para certos lugares do meu campo experiencial. Esse acesso é possibilitado “porque nós agora possuímos as habilidades necessárias para trazer as características relevantes às vistas”, para o contato perceptual imediato (NOË, 2006, p 422). É preciso, pois, reconhecer que para trazer detalhes para a consciência, é necessário examinar (*to probe*) o ambiente, virando os olhos, a cabeça, mudando a atenção daqui pra lá (NOË, 2006, p 421).

Isso sugere a possibilidade de um modo de pensar sobre a experiência perceptual como, precisamente, uma forma de engajamento ativo com o ambiente. No caso [de uma] garrafa, não é a nossa posse de um modelo interno da garrafa que é a base do nosso contato com ela – na verdade, não temos esse tipo de contato. Pelo contrário, é o fato de que estamos tão relacionados com a garrafa que somos, por assim dizer, prontos e capazes de adquirir informações conforme necessário. E assim, no caso visual: a disponibilidade imediata de detalhes ambientais, e – isso é muito importante – a confiança baseada na habilidade por parte do perceptor de que ele ou ela é capaz de adquirir esse detalhe através do movimento, é a base de nosso sentimento da presença do ambiente como um todo. (NOË, 2001, p. 50-51)

Perceber não é um modo de representar, mas sim um modo de coletar (*gathering*) ou montar (*assembling*) um conteúdo (NOË, 2012, p. 59), é, portanto, uma atividade temporalmente estendida de exploração do mundo. “O que nós chamamos de *ver uma maçã* é um episódio de exploração” (NOË, 2012, p. 59). Uma exploração dos próprios objetos e não de uma representação deles.

Considere mais uma vez o exemplo de sentir a garrafa. Observe que a suposição do teórico tradicional de que a base para nossa percepção da garrafa é a disponibilidade de uma representação interna é, na verdade, um embaralhamento desnecessário. Como notado por O'Regan (1992), não há necessidade de um modelo interno da garrafa, já que a própria garrafa está ali, em nossas mãos, para servir (na expressão de Brooks (1991)) “como seu melhor modelo”. Nossa exploração perceptualmente guiada da garrafa, não exige que tenhamos acesso a um modelo mental da garrafa, uma vez que a própria garrafa, graças ao seu formato e a sua tangibilidade reais, guia nossos movimentos e nossas explorações. (NOË, 2001, p. 50)

Da mesma maneira, quando analisamos as propriedades constantes ou amodais, a ausência de representação é preenchida pelo próprio objeto. Não precisamos ter uma cópia dele, “[n]ós não precisamos de representações. O mundo está logo ali. Por que inspecionar um modelo quando se pode inspecionar o original?” (NOË, 2012, p. 31). Quando queremos saber a cor de um objeto, nós recorremos ao objeto e não às representações internamente

armazenadas. Essa ausência de uma representação – um modelo, uma imagem ou uma descrição (NOË, 2012, p. 30) – reitera a concepção de que a experiência é contínua: “o mundo está presente na percepção, não por estar presente (e.g. representado ou retratado) na consciência todo de uma vez, [...] mas por *estar disponível* todo de uma vez para o perceptor habilidoso” (NOË, 2012, p. 58, grifos nossos). “Fenomenologicamente, o mundo é dado para a percepção como disponível” (NOË, 2006, p. 422). Esse conteúdo disponível, mas não acessado imediatamente pela percepção é um conteúdo virtual (NOË, 2004, p. 63).

De acordo com a abordagem enativista, o lado distante do tomate, as porções ocultas do gato [atrás da cerca], os detalhes não enxergados do ambiente estão presentes para a percepção virtualmente, no sentido de que nós experienciamos suas presenças por causa de nosso acesso a eles baseado em habilidades. [...] Crucialmente, fenomenologicamente falando, presença *virtual* é um tipo de presença [...]. (NOË, 2004, p. 67, grifos do autor)

Até aqui a argumentação parece admitir que há dois tipos de experiência perceptual possível, de um lado uma estritamente virtual que consiste num senso de presenças ausentes, onde estão as propriedades constantes e amodais e os elementos não sentidos das propriedades perspectivas – como o espaço fenomenal das cores, por exemplo. De outro lado, estaria o conteúdo estritamente sentido ou o conteúdo com o qual temos contato imediato, uma presença não ausente, uma presença *simpliciter* (NOË, 2006, p. 427)¹¹⁹. Porém, como já discutimos brevemente na subseção 5.3.1, mesmo essas aparentes percepções completamente atuais têm partes virtualmente presentes:

Considere o tomate novamente. Tu enxergas o lado dianteiro dele. [...] Observe, no entanto, que tu não tens, de fato, todo o lado dianteiro do tomate na consciência de uma só vez. O lado dianteiro tem extensão, formato e cor, e tu não podes abraçar todos esses detalhes na consciência de uma só vez, mais do que podes abraçar toda a cena detalhada. Isso fica claro para uma consideração cuidadosa. Pega um tomate. Olha-o. Sim, tu tens a sensação de que o lado dianteiro do tomate está todo lá, de uma só vez. Mas, se tu fores cuidadoso, tu irás admitir que na verdade não experencia todas as partes de sua superfície visível de uma só vez. Teus olhos sondam a superfície e tu direcionas tua atenção para aqui ou para ali. (NOË, 2006, p. 427)

Como já antecipado na subseção 5.3.1, mesmo as características mais simples que parecem mais propícias a serem enquadradas como uma percepção simples e completamente presente, ocorrente – como um tom particular de vermelho aparente, por exemplo – tem

¹¹⁹ O que poderia ser entendido como uma distinção entre elementos sensoriais – que seriam equivalidos às propriedades aparentes – e elementos não-sensoriais – que seriam equivalidos às propriedades constantes – contradizendo nossa interpretação acerca da não possibilidade de redução das propriedades perspectivas – muito menos das constantes – às sensações.

características presentes enquanto ausentes, virtuais (NOË, 2006, p. 428) – como o espaço fenomenal das cores. Se tu voltares tua atenção para um tom particular aparente de um objeto qualquer, verás que ele foge a tua assimilação (NOË, 2006, p. 428). “As qualidades estão disponíveis para a experiência como possibilidades, como potências, mas não como inteiramente dadas” (NOË, 2006, p. 428) e a “[e]xperiência é um processo dinâmico de navegar os caminhos dessas possibilidades” (NOË, 2004, p. 217). O conteúdo da experiência é, portanto, “completamente virtual (*virtual all the way in*)” (NOË, 2004, p. 134).

5.8 A necessária extensão da consciência e o externismo de Noë

É exatamente porque esse conteúdo é virtual e ao mesmo tempo não está armazenado na cabeça do sujeito que a experiência se estende para fora das fronteiras do sistema nervoso. O mundo serve como seu próprio modelo (NOË, 2004, p. 22), ele é, ele mesmo, o conteúdo da experiência, na medida em que utilizamos nossas habilidades e entendimento sensório-motores para desbravá-lo. Mesmo no caso de pensamentos, os objetos eles mesmos participam da determinação da experiência de modo que, sendo objetos externos a cabeça diferentes, tal experiência seria proporcionalmente diferente – como vimos na subseção 5.7.4. Além disso, uma série de relações ambientais do objeto constituem nosso acesso a ele como condições de pano de fundo que determinam as propriedades que temos acesso, assim como as condições de iluminação determinam as propriedades coloridas percebidas, sendo implicitamente assimiladas em nossa percepção:

Diante de mim jaz uma teia de pessoas, práticas, repositórios de informações e coisas do gênero, e todas elas estão ligadas, mais ou menos diretamente, ao próprio Gödel. É a existência de tal teia e nossa capacidade de encontrar nosso caminho ao longo dela que nos permite conversar e pensar sobre Gödel, e que também, crucialmente, fixa a qualidade e a quantidade de sua presença em nosso pensamento e nossa experiência. A luz refletida é o terreno físico da visão, uma das suas condições de possibilidade. Mas eu não *vejo* a luz. Eu vejo o que está iluminado. E, do mesmo modo, a existência de práticas sociolinguísticas possibilita e fundamenta a habilidade de pensar em Gödel, Brian Jones, Snoopy, Aristóteles ou minha bisavó. Assim como o papel mediador da luz é, por assim dizer, *transparente*, a mediação da prática sociolinguística também é, mais ou menos, transparente. Posso pensar no Frederick Winslow Taylor ele mesmo – ele mesmo pode ser o objeto do meu pensamento – mesmo que eu precise recorrer à enciclopédia para te contar quase tudo sobre ele. Eu uso a enciclopédia, mas penso no homem. A enciclopédia me ajuda a alcançá-lo no pensamento. (NOË, 2012, p. 37)

Desse modo, os veículos da consciência, em alguns casos, estendem-se para fora da fronteira da carne, “os substratos físicos da experiência *podem* cruzar as fronteiras, embarçando características neurais, corporais e ambientais” (NOË, 2004, p. 221). Afinal, “perceber é uma forma de ação” (NOË, 2004, p. 1), nossa consciência é uma performance

(NOË, 2004, p. 1)¹²⁰. Assim, “consciência não é algo que o cérebro alcança por si próprio. Consciência requer a operação conjunta de cérebro, de corpo e de mundo. De fato, consciência é uma realização [conquista/façanha] do animal como um todo em seu contexto ambiental” (NOË, 2009, p. 10). “Experiência ela mesma é um tipo de dança – uma dinâmica de envolvimento e engajamento com o mundo ao nosso redor” (NOË, 2012, p. 130). “Você não é o seu cérebro. O cérebro, ao contrário, é parte de você.” (NOË, 2009, p. 7). “Experiência não sobrevém unicamente aos estados neurais, [...] mas apenas a estados neurais mais condições ambientais.” (NOË, 2004, p. 223).

A abordagem enativista busca explicar a qualidade da consciência perceptual não como uma função neural causada por e realizada no cérebro [...], mas sim em termos de padrões e estruturas da atividade habilidosa. Na abordagem enativista, cérebro, corpo e mundo trabalham juntos para fazer a consciência acontecer [...]. Experiência é realizada na vida ativa de um animal habilidoso. (Noë 2004, p. 227)

Para esclarecer o ponto, o autor propõe uma analogia:

Poder-se-ia razoavelmente acreditar que o materialismo garantiria que o motor do automóvel fosse suficiente, como lei, para produzir a ação motora do carro. Mas isso claramente não é assim. Não importa o que o motor faça, um carro sem pneus não irá dirigir. Nem um carro vai dirigir se estiver de cabeça para baixo, ou suspenso por um gancho, ou colocado em um pântano. O substrato mecânico é suficiente apenas dada a incorporação desse substrato num veículo normal e a imersão apropriada desse veículo num ambiente normal. Por razões análogas, os substratos neurais, é tentador argumentar, não seriam suficientes, como uma questão de lei, para produzir estados perceptivos, a menos que outras condições sejam satisfeitas, viz. condições de incorporação não cerebral e de ambientação. [...] [A]s experiências visuais serão produzidas pela interação entre o sistema nervoso, o corpo não cerebral e o ambiente. Como resultado, os estados perceptivos dependeriam dos complexos cérebro/corpo/ambiente, mas não dos estados neurais por si mesmos. No sentido da terminologia que adotamos aqui, isso tornaria experiências perceptuais estados externos. (NOË, 2001, p. 47)

Ao reconstruir os argumentos enativistas de Noë, chegamos à externalização da consciência por duas frentes. Por um lado, o enativismo demonstra que o conteúdo da experiência consciente perceptual, *o que é como* ter uma experiência, é constituído do próprio mundo, sendo, portanto, um tipo de *externismo de qual-qualidade*, na linguagem de Hurley (2010). No entanto, como os conteúdos da percepção não são meramente sensações, sendo, inclusive, da mesma natureza dos conteúdos do pensamento – os quais são, em última análise, estilos de acesso ao mundo – também o conteúdo não fenomenal é, pelo menos parcialmente, externo. Desse modo, o enativismo de Noë seria também um *externismo taxonômico*, ou um *externismo de qual-conteúdo*. Para ser mais específicos, poderíamos argumentar que a

¹²⁰ “[W]e enact our experience; we act it out” (NOË, 2004, p. 1).

distinção entre conteúdo e qualidade seria desfeita e a noção de qualidade entendida como caráter intrínseco da experiência seria simplesmente abandonada.

Paralelamente, o enativismo defende que a experiência é uma atividade que envolve movimentos corpóreos, sendo assim, ela não emerge exclusivamente de substratos intracranianos. O corpo é substrato material essencial para que a experiência possa emergir. Como os movimentos corpóreos devem ser entendidos como reações ao mundo, de modo que uma explicação completa desses movimentos precisa conter também informações sobre o ambiente no qual ele se insere, o enativismo acarreta um *externismo de como-qualidade*. Como além da distinção entre conteúdo e qualidade da experiência ser pouco aplicável ao enativismo, ele ainda oferece a defesa de que o ambiente não só contribui para o caráter qualitativo da experiência, mas também é um substrato material ineliminável para a ascensão do conteúdo da percepção e do pensamento ele mesmo, o enativismo é também um *externismo de como-conteúdo*.

A mente, mesmo no que tange à experiência, é, portanto, estendida para além das fronteiras da carne:

A experiência humana é uma dança que se desdobra no mundo e com os outros. Você não é seu cérebro. Nós não estamos trancados em uma prisão de nossas próprias ideias e sensações. O fenômeno da consciência, como o da própria vida, é um processo dinâmico que envolve o mundo. Nós já estamos em casa no ambiente. Nós estamos fora de nossas cabeças. (NOË, 2009, p. xiii)

6 OS PROBLEMAS DA CONSCIÊNCIA DE CHALMERS E O ENATIVISMO DE NOË

6.1 Introdução

Vimos até agora que Chalmers e Noë defendam teses antagônicas quanto à extensão da consciência. O primeiro defende que não há argumento cogente para sua extensão e que, dadas as suas características e nossa tecnologia atual, é muito pouco provável que ela tenha por substrato material qualquer coisa que extrapole os neurônios de um sujeito. O segundo defende que uma fenomenologia atenta ao aspecto bidimensional da experiência perceptual conduz a uma concepção *enativa/performática* da consciência que a torna um fenômeno que emerge a partir não só do sistema nervoso de um indivíduo, mas do sistema nervoso somado ao corpo e ao mundo.

Apesar de ser possível estabelecer um claro antagonismo entre as teorias acerca da extensão da consciência dos autores, estabelecer com a mesma clareza o ponto de discordância é muito mais complicado. A primeira dificuldade emerge já da análise da noção mais central envolvida: a consciência. Chalmers defende uma profunda cisão entre o caráter fenomenal – *o que é como* ser um indivíduo – e o caráter funcional – aquilo que capaz de direcionar o comportamento e a cognição – restringindo a experiência apenas a primeira. Noë defende que a consciência é ao mesmo tempo sinônima de experiência e um fenômeno intrinsecamente funcional – colapsando as duas noções de Chalmers.

O papel funcional da consciência defendido por Noë deriva justamente *do que é como* ter uma percepção, seu caráter fenomenal, suas características enquanto experiência perceptual. Do que o autor extrai o caráter bidimensional da percepção, para o qual é possível oferecer uma explicação satisfatória caso reconhecamos o papel da ação na constituição do conteúdo da experiência. Esse reconhecimento, no entanto, acarretará a negação de qualquer elemento atômico como constitutivo da experiência significativa, o que, segundo Noë, significa uma negação da teoria dos *qualia* – visto que o autor os concebe como atômicos: inefáveis, evidentes, simples, temporalmente discretos, independentes dos objetos “externos” e não-intencionais. Como a teoria dos *qualia* é incompatível com o caráter bidimensional da experiência, ela é menos apta fenomenologicamente que o enativismo. Além de inapta fenomenologicamente, é possível extrair da argumentação de Noë, que a teoria dos *qualia* é também filosoficamente mais onerosa por estar atrelada a diversos *enigmas (puzzles)* metafísicos ou metacognitivos: o *argumento do espectro invertido*, o *argumento do zumbi*, o epifenomenalismo. Problemas aos quais, segundo Noë, seu o enativismo não estaria suscetível.

Não é possível determinar se Noë admite a possibilidade de que uma concepção acerca dos *qualia* possa lhes atribuir apenas algumas das características que ele diz compor a atonicidade. E se for possível, quais características mais especificamente vinculam tal concepção aos enigmas metafísicos apresentados. Isso é especialmente relevante, pois, embora tenhamos visto ao longo dos capítulos 3 e 4, que da argumentação de Chalmers se seguem *qualia* epifenomenais e inefáveis, é disputável se eles também são englobáveis em um único momento de tempo, e é indubitável que não são todos simples, tampouco não intencionais. Noë parece ignorar essa limitação à atribuição dos *qualia atômicos* a Chalmers, considerando-o um dos defensores dessa da teoria (NOË, 2004, p. 124). Vimos também, no entanto, que a argumentação de Chalmers, independentemente de poder ser enquadrada como defendendo uma teoria dos *qualia* atômicos ou não, se entranha pelos enigmas metafísicos listados por Noë. Se a concepção de Chalmers acerca da *consciência fenomenal* for de fato vinculada a esses enigmas, isso a tornaria menos cogente e, por consequência, a tese da consciência intracraniana que dela não prescinde.

Chalmers reconhece que a epifenomenalidade seja uma desvantagem de sua teoria, conforme apresentamos na subseção 3.6.1. No entanto, o autor parece considerar que o fato de sua concepção de experiência ser capaz de acomodar a possibilidade da existência de um mundo zumbi e de espectros invertidos que não se manifestam em diferença de comportamento, é justamente uma vantagem argumentativa que a torna mais cogente. Para o autor, essas são hipóteses intuitivas que emergem da nossa introspecção. Assim como os demais três argumentos antifisicistas: *argumento do conhecimento*; *argumento da assimetria epistêmica* e *argumento da ausência da análise*. Portanto, é preciso oferecer uma análise mais detalhada de por que tais enigmas não impõem uma dificuldade para Noë, ou demonstrando sua implausibilidade ou acomodando suas principais intuições dentro de um paradigma enativista.

Além desses enigmas, Noë acredita que pode ter dissolvido o *problema difícil da consciência* – o qual também considera um enigma, agora metacognitivo – a partir da extensão da consciência. Se for o caso, o enativismo é mais vantajoso que o *dualismo naturalista* de Chalmers, já que este só é capaz de oferecer uma solução parcial para o problema. Analisaremos, assim, um por um dos enigmas metafísicos ou metacognitivos, para determinar se de fato Chalmers está a eles vinculado e, paralelamente, se o *enativismo* está a eles imune ou a eles oferece uma solução.

6.2 O argumento enativista contra os *qualia*

Se o enativismo estiver certo, “então não há nada na experiência que responda às demandas postas pelos *qualia*” (NOË, 2004, p. 135, grifos nossos). Porém, como vimos na seção 4.4, não há unanimidade quanto ao que exatamente são os *qualia*. O enativismo propõe objetar cada concepção possível? Se não, é o enativismo compatível com alguma concepção? Foge ao escopo de nossa discussão promover uma acareação entre o *enativismo* e cada concepção possível dos *qualia* uma vez que Noë forneceu detalhadamente qual a interpretação que dá ao termo: um *quale* é uma propriedade inefável (NOË, 2004, p. 149), evidente, simples e englobada em um momento (NOË, 2004, p. 135). Do que o autor deriva o que chama de “atomicidade” (NOË, 2004, p. 134).

De acordo com a teoria dos *qualia*, experienciar algo como parecendo vermelho, digamos, é ter um certo tipo de experiência. A qualidade experienciada de vermelhidão, nesta visão, é uma propriedade da experiência – uma propriedade sensória ou *quale* – uma que (parcialmente) fixa o que é como ter a experiência, e uma que é imediatamente revelada ou tornada acessível na experiência. (NOË, 2004, p. 123-124, grifos nossos)

Ao possuir tais características, tal propriedade é independente do objeto cuja interação com a consciência do perceptor deveria supostamente a causar (NOË, 2004, p. 142): pode ser o caso, inclusive, que o mesmo objeto cause diferentes *qualia* em perceptores diferentes – como sugere a hipótese do espectro invertido (NOË, 2004, p. 124). Podemos derivar ainda dessa concepção dos *qualia* que eles são não-intencionais (NOË, 2012, p. 61):

Os defensores da teoria dos *qualia* concedem que como nós representamos o mundo como sendo em nossa experiência molda *o que é como* ter uma experiência. Porém, ele ou ela insiste, há também aspectos *do que é como* ter uma experiência (e.g., de vermelhidão) que *não* são aspectos de como a experiência apresenta o mundo como sendo. Este algo a mais determinante do caráter da consciência são os *qualia*. (NOË, 2004, p. 133-134, grifos nossos)

A conclusão *enativista*, como exposto ao longo do capítulo 5, é a de que não há algo simples na experiência (NOË, 2004, p. 155), ou algo abrangível em um único momento da experiência (NOË, 2004, p. 135). Sequer há algo absolutamente evidente, *um dado*, uma vez que as qualidades “estão disponíveis na experiência como possibilidades, como potencialidades, mas não como dadas” (NOË, 2004, p. 135). Isto porque a experiência – a *consciência fenomenal*, a *o-que-é-comodade* – é essencialmente intencional, é, ela mesma, uma apresentação do mundo *como*. E, para tanto, “[e]xperiências são ineliminavelmente holísticas em um sentido que pode ser toleravelmente explicitado”: “[o] que é dado na experiência é sempre um campo estruturado. A ti nunca é dado *qualia* atomísticos

individuais” (NOË, 2004, p. 134). Mesmo as percepções de propriedades aparentes não são fixadas por algum estado interno qualitativo não-intencional (NOË, 2012, p. 61). Isso vale, inclusive, para as ditas propriedades secundárias: cores, odores, calores, sabores e sons.

[A] teoria dos qualia *não* é compatível com uma abordagem enativista da experiência de cor. Pois a teoria dos qualia analisa o que é para algo parecer de um determinado modo com respeito à cor de uma maneira que é independente do tipo de habilidades que são a base da abordagem enativista. (NOË, 2004, p. 124, grifos do autor)¹²¹

Embora Noë (e.g. 2004, p. 135) alegue algumas vezes que seus argumentos implicam que os *qualia* não existem, que sejam uma ilusão (e.g. NOË, 2004, p. 149), ou que a teoria dos *qualia* simplesmente não está correta (e.g. NOË, 2004, p. 136), o autor também faz alegações menos ambiciosas como a de que não pretende provar que os *qualia* não existem ou que a teoria dos *qualia* está errada (NOË, 2004, p.136). Independentemente de qual seja a real compreensão do autor sobre a cogência de sua própria argumentação contra a teoria dos *qualia*, ele afirma muitas vezes que essa teoria apresenta ou é derivada de uma fenomenologia ruim (NOË, 2004 p. 210), inapta (NOË, 2004, p. 138) acerca da percepção. Além de enfrentar ou estar vinculada a alguns *enigmas (puzzles)* metafísicos, dentre os quais “a hipótese do espectro invertido” (NOË, 2004, p. 124) e o “assim chamado argumento do zumbi (ver, e.g., CHALMERS, 1996)” (NOË, 2004, p. 124). E, ao se relacionar ao fisicismo, a teoria dos *qualia* ainda enfrentaria um enigma adicional – cujo exemplo paradigmático oferecido por Noë (2004, p. 133) é a argumentação de Jackson (1982; 1986): “você pode saber todos os fatos físicos que existem e ainda assim não saber o que é como ver algo vermelho, o que é como fazer contato [*acquaintance*] com *aquele* quale”. Mesmo Noë não tendo nomeado esse último enigma, trata-se do tradicionalmente chamado *argumento do conhecimento* (CHALMERS, 1996, p. 103-104; JACKSON, 1982, p. 128) que vimos na subseção 3.5.4.

Noë não afirma explicitamente que seu enativismo não enfrenta esses mesmos enigmas metafísicos. Porém, o contexto de suas apresentações deixa tácita essa intenção. Caso essa expectativa de imunidade do *enativismo* se confirme, isso constituiria uma clara vantagem da tese sobre a teoria dos *qualia* para além de sua maior aptidão fenomenológica. Do que se seguiria que uma teoria que restringe a *consciência fenomenal* aos limites do crânio por meio da defesa de sua redução aos *qualia* atômicos teria problemas adicionais para resolver, aos quais o enativismo seria imune. Para decidir essa questão seria necessário

¹²¹ Como já explicado, a experiência de cor é um caso paradigmático, uma vez estabelecida a incompatibilidade entre a concepção enativista e a concepção dos teóricos dos *qualia* quanto a este fenômeno, tal incompatibilidade de segue para todos os outros casos de experiência.

analisar cada um desses enigmas e, paralelamente às tarefas que já nos comprometemos, verificar se a aceitação dos *qualia* atômicos conduz necessariamente a cada um deles. Porém, como vimos, a argumentação que apresentamos contra a extensão da consciência não utiliza *qualia* atômicos, não sendo, portanto, afetada pelo resultado dessa investigação. Desse modo, nos restringiremos a avaliar a imunidade ou não a esses enigmas apenas para as teorias de Noë e de Chalmers. Deixaremos a questão se uma teoria dos *qualia* atômicos estaria em desvantagem também aqui e não apenas quanto à plausibilidade fenomenológica para investigações futuras.

6.3 A imunidade do enativismo ao argumento da possibilidade lógica do zumbi fenomenal

Noë (2004, p. 124, grifos nossos) afirma que “do ponto de vista da teoria dos *qualia*, uma pessoa poderia ter habilidades sensório-motoras normais pertinentes às cores, mas carecer da experiência de cor como um todo. Esse é o assim chamado argumento do zumbi (ver, e.g., CHALMERS, 1996)”. Numa primeira análise, parece que Noë pretendeu ter apresentado o argumento do zumbi de Chalmers (1996) nessas poucas linhas. Porém, muitos aspectos do problema estão claramente ausentes nessa formulação. Nossa proposta é a de que entendamos a passagem não como uma tentativa de reprodução do argumento, mas antes, como uma apresentação da consequência da possibilidade lógica do zumbi fenomenal para o enativismo. Nessa interpretação, o que precisamos analisar é se a consequência apresentada é legítima. Para tanto, precisamos determinar se o zumbi fenomenal de Chalmers poderia paralelamente ter todas as habilidades sensório-motoras pertinentes às cores e carecer da experiência de cor como um todo.

A segunda alegação, vimos, é exatamente o que Chalmers defende, porém, na primeira temos alguns problemas. O primeiro e mais evidente é: para Chalmers (1996, p. 18) sensação é algo intrinsecamente fenomenal, de modo que um indivíduo sem fenomenalidade não teria sensações propriamente, mas apenas percepções. Uma primeira alternativa disponível é alegar que as habilidades sensório-motoras prescindem de sensação. Ao atentarmos para o papel que Noë atribui à sensação, é possível afirmar que ele pode ser desempenhado inteiramente por uma contrapartida psicológica para Chalmers: a representação das semelhanças e as diferenças relevantes entre os estímulos visuais que o sistema de cores processa e disponibiliza para sistemas subsequentes explicados em termos de processos físicos (CHALMERS, 1996, p. 234). Isso significa que, de dentro da teoria das consciências de Chalmers, as habilidades sensório-motoras deveriam ser entendidas como meramente psicológicas. Isso porque o papel desempenhado pela sensação na explicação da percepção,

para o enativismo de Noë, parece ser puramente funcional. Se lembrarmos do experimento do TVSS – *sistema de substituição tátil-visual*, apresentado na seção 5.5 – fica claro que não é o caráter intrínseco das sensações que a tornam visual ou não, já que as sensações causadas pela vibração do dispositivo na língua a partir do TVSS são radicalmente distintas das sensações causadas pela luz na retina processadas no córtex visual. Ainda assim, as propriedades perspectivadas são as mesmas, bem como as propriedades constantes reveladas a partir delas. Nas próprias palavras de Noë: “[c]rucialmente, o que media a relação do observador com a maçã, o pêssego, a parede, a moeda, a cor, não é uma *sensação* – se por isso queremos dizer meras qualidades na consciência ou *qualia* – mas sim contato habilidoso com o mundo perceptivo” (NOË, 2012, p. 59, grifos nossos). Portanto, se reinterpretarmos “sensório” como “contrapartida psicológica da sensação”, “algo que pode ser instanciado sem o caráter fenomenal”, então o argumento do zumbi de Chalmers tem a consequência que Noë extrai.

Essa reinterpretação permitiria que Chalmers acusasse Noë ou de ser um eliminativista com relação à experiência ou, pelo menos, um reducionista. Isso porque, à primeira vista, Noë estaria simplesmente negando o caráter intrínseco da experiência, o que fica claro com a negação dos *qualia*. Noë parece restringir a sensação às propriedades ditas relacionais por Chalmers (1996, p. 224-225) ao afirmar que “experienciar algo como parecendo vermelho aqui e agora, digamos, é perceber esse algo como estando num complexo conjunto de relações de semelhança e de diferenças” (NOË, 2004, p. 137). Ao propor essa leitura das sensações, Noë colapsaria a distinção entre *consciência psicológica* e *consciência fenomenal*, o que para Chalmers resultaria na adoção de um reducionismo fisicista da experiência – mesmo que supervenientista. Ou ainda pior, Noë simplesmente estaria negando que exista uma dimensão qualitativa da experiência, e com isso, nos termos de Chalmers, negando a experiência em si.

No entanto, essa passagem da redução da sensação às propriedades funcionais para a redução fisicista da experiência simplesmente não se segue de dentro do paradigma *enativista*. Como vimos na subseção 5.6.3, para Noë (2004, p. 155) as aparências são características de um ambiente e um ambiente em si é um mundo físico *enquanto habitado pelos organismos* e não um domínio físico neutro. O que culminou no que Noë (2004, p. 155) chamou de abordagem ecológica das aparências – uma leitura biológica. Como contrapartida, as habilidades e entendimento prático sensório-motores também devem ser entendidos de dentro do paradigma biológico (NOË, 2004, p. 229-230). No entanto, o ambiente – o mundo biológico – e o organismo – criaturas que têm capacidades biológicas determinadas – simplesmente não são fisicamente redutíveis (NOË, 2004, p. 155; 2009, p. 41). Assim, mesmo

que o enativismo seja forçado a aceitar o reducionismo da *consciência fenomenal* às habilidades e ao entendimento sensório-motores e destes às categorias biológicas, Noë terá recursos para defender que disso não se segue que é possível apresentar uma explicação redutiva fisicista da experiência ao negar que a biologia possa ser redutivamente explicada a partir do mundo físico.

Essa argumentação, no entanto, culminará na negação da própria possibilidade do zumbi fenomenal nos termos da formulação proposta por Chalmers. Uma vez que do fato do mundo zumbi ser fisicamente idêntico ao nosso não se segue logicamente que todo o comportamento de minha gêmea zumbi será idêntico ao meu – como afirma Chalmers (1996, p. 94-95). Desautorizar essa passagem apenas reforça a profunda incompatibilidade do enativismo com a epifenomenalidade da experiência – o que já era de se esperar, afinal, experiência é intrinsecamente constituída de ação e conhecimento, mesmo que prático. Dessa forma, para o enativismo de Noë¹²², o argumento da possibilidade lógica do zumbi fenomenal simplesmente não pode sequer ser formulado, já que ele pressupõe a epifenomenalidade da experiência, algo incompatível por definição com o *enativismo* e amplamente objetado por essa concepção. Nossa conclusão é que o enativismo de Noë é, de fato, imune ao *problema da possibilidade lógica do zumbi fenomenal*. Porém, para que a imunidade enativista ao problema da possibilidade lógica do zumbi fenomenal configure uma vantagem é necessário demonstrar que sua oponente está vinculada ao problema.

Conforme pretendemos ter estabelecido ao longo do capítulo 3, a teoria das consciências de Chalmers, para ser unificada e não contraditória, precisa aceitar o epifenomenalismo da *experiência*. Esse epifenomenalismo é condição de possibilidade da formulação do argumento do zumbi oferecida por Chalmers, como defendemos na subseção 3.4.1. Além disso, para escapar de uma possível acusação de circularidade, Chalmers precisa recorrer à defesa da incapacidade da abordagem funcional de explicar o caráter fenomenal da experiência, aquilo *que é como* ter uma experiência – o que vimos ser defendido através do *argumento da ausência da análise*, apresentado na subseção 3.4.5. No entanto, poder-se-ia argumentar que apesar do argumento do zumbi só poder ser formulado uma vez aceito o epifenomenalismo, este poderia ser defendido sem aquele, de modo que o argumento do zumbi poderia ser dispensado na argumentação de Chalmers a favor da epifenomenalidade da *consciência fenomenal*. Assim, Chalmers poderia estabelecer que a *consciência fenomenal* falha em sobrevir logicamente ao físico e que, além disso, a própria existência da *consciência*

¹²² E para qualquer outra concepção enativista também já que, por definição, uma abordagem *enativista* reconhece o papel intrínseco da ação na experiência.

fenomenal não pode ser redutivamente explicada (CHALMERS, 1996, p. 101), sem recorrer a ele.

Ainda assim, o argumento do zumbi seria consequência necessária da argumentação do autor, de modo que ele é uma excelente ilustração das teses mais fundamentais envolvidas na concepção acerca das consciências de Chalmers. Portanto, Chalmers está necessariamente vinculado ao argumento da possibilidade lógica do zumbi fenomenal. Mesmo que Chalmers acredite que essa não seria uma desvantagem, mas sim, um exemplo de como sua teoria é capaz de acomodar intuições que temos acerca da experiência, o autor reconhece a não intuitividade do epifenomenalismo que, como vimos, é imprescindível para a própria formulação da hipótese do zumbi fenomenal. Portanto, o *enativismo*, ao desfazer a própria plausibilidade da hipótese, estaria em vantagem, já que não seria obrigado a concluir o epifenomenalismo decorrente de sua aceitação.

6.4 A análise enativista do argumento do espectro invertido

Noë (2004) apresenta a hipótese do espectro invertido em dois contextos diferentes. Primeiramente para estabelecer um paralelo com a discussão da inversão espacial causada pelo uso dos *óculos inversores*¹²³:

Poderia ser o caso que um indivíduo tivesse experiências de cor que fossem indetectavelmente invertidas em relação às nossas no sentido de que as coisas amarelas parecem para ele ou para ela como as coisas azuis parecem para nós, e as coisas vermelhas parecem para ele ou para ela como as coisas verdes parecem para nós? Porque todos nós iríamos concordar com respeito ao que chamamos de “vermelho” e “amarelo” (etc.), essa diferença em nossa experiência nunca se mostraria em nosso comportamento. (NOË, 2004, p. 94)

A segunda apresentação da hipótese se dá no contexto da argumentação da inefabilidade da experiência, especialmente a das cores:

Não é possível “comunicar” a minha sensação de vermelho para ti, mais do que é possível para ti ter minha dor de cabeça. Se tu tens, então não é minha. Os defensores da teoria dos qualia afirmam que, embora tu e eu possamos concordar que este carro é vermelho, que ele tem a mesma cor daquele prédio, e assim por diante, pode ainda assim ser que o *quale* de cor que eu desfruto ao olhar para ele é diferente do qual tu desfrutas ao olhar para ele. Essa diferença no caráter de nossas experiências não é algo que possamos comunicar. (Essa é a hipótese do espectro invertido, mais uma vez.) (NOË, 2004, p. 149, grifos do autor)

¹²³ Óculos cujas lentes distorcem a luz que passa por elas de modo que invertem a imagem que passa por elas vertical e horizontalmente, assim, a luz que atingiria as partes de baixo da retina atingem as de cima, a luz que atingiriam a direita atingem a esquerda e assim por diante.

Em ambos os casos, Noë sugere que essa hipótese pode ser apenas uma grande confusão: “[s]e a hipótese do espectro invertido é ao todo coerente, é discutível” (NOË, 2004, p. 94), “eu estou inclinado a pensar que é uma ilusão que hajam qualia nesse sentido” (NOË, 2004, p. 149). Em ambos os casos, no entanto, o autor se exime de fundamentar profundamente suas alegações. No caso da primeira, ele oferece em nota de rodapé três textos: dois que desafiam a hipótese – Campbell (1993) e Byrne e Hilbert (1997) – porém não faz nenhuma consideração se são cogentes ou se os endossa (cf. NOË, 2004, p. 242, nota 13); e um terceiro: Pettit (2003), no qual a partir da ideia de que a inversão espacial da experiência é incoerente, Pettit sugere que talvez a inversão seja igualmente incoerente no caso das cores, defendendo “que a experiência de cor pode ser muito mais parecida com a experiência de movimento e de espaço do que os filósofos se inclinaram a pensar” (NOË, 2004, p. 242, nota 14) – argumentação que mais uma vez Noë não oferece apoio ou objeção.

Ao discutir brevemente a hipótese no contexto de sua defesa da abordagem sensório-motora das cores, Noë (2004, p. 149) afirma: “uma discussão completa para essa questão extrapola os limites do que posso realizar aqui”. Porém, dessa vez o autor esclarece que a discussão acerca da abordagem sensório-motora das cores pode oferecer razões para fundamentar essa implausibilidade da hipótese. A partir dessas afirmações, é possível inferir que Noë acredita que a abordagem sensório-motora das cores é capaz de demonstrar que a suposta inefabilidade da experiência das cores não é coerente com uma análise fenomenologicamente rigorosa da experiência. Cores não são sensações, mas sim propriedades relacionais das coisas com seu ambiente.

A inefabilidade das aparências de cores pode se originar, em grande parte, do fato de que a aparência de uma coisa, aqui e agora, com relação à cor, é *muito complexa*. Seu aparecer como um determinado tom de vermelho, por exemplo, é uma questão de aparecer tal que permita ser discriminado de uma ampla gama de maneiras diferentes, é ser experienciado como possuindo uma rede complicada de potenciais saliências. Essa inefabilidade não torna impossível fazer declarações que sejam determinadas em relação à verdade sobre a cor e a aparência da cor. Apenas exclui a possibilidade de, por assim dizer, transmitir experiências de cores por meio de dispositivos verbais. (NOË, 2004, p. 149, grifos do autor)

Essa leitura corrobora o entendimento de “que a experiência de cor pode ser muito mais parecida com a experiência de movimento e de espaço do que os filósofos se inclinaram a pensar” (NOË, 2004, p. 242, nota 14) e, portanto, uma crítica paralela à crítica à hipótese da inversão espacial – derivada da análise dos óculos inversores – pode ser reconstruída contra a hipótese do espectro invertido.

No caso dos óculos inversores, as descrições acerca dos experimentos os envolvendo apontam três estágios de adaptação do usuário. No primeiro estágio, o usuário é acometido por uma cegueira experiencial – como a experienciada pelos pacientes da cirurgia de catarata, descrita na seção 5.1. Relata o sujeito K que durante esse estágio:

[A]s formas mais familiares pareciam se dissolver e se reintegrar de modo nunca visto antes. Às vezes, partes de figuras se juntavam, os espaços entre elas desapareciam de vista [...] Incontáveis vezes eu fui enganado por essas distorções extremas e tomado de surpresa, por exemplo, por uma parede que, de repente, inclinou-se para debaixo da estrada, quando um caminhão que eu seguia com meus olhos começou a torcer-se, quando a estrada começou a curvar como uma onda, quando casas e árvores pareciam ruir. Eu me sentia como vivendo em um mundo totalmente bagunçado [...].”(KOHLENER, 1951-1953/1963 *apud* NOE 2004, p. 8)

K não é completamente cego – pode reconhecer árvores, caminhões, e assim por diante – mas também não está plenamente apto a ver – seu mundo visual está distorcido, tornado imprevisível. Essa inabilidade para ver não deriva do caráter do estímulo, já que este é perfeitamente nítido, focado.

No segundo estágio, já mais acostumado com os óculos, o usuário começa a experienciar os objetos posicionados na direita como ainda na esquerda e vice-versa. Porém, ele consegue realizar algumas tarefas motoras – como agarrar o objeto – uma vez que passa a inverter também outras modalidades sensoriais, resolvendo o conflito entre elas a favor da visão (NOË, 2004, p. 9). “O objeto à esquerda não apenas parece visualmente como se estivesse à esquerda, mas ele também soa e é sentido como à esquerda” (NOË, 2004, p. 9).

Caso o usuário possa utilizar os óculos inversores por um longo período de tempo e ativa e intensamente explorar o ambiente durante esse período, ele atingirá um terceiro estágio. Nesse último estágio de adaptação, o usuário é capaz de desempenhar atividades que envolvem uma interação constante com o ambiente, como andar de bicicleta ou soldar um objeto. O sujeito é capaz de relacionar os estímulos invertidos que chegam pelos olhos com seus movimentos de forma habilidosa (NOË, 2004, p. 92). A partir desse estágio, os sujeitos passam a reportar que veem os objetos que de fato estão à esquerda, como à esquerda – e não mais a direita, como ainda devem ser suas sensações. Se o sujeito retira então os óculos, a cegueira experiencial inicial o acomete novamente, e ele precisará passar por todos os estágios de adaptação novamente para enxergar plenamente, agora sem os óculos (NOE, 2004, p. 9-10).

A interpretação enativista para esse fenômeno consiste em enfatizar a dissociação entre mera sensação e percepção significativa – que é demonstrada pelo fato dos estímulos

sensoriais se manterem intactos e ainda assim o sujeito não ser capaz de perceber plenamente (NOË, 2004, p. 8). O elemento que falta para a percepção ser plena é o entendimento prático de como os movimentos do sujeito alterariam as propriedades aparentes que se revelam. Essa hipótese se fortalece ao atentarmos para o fato de que o segundo estágio, onde o sujeito começa a ter percepções significativas, coincide com a associação de padrões de covariações sensório-motoras invertidos. “Tu adquires conteúdo por atribuir erroneamente a significância sensório-motora à tua estimulação visual” (NOË, 2004, p. 91). É quando o sujeito utiliza para uma sensação um padrão de covariações sensório-motora invertido que ele passa a perceber uma propriedade aparente como parte de uma propriedade constante significativa. No terceiro estágio, no qual o sujeito é capaz de executar tarefas que envolvem uma interação dinâmica complexa com o ambiente, como andar de bicicleta, Noë (2004, p. 92) defende que “a experiência se ‘veridicaliza’”, os objetos que de fato estão à esquerda, apesar de atingirem a retina como se estivesse à direita, são sentidos como à esquerda. O sujeito passa a enxergar diretamente os objetos de acordo com os padrões de covariações sensório-motoras correspondentes a suas posições de fato, e não mais simplesmente auferir um padrão correspondente a sua sensação invertida. “Isso acontece apesar do fato de que o objeto esquerdo estimula partes da retina e do córtex visual que normalmente seriam estimuladas por objetos no lado direito do campo visual” (NOË, 2004, p. 92). Mais uma vez, não são as sensações sozinhas que dão o conteúdo da experiência, elas sequer dão as aparências.

Uma interpretação alternativa¹²⁴ afirmaria que o terceiro estágio é uma ilusão. Os usuários estariam tão adaptados com a estranheza da inversão que eles teriam se adaptado a ela – passando a utilizar o vocabulário intersubjetivo de modo invertido. Segundo Noë, essa concepção admitiria que há um descompasso entre as sensações visuais e a propriocepção. No entanto, para seus defensores, a adaptação do segundo para o terceiro estágio não seria o de passar a entender uma sensação à direita como integrando uma propriedade aparente à esquerda – como sugere o enativismo. Para eles a sensação do objeto à direita continuaria sempre sendo à direita, porém, o que explicaria o movimento habilidoso do sujeito para pegar o objeto é que este sujeito passaria a *perceber* seu braço esquerdo como também à direita, e, após algum tempo, o sujeito passaria a *sentir* seu braço esquerdo como à direita. Eles estariam defendendo que a propriocepção estaria se adaptando à sensação e, portanto, seria o conteúdo desta que fixaria o daquela (HURLEY; NOË, 2003, p. 152). Noë (2004, p. 93) considera essa interpretação do experimento dos óculos inversores uma teoria alternativa ao enativismo, pois

¹²⁴ Que Hurley e Noë (2003, p. 152-157) e Noë (2004, p. 92-96) atribuem a Harris (1965; 1980).

estaria estabelecendo que o conteúdo da percepção visual seria independente de nossas habilidades sensório-motoras – e mais, que nosso próprio entendimento motor dependeria do caráter intrínseco das sensações, já que estas determinariam a propriocepção e não o contrário. A suposta veridicalização da experiência consistiria apenas na adoção por parte do usuário de um vocabulário invertido com relação ao da maioria dos outros sujeitos – ao perceber um objeto à direita dele, ele passaria a reportar verbalmente esse objeto à esquerda, para facilitar a compreensão de seu interlocutor. Noë (2004, p. 94) defende que essa concepção levaria à aceitação de que, caso o sujeito sofresse uma perda de memória, após atingir uma adaptação completa com o uso dos óculos inversores, ele poderia, inclusive, ser incapaz de compreender tal inversão e o significado de esquerda e direita passaria a ser, de fato, invertido para ele e não mais um mero recurso de comunicação. Esse é um cenário análogo ao do espectro invertido.

Uma interpretação assim, que estabelece à sensação o papel de fixadora do conteúdo da percepção e elimina qualquer função das habilidades motoras nessa fixação, é que está por trás da hipótese do espectro invertido. A mesma análise, portanto, pode ser utilizada. Segundo o *enativismo*, uma cor aparente não é uma sensação, mas um aspecto de um padrão de covariações sensório-motoras. Disso se segue tanto que uma mesma cor pode ser revelada com a participação de sensações muito distintas, como por exemplo, toques na língua, como no TVSS, como que cores distintas podem ser reveladas pela mesma sensação, como no caso do *contraste de cor simultâneo* – o qual ainda seria capaz de demonstrar que, mesmo que houvesse um caráter intrínseco de uma sensação, ele não seria capaz de fixar o conteúdo perceptual sequer para um mesmo indivíduo num mesmo momento.

Assim, mesmo que o *enativismo* não tenha conseguido descartar completamente a possibilidade da hipótese do espectro invertido, ele oferece boas razões para acreditar que além do comportamento intersubjetivo não ser alterado pelo suposto caráter intrínseco, a experiência em si, parece também não ser determinada por ele. Desse modo, a epifenomenalidade fraca da experiência dele derivada não afeta o enativismo.

Chalmers, por outro lado, está inteiramente comprometido com essa conclusão, de modo que, caso precise admitir a conclusão *enativista*, sequer um epifenomenalismo fraco lhe resta e, portanto, a distinção entre as consciências simplesmente colapsariam.

6.5 O argumento do conhecimento e a epifenomenalidade da experiência

Vimos três versões do argumento do conhecimento na subseção 3.4.4, a versão-Mary, a versão-morcego e a versão-computador. Todas elas reforçam a intuição de que há uma

possível dissociação entre comportamento e a fenomenalidade da experiência, de modo que, mesmo conhecendo tudo que há para conhecer de um indivíduo em termos de comportamento, não é possível conhecer o caráter fenomenal de sua experiência. O que, formulado em relação a morcegos e a computadores, nos leva a duvidar, inclusive, que tais indivíduos tenham fenomenalidade. Dentre as possíveis consequências desses experimentos de pensamento, está a epifenomenalidade da fenomenalidade.

Apesar dos argumentos serem utilizados nesse sentido, é interessante notar que na versão-Mary nada nos obriga a aceitar que não há, junto com a ausência do conhecimento de uma qualidade fenomenal, também a ausência de funcionalidades cognitivas – o próprio Jackson (1986, p. 292-293) admite essa possibilidade. O comportamento de Mary não é o mesmo antes e depois de conhecer a vermelhidão do vermelho. Ela não é capaz de discriminar objetos, por exemplo. O que, na verdade, conta contra o epifenomenalismo. É um fato que cegos e daltônicos – indivíduos que não têm o conhecimento da fenomenalidade de todas as cores – também não têm uma série de habilidades cognitivas relativas às cores. Assim, o que o argumento mostraria, não é que a fenomenalidade é epifenomenal, mas que seu caráter intrínseco não pode ser conhecido apenas pelo comportamento – repetindo os achados da hipótese do espectro invertido.

Numa versão mais refinada, poder-se-ia supor que Mary nasce com um tipo de daltonismo monocromático, de modo que só possa sentir preto, branco e tons de cinza. Nossa neurociência está muito avançada – digamos, completa – de modo que e Mary é imediatamente equipada com um aparelho de TVSS que dispara em sua língua estímulos diferentes para cada tonalidade de cor. Conforme Mary vai crescendo, ela vai interagindo com sua comunidade e passa a identificar os estímulos na língua aos termos que sua comunidade utiliza para se referir às cores. É presumível que Mary, nessa versão do argumento, não tenha nenhuma perda funcional discriminatória em relação às cores, e manifeste um comportamento idêntico a esse respeito que o de qualquer outro indivíduo que perceba por meio dos olhos todas as cores. Digamos que Mary cresceu, estudou muito, teve oportunidades e se tornou uma das neurocientistas mais proeminentes do mundo, especializada na neurofisiologia da visão de cores. Agora nossa Mary sabe tudo que há para saber sobre a neurofisiologia das cores ao mesmo tempo em que não apresenta comportamentos distintos à prática comum com relação à discriminação de cores. Ainda assim, nossa intuição considera plausível que, caso

Mary passe por uma cirurgia que lhe confira sensibilidade às diferentes frequências de luz, Mary conhecerá algo novo. Ela dirá: “nossa, então isso é que é enxergar o vermelho!”¹²⁵.

A conclusão dessa versão do experimento parece satisfazer um epifenomenalista, pois ele tentaria utilizá-la como demonstração de que o comportamento é independente do caráter fenomenal da experiência – a própria capacidade de discriminação de objetos pelas cores pode ser desempenhada sem qualquer *quale* de cor. No entanto, ao aplicar a análise enativista da hipótese do espectro invertido, podemos concluir que, o que essa hipótese da Mary com TVSS mostra, é que o caráter fenomenal dito intrínseco de fato não é aquilo que explica o comportamento relacionado às cores, de modo que, disparos elétricos na língua e afecções em células fotossensíveis na retina, podem desencadear os mesmos comportamentos. Porém, disso não se segue que o caráter fenomenal da experiência é prescindível como um todo para o comportamento e que, portanto, a experiência é em si epifenomenal. Ao contrário, isso demonstra que *o que é como* experienciar não é idêntico ao que pode ser identificado como caráter intrínseco da experiência. Desse modo, Noë não está imune ao *argumento do conhecimento*, ao contrário, o utiliza a seu favor. Enquanto a análise funcional enativista é capaz de explicar tal hipótese sem reconhecer, ao mesmo tempo, a epifenomenalidade do comportamento, Chalmers, por outro lado, pretende justamente extrair tal conclusão do experimento. Como o epifenomenalismo é menos cogente, então Chalmers está em desvantagem em relação ao enativismo também aqui.

A terceira versão do argumento – a versão-computador – no entanto, pode oferecer um pouco mais de plausibilidade para a tese de que não haja uma conexão direta entre um comportamento e a posse da experiência. A principal razão para tanto é que, nessa versão, nosso ceticismo acerca da possibilidade de computadores instanciarem mentes ou mais ainda, consciências, mesmo que os comportamentos por eles exibidos não se distingam dos humanos, é mais arraigado. Essa questão é bastante complexa e determinar como o enativismo de Noë se posicionaria nesse debate envolve uma análise mais detalhada acerca da relação entre vida e mente para o enativismo – a qual apresentaremos nas próximas seções.

6.6 A imunidade do enativismo às objeções ao funcionalismo apresentadas pelo argumento da ausência da análise

Como vimos na subseção 3.4.5, com o *argumento da ausência da análise*, Chalmers pretendeu estabelecer a impossibilidade de analisar a *consciência fenomenal* em termos ou

¹²⁵ Caso tenha tendências enativistas, Mary talvez diga: “nossa, então isso é que é enxergar o vermelho por meio de sensações que chegam pelos olhos!”.

estruturais ou funcionais. O alegado motivo, repetido *ad nauseam*, é que elas deixariam de fora o caráter fenomenal da experiência, *o que é como* ser um indivíduo. Se o enativismo estiver certo, no entanto, é o caráter intrínseco da sensação o qual deixa de fora esse caráter fenomenal da experiência, *o que é como* ser um indivíduo – pois *o que é como* ser um indivíduo é *o que é como* explorar um mundo significativo e ser capaz de interagir habilidosamente com ele. De modo que, *o que é como* experienciar cores, por exemplo, é exatamente *o que é como* ser capaz de distinguir objetos uns dos outros de tais e tais maneiras por meio da visão. Desse modo, é a teoria da experiência de Chalmers que simplesmente não faz justiça ao que significa consciência. O enativismo é fenomenologicamente mais apto.

Recusar que o suposto caráter intrínseco da experiência desempenha uma função central na explicação da *consciência fenomenal*, no entanto, não conduz Noë a uma análise funcional nos termos de Chalmers. Isso porque Chalmers tem uma concepção bastante restrita acerca do funcionalismo. Como vimos na seção 3.3, numa abordagem funcionalista segundo Chalmers “um estado mental é definido inteiramente por seu *papel causal*: isto é, em termos dos tipos de estímulos que tendem a produzi-lo, o tipo de comportamento que ele tende a produzir, e a maneira pela qual ele interage com outros estados mentais” (CHALMERS, 1996, p. 14, grifos do autor). Essa causalidade, segundo o autor (CHALMERS, 1996, p. 44), deve ainda ser entendida não teleologicamente, ou seja, mecanicamente.

Essa concepção se justifica, pois o autor entende que uma explicação funcional pode ser inteiramente reduzida a uma explicação fisicista. De modo que, ao desautorizar essa passagem – do funcionalismo ao fisicismo – a própria concepção funcionalista pode ser estendida de modo que possa incluir propriedades, entidades, processos e assim por diante, não analisáveis fisicamente. Essa contingência entre o funcionalismo e o reducionismo fisicista é amplamente reconhecida (cf. LEVIN, 2018), inclusive, por um de seus idealizadores:

Fui originalmente levado ao funcionalismo pelo desejo de defender o materialismo, mas as considerações que acabei de mencionar me parecem constituir uma refutação de um tipo de materialismo clássico, a saber, o reducionismo. Embora nossas propriedades psicológicas tenham sua realização em nossa constituição biológica, a psicologia tem, se minha visão atual é correta, uma função explicativa *autônoma*. [...] Tendo chegado até aqui, fiquei agradavelmente surpreso ao descobrir que minha visão era substancialmente a mesma que a de Aristóteles, embora tenha sido apresentada com um pouco mais de precisão com a ajuda do vocabulário da metodologia científica contemporânea e da cibernética. (PUTNAM, 1974, p. xiii-xiv)

Além disso, embora o tipo de funcionalismo geralmente pensado nas teorias ditas funcionalistas da mente seja, de fato, descrito em termos de papéis causais não teleológicos (cf. NEANDER, 2012) – de modo que não admite, por exemplo, a possibilidade de mau funcionamento – essa não é a única maneira de se entender tal noção. Inclusive é possível argumentar que “a distinção entre funcionalismo [nesses termos] e o que pode ser chamado ‘teleofuncionalismo’ é menos rígida do que se possa pensar” (NEANDER, 2012), uma razão para tanto é que “as formulações do funcionalismo clássico frequentemente falam dos papéis causais *característicos* ou *normais* dos estados mentais. Às vezes isso se dá explicitamente para permitir patologias (ver, e.g., LEWIS, 1980)” (NEANDER, 2012). Assim, fica claro que não é trivial que o funcionalismo acerca dos estados mentais seja intrinsecamente mecanicista. Na biologia, inclusive, a noção de função é vista por muitos como intrinsecamente teleológica (cf. BRIGANT; LOVE, 2017; ALLEN, 2003), e muitos teóricos se dedicam ou a tentar erradicá-la do vocabulário biológico (ver RIBEIRO, M. et al., 2015) ou a explicá-la em termos naturalísticos (e.g. MILLIKAN, 1993; DRETSKE, 1995).

Desse modo, mesmo que o enativismo colapse a distinção entre as consciências e apresente uma leitura funcionalista da experiência, sem argumentos adicionais não é possível acusar Noë de assumir um reducionismo fisicista, simplesmente porque não é trivial que o funcionalismo implique nesse tipo de ontologia. Chalmers, no entanto, não apresenta tais argumentos, ele apenas toma a tese como a mais aceita pelo discurso científico contemporâneo:

A segunda restrição que tenho seguido é levar a ciência a sério¹²⁶. Não tentei contestar as teorias científicas atuais em domínios em que elas têm autoridade. Ao mesmo tempo, eu não tenho medo de entrar num limbo em áreas onde as opiniões dos cientistas são tão infundadas quanto as de todo mundo. Por exemplo, eu não contestei que o mundo físico é causalmente fechado ou que o comportamento pode ser explicado em termos físicos, mas se um físico ou um cientista cognitivo sugere que a consciência pode ser explicada em termos físicos, isso é meramente uma esperança não fundamentada na teoria atual, e a questão permanece em aberto. Por isso, tentei manter minhas ideias compatíveis com a ciência contemporânea, mas não restringi minhas ideias ao que os cientistas contemporâneos acham elegante. (CHALMERS, 1996, p. xiii)

Para Chalmers, negar o reducionismo fisicista do comportamento ou mesmo da vida, é negar a ciência.

¹²⁶ A primeira é levar a consciência fenomenal a sério e não pretender resolver o problema difícil da consciência apelando para uma teoria eliminativista (CHALMERS, 1996, p. xii-xiii).

6.7 A não necessidade do reducionismo fisicista

Como vimos na subseção 3.3.1, Chalmers identifica fisicismo com materialismo¹²⁷ e caracteriza essas doutrinas como defendendo que “para qualquer mundo logicamente possível *W* que é fisicamente indiscernível do nosso mundo, todos os fatos positivos são verdadeiros sobre *W*” (CHALMERS, 1996, p. 44). Essa caracterização permite que teses que utilizem o recurso da superveniência lógica também possam verificar o fisicismo, de modo que, uma vez dados certos fenômenos físicos – a instanciação de certas entidades físicas, por exemplo – não há a possibilidade dos fenômenos mentais deles emergentes não ocorrerem, então o fisicismo também é verdadeiro, mesmo que não seja possível afirmar que esses estados mentais sejam os fenômenos físicos a partir dos quais eles emergem (CHALMERS, 1996, p. 43).

Chalmers (1996, p. 43) afirma ainda que o fisicismo pode ser utilizado para explicar todos os fenômenos naturais, dentre os quais o autor destaca os biológicos:

Fenômenos biológicos fornecem uma ilustração clara [de explicação reducionista fisicista]. A reprodução pode ser explicada a partir de uma descrição dos mecanismos genéticos e celulares que permitem aos organismos produzir outros organismos. A adaptação pode ser explicada a partir de uma descrição dos mecanismos que levam a mudanças apropriadas na função externa em resposta à estimulação ambiental. A vida em si é explicada explicando os vários mecanismos que provocam a reprodução, a adaptação e afins. Uma vez que tenhamos contado a história do nível inferior com detalhes suficientes, qualquer senso de mistério fundamental desaparece: os fenômenos que precisavam ser explicados foram explicados. (CHALMERS, 1996, p. 42)

Embora não possamos reconstruir a posição de Noë acerca da identificação entre materialismo e fisicismo, podemos concluir com segurança que o autor nega o reducionismo da biologia à física:

A física não cataloga a existência de organismos ou ambientes. Para a física, existem apenas átomos e processos operando subatomicamente: tu não podes fazer biologia de dentro da física. Para fazer biologia, precisamos dos recursos para assumir *uma atitude não mecanicista* em relação ao organismo como uma unidade ambientalmente integrada. Quando fazemos isso – e agora chegamos à minha

¹²⁷ Já houve tempo onde tal equivalência era considerada trivial, mas o avanço da física contemporânea acabou com o simplismo desta intersubstituíbilidade. “Como o nome sugere, os materialistas historicamente consideraram que tudo era matéria – onde a matéria era concebida como ‘uma substância inerte e sem sentido, na qual extensão, figura e movimento realmente subsistem’ (BERKELEY, 2004 [1710], parágrafo 9). Mas a própria física mostrou que nem tudo é matéria nesse sentido, por exemplo, forças como a gravidade são físicas, mas não é claro que elas são materiais no sentido tradicional (LANGE, 1865; DIJKSTERHUIS, 1961; YOLTON, 1983)” (STOLJAR, 2016). No entanto, o termo “materialismo” continua sendo utilizado por muitos autores para designar sua própria doutrina fisicista (STOLJAR, 2016). Chalmers parece reconhecer algumas dessas entidades as quais o autor chama de característica (*features*) fundamental do mundo – como, por exemplo, o espaço-tempo, da rotação [*spin*], da carga – no entanto, ele não se posiciona acerca de como compatibiliza-las com um materialismo.

afirmação crítica – também asseguramos a mentalidade (pelo menos) primitiva dos organismos. O problema da mente é o problema da vida. O que a biologia coloca em foco é o ser vivo, mas, onde discernimos a vida, temos tudo o que precisamos para discernir a mente.[...] Tu não podes reconhecer a existência do organismo e, ao mesmo tempo, vê-lo apenas como um *locus* de processos ou mecanismos físico-químicos. E uma vez que tu vês o organismo como uma unidade, como mais do que apenas um processo, tu estás, de fato, reconhecendo sua *agência primitiva*, sua posse de interesses, de necessidades e de ponto de vista. Isto é, tu estás reconhecendo sua, ao menos incipiente, mente. (NOË, 2009, p. 41, grifos nossos)

Fica claro que existe, para Noë, uma ligação entre experiência e vida. Também fica claro que certas características dos seres vivos são fundamentais para explicar a experiência para o autor. Vimos em mais detalhes na subseção 5.6.3, que Noë (2004, p. 155) defende uma leitura ecológica das aparências, de modo que elas devem ser entendidas como características de um ambiente e, por sua vez, um ambiente em si é um mundo físico *enquanto habitado pelos organismos* e não um domínio físico neutro. Um mundo que só pode ser acessado por organismos, pois eles têm capacidades biológicas determinadas (NOË, 2004, p. 156), capacidades que permitem o entendimento dos padrões de covariações sensório-motoras. Dentre essas capacidades estão a agência, a posse de interesses, de necessidades e de ponto de vista. Noë destaca ainda a rejeição do paradigma mecanicista.

Nem Chalmers nem Noë defendem em mais detalhes suas teses acerca da redutibilidade da biologia aos fenômenos físicos. Tal redutibilidade não é trivial e, assim como o reducionismo fisicista do funcionalismo, é uma questão amplamente debatida (cf. BRIGANT; LOVE, 2017; ALLEN, 2003). Como nenhum dos autores explicita sua posição no debate, é difícil atribuir com certeza a qualquer um deles um dos argumentos utilizados na literatura que discute esse assunto. Ainda assim, se analisarmos atentamente as alegações de Chalmers e Noë, encontramos uma pista: ambos os autores recorrem à rejeição de um dos paradigmas do par mecanicismo/teleologismo para explicar suas posições. De modo que poderíamos interpretar o reducionismo de Chalmers como um mecanicismo e o não reducionismo de Noë como um teleologismo. No entanto, nossa interpretação é frágil, pois, embora de um lado Chalmers (1996, p. 44) rejeite explicitamente o paradigma teleológico para a explicação das funções cognitivas ou biológicas, ele não é igualmente explícito ao aceitar o mecanicismo. Por outro lado, paralelamente oposto, Noë (2009, p. 41) rejeita explicitamente o paradigma mecanicista sem aceitar explicitamente a necessidade da teleologia para explicar os fenômenos biológicos. Ainda que frágil, nossa interpretação oferece um exemplo claro de não redução da biologia à física, e, portanto, mesmo que Noë não tenha intenção de ratificá-la, ela servirá para objetar Chalmers.

6.7.1. O irreducionismo biológico pela teleologia

Como já mencionamos brevemente na seção 6.6, alguns autores (cf. BRIGANT; LOVE, 2017; ALLEN, 2003) defendem que a noção de função na biologia está intrinsecamente relacionada à teleologia, é o caso de Ruth Millikan (1993). A autora defende que existe uma diferença entre uma função biológica e uma função que pode ser descrita em termos puramente mecânicos. A primeira expressa um propósito natural – dado pela seleção natural – tem um fim, um *telos*, enquanto a última não.

Se atentarmos para o nariz, por exemplo, podemos dizer que ele tem a função de suportar óculos, de ser um ponto de foco para se forçar o estrabismo, de servir como um para-choque ao se praticar boxe, de ser uma alça pela qual se puxa os pupilos desobedientes pela sala de aula, e assim por diante (WALTER, 1998, p. 205). Estas são *mecanofunções* (MILLIKAN, 1993, p. 172) do nariz, são tudo aquilo que um nariz pode fazer ou servir para (WALTER, 1998, p. 322, nota 43). Porém, não se consegue extrair um propósito biológico/natural a partir da constatação da possibilidade de atribuição de tais funções ao nariz. Tais funções dependem unicamente das disposições atuais do nariz em questão, de sua composição físico-química e topológica que o tornam, por exemplo, rígido o suficiente para servir de alça, ou localizado entre os olhos para servir de ponto focal para o estrabismo forçado ou de apoio para os óculos. Essas são explicações mecânicas dos eventos descritos: o nariz serve de alça porque é rígido e bem fixo ao resto do corpo. Por isso o nome *mecanofunção*.

Mas é possível constatar *funções* que não se apoiam nas propriedades e disposições atuais das entidades biológicas, mas em suas relações históricas: as *teleofunções*.

Ter uma teleofunção é ter surgido de um certo tipo de história, história essa que deve envolver alguma forma de seleção. Por causa dessa história, o item teleofuncional conta como sendo “projetado para”, ou mesmo menos formalmente, “suposto para”, ter uma certa estrutura e como sendo “suposto para” executar uma determinada função. (MILLIKAN, 1993, p. 124).

Millikan também chama tais funções de funções próprias, e lista, entre as coisas que as possuem, desde entidades amplamente aceitas como orgânicas, como órgãos e genes, até linguagem e estados cognitivos, como palavras e crenças. A *teleofunção* do coração é bombear sangue, a da asa é voar, a do olho, enxergar.

A diferença de uma mera função, ou *mecanofunção*, para uma função própria, ou *teleofunção*, é que estas últimas são o resultado de um processo de seleção natural. Isto é, o fato delas pertencerem ao item depende da reprodução de antecessores tendo traços similares,

traços estes que ajudaram a produzir tais itens e foram selecionados em algum momento da história pela capacidade de produzirem tais itens. Por exemplo, a *teleofunção* do dedo opositor do item polegar de humanos depende de certos traços deste item, por exemplo, as disposições do músculo flexor longo do polegar que permite a rotação da falange distal do polegar até noventa graus, a base do metacarpo mais móvel que as dos demais dedos. Esta é uma *teleofunção* e não uma *mecanofunção*, pois os traços descritos foram mantidos de geração em geração precisamente para desempenhar a função apontada. Consideremos, por exemplo, a função suporte para anéis do polegar humano, ela depende de traços como rigidez e cilindridade. Tais traços não foram perpetuados de geração em geração aos polegares humanos para que eles pudessem ostentar anéis, portanto, estas são funções meramente mecânicas que não são o resultado de seleção natural – nem de seleção alguma. “Somente se um item ou traço tiver sido *selecionado* pela reprodução, *contra outros traços, porque* às vezes tem um certo efeito, esse efeito conta como função” (MILLIKAN, 1993, p. 35, grifos da autora).

Note que a diversidade em alternativas no passado é essencial para atribuir um propósito ao processo de *seleção natural*. Os traços que produzem um certo efeito precisam ter competido com outros traços no passado e tido mais êxito na permanência naquelas gerações¹²⁸ na qual a competição existiu precisamente porque produzem aquele efeito senão exclusivamente, pelo menos de maneira mais eficiente.

Se meus ombros têm como função biológica apoiar minhas roupas não depende da proporção dos meus antepassados que usaram seus ombros desse jeito para tal vantagem, mas sobre se houve pessoas sem ombro que morreram porque não tinham nada no que pendurar suas roupas. E se as rebeliões adolescentes de meus filhos têm uma [teleo]função depende de ter havido certa vez crianças não rebeldes que falharam por essa razão em produzir tanto progênie, em média, quanto crianças rebeldes e se essas características contrastantes eram de forma confiável passada geneticamente. (MILLIKAN, 1993, p. 39)

Assim, não basta que um certo conjunto de traços cause um certo efeito, é preciso que o fato desses efeitos serem causados por tais traços seja justamente o que cause a permanência deles na constituição biológica do organismo que os possui. Embora a relação dos traços com seus efeitos possa ser descrita como mecânica, a permanência desses traços tem uma causa teleológica, é em razão de seus fins que eles permanecem. No entanto, para Millikan, o método de seleção desses traços não necessita de nenhuma mente operando na realização

¹²⁸ Gerações aqui está no plural, pois grande parte dos traços de um organismo competiram com outros por mais de uma geração até que os competidores menos “eficientes” tenham sido suprimidos.

dela, o sucesso reprodutivo daqueles que possuem certos traços cujos efeitos são vantajosos configura uma seleção pelos fins puramente naturais, configura um propósito natural.

Poder-se-ia alegar¹²⁹, no entanto, que o processo descrito acima é puramente mecânico. Certos traços produzem, em razão de suas constituições físico-químicas, certos efeitos, esses efeitos causam mecanicamente a sobrevivência de mais membros que o possuem em relação àqueles que não o possuem – a morte daqueles que não o possuem é causada mecanicamente. Assim, a *seleção natural* prescinde de qualquer apelo a explicações teleológicas. Mesmo que se conceda este ponto aos reducionistas fisicistas, há uma segunda razão pela qual o discurso teleológico se insere na biologia: sua irreduzibilidade no que tange à descrição dos itens biológicos em razão de sua função, como no caso da fisiologia.

Os objetos que os fisiologistas estudam – corpos humanos, sistemas circulatórios, glóbulos vermelhos, etc. – caem em um tipo diferente de categoria ontológica que as moléculas orgânicas. Chame essas categorias de "categorias biológicas". As categorias biológicas são esculpidas, não olhando a estrutura real, as disposições reais ou as funções reais do órgão ou sistema que se enquadram na categoria, mas olhando (ou especulando sobre) a sua história. Um coração, por exemplo, pode ser grande ou pequeno (de elefante ou de rato), de três câmaras ou quatro câmaras, etc., e *também* pode estar doente ou malformado ou excisado do corpo que uma vez o continha, portanto, incapaz de bombear sangue. Ele cai na categoria coração, em primeiro lugar, porque foi produzido por mecanismos que proliferaram [traços] durante sua história evolutiva, em parte porque produziam itens que conseguiam circular o sangue de forma eficiente nas espécies que os continham, ajudando assim na proliferação dessa espécie. (MILLIKAN, 1993, p. 55)

Como já foi defendido anteriormente, nem todo efeito produzido por traços atuais de um item biológico pode ser sua função biológica. E, por vezes, a função biológica sequer está contida no conjunto dos efeitos possíveis de serem produzidos a partir de traços atuais do item em questão, como no caso de um coração malformado, ferido ou cujas artérias encontram-se obstruídas. Assim, não é possível uma descrição puramente mecânica de uma entidade biológica como o coração, é preciso apelar para sua semelhança com outras entidades presentes em organismos igualmente semelhantes cuja história evolutiva demonstra a seleção dessas entidades – corações – justamente em razão de elas produzirem um efeito que permite àqueles organismos nos quais são produzidos de se proliferarem mais pela terra – independentemente de uma ou muitas destas entidades terem traços incapazes de produzir o efeito pelo qual a entidade é selecionada.

As funções biológicas não são, em geral, funções confiáveis. Elas costumam dar errado. Se esse não fosse o caso, o mundo seria um lugar maravilhosamente

¹²⁹ Como de fato é alegado por muitos biólogos (ver RIBEIRO *et al.*, 2015).

populoso. O trabalho central das ciências biológicas é descrever normas biológicas, normas normativas, não necessidades ou médias estatísticas. Na verdade, essas normas podem ser chamadas de “ideais”. (MILLIKAN, 1993, p. 175)

Ao atentar para a natureza, vemos que existem muitas *telefunções* que são executadas com regularidade legiforme, como a circulação do sangue ou o piscar dos olhos (MILLIKAN, 1993, p. 177). No entanto, muitas não o são. As falhas podem ser frequentes e inclusive serem a média. Algumas falhas são fatais, de fato, porém, muitas apresentam pouco perigo para o organismo. O próprio organismo apresenta itens biológicos cujas funções são equivalentes, justamente para que um cubra o outro em caso de falha, por exemplo, “o sistema humano tem diversos mecanismos redundantemente devotados ao resfriamento” (MILLIKAN, 1993, p. 175).

Além disso, organismos têm diversos componentes cujas funções são mediadas pelo ambiente no qual eles se inserem. Quando o ambiente muda radicalmente, é fácil que tais componentes falhem ao desempenhar suas funções – como o sistema digestivo humano em gravidade zero, ou o sistema de reconhecimento da proximidade do inverno em animais mantidos dentro de casa. Tais funções, quanto mais dependerem de condições e estruturas do ambiente, mais suscetíveis a falhas serão (MILLIKAN, 1993, p. 176).

A partir destas constatações, Millikan extrai uma noção de Normal biológico¹³⁰ distinta do biologicamente frequente, comum ou mesmo médio: aquilo que exemplifica padrões que ajudaram a forjar conexões na cadeia histórica da vida (MILLIKAN, 1993, p. 177). O biologicamente Normal é aquilo que acontece em animais saudáveis, cujas partes desempenham adequadamente suas *telefunções* – funções pelas quais tais partes foram disseminadas na população daqueles animais em detrimento de outras partes que não executavam tais funções. Assim, o biologicamente Normal pode não ser o mais frequente, por exemplo, é biologicamente Normal à unha humana sua utilização para brigar, escalar ou cavar, porém é rara, incomum e muito abaixo da média, sua utilização para essas funções.

Temos assim, um discurso teleológico perfeitamente naturalista acerca das funções dos itens biológicos, uma descrição que não apela a entidades místicas. Se essa descrição é de fato cogente é uma discussão impertinente para nossos propósitos. Nosso objetivo é demonstrar que algumas das premissas fundamentais de Chalmers para defender a não extensão da consciência não são triviais, a saber:

¹³⁰ A autora explica que escolheu utilizar “Normal” e “Normalmente” com “N” maiúsculo justamente para realçar que se trata não do comum, mas do ideal (MILLIKAN, 1993, p. 175, nota 6).

- a. o reducionismo fisicista do funcionalismo¹³¹;
- b. o reducionismo fisicista das entidades biológicas;
- c. a exigência de uma explicação redutiva fisicista para a naturalização da mente.

A argumentação de Millikan constitui uma negação sistemática de todas essas teses.

6.8 Problema difícil da consciência

Noë não faz referência ao *problema difícil da consciência* de Chalmers em seus textos acadêmicos, porém, em entrevistas e postagens informais de divulgação de seu trabalho, o autor (2011, grifos nossos) afirma que:

São dois dogmas da agora antiquada ciência moderna – que a mente está na cabeça e que o mundo é desprovido de significado, a menos que nós, ou nosso cérebro, lhe dê significado – que cria a ilusão – uma ilusão metacognitiva! – de que há um *problema difícil da consciência* que somos incapazes de resolver.

Embora o autor não faça referência a Chalmers, a exposição do que seria o problema é equivalente à formulação do problema difícil em sua versão fisicista:

Nós confundimos o fabuloso sucesso da física moderna com motivos para acreditar que vivemos no mundo que a física descreve. E então nós somos confrontados com o fato de que o mundo do físico é um mundo desprovido de cores e de sons e de texturas e de odores e todas as outras qualidades que preenchem nossa experiência. Isso tende a nos atirar de volta ao cérebro: se o mundo não é realmente do modo como o experienciamos como sendo, então nossa experiência deve ser algo que confabulamos, ou que nosso cérebro confabula para nós. De volta à cápsula cartesiana! [...] As leis básicas da física que sustentam a vida são bem compreendidas, mas isso não implica que entendamos, nos termos da física, como há vida! [...] É o seguinte: nós não vivemos no mundo da física. Se assim fosse, então não haveria biologia alguma. Não, humanos e outros animais vivem em *nichos*. Eles, ou melhor, nós, ocupamos paisagens de valores – mundos feitos não de estruturas em rede quânticas, mas de oportunidades e de obstáculos, de *'affordances'* e de impedimentos. A vida, incluindo nossas vidas experienciais, não acontece em nuvens de átomos, mas em terreno plano, com os outros, cercada por lugares escondidos, comida, amigos e inimigos. (NOË, 2011)

Embora não utilize a expressão “problema difícil da consciência¹³²”, tampouco faça referência aos textos de Chalmers sobre o problema em outros momentos, Noë apresenta essa mesma argumentação – de como uma concepção estritamente fisicista não é capaz de explicar a consciência e sua adoção como sendo um problema para a naturalização da experiência – em outros momentos (e.g. NOË, 2004, p. 229-231; 2009, p. 41-46). Assim, se o enativismo

¹³¹ Funcionalismo aqui entendido em sentido bastante amplo – nos termos de nossa discussão nas seções 2.5 e 6.6.

¹³² Noë (2009, p. 41) chega a utilizar a expressão “o problema mais difícil” (*the hardest problem*) para designar o problema das outras consciências, ou seja, o problema de saber se outros organismos têm uma mente consciente.

estiver certo, o *problema difícil da consciência* de Chalmers, caso seja interpretado como o problema de “*por que e como processos físicos no cérebro dão origem à experiência consciente?*” (CHALMERS, 2018, p. 6) ou mesmo “*por que e como processos físicos dão origem à experiência consciente?*”, simplesmente não emerge, porque não é o caso que a experiência consciente emerge dessas entidades. O problema difícil seria, nesses termos, uma ilusão metacognitiva (NOË, 2011), um enigma metafísico (2004, p. 133).

Também é possível argumentar que, ao colapsar a distinção entre *consciência fenomenal* e *consciência psicológica*, o enativismo dissolve a diferença entre o *problema difícil da consciência* e os *problemas fáceis da consciência*.

Nós propomos que o caráter qualitativo da experiência depende do conhecimento prático do perceptor de [padrões de mudança no estímulo sensorio] e da habilidade do perceptor de usar esse conhecimento [prático] para guiar o pensamento e a ação. Nesse sentido, nós buscamos explicar a consciência fenomenal em termos de formas de cognição – por exemplo, conhecimento [prático] dos padrões de dependência sensorio-motoras – que são, pelo menos em princípio, acessíveis ao tipo das práticas explicativas amplamente empregadas na ciência cognitiva (e.g., explicação por apelo ao processamento de informação). (NOË, 2004, p. 228)

Certamente essa solução não satisfaria Chalmers, porém, como vimos, as distinções feitas pelo autor são amplamente fundamentadas na redução do comportamento à física e na intuição de que uma explicação nesses termos deixaria de fora o caráter fenomenal da experiência. De modo que, mesmo que Chalmers discorde que a explicação enativista seja uma solução ao problema, tal discordância não se reflete em uma objeção cogente.

Porém, Noë (2004, p. 228) reconhece que uma estratégia desse tipo – que reduza a *consciência fenomenal* a formas de cognição – embora tenha um poder explicativo bastante elevado, abre mão da aptidão fenomenológica. Isso porque ela não responde a pergunta: “como estados fenomenalmente inconscientes desse tipo [conhecimento prático de padrões de dependência sensorio-motoras] podem ser a base para uma consciência fenomenal?” (NOË, 2004, p. 228-229). Pergunta essa que pode ser interpretada como a versão enativista do *problema difícil da consciência*.

Noë admite que não é possível respondê-la plenamente, porém “podemos ver um caminho para uma solução clara, eu acho, colocando a teoria [enativista] no cenário evolutivo” (NOË, 2004, p. 229). Assim, se olharmos para organismos muito simples, como bactérias fotossensíveis, por exemplo, constatamos que eles já manifestam a capacidade de responder à estimulação: “sua própria existência manifesta um *ciclo [looping]* sensorio-motor ambientalmente situado” (NOË, 2004, p. 229, grifos nossos), sua própria existência já

manifesta um tipo de entendimento muito primitivo. De modo que, os processos realizados por tal organismo, mesmo que muito simples, já não devem ser entendidos como processos meramente mecanoquímicos – tais organismos já são “um ser unitário que responde e age” (NOË, 2004, p. 229), eles já manifestam agência, posse de interesses, de necessidades e de ponto de vista, ainda que em sentidos bastante primitivos. Uma bactéria fotossensível já ocupa um nicho, um ambiente, um mundo físico significativo. Ela já manifesta uma *awareness* primitiva (NOË, 2004, p. 229).

Na medida em que os organismos se tornam mais complexos, também se tornam mais complexas essas capacidades sensório-motoras, o “ganho de complexidade pode assumir diferentes formas. Corpos mais complexos significam mais graus de liberdade do movimento, e então, mais possibilidades de padrões de interação sensório-motoras” (NOË, 2004, p. 229). “Aumentar a complexidade sensório-motora é ao mesmo tempo aumentar a complexidade cognitiva, pelo menos se nós levarmos a sério a ideia de que habilidades sensório-motoras constituem um tipo de conhecimento” (NOË, 2004, p. 229).

Podemos admitir que aqueles organismos mais simples já possuam algum tipo de consciência ou mentalidade, mesmo que primitiva e simples, que vai se complexificando até a emergência de experiências como as humanas, ou podemos simplesmente negar que seres tão primitivos possam exibir consciência ou mentalidade, mas assumir que, em algum momento na história da complexificação dos padrões de interação sensório-motoras, a consciência passou a existir. De todo modo “[p]arece razoável acreditar que a mente consciente não apareceu simplesmente na cena evolutiva, plenamente desenvolvida, mas que emergiu gradualmente” (NOË, 2004, p. 229), “o que faz isso plausível é o fato de que nós mesmos, em toda nossa complexidade cognitiva e fenomenológica, somos descendentes desses organismos simples” (NOË, 2004, p. 229).

Essa não é uma solução definitiva e integral para o *problema difícil da consciência* em sua versão mais ampla, a qual defendemos como mais fiel aos objetivos de Chalmers na seção 3.5:

Como e por que a *consciência fenomenal* surge a partir de um *processo natural*?

No entanto, Noë apresenta uma nova via investigativa para a naturalização da experiência que permite escapar da solução dualista de Chalmers sem ter que adotar um reducionismo fisicista acerca da *consciência fenomenal*. “O problema da consciência, então, não é outro senão o problema da vida. O que precisamos entender é como a vida surge no

mundo natural” (NOË, 2009, p. 41). Uma questão ainda difícil, mas que não extrapola o âmbito das explicações naturais possíveis.

Apesar de um aparente progresso, a argumentação de Noë se baseia fundamentalmente na tese de que a biologia não é redutível à física. Uma premissa para a qual o autor apresenta apenas esboços de fundamentação – tão tímidas quanto as de Chalmers ao defender o reducionismo explicativo da biologia à física. De modo que, o que temos, no final das contas, são duas teorias antagônicas fundamentadas em premissas disputadas.

6.8.1 *O argumento do conhecimento em sua terceira versão*

Estamos agora em condições de oferecer uma análise enativista da terceira versão do *argumento do conhecimento* (CHALMERS, 1996, p. 103-104) – apresentada na subseção 3.4.4 – a qual denominamos versão-computador. Nessa versão, Chalmers apresenta a hipótese de um computador que manifesta um comportamento de discernimento perceptual muito parecido com o nosso, “em particular, ele categoriza os estímulos de cor de maneira muito parecida com as nossas, agrupando as coisas que nós chamaríamos de ‘vermelha’ sob uma categoria e coisas que nós iríamos chamar de ‘verde’ sob outra” (CHALMERS, 1996, p. 104). Chalmers enfatiza que ainda assim nos sentimos legitimados a nos questionar se tal computador tem *consciência fenomenal*.

Se o enativismo estiver certo, então pareceria que tal questionamento não passa de um “chauvinismo” humano – ou, mesmo em casos mais liberais: um chauvinismo organicista. O que caracteriza o que é experienciar uma cor é ser capaz de discernir um objeto de uma maneira apropriada àquele tom – como vimos na subseção 5.6.2 – de modo que não há nada a ser explicado além desse comportamento e, portanto, se um computador evidencia tal comportamento, então ele tem a experiência daquele tom.

Porém, como vimos, as experiências não são isoladas, não são atômicas. Elas envolvem uma exploração dinâmica do ambiente e o entendimento prático do modo como alterações no ambiente alteram as propriedades aparentes instanciadas na percepção. Não é claro se já produzimos computadores capazes de instanciar essas habilidades. Sequer as habilidades de descontar as alterações de cores causadas pelas diferenças nas fontes de luz sob um objeto, por exemplo. Em geral, sistemas perceptores artificiais só são capazes de desempenhar suas funções dentro de ambientes controlados – nesse sentido, poderíamos defender que eles não são capazes de performar um ambiente significativo a partir de um mundo sem significado.

No entanto, caso um sistema artificial seja capaz de exibir tais capacidades, Noë não lhes negará o *status* de conscientes. Porém, o autor reforça que não ficará surpreso se a única maneira de produzir uma consciência artificial seja por meio da produção de uma vida artificial (NOË, 2009, p. 45).

6.8.2 *O compromisso de Chalmers com a superveniência global dos itens biológicos e a extensão da consciência*

É importante ressaltar, no entanto, que mesmo que Chalmers reitere seu compromisso com o reducionismo fisicista da biologia, o autor admite que “é plausível que as propriedades biológicas sobrevenham globalmente às propriedades físicas” (CHALMERS, 1996, p. 34), como vimos na subseção 3.8.1. Assim, mesmo que mantenhamos a distinção entre as consciências, ao demonstrar que os processos que Chalmers chamaria de psicológicos são propriedades biológicas, Noë estaria consequentemente demonstrando a superveniência, no mínimo, estendida desses fenômenos – assim demonstrando a extensão da *consciência psicológica*. Como a *consciência fenomenal* sobrevém naturalmente da *consciência psicológica*, mesmo que não seja redutível a ela, e seus conteúdos são espelhados, a argumentação pela interioridade da *consciência fenomenal* fica comprometida.

Desse modo, o enativismo, ao apelar para uma explicação biológica dos fenômenos mentais conscientes – mesmo que apenas psicologicamente conscientes – acaba por dificultar ainda mais a tese da mente consciência não estendida.

6.9 A não exiguidade do conteúdo da experiência perceptual e o teste dos gêmeos

Como vimos, Noë é partidário do externismo acerca dos conteúdos mentais. Noë não aceita, portanto, os argumentos a favor da exiguidade dos conteúdos da consciência que Chalmers apresenta. Ora, se a consciência é ela mesma uma atividade dinâmica de interação com o mundo que faz surgir um conteúdo virtual, sendo o mundo seu próprio modelo, a afirmação de que o conteúdo responsável pelo comportamento é interno ao indivíduo simplesmente não faz sentido, como vimos na seção 5.8. Porém, Chalmers (2008, p. xiv) – e até mesmo Clark (2009b, p. 978) – afirmam que a melhor maneira de demonstrar a falsidade da exiguidade da consciência é apresentar um caso que passe no teste dos gêmeos: “pegue alguém que seja um duplicado neural teu desse exato momento e lugar. Iria esse duplicado, instantaneamente trazido à existência por, vamos imaginar, um acidente quântico, compartilhar teus estados experienciais?” se sim, então a consciência é intracraniana (CLARK, 2009b, p. 978). Ou, na versão de Chalmers (2008, p. xiv): “Olga e Olga Gêmea são

internamente duplicadas, mas o que é ser Olga difere do que é ser Olga Gêmea” (CHALMERS, 2008, p. xiv).

Como já explicamos na subseção 3.8.2, o teste de Clark é mais fácil de passar, pois qualquer exigência de sucessão temporal para que uma experiência ocorra já ofereceria um caso que passaria no teste. O próprio autor reconhece que essa seria uma alternativa enativista ao transcrever o seguinte argumento de Noë:

Eu tenho insistido que a experiência é um fenômeno temporalmente estendido; é uma atividade de sondagem habilidosa. Se isso estiver certo, então um indivíduo que seja uma cópia neural de mim agora, em um momento no tempo, não terá, por força de ser uma cópia de mim agora, *qualquer* experiência. Se a cópia tiver experiência, será graças a sua interação dinâmica e temporalmente estendida com o ambiente. Mas, novamente, devemos notar que há poucas razões para pensar que sua experiência seria, ou poderia ser, como a minha, a menos que seu ambiente também fosse como o meu. (NOË, 2006, p. 430, grifos do autor, *apud* CLARK, 2009b, p. 978)

Em razão da análise dessa passagem, Clark (2009b, p. 978-979) então inclui no teste a possibilidade da cópia internamente idêntica possuir uma extensão temporal, de modo que, certos estados internos sejam instanciados sucessivamente caso sejam necessários para a “montagem” da experiência temporalmente estendida. Ainda assim, o autor insiste (CLARK, 2009b, p. 979), nada além dos estados internos precisaria ser duplicado para que a experiência fosse idêntica. O teste seria, mais especificamente então: pegue alguém que seja um duplicado neural teu e mostre que esse duplicado não compartilhar teus estados experienciais.

Noë considera o teste invertido e indaga se é o caso que dois sujeitos internamente idênticos num ambiente distinto terão a mesma experiência. Noë então explica que essa é apenas uma suposição, um caso concreto não foi dado¹³³. Algumas estratégias recorrem à “realidade virtual”, porém, ainda que tornem a hipótese inteligível, elas não contam como um caso que passe no teste simplesmente porque os ambientes não são realmente distintos: “o que explica a identidade fenomenal no cenário de realidade virtual não é a identidade neural, mas a semelhança ambiental [...] que leva a essa identidade” (NOË, 2006, p. 430), o que explica as atividades internas dos sujeitos é exatamente a emulação do ambiente. Nesses cenários não é o cérebro sozinho que produz a experiência, mas sim um sistema acoplado que envolve o

¹³³ Mesmo que um caso concreto não tenha sido dado, é possível argumentar que existe um caso o qual Noë reconhece como plausível e que satisfaz o teste na versão internista: o caso da Terra Gêmea de Putnam (1975). Porém, Noë explica que esse caso só é plausível porque ele apresenta dois mundos cujas propriedades perceptuais são idênticas, “eles ocupam ambientes qualitativamente idênticos” (NOË, 2009, p. 430). Poderíamos ainda acrescentar que essa é uma condição do experimento que visa isolar o conteúdo intencional, sendo um caso extremo, admiti-la, para fins de argumentação, não torna Noë comprometido com sua factualidade para todo conteúdo intencional.

cérebro e os dispositivos virtuais – quem sabe até o desenvolvedor do sistema (NOË, 2006, p. 430). Noë chega a afirmar que “realidade virtual nos dá, na melhor das hipóteses, experiência virtual e mentes virtuais” (NOË, 2009, p. 176): pois o “cenário de realidade virtual que conjuramos não é aquele em que enxergamos, em que sentimos e em que agimos como normalmente fazemos, em vez disso, é um cenário em que nos parece erroneamente como se esse fosse o caso” (NOË, 2009, p. 176).

O recurso a essas realidades para fundamentar a internalidade da experiência é algumas vezes fundamentada no fato de alguns experimentos demonstram que nós podemos produzir eventos na consciência ao estimular diretamente o cérebro (NOË, 2009, p. 173).

Por exemplo, eletrodos colocados apropriadamente no cérebro vivo de uma pessoa consciente podem dar origem a sensações de luz (conhecidas como fosfenos). E dado que já estamos visualmente conscientes, disparos de pulsos magnéticos colocados apropriadamente (estimulação magnética transcraniana) podem modificar a qualidade de nossa visão. Por exemplo, ilusões de movimento podem ser introduzidas por células disparadas na área temporal média do cérebro (conhecido como MT). (NOË, 2009, p. 173)

Noë explica que, primeiramente, tais experimentos demonstram, no máximo, que algumas experiências muito específicas dependam apenas de eventos neurais (NOË, 2009, p. 173). Em segundo lugar, tais experimentos consistem numa interferência externa sobre o cérebro, de modo que, não fica provado que o cérebro sozinho seja capaz de produzi-las (NOË, 2009, p. 174). Além disso, todas essas intervenções apenas modulam uma consciência que já existia: “nós afetamos a consciência, nós não a geramos a partir do nada” (NOË, 2009, p. 174). Assim, a partir desses casos, podemos concluir, no máximo, que a partir de intervenções externas no cérebro podemos produzir algumas mudanças na experiência (NOË, 2009, p. 174). Isso não demonstra, de modo algum, que dois indivíduos internamente idênticos, cujos ambientes sejam distintos, ainda assim têm a mesma experiência.

Uma segunda estratégia é apelar aos sonhos (NOË, 2006, p. 430), ora, dois sujeitos poderiam ter a mesma experiência, porém um estaria sonhando, enquanto o outro estaria acordado. De modo que, embora situados em ambientes completamente distintos, ambos instanciam experiências idênticas. A solução enativista se dá em duas frentes, a primeira é argumentar que experiências dadas em sonhos e experiências dadas em vigília não podem ser idênticas (NOË, 2006, p. 431; 2009, p. 177-180). A segunda consiste em demonstrar que o conteúdo do sonho é derivado do conhecimento prático sensório-motor adquirido na vigília (NOË, 2009, p. 180), de modo que, mesmo que dois sujeitos possam em certo momento da vida ter experiências indiscerníveis, um acordado o outro dormindo, ainda assim, o sujeito

que dorme só é capaz de ter aquelas experiências caso tenha adquirido tais conhecimentos em vigília. De modo que, duplicados idênticos sem uma história de interação dinâmica sensório-motora com o ambiente não possuiriam experiências.

Noë explica que uma experiência perceptual normal é estável enquanto a experiência no sonho não é. Segundo o autor, experimentos¹³⁴ mostram que “uma característica universal das experiências nos sonhos é que os detalhes nunca se mantem estáveis ao longo das cenas [...]. Por exemplo, se tu leres um letreiro no sonho e então, no sonho, virar de costas e então virar de novo, as palavras no letreiro terão mudado” (NOË, 2009, p. 179). Essas instabilidades na experiência dos sonhos refletem o fato de que neles estamos desacoplados do mundo. Como vimos na subseção 5.7.4, o enativismo defende que a experiência perceptual se estabiliza justamente porque somos capazes de acessar os detalhes quando necessário, os quais não dependem da nossa criatividade como nos sonhos (NOË, 2009, p. 179), mas dos objetos eles mesmos. Na falta da possibilidade de explorar o mundo, nossa experiência se torna efêmera, como nos sonhos. Isso demonstra que “temos boas razões para duvidar que se possam ter experiências perceptuais *bona fide* num sonho” (NOË, 2009, p. 179): ver no sonho não é como ver realmente. Essa diferença qualitativa entre sonhos e percepção permite inferir que mesmo que aqueles dependam apenas de processos neurais, o mesmo não pode ser estendido até a percepção.

Além disso, é plausível acreditar que “o que podemos experienciar em um sonho é limitado por nossas experiências passadas do mundo” (NOË, 2009, p. 180), de modo que, o máximo que os sonhos podem provar é que existe uma classe muito restrita de experiências que emerge apenas de estados neurais de um animal que passa sua vida em um engajamento dinâmico com seu ambiente (NOË, 2009, p. 180).

Essa argumentação, no entanto, não faz com que o enativismo de Noë passe no teste dos gêmeos. O que fica demonstrado é que o teste tampouco foi vencido pelos internistas. Talvez a lição mais importante dessa discussão seja que o teste é difícil demais. Mesmo que ele seja útil, porque demonstraria a extensão da consciência de uma forma indubitável, e, portanto, apresentar um caso que passe nele seja um objetivo legítimo para um enativista, ainda assim, a incapacidade de oferecer tal caso não constitui uma desvantagem para tese da consciência estendida, já que os internistas acerca da consciência tampouco conseguem passar nele.

¹³⁴ Noë (2006, p. 431; 2009, p. 203) dá como referência estudos de Stephen LaBerge aos quais teve contato em correspondência pessoal.

7 CONCLUSÃO

O enativismo de Noë é capaz de oferecer uma explicação que não deslegitima dimensões da experiência perceptual que são extraídas a partir de uma análise fenomenológica atenta de nossas experiências. Noë é capaz não apenas de explicar como pode ser o caso que nos parece que percebemos perceptualmente aparências – partes de gatos, faces de cubos, superfícies com cores que se alteram dinamicamente e assim por diante – como também explica como é possível que experienciamos perceptualmente – e não por meio de inferências – objetos inteiros que simplesmente extrapolam qualquer percepção possível – como gatos, tomates e pratos inteiros. Chalmers simplesmente não oferece uma explicação de como esses aspectos da percepção devem ser entendidos¹³⁵.

Noë é capaz de acomodar ainda uma série de outras características da percepção que podemos concluir ao analisar nossa experiência perceptual de maneira detida. Quando percebemos, nos movemos para alcançar uma perspectiva mais privilegiada. Quando percebemos, nossa percepção não nos dá instantaneamente todos os detalhes de um objeto ou uma cena, apesar de experienciá-los de algum modo. Quando percebemos as partes ocultas de um objeto, não temos uma imagem mental do objeto com as partes ocultas – há uma diferença fenomenal entre perceber a face de um objeto inteiro não ocultada e a face inteira de um objeto com partes ocultadas. Chalmers não explica nenhuma dessas intuições, ao contrário, parece admitir que todo conteúdo perceptual consciente em sentido psicológico precisa estar representado nos neurônios para que possa direcionar o comportamento e a ação, de modo que é preciso que montemos uma representação dos objetos e das cenas percebidas dentro de nossos cérebros para que possamos agir e pensar a partir deles. Chalmers não explica que tipo de representação ela precisa ser, se imagética ou conceitual, por exemplo. Porém, como Noë pretendeu demonstrar, nenhuma delas faz justiça à experiência perceptual. No entanto, essas capacidades enativistas só constituem, de fato, uma vantagem em relação à teoria das consciências de Chalmers caso nos convençamos que essas intuições são fenomenologicamente coercitivas.

É possível defender que uma análise fenomenológica da experiência pode nos revelar outras características mais cogentes, como que o caráter intrínseco da experiência é irrelevante para a explicação do comportamento, ou mesmo que a experiência como um todo é irrelevante para a explicação do comportamento, ao mesmo tempo em que a experiência não pode ser explicada em termos comportamentais. Se lermos com atenção o *argumento da*

¹³⁵ Não em textos que possam ser compatibilizados com sua teoria robusta da consciência (CHALMERS, 1995; 1996).

possibilidade lógica do zumbi fenomenal, o *argumento do espectro invertido*, o *argumento da assimetria epistêmica*, o *argumento do conhecimento* e o *argumento da ausência da análise*, nos convencemos de sua coercibilidade. E a explicação da consciência apresentada por Chalmers é perfeitamente compatível com todas as conclusões que se possam extrair desses experimentos de pensamento. No entanto, pretendemos ter demonstrado que o enativismo de Noë é capaz de acomodar as principais intuições fenomenológicas desses experimentos e ainda oferece uma explicação de por que alguns deles parecem ser tão problemáticos, notavelmente, o *argumento do zumbi* e o *argumento da ausência da análise*. A análise enativista, no entanto, mesmo acomodando as intuições desses experimentos de pensamento não deriva delas a epifenomenalidade da experiência. Essa é, por fim, uma vantagem fenomenológica enativista altamente intuitiva: o enativismo de Noë, ao contrário da teoria da consciência de Chalmers, não é epifenomenalista. Ao oferecer uma explicação da fenomenalidade da experiência em termos de habilidades e entendimentos sensório-motores, Noë dissocia *o que é como* experienciar de um suposto caráter intrínseco e inefável, cuja associação é a razão por trás das principais intuições epifenomenalistas.

Para além da plausibilidade fenomenológica, o enativismo é capaz de oferecer senão uma solução definitiva para o *problema difícil da consciência* – entendido como o problema de naturalização da *experiência* – pelo menos um projeto de investigação que poderá responder não só *como*, mas também *porque* a *consciência fenomenal* surge a partir de uma ordem natural. O que vimos que o *dualismo naturalista* de Chalmers, simplesmente não é capaz de fazer. Porém, aqui, nossa alegação pode ser objetada já que, para que aceitemos o projeto de Noë como naturalista, é preciso aceitar que se possa explicar naturalmente os fenômenos sem precisar reduzi-los – mesmo que de maneira emergentista – aos físicos. Como vimos, essa é uma questão disputada.

Ainda assim, mesmo que Chalmers recuse tanto que o enativismo tenha, de fato, explicado a fenomenalidade da experiência quanto que a biologia não seja redutível à física, uma vez que ele aceite que pelo menos a *consciência psicológica* perceptual possa ser explicada a partir de habilidade e entendimentos sensório-motores, então ele deverá aceitar que a sua superveniência é não local. O que tornaria a tese da consciência não estendida restrita, no máximo, à parte das características intrínsecas da *consciência fenomenal*, já que a parte não inefável precisa ter a mesma estrutura do conteúdo da *consciência psicológica* que lhe é coocorrente. Com isso, a tese da consciência não estendida de Chalmers que, como vimos, já é extremamente frágil já que é contingente a tecnologia atual, seria ainda menos cogente, ao precisar defender que o enativismo não é válido como uma explicação sequer da

consciência psicológica, uma vez que ela deve ser necessariamente explicada de dentro de um paradigma exclusivamente *internista taxonômico* – desconsiderando o papel do ambiente e dos objetos do mundo “externo” como determinadores constitutivos do comportamento dos indivíduos.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, F.; AIZAWA, K. The Bounds of Cognition. **Philosophical Psychology**, vol. 14, p 43-64, 2001.
- _____. **The Bounds of Cognition**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2008.
- ALLEN, C. Teleological Notions in Biology. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2003. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/teleology-biology/>>. Acesso em 12 de dezembro de 2018.
- Anton, G. (1896). **Blindheit nach beiderseitiger Gehirnerkrankung mit Verlust der Orientierung in Raume**. Mittheilungen der Ärzte Steiermark, vol. 33, p. 41-46, 1896.
- AYER, A. **The Foundations of Empirical Knowledge**. London: Macmillan, 1955.
- BACH-Y-RITA, P. **Brain Mechanisms in Sensory Substitution**. New York: Academic Press, 1972.
- _____. Substitution sensorielle et qualia (Sensory substitution and qualia). In: PROUST, J. (ed.) **Perception et Intermodalité**. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. p. 81-100. Reprinted in English translation in *Vision and Mind*: NOE, A.; THOMPSON, E. (eds. e trads.). *Selected Readings in the Philosophy of Perception*. Cambridge: The MIT Press, 2002. p. 497-514.
- _____. Tactile vision substitution: Past and future. **International Journal of Neuroscience**, vol. 19, n. 1-4, p. 29-36, 1983.
- _____. The relationship between motor processes and cognition in tactile vision substitution. In: SANDERS, A.; PRINZ, W. (eds.). **Cognition and Motor Processes**. Berlin: Springer, 1984. p. 149-160.
- BERKELEY, G. A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. Dublin: Skinner-Row Press, 1710. In: WOOLHOUSE, R. **Principles of Human Knowledge and Three Dialogues**. London: Penguin, 2004.
- BLOCK, N. On a confusion about a function of consciousness. **Brain and Behavioral Sciences**, Cambridge, v. 18, n. 2, p. 227-247, 1995.
- BRADDON-MITCHELL, D.; JACKSON, F. **The philosophy of mind and cognition**. 2 ed. Oxford: Basil Blackwell, 2007.
- BRANQUINHO, J; MURCHO, D.; GOMES, N. Enciclopédia de termos lógico-filosóficos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BRIGANT, B.; LOVE, A. Reductionism in Biology. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/reduction-biology/>>. Acesso em 12 de dezembro de 2018.
- BURGE, T. Content Preservation. *Philosophical Review*, vol. 102, n. 4, p. 457-488, 1993.

- _____. Individualism and the Mental. **Midwest Studies in Philosophy**, vol. 4, n. 1, p. 73-122, 1979.
- _____. Introduction. In: BURGE, T. (ed.) **Foundations of Mind**. Oxford: Oxford University Press, 2007
- _____. **Origins of Objectivity**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- _____. Perceptual Entitlement. **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 67, n. 3, p. 503-48, 2003.
- BYRNE, A. Inverted Qualia. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2015. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/qualia-inverted/>>. Acesso em 12 de dezembro de 2018.
- BYRNE, A.; HILBERT, D. Color and reflectances. In: BYRNE, A.; HILBERT, D. **The Philosophy of Color**. Cambridge: The MIT Press, 1997.
- CAMPBELL, J. A simple view of colour. In: HALDANE, J.; WRIGHT, C. **Reality, Representation and Projection**. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- CHALMERS, D. Appendix: two-dimensional semantics. In: CHALMERS, D. **The Character of Consciousness**. Oxford: Oxford University Press, 2010a. p. 341-568
- _____. Afterword: The Two-Dimensional Content of Perception. In: CHALMERS, D. **The Character of Consciousness**. Oxford: Oxford University Press, 2010b. p. 372-379.
- _____. Consciousness and its Place in Nature. In: STICH, S.; WARFIELD, T. (ed.). **The Blackwell Guide to Philosophy of Mind**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003. p. 102-142.
- _____. Extended cognition and Extended Consciousness. In: COLOMBO, M.; IRVINE, E.; STAPLETON, M. (eds.). **Andy Clark and his Critics**. Hoboken: Wiley-Blackwell. No prelo.
- _____. Foreword. In: CLARK, A. **Supersizing the mind: embodiment, action and cognitive extension**. Oxford: Oxford University Press, 2008. pp. ix-xxix.
- _____. Facing up to the problem of consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, 2: 200 – 219, 1995a. Disponível em: <<http://citeseer.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.103.8362&rep=rep1&type=pdf>>. Acesso em 12 de dezembro de 2018.
- _____. Introduction. In: CHALMERS, D. **The Character of Consciousness**. Oxford: Oxford University Press, 2010c.
- _____. How Can We Construct a Science of Consciousness? In: GAZZANIGA, M. (ed.). **The Cognitive Neurosciences III**. 3 ed. Cambridge: MIT Press, 2004a. p. 1111-1119
- _____. On the Search for a Neural Correlate of Consciousness. In: HOLLAND, J.; LANGTON C.; WILSON, S. **Toward a Science of Consciousness II: The Second Tucson Discussions and Debates**. Cambridge: MIT Press, 1998. p. 219-230.

- _____. Perception and the fall from Eden. In: GENDLER, T.; HAWTHORNE, J. (eds.), *Perceptual Experience*. Oxford University Press, 2006. p. 49-125.
- _____. **The Components of Content**. In: David Chalmers' consc.net, 1995b. Disponível em: <<http://consc.net/papers/content95.html>>. Acesso em 22 de dezembro de 2018.
- _____. The Components of Content. In: CHALMERS, D. (ed.). **Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings**. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 608-633.
- _____. **The Conscious Mind**. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- _____. The Meta-problem of consciousness. **Journal of Consciousness Studies**. Vol. 25, n. 9-10, p. 6-61, 2018.
- _____. The Representational Character of Experience. In: LEITER, B. (ed.). **The Future for Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2004b. p. 153-181.
- _____. What Is a Neural Correlate of Consciousness? In METZINGER, T. (ed.). **Neural Correlates of Consciousness**. Cambridge: MIT Press, 2000. p. 17-39.
- CLARK, A. Letters: reply to Fodor. *London Review of Book*, vol. 31, n. 6, 2009a. Disponível em: <<https://www.lrb.co.uk/v31/n06/letters>>. Acesso em 12 de dezembro de 2018.
- _____. Memento's Revenge: The Extended Mind. In: MENARY, R. (ed.) **The Extended Mind**. Cambridge: MIT Press, 2010.
- _____. **Supersizing the mind: embodiment, action and cognitive extension**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- _____. Spreading the joy? Why the machinery of consciousness is (probably) still in the head. **Mind**, Cambridge, vol. 118, n. 472, p. 963-993, 2009b.
- CLARK, A.; CHALMERS, D. The Extended Mind. **Analysis**, vol. 58, p. 10-23, 1998.
- COLIN, A. Teleological Notions in Biology. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2003. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/teleology-biology/>>. Acesso em 12 de agosto de 2017.
- DAVIES, M. Concepts, Connectionism and the Language of Thought. In: RAMSEY, W.; STICH, S. P.; RUMELHARDT, D. E. **Philosophy and Connectionist Theory**. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, p. 229-257, 1991.
- _____. Thinking Person and Cognitive Science. **AI and Society**, vol. 4, p. 39-50, 1990.
- DENNETT, D. **Consciousness Explained**. Boston: Little, Brown, 1991.
- _____. **The Intentional Stance**. Cambridge: MIT Press, 1987.
- DIJKSTERHUIS, E. **The Mechanization of the World-Picture**. Oxford: Clarendon, 1961.
- DORSEY, J. Four Conceptions of the Hard Problem of Consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, vol. 22, N. 9-10, p. 129-44, 2015.

- DRETSKE, F. I. **Knowledge and the Flow of Information**. Cambridge: MIT Press, 1981.
- _____. **Naturalizing the Mind**. Cambridge: MIT Press, 1995.
- FARKAS, K. Two Versions of the Extended Mind Thesis. **Philosophia**, v. 40, p. 435-447, 2012.
- FODOR, J. A. **Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind**. Cambridge: MIT Press, 1987.
- _____. **The Modularity of Mind**. Cambridge: MIT Press, 1983.
- _____. Where is my mind?: Supersizing the mind review. **London Review of Book**, vol. 31, n. 3, 2009. Disponível em: < <https://www.lrb.co.uk/v31/n03/jerry-fodor/where-is-my-mind>>. Acesso em 22 de dezembro de 2018.
- FODOR, J.; PYLYSHYN, Z. Connectionism and Cognitive Architecture: A Critical Analysis, **Cognition**, vol. 28, p. 3-71, 1988.
- FREGE, G. **The Foundations of Arithmetic**. Tradução de John Langshaw Austin. Oxford: Basil Blackwell, 1950 [1884].
- GERTLER, B. Overextending the mind. In: GERTLER, B.; SHAPIRO, L. (eds.). **Arguing about the mind**. New York and London: Routledge, 2007. pp. 196-205.
- GIANNOTTA, A. Color Relationism and Enactive Ontology. **Phenomenology and Mind**, vol. 14, 2018.
- GIBSON, J. **The Ecological Approach to Visual Perception**. Boston: Houghton Mifflin, 1979.
- GREGORY, R.; WALLACE, J. **Recovery from early blindness: A case study**. Experimental Psychology Society. Monograph no. 2. Cambridge: Heffers, 1963.
- GUTERRES, F. **Princípio de Frege e Entendimento Incompleto: uma Explicação Anti-Individualista do Pensamento de uma Perspectiva de Primeira Pessoa**, 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- HARRIS, C. Insight or Out of Sight?: Two Examples of Perceptual Plasticity in the Human Adult. In: HARRIS, C. (ed.). **Visual Coding and Adaptability**. Hillsdale: Erlbaum, 1980. p. 95–149.
- _____. Perceptual Adaptation to Inverted, Reversed, and Displaced Vision. **Psychological Review**, vol. 72, n. 6, p. 419–444, 1965.
- HEILMAN, K. Anosognosia: Possible Neuropsychological Mechanisms. In: PRIGATANO, G. P; SCHACTER, D. L. (ed.). **Awareness of Deficit after Brain Injury: Clinical and Theoretical Issues**. Oxford: Oxford University Press, 1991. p. 53-62

- HELD, R.; HEIN, A. Movement produced stimulation in the development of visually guided behavior. **Journal of Comparative and Physiological Psychology**, vol. 56, p. 873-876, 1963.
- HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução de Déborah Danowski, 2ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009 [1739-1740].
- HURLEY, S. **Consciousness in Action**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- _____. Varieties of externalism. In: MENARY, R. (ed.) **The Extended Mind**. Cambridge: MIT Press, 2010.
- HURLEY, S.; NOË, A. Neural Plasticity and Consciousness. **Biology and Philosophy**, vol. 18, p. 131–168, 2003.
- JACKSON, F. Epiphenomenal qualia. **Philosophical Quarterly**, vol. 32. p. 127-136, 1982.
- _____. What Mary didn't know. **Journal of Philosophy**, vol. 83, p. 291-295, 1986.
- KALDERON, M. Metamerism, Constancy, and Knowing Which. **Mind**, Vol. 117, n. 468, p. 935-971, 2008.
- KELLY, S. Content and constancy: phenomenology, psychology and the content of perception. **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 76, n. 3, p. 682-690, 2008.
- _____. The puzzle of temporal experience. In: BROOK, A.; AKINS, K. (ed.). **Cognition and the Brain: The Philosophy and the Neuroscience Movement**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- KIRK, R. Zombies. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2015. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/zombies/>>. Acesso em 12 de agosto de 2018.
- KOHLER, I. The formation and transformation of the perceptual world. **Psychological Issues**, vol. 3, n. 4, Monografia n. 12, p. 1-173, 1963 [1951-1953].
- KYSELO, M; WALTER, S. Belief integration in action: a defense of extended beliefs. **Philosophical Psychology**, vol. 24, n. 2, p. 245–260, 2011.
- LANGE, F. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 1865. In: THOMAS, E. (trad.). **The History of Materialism**. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1925.
- LEWIS, D. Mad Pain and Martian Pain. In: BLOCK, N. (ed.). **Readings in the Philosophy of Psychology**, vol. 1. Cambridge: Harvard University Press, 1980. p. 216–222.
- _____. Radical interpretation. **Synthese**, vol. 23, p. 331-344, 1974.
- LOCKE, J. **Essay Concerning Human Understanding**. Pennsylvania: Pennsylvania State University – Electronic Classics Series, 1999 [1690].

- LIBET, B. Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Consciousness Will in Voluntary Action. **Behavioral and Brain Sciences**, vol. 8, p. 529-566, 1985.
- LYCAN, W. G. **Consciousness and Experience**. Cambridge: MIT Press, 1996.
- LYRE, H. Socially Extended Cognition and Shared Intentionality. **Frontiers in Psychology**, vol. 9, 2018. Disponível em: <<https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2018.00831/full>> Acesso em 10 de fevereiro de 2019.
- MENARY, R. Introduction: The Extended Mind in Focus. In: MENARY, R. (ed.). **The Extended Mind**. Cambridge: MIT Press, 2010a.
- _____. (ed.). **The Extended Mind**. Cambridge: MIT Press, 2010b.
- MERLEAU-PONTY, M. **The Phenomenology of Perception**. Tradução de C. Smith. London: Routledge Press, 1945/1962 [1945].
- MILLIKAN, R. An Epistemology for Phenomenology? In: BROWN, R. (ed.). **Consciousness Inside and Out: Phenomenology, Neuroscience, and the Nature of Experience**. New York: Springer, 2013.
- _____. Content and Vehicle. In: EILAN, N.; MCCARTHY, R.; BREWER, B. (ed.). **Spatial Representation**. Oxford: Blackwell, p. 256-268, 1993.
- _____. **White Queen Psychology and Other Essays for Alice**. Cambridge: MIT Press, 1993.
- NAGEL, T. What is it like to be a bat? **Philosophical Review**, vol. 85, p. 435-450, out. 1974.
- NEANDER, K. Teleological Theories of Mental Content. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/content-teleological/>>. Acesso em 12 de dezembro de 2018.
- NEWELL, A. SOAR as a unified theory of cognition: Issues and explanations. **Behavioral and Brain Sciences**, vol. 15, p. 464-492, 1992.
- NOË, A. *Action in Perception*. Cambridge: MIT Press, 2004.
- _____. Experience without the head. In: GENDLER, T.; HAWTHORNE, J. (eds.). **Perceptual Experience**. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 411–433.
- _____. Experience and the Active Mind. **Synthese**, vol. 129, p. 41–60, 2001.
- _____. Home Sweet Home: Finding Ourselves. **13.7 Cosmos & Culture**: commentary on science and society, maio de 28, 2011. Disponível em: <<https://www.npr.org/sections/13.7/2011/05/28/136726099/home-sweet-home-finding-ourselves>>. Acesso em 22 de dezembro de 2018.
- _____. **Out of our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons From the Biology of Consciousness**. New York: Hill and Wang, 2009.

- _____. **Varieties of Presence**. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- PALMER, S. **Vision: From Photons to Phenomenology**. Cambridge: The MIT Press, 1999.
- PEACOCKE, C. **Sense and Content**. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- PETTIT, P. Motion blindness and the knowledge argument. In: LUDLOW, P.; NAGASAWA, Y.; STOLJAR, D. **The Knowledge Argument**. Cambridge: The MIT Press, 2003.
- PRESTON, J. The Extended Mind, the Concept of Belief, and Epistemic Credit. MENARY, R. (ed.). **The Extended Mind**. Cambridge: MIT Press, 2010.
- PRICE, H. H. **Hume's Theory of the External World**. Oxford: Clarendon Press, 1948.
- PUTNAM, H. The meaning of 'meaning'. In: GUNDERSON, K. (ed) **Language, Mind, and Knowledge**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975. p. 131-193.
- PYLYSHYN, Z. W. Some primitive mechanisms of spatial attention, **Cognition**, vol. 50, p. 363–384, 1994.
- RIBEIRO, M. et al. On the debate about teleology in biology: the notion of "teleological obstacle". **História, ciência, saúde – Manguinhos**, v. 22, n. 4, Rio de Janeiro Oct./Dec. 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702015005000003>. Acesso em 12 de agosto de 2017.
- ROWLANDS, M. **The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology**. Cambridge: The MIT Press, 2010.
- RUPERT, R. **Cognitive Systems and the Extended Mind**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- RUSSELL, B. **Os Problemas da Filosofia**. Tradução da Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2008 [1912].
- SACKS, O. **An Anthropologist on Mars: Seven Paradoxical Tales**. New York: Knopf, 1995.
- SCHIRMER DOS SANTOS, C. **Antiindividualismo e memória: mente, ambiente, contexto e linguagem**. 2010. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- SENDEN, M. **Space and Sight**. Tradução de Peter Heath. London: Methuen, 1960 [1932].
- STOLJAR, D. Physicalism In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2015. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/>. Acesso em 12 de agosto de 2018.
- SMART, J. **Philosophy and Scientific Realism**. London: Routledge, 1963.

- SMITH, D. W. 2013. Phenomenology In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2013. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/>>. Acesso em 12 de agosto de 2018.
- SMITH, A. D. **The Problem of Perception**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- SPERLING, G. The information available in brief visual presentations. **Psychological Monographs**, vol. 74, p. 1-29, 1960.
- THOMPSON, E. **Colour Vision**. London: Routledge, 1995.
- TYE, M. Qualia. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/qualia/>>. Acesso em 12 de agosto de 2018.
- _____. 1995. **Ten Problems of Consciousness**. Cambridge: MIT Press, 1995.
- VALVO, A. **Sight Restoration after Long-Term Blindness: the Problems and Behavior Patterns of Visual Rehabilitation**. New York: American Federation for the Blind, 1971.
- WALTER, H. *Neurophilosophie der Willensfreiheit*. 2 ed. Paderborn: Mentis Verlag, 1998. In: KLOHR, C. (trad.). **Neurophilosophy of Free Will: From Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy**. Cambridge: The MIT Press, 2001.
- WETZEL, L. Types and Tokens. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2006. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/types-tokens/>>. Acesso em 12 de agosto de 2018.
- WILSON, R. A. **Boundaries of the Mind: The Individual in the Fragile Sciences: Cognition**. New York: Cambridge University Press, 2004.
- _____. The mind beyond itself. In: SPERBER, D. (ed.), **Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective**. New York: Oxford University Press, 2000. p. 31-52.
- YOLTON, R. **Thinking Matter**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- ZAHAVY, D. Introduction. In: ZAHAVY, D. (ed.). **The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 1-4.
- _____. Phenomenology. In: MORAN, D. **The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy**. London: Routledge Press, 2005. p. 661-692.