



Gabriel Jucá de Hollanda

**Reduccionista Prudente ou Usurpador Cientificista?
A Teoria da Consciência de Daniel Dennett**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Sérgio L. de C. Fernandes

Rio de Janeiro
Dezembro de 2006



Gabriel Jucá de Hollanda

**Reducionista Prudente ou Usurpador Cientificista?
A Teoria da Consciência de Daniel Dennett**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Sérgio L. de C. Fernandes

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Carlos Alberto Gomes dos Santos

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Carlos Diógenes Cortes Tourinho

Departamento de Filosofia – UFRJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador(a) Setorial do Centro de Teologia e Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 19 de dezembro de 2006

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Gabriel Jucá de Hollanda

O autor graduou-se em Filosofia pela PUC-Rio em 2002.
Atualmente é doutorando na mesma.

Ficha Catalográfica

Hollanda, Gabriel Jucá de

Reducionista prudente ou usurpador cientificista? A teoria da consciência de Daniel Dennett / Gabriel Jucá de Hollanda ; orientador: Sérgio L. de C. Fernandes. – 2006.
100 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Mente. 3. Consciência. 4. Dennett, Daniel Clement. 5. Reduccionismo. 6. Qualia. I. Fernandes, Sérgio L. de C. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 900

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Sérgio Fernandes, por ter supervisionado meu trabalho, e por ter despertado meu interesse em filosofia da mente.

Ao CNPq pela bolsa.

Ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

À professora Vera Bueno, que me encorajou a tentar o mestrado na PUC-Rio.

Aos professores Carlos Diógenes e Carlos Alberto Santos, que fizeram parte da banca.

Ao colega Gustavo Leal Toledo, cuja ajuda foi crucial.

A minha mãe, Cecília.

A minha noiva, Lílian.

A Damião Nascimento, que muito gentilmente revisou o texto.

A meu irmão Frederico, que me presenteou com meu primeiro livro de filosofia.

A minha tia Christina, que sempre encorajou minha vida intelectual.

Resumo

Hollanda, Gabriel Jucá de. **Reduccionista prudente ou usurpador cientificista?** Rio de Janeiro, 2006. 100p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Daniel Dennett, um dos mais controversos filósofos contemporâneos, propõe uma teoria materialista da consciência, segundo a qual a subjetividade humana pode ser reduzida a fenômenos físicos. Alguns filósofos consideram esta perspectiva uma impostura, um tipo de reducionismo nocivo e deturpador. A teoria de Dennett também atraiu críticas de filósofos materialistas como Paul Churchland e de adeptos da fenomenologia husserliana. Este trabalho visa investigar quão bem a teoria de Dennett se sai diante destas objeções.

Palavras-chave

Mente; Consciência; Daniel Dennett; Reduccionismo; Qualia.

Abstract

Hollanda, Gabriel Jucá de; Fernandes, Sérgio L. de C. (Advisor). **Cautious Reductionist or Scientificist Usurper?** Rio de Janeiro, 2006. 100p. MSc Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Daniel Dennett, one of the most controversial contemporary philosophers, advances a materialistic theory of consciousness, according to which human subjectivity can be totally reduced to physical phenomena. Some philosophers, such as David Chalmers and John Searle, consider this perspective an imposture, a harmful and distorting kind of reductionism. Dennett's theory has also attracted criticism from materialistic philosophers such as Paul Churchland, and from enthusiasts of husserlian phenomenology. This work aims to investigate how well Dennett's theory does when facing such objections.

Keywords

Mind; Consciousness; Daniel Dennett; Reductionism; Qualia.

Sumário

1	Introdução: problema ou mistério?	9
2	Reduccionismo e <i>qualia</i>	13
2.1	Introdução do problema	13
2.2	A Colisão com Chalmers	15
2.3	A investida contra os <i>qualia</i>	19
3	Introspecção, heterofenomenologia e neutralidade	28
3.1	Rejeitando a infalibilidade da introspecção	28
3.2	A heterofenomenologia	29
3.3	Mundos heterofenomenológicos	33
3.4	Críticas à heterofenomenologia	36
4	O Teatro Cartesiano	42
4.1	O ataque final ao cartesianismo	42
4.2	Impasses na interpretação de ilusões	43
4.3	Como o Teatro Cartesiano ameaça nossa auto-imagem	49
4.4	O cérebro manipula imagens mentais?	52
5	O Modelo de Esboços Múltiplos	55
5.1	Eco de Fantasia e Quase-narrativas	55
5.2	Lidando com experimentos – o conteúdo empírico do MEM	61
5.3	Referência temporal inversa	64
5.4	O Papel do <i>software</i>	67
5.5	Os <i>memes</i> entram em cena	72
6	Objecções contra <i>software</i> e <i>memes</i>	77

7 Conclusão	93
8 Referências Bibliográficas	98

1

Introdução: problema ou mistério?

Este trabalho tem como objetivo expor a controvérsia em torno da teoria da consciência desenvolvida por Daniel Dennett a partir de seu livro *Consciousness Explained*,¹ e defendida e estendida em diversos artigos e livros posteriores, o mais recente deles *Sweet dreams*.²

Se muitos livros têm sido escritos apenas sobre as polêmicas em torno do conceito de “consciência”, as idéias de Dennett estão no “olho do furacão”. Isto se deve, em parte, ao fato de Dennett ter uma verdadeira *teoria* em meio a uma miríade de discussões que procuram, acima de tudo, provar o que a consciência *não é* – cognoscível, para Colin McGinn;³ redutível à física, para Thomas Nagel;⁴ algorítmica, segundo John Searle⁵ e Roger Penrose;⁶ originada pela seleção natural, para Jerry Fodor;⁷ funcionalista, para Ned Block.⁸ David Chalmers apresenta não mais do que um esboço de teoria em seu livro *The Conscious Mind*.⁹ Dito de outra forma, não é surpreendente que o Modelo de Esboços Múltiplos dennettiano (doravante MEM), uma teoria bastante abrangente, tenha chamado tanta atenção em um cenário carente de teorias e repleto de argumentos negativos (embora isto esteja mudando, como indicam os trabalhos recentes de Gregory Mulhauser e Thomas Metzinger¹⁰). Dennett, enfim, tem uma síntese a

¹ Dennett, 1992a.

² Idem, 2005.

³ McGinn, 1990.

⁴ Nagel, 1974.

⁵ Searle, 1998.

⁶ Penrose, 1989.

⁷ Fodor, 1974.

⁸ Block, 1980.

⁹ Chalmers, 1996.

¹⁰ Metzinger, 2005.

defender, enquanto muitos de seus colegas trabalham com posições ainda inarticuladas.

No entanto, o fato que mais diretamente motivou muitas das críticas ao MEM decorre da construção deste sobre uma base naturalista. Filósofos como Thomas Nagel, David Chalmers e John Searle sustentam que a metafísica que permeia o MEM é um equívoco cientificista, um preconceito que obscurece as propriedades fundamentais da mente consciente. Segundo esta visão, qualquer pesquisa empírica que visa descrever as experiências de primeira pessoa acaba necessariamente descrevendo algo inteiramente diferente. Nas palavras de Chalmers,

Se bem-sucedido, [o MEM] ofereceria uma explicação da capacidade de relatar, e de forma mais geral, da influência de vários tipos de informação sobre o controle do comportamento (...) porém, não avança mais do que o modelo anterior [defendido por Dennett em *Brainstorms*¹¹] para nos explicar por que deveria haver experiência consciente na vizinhança destas capacidades.¹²

Na filosofia de Chalmers, o materialismo passa longe do chamado “Problema Difícil” da consciência (discutiremos a distinção entre “Problema Fácil” e “Difícil” no próximo capítulo). Os estudiosos hostis ao reducionismo na Filosofia da Mente visam fortalecer a intuição de que teorias materialistas da consciência terminam por deixá-la mutilada, cegas que são para seus aspectos ontológicos. Segundo Dennett, “Existe uma poderosa e onipresente intuição de que modelos de consciência computacionais, mecânicos, do tipo favorecido por naturalistas como nós, *deve deixar algo de fora* – algo importante”.¹³ Evidentemente, os argumentos e o aspecto estranho à metafísica naturalista variam de filósofo para filósofo (veremos como, no segundo capítulo). Noam Chomsky¹⁴, Thomas Nagel e Colin McGinn nos encorajam a pensar a subjetividade como algo intratável – mais do que um problema, um *mistério*, na terminologia de Chomsky. Este grupo de inimigos do reducionismo foi

¹¹ Dennett, 1978.

¹² Chalmers, 1996, p. 114. Minha tradução.

¹³ Dennett, 2005, p. 13. Minha tradução.

¹⁴ Chomsky, 1994

denominado pelo filósofo Owen Flanagan¹⁵ de *mysterians*, um termo também utilizado por Dennett. Este vê os *mysterians* como obscurantistas que, carentes de argumentos para derrubar os modelos computacionais, argumentam com base apenas em uma intuição obsoleta, presente já na *Monadologia* de Leibniz, de que a consciência jamais poderia ter seu fundamento em uma máquina, por mais complexa que esta fosse. O outro grupo de críticos anti-reducionistas é formado por filósofos como Chalmers e Searle, que consideram a questão intratável se abordada com a perspectiva de terceira pessoa, mas explicável, caso fossem abandonados os pressupostos materialistas (Chalmers também chama a consciência de “mistério” na introdução de seu livro, mas deixa claro mais adiante que não vê a consciência como inexplicável). É importante destacar que as duas posições têm muito em comum; ambas compartilham um arsenal de conceitos (*qualia*, *zumbis*) e argumentos (O Quarto Chinês,¹⁶ o morcego de Nagel); as conclusões é que são um tanto díspares. Neste debate entre Dennett e os anti-reducionistas, temos objeções tanto metafísicas quanto epistemológicas. No primeiro grupo, temos a rejeição de uma visão reducionista, onde só existe o que for em última análise descritível (em princípio) na linguagem da física elementar. Toda ontologia remete à física ou é parte desta. A filosofia, quando correta, nada mais é do que uma maneira particular de descrever a realidade física. Os anti-reducionistas consideram esta ontologia incompleta (Searle chega a falar em “subjetividade ontológica”)¹⁷, por não ser capaz de acomodar a realidade sempre evidente da subjetividade. Isto nos remete à discórdia epistemológica: contra Dennett, os anti-reducionistas tentam nos persuadir de que podemos simplesmente intuir a irreducibilidade da consciência – nossa introspecção nos dá autoridade para tanto, e faz com que sejamos a maior autoridade sobre nossa própria subjetividade. Em suma, a introspecção nos dá um acesso privilegiado à ontologia da mente. Dennett aceitou o desafio de demonstrar que esta visão é equivocada, e a plausibilidade de sua teoria depende em parte da superação deste obstáculo. Esta dissertação vai focar os argumentos de Searle e Chalmers. Entendemos que as objeções de Dennett ao trabalho destes autores valem como refutação da posição

¹⁵ Flanagan, 1992.

¹⁶ Searle 1998, p. 38-40.

¹⁷ *Ibidem*, p. 138.

dos *mysterians*, já que, como vimos acima, eles partem dos mesmos pressupostos. O trabalho do filósofo Gregory Muhlhauser¹⁸ é uma contribuição interessante para este debate, na medida em que reforça a argumentação de Dennett em favor do reducionismo.

Pretendemos também examinar algumas objeções relativas a características específicas do MEM, levantadas por um pesquisador que aceita, grosso modo, a epistemologia e metafísica adotadas por Dennett. Este pesquisador é o filósofo Paul Churchland, que também tem projeto reducionista e se considera um aliado de Dennett. Churchland pretende fortalecer o MEM, tornando-o ainda mais próximo das ciências empíricas.

¹⁸ Muhlhauser, 1996.

2 Reduccionismo e *qualia*

2.1 Introdução do problema

Dennett reconhece que sua posição metafísica é, inicialmente, antiintuitiva quando aplicada ao problema da consciência, e, tendo que remover intuições que parecem barrar a redução ontológica da mente, ele aceita o ônus da prova. Mas ele o faz confiante em poder não só enfraquecer nossas intuições dualistas; ele espera poder reverter a situação, mostrando que a incompatibilidade do dualismo com a visão científica do mundo faz com que o primeiro seja um corpo estranho em meio a nossa “fé” no progresso da ciência. A incorporação total da mente ao mundo da ciência a tornará “mais interessante”; Dennett crê que a visão unificada resultante em nada nos diminui. A investigação que propõe, se bem-sucedida, lançará a visão rival numa obsolescência que é medíocre até mesmo no plano estético. Em suma, não só a aura de mistério em torno da consciência não se justifica, como também sequer *deveríamos querer* algo do gênero.

Não encontramos um grau menor de admiração; pelo contrário, nós encontramos belezas mais profundas e visões mais estonteantes da complexidade do universo do que os guardiões do mistério jamais conceberam (...) Quando compreendermos a consciência – quando não houver mais mistério – a consciência será diferente, mas ainda haverá beleza, e mais espaço do que nunca para espanto.¹⁹

Dennett aceita também que é a ele que cabe provar que sua visão é, além de correta, de fato mais interessante, mais bela, que o mistério que tantos querem proteger. Em sua discussão inicial sobre o aparente mistério da consciência em *Consciousness Explained*, temos um tom relativamente respeitoso que será substituído por um certo desdém pela oposição mais adiante no livro e em trabalhos posteriores. Também podemos perceber frustração com o que ele vê como “teimosia de seus oponentes não-materialistas”, que simplesmente ignoram a demolição a que ele submete seus argumentos. Embora tenha afirmado que seus

¹⁹ Dennett 1992a, p. 25. Minha tradução.

opponentes lançam mão de “argumentos poderosos”,²⁰ acusações de *wishful thinking*, circularidade e obscurantismo têm presença constante em seus ataques aos *mysterians* e demais anti-reducionistas. Devemos observar, no entanto, que Dennett já chama a atenção para a primeira entre estas acusações nesta primeira discussão. As passagens seguintes tornam isto claro:

Eu suspeito, de fato, que muitos não estão dispostos a aceitar meu desafio radical em grande parte por querer muito que os *qualia* sejam aceitos. Os *qualia* parecem ser para muitos a última linha de defesa da interioridade e do caráter elusivo de nossas mentes, um bastião contra o mecanicismo ameaçador.²¹

Às vezes, as pessoas, por temer que a ciência irá “assassinar para dissecar” como dito por Wordsworth, são atraídas por doutrinas filosóficas que oferecem uma garantia ou outra contra tal invasão.²²

Existe ainda outra consideração que fortalece a confiança depositada por Dennett no naturalismo. Ele acredita que, se fosse possível obter uma teoria da consciência altamente intuitiva, isto já teria sido feito. O progresso que fizemos partindo de nossas intuições dualistas é tão pífio que deveríamos admitir a possibilidade de estarmos errados a respeito destas convicções.

Embora Dennett esteja certo dos benefícios que um entendimento científico da consciência (e seu trabalho visa abrir portas para cientistas, portas estas que os *mysterians* pretendem manter fechadas) pode nos proporcionar, ele reconhece que a visão científica do mundo também comporta riscos. Daí vem sua distinção entre “bom reducionismo” e “reducionismo ganancioso”. Dennett define reducionismo como a adoção de uma ciência “bem comprovada”, que não se compromete logo de saída com milagres e mistérios insolúveis.²³ Uma definição mais técnica de reducionismo, como a de Kim,²⁴ está subentendida: parte-se da interpretação de uma propriedade como uma propriedade funcional, isto é, enfocando-se suas relações causais. Tendo feito isto, procuram-se os mecanismos que realizam este trabalho causal, e em seguida elaboram-se uma explicação em um nível físico “mais

²⁰ Dennett 1992a, p. 25.

²¹ Idem, 1988. Minha tradução.

²² Idem, 1992a, p. 22. Minha tradução

²³ Idem, 1998, p. 78-79.

²⁴ Kim, 2005, p. 101-102.

básico” (o nível ao qual a propriedade em questão é reduzida) que demonstra como os mecanismos ali encontrados realizam as relações causais destacadas no primeiro passo. O que Dennett quer provar é que este processo não implica necessariamente em negar a existência de fenômenos reais, em eliminar por explicação (*explain away*) algo valioso ou cuja realidade é óbvia. Ele aceita ter que demonstrar que reduzir a consciência a um certo processo físico não significa necessariamente descartar sua existência. Quem tiver êxito nesta empreitada terá sido um bom reducionista; terá explicado a consciência sem “fingir anestesia”²⁵ (descartar como “dados psicológicos” experiências cuja existência é evidente). O reducionismo ganancioso é precipitado e simplifica excessivamente os processos explanatórios, deixando de fora dados importantes na pressa de unir o fenômeno ao nível explanatório mais básico. Segundo Dennett, sociobiólogos como Edward Osbourne Wilson, que tentam reduzir a moral à biologia²⁶, e os behavioristas, que negam a existência de crenças, desejos e dores, praticam esta forma equivocada de reducionismo²⁷.

2.2 A Colisão com Chalmers

David Chalmers é um filósofo que vem tentando barrar o caminho de Dennett rumo a uma teoria materialista da consciência. Chalmers procura mostrar²⁸ que teóricos reducionistas como Dennett confundem dois tipos distintos de fenômeno, o psicológico e o fenomenal, e as teorias resultantes são explicações apenas para o primeiro tipo. Ao descartarem o “aspecto fenomenal da mente”, eles cometem precisamente o erro que Dennett atribui aos “reducionistas gananciosos” (embora Chalmers não utilize o termo): ignoram algo que jamais poderia ser deixado de lado, sob pena de falsificar o fenômeno. Vejamos o que Chalmers tem em mente quando utiliza esta distinção. O conceito *psicológico* de “mente”²⁹ abarca esta como uma causa ou explicação para o comportamento de um determinado organismo. Um evento mental psicológico é a instanciação de um

²⁵ Dennett, 1992a, p. 40.

²⁶ O projeto de Wilson é descrito em Wilson, 1999.

²⁷ Dennett, 1998, p. 412-414.

²⁸ Chalmers, 1996.

²⁹ *Ibidem*, p. 24-31.

processo cognitivo. Estes processos podem ou não estar acompanhados de consciência. Já o conceito *fenomenal* de “mente”³⁰ abrange unicamente experiências conscientes; eles caracterizam a mente pela maneira como *sentimos* nossos processos mentais. O conceito psicológico, por sua vez, é caracterizado apenas pelo que a mente *faz*. Ambos os aspectos são reais, e uma boa teoria da consciência não pode excluir nenhum dos dois. Processos mentais conscientes têm uma “vida dupla”;³¹ a idéia de percepção, por exemplo, pode ser entendida psicologicamente, como uma representação mental de um certo objeto, ou como uma experiência subjetiva, uma sensação privada, daquilo que é representado. Eventos mentais do segundo tipo, embora não sejam redutíveis ao nível psicológico, estão sempre *associados* a este (à ocorrência de um processo cognitivo).

Na filosofia de Chalmers, pesquisadores como Dennett, que tentam explicar a subjetividade com um modelo “mecânico”, uma dinâmica física, estão tratando de algo distinto de experiências conscientes, quer saibam ou não.³² Quem investiga a mente da primeira maneira está abordando o “Problema Fácil”, e quem leva a sério a subjetividade a ponto de não querer reduzi-la a um processo físico ou funcional está tratando do “Problema Difícil”. Existem, portanto, dois problemas mente-corpo. O primeiro é melhor compreendido como um conjunto de problemas, como por exemplo, como agem os mecanismos físicos do aprendizado, como os neurônios armazenam informação, de que forma o cérebro representa eventos etc. Todas estas questões tratam de propriedades funcionais, instanciadas por sistemas físicos. Sendo assim, elas são problemas empíricos, que, embora difíceis, nada possuem de misterioso. A ciência cognitiva pode dar conta do “Problema Fácil”, pois não há nenhum obstáculo metafísico a superar. O “Problema Fácil” abarca, portanto, questões que, por mais interessantes que sejam, não chegam a ser mistérios – existe um programa de pesquisa razoavelmente bem definido para estudar este tipo de questão. Chalmers compara as ciências da mente com a filosofia da biologia, que lida com problemas técnicos de conceitos já bem compreendidos, como evolução, adaptação e especiação. Não

³⁰ Chalmers, 1996, p. 24-31

³¹ *Ibidem*, p. 16.

³² *Ibidem*, p. 12-13.

consideramos estes conceitos como mistérios metafísicos, e o mesmo vale para os aspectos psicológicos, ou cognitivos, da mente.

O “Problema Difícil”, por sua vez, continuaria nos incomodando mesmo que tivéssemos uma teoria completa da mente enquanto cognição. Segundo Chalmers, podemos sempre nos perguntar *como é possível um determinado processo psicológico ser acompanhado por experiência fenomenal*. Não possuímos leis para conectar o nível psicológico ao fenomenal. Não é incoerente pensar em uma criatura com processos psicológicos idênticos aos nossos, mas sem experiência subjetiva. Em outras palavras, uma teoria que pode explicar nossos processos psicológicos e conectá-los ao nosso comportamento ainda teria que explicar por que estes processos são conscientes, por que nós os *experimentamos*. Dito de outra forma, Chalmers propõe uma investigação do “aspecto qualitativo” da nossa vida mental, nossos *qualia*. Chalmers argumenta que as ciências cognitivas não fizeram progresso nenhum neste sentido e nem poderiam, já que tratam de uma questão diferente.

Dennett³³ procura dissolver o mistério que Chalmers procura reintroduzir de duas formas: argumentando que a distinção entre Problema Fácil e Difícil está baseada em petição de princípio e atacando o conceito de *qualia*. Ele vê a confiança depositada por Chalmers nas ciências biológicas como implicando a rejeição do vitalismo, por exemplo. Este consistiria em insistir que após explicar os processos de reprodução, crescimento, metabolismo etc., haveria ainda uma importante tarefa a abordar: conectar todos estes fenômenos com *a vida em si*. Chalmers não vê sentido na asserção do vitalista de que poderia haver uma criatura possuindo todos os mecanismos estudados pela biologia, mas sem estar viva. Mas ele não emprega nenhum argumento, diz Dennett, para distinguir seu “Problema Difícil” da pseudoquestão apontada pelo vitalista. Se fizer sentido perguntar o que faz com que os mecanismos da cognição sejam acompanhados de experiência, por que não faz sentido perguntar o que os mecanismos biológicos têm a ver com a vida? Dennett crê que a introdução do conceito de “experiência fenomenal” não tem qualquer poder explanatório, sendo, portanto, circular. Ele acrescenta que são justamente as propriedades do “Problema Fácil” que nos fascinam e nos levam a estudar a consciência. Todas as associações que fazemos,

³³ Dennett, 1996.

as lembranças que um determinado objeto evoca, nossa imaginação e nossos gostos de fato *fazem* coisas, têm conseqüências causais. Dennett não consegue conceber seus pensamentos sem estes poderes funcionais.

O que me impressiona em minha própria consciência, como eu a conheço tão intimamente, é o meu deleite em algumas características e meu desagrado em outras, meus inomináveis maus pressentimentos com frio na barriga e minha satisfeita falta de preocupação com alguns detalhes perceptuais, minhas obsessões e despreocupações, minha habilidade de conjurar fantasias, minha incapacidade de manter conscientes mais do que alguns elementos de cada vez, minha capacidade de derramar lágrimas após a lembrança vívida de um ente querido, minha inabilidade de surpreender a mim mesmo no ato de escolher as palavras que às vezes digo para mim mesmo, e assim por diante. Tudo isso é “meramente” o “desempenhar de funções”, ou a manifestação de várias disposições complexas de desempenhar funções.³⁴

A filosofia de John Searle também exige uma rejeição do reducionismo dennettiano, movida por razões parecidas com as de Chalmers. Como este, Searle crê que a teoria de Dennett não é uma teoria da consciência porque parte da negação dos dados.³⁵ A redução total da consciência a processos cerebrais não pode ser uma contribuição para o estudo da subjetividade porque é o comprometimento com sua inexistência. Da mesma forma que Chalmers, Searle distingue os *qualia* dos estados cerebrais objetivos. Searle, porém, não acredita, como Chalmers, que todo vocabulário mentalístico tem um duplo sentido. Quando falamos de “dor”, por exemplo, estamos nos referindo unicamente ao sentido fenomenal, aos *qualia*. Não há dores puramente cognitivas, nem desejos, crenças etc., no sentido puramente “psicológico” de Chalmers. A distinção feita por Searle consiste em diferenciar *causa* e *efeito*. Os estados cerebrais, analisáveis por métodos científicos, causam nossas experiências, mas não se confundem com elas. O problema da consciência, nos diz Searle, consiste em entender o que o cérebro faz para causar nossa subjetividade, sem confundir esta com o próprio cérebro. Podemos perceber aqui uma similaridade considerável da posição de Searle com a de Chalmers, que pretende investigar como os processos psicológicos de terceira pessoa (objetivos) são *acompanhados por* experiências conscientes. Estas experiências têm, para Searle, uma “ontologia subjetiva”; sua existência é

³⁴ Dennett, 1996, p. 2. Minha tradução.

³⁵ Searle, 1998, p. 117-133, 137-147.

inseparável de uma perspectiva de primeira pessoa. Em outras palavras, dores, crenças, desejos, e outros estados mentais subjetivos são sempre os estados mentais de alguém. Searle pensa poder concluir daí que toda teoria materialista da consciência não pode explicá-la; ao invés disso, o reducionismo acaba eliminando-a por explicação. Mas tentar fazê-lo é dar um passo em falso, já que não podemos duvidar que somos conscientes. Searle conclui, como Chalmers, que a teorização dennettiana está condenada desde o início a falsificar o problema. Qualquer processo cerebral (ou conjunto de processos) detectado por métodos científicos e correlacionado com a consciência será candidato à *causa* desta (na visão de Chalmers, o correlato psicológico dela), mas não pode haver identidade entre as duas coisas. Experiências conscientes são intrinsecamente subjetivas. Dennett, portanto, estaria praticando justamente o “reducionismo ganancioso” que condena.

2.3 A investida contra os *qualia*

Observamos acima que Dennett se propõe a provar que a intuição de seus colegas anti-reducionistas está errada. Sendo assim, ele crê que o argumento acima não basta para derrubar o obstáculo construído por Chalmers e Searle. Dennett procura então atacar o conceito de *qualia*³⁶ (forma plural de *quale*, “qualidade”, em latim). O “Problema Difícil”, afinal, nada mais é que a questão dos *qualia* que acompanham os processos cognitivos. *Qualia* são propriedades mentais intrínsecas (atômicas, não-relacionais), privadas (só quem as experimenta tem acesso a elas), inefáveis (quem as experimenta não pode jamais comunicar a sensação de forma completa) e diretamente apreensíveis pelo sujeito que as possui (quem tem uma experiência fenomenal sabe tudo a respeito da mesma). Se puder demonstrar que este conceito não faz sentido, pensa Dennett, ficará estabelecido que não existe um “Problema Difícil”, ou subjetividade ontológica; sua visão reducionista triunfará, então, sobre seus adversários *mysterians* ou anti-reducionistas. Não fará sentido falar em “cópias psicológicas perfeitas de seres humanos”, mas, sem consciência, pois o que faltaria nestes “zumbis” seria justamente os *qualia*. Os experimentos de pensamento de “espectro invertido”,

³⁶ Dennett, 1988, 1992a, p. 369-411.

onde os *qualia* de dois sujeitos são inversos, ou simplesmente diferentes, enquanto todas as suas características observáveis, em princípio, são idênticas, também seriam *nonsense*. Os primeiros argumentos de Dennett que examinaremos abaixo consistirão num *reductio ad absurdum* da idéia de *qualia*, por meio da aceitação desta como premissa no espectro invertido. Isto seria particularmente eficaz contra os anti-reducionistas, já que eles costumam propor este cenário como um argumento *contra* a filosofia da mente materialista. Estes filósofos crêem que o fato de podermos imaginar a inversão dos *qualia* significaria que do comportamento e da fisiologia não se segue experiência subjetiva. Dennett, ao contrário, acredita que o cenário é incoerente, e demonstrar sua falta de lógica implica demonstrar a incoerência do próprio conceito de *qualia*.

Dennett pede ao leitor que imagine que, após acordar de manhã, ele percebe a grama como vermelha, o céu amarelo etc. Como ninguém mais percebe qualquer anomalia cromática, seria legítimo concluir que temos um caso de inversão de *qualia*. O conceito parece filosoficamente aceitável, pois, sua aplicação neste caso aparenta ser a de explicar o que ocorre. Dennett, então, tenta nos mostrar que esta é uma impressão errada. Ele afirma que poderia haver duas maneiras de criar o efeito descrito acima. Um neurocirurgião poderia inverter um dos canais produtores de *qualia*, como o do nervo óptico, de modo a transformar as discriminações originais em seus opostos. Isto inverteria os *qualia* do paciente. Mas poder-se-ia também deixar todos os canais “anteriores” à produção dos *qualia* intactos e inverter os mecanismos de memória que levam a cabo a comparação do que é percebido com os registros anteriores de cores. Quando o paciente acordasse, ele não teria como descobrir qual das duas alternativas se aplicaria ao seu caso, se todas as evidências disponíveis fossem provenientes de sua experiência. Ou seja, a menos que o paciente descubra qual das duas cirurgias ele sofreu, ele não conseguirá saber se seus *qualia* estão invertidos ou se sua memória foi modificada. Isto significa que os *qualia* não são diretamente acessíveis à experiência como querem os “qualófilos” (forma como Dennett designa seus adversários não-reducionistas). Em suma, não podemos, via introspecção, descobrir *se nossos próprios qualia foram invertidos*.

Outra suposta possibilidade que parece fazer sentido, caso aceitemos a idéia de “inversão de *qualia*”, é a de inversão do campo visual sem mudança em nossas disposições cognitivas. Dennett cita experimentos com óculos que invertem a

imagem da retina, fazendo com que os sujeitos inicialmente vejam tudo de cabeça para baixo. Após alguns dias com os óculos, observa-se uma adaptação espantosamente bem-sucedida. Teriam os sujeitos condições de perceber por introspecção se seus *qualia* foram invertidos ou se suas reações a eles é que mudaram? Dennett tenta mostrar que a resposta correta é negativa. Se houvesse uma cirurgia que deixasse nossos *qualia* visuais de cabeça para baixo sem uma modificação adicional de nossas disposições reativas às informações visuais, nós certamente estranharíamos a situação. Mas, após um processo de adaptação análogo ao do experimento com os óculos, faria sentido perguntar se a posição dos *qualia* voltou ao normal ou se o resto das representações mentais foi colocado de cabeça para baixo para ajustar-se aos *qualia*? Dennett pensa que a resposta é trivialmente “não”. Portanto, falar em um posicionamento intrínseco do campo visual independentemente de nossas disposições reativas é absurdo. Nossas experiências sensoriais são inseparáveis de nossas reações a *inputs* perceptuais. De fato, Dennett observa que, quanto mais completa a adaptação aos óculos de inversão no experimento citado acima, mais difícil é para os sujeitos responder à pergunta sobre o que foi de fato “invertido”. Eles não só não têm acesso direto ao que ocorreu em seus mecanismos perceptuais; eles não possuem nada com uma posição intrínseca independentemente de suas disposições de reagir aos *inputs*. Não há necessidade, portanto, de considerar as propriedades das experiências como *intrínsecas* (não-analisáveis). Quem for capaz de analisar o processamento de *inputs* será capaz de analisar experiências. Quanto maior nosso conhecimento dos mecanismos cognitivos de uma determinada mente, melhor conheceremos suas experiências. Dito de outra forma, não existe sensação distinta de nossos julgamentos. A diferença entre, por exemplo, julgar que um gosto é ruim e sentir um gosto ruim é ilusória. Quando dizemos que uísque é um gosto adquirido, estamos expressando a forma como nos adaptamos à bebida, como nossas reações a ela mudam. Não expressamos nossas reações a um *quale* intrínseco. Julgar que uma sensação é boa ou ruim é *ter* uma sensação boa ou ruim.

Dennett ampliou sua contra-ofensiva com uma investida empírica contra os *qualia*.³⁷ Ele concebeu um experimento chamado “cegueira para mudança”, que consiste em mostrar aos sujeitos uma imagem, seguido de uma tela em branco e

³⁷ Dennett, 2005, p. 82-91.

uma versão modificada da imagem original. Os sujeitos demoram algum tempo – as imagens se alternam várias vezes – até perceber a mudança. Os resultados foram reproduzidos inúmeras vezes por pesquisadores diversos. Dennett exibiu uma versão do experimento para uma platéia de filósofos, onde a primeira imagem era a foto de uma cozinha onde a mobília é branca. A modificação na segunda imagem é uma porta de armário marrom em vez de branca. Cada fotografia era exibida por 250 milissegundos, e tela em branco (chamada de “máscara”) aparecia durante 290 milissegundos. Ninguém na platéia percebeu a mudança por 30 segundos, até que Dennett chamou a atenção para a diferença entre as fotografias. Dennett, então, perguntou aos presentes se seus *qualia* haviam mudado, lembrando-lhes que os cones das retinas certamente haviam respondido de forma diferente às duas fotografias e que isto implicava diferenças em estágios posteriores de processamento no córtex visual. Eram três as respostas possíveis: a) Sim b) Não e c) Não sei, porque (1) não sei bem o que queria dizer com “qualia”, (2) sei exatamente o que queria dizer com *qualia*, então não tive acesso direto a eles neste caso; e (3) uma ciência objetiva (de “terceira pessoa”) também não pode ter acesso a eles.

Para Dennett, todas as respostas enfraquecem consideravelmente a idéia de *qualia*. Quem responde “Sim” deve admitir que mudanças de *qualia* consideráveis podem ocorrer sem que haja acesso “introspectivo” a elas. Observadores externos podem ter um conhecimento mais completo de experiências ditas “privadas” do que o sujeito das mesmas. Esta primeira opção torna o respondente suscetível a um questionamento da justificativa para sua asserção. Que evidência poderia haver para sustentar a resposta? Se tudo o que houver for uma intuição, temos petição de princípio. Se a justificativa for uma teoria, teremos que avaliá-la como fazemos com as demais. Isto implica deixar de lado a premissa do acesso direto aos *qualia* (a teorização pode ser consistente ou não).

Quem responde “Não” poderia continuar sustentando possuir autoridade a respeito dos *qualia*, observando que se não houve percepção de mudança, os *qualia* tampouco mudaram, não importando o que tenha mudado no cérebro. No entanto, esta opção tornaria os *qualia* muito mais triviais do que querem os “qualófilos”, pois equivale a reduzi-los aos juízos e percepções do sujeito. Se este for o caso, os *qualia* não são propriedades intrínsecas. Isto implicaria abandonar a crença em zumbis, as criaturas que julgam, de forma idêntica a seres conscientes

(eles têm as mesmas características psicológicas de que fala Chalmers) , mas sem ter *qualia*/experiências fenomenais. Os zumbis de Chalmers julgam da mesma forma que nós, e seriam tão vulneráveis à cegueira para mudanças quanto qualquer ser humano com consciência fenomenal. Se os *qualia* não podem mudar sem que haja percepção da mudança, o que os sujeitos são capazes de dizer sobre os *qualia determina* os mesmos.

A opção C traz consigo a estranha consequência de transformar os *qualia* em inacessíveis subjetiva e objetivamente. Ninguém tem acesso a eles de forma alguma. Se este for o caso, o conceito é inútil para o estudo da experiência subjetiva.

Dennett interpreta o experimento como fatal para o conceito de *qualia*. Todas as três opções de resposta acima requerem o abandono da idéia como definida inicialmente. Dennett oferece ainda outra razão para considerarmos o conceito desastroso: os filósofos da platéia têm opiniões divergentes sobre qual resposta acima é adequada. Todas as respostas têm firmes defensores. Disso se segue, argumenta Dennett, que o conceito de *qualia* é quimérico. Os filósofos que utilizam o termo no sentido de Chalmers ou Searle literalmente não sabem do que estão falando. “Os filósofos sequer concordam em como aplicá-lo a um caso dramático como esse”.³⁸ Se aceitarmos os argumentos de Dennett, concluiremos com ele que não pode haver um programa bem-definido para estudo dos *qualia*, já que os seus pressupostos seriam totalmente obscuros. Não é por acaso que só o estudo da mente cognitiva progrediu, como observou Chalmers; não existem eventos mentais fora desta categoria. Os dados que Dennett teria ignorado, segundo Searle, também não podem ser aceitos como tal, já que satisfazem o conceito reduzido ao absurdo. Eliminar os *qualia* por explicação, portanto, não é praticar “reducionismo ganancioso”. Nada de valioso é perdido quando o fazemos. Se a consciência é definida em termos de *qualia*, é preciso redefini-la. Esta mudança de direção será abordada no terceiro capítulo.

O que dizer da aparente infabilidade de nossas experiências? A estratégia dennettiana para refutar este ponto é mais indireta. Dennett vê certa plausibilidade em atribuir infabilidade aos conteúdos da consciência, mas crê que se trata de

³⁸ Dennett, 2005, p. 87. Minha tradução.

mera *inefabilidade prática*.³⁹ Relatos de experiências são normalmente pouco vívidos, pobres, em comparação com a experiência vivida, mas isto se deve unicamente aos diferentes graus de complexidade dos respectivos conteúdos. A miséria dos relatos usuais, de fato, contrasta violentamente com a riqueza do sentimento. Não se segue, porém, que relatos anormalmente ricos não podem capturar toda a informação relevante. Dennett procura nos persuadir deste ponto com uma curiosa analogia. Durante a Guerra Fria, agentes secretos precisavam identificar aliados por meio de “senhas”, e uma solução foi dar a cada agente uma metade de certa caixa de gelatina rasgada. As metades eram unidas no ato de identificação. Tendo verificado um encaixe perfeito, o agente poderia estar certo de que não estava diante de um impostor, já que seria difícil produzir uma metade falsa. A complexidade da extremidade de cada pedaço de papelão não pode ser prontamente expressa com uma receita simples de falsificação. Cada pedaço se torna, então, praticamente insubstituível na detecção de determinada propriedade (a forma da outra extremidade). A única maneira *prática* de comunicar a forma em questão é apontar para o papelão convertido em detector e dizer que ela é a propriedade identificada pelo mesmo. É mais ou menos isto que está por trás da intuição de estados mentais inefáveis. Quando afirmamos ser impossível descrever uma experiência de forma completa, expressamos a idiosincrasia de nossa forma de responder a um determinado estímulo. Quanto mais particular é a nossa maneira de reagir a algo, mais “privada”, ou “inefável” parece ser a experiência deste algo. Pode ser difícil para uma pessoa *a* imaginar o que outra pessoa *b* sente quando ouve determinada canção ou vê determinada cor, mas isto somente é o caso porque é difícil para *b* relatar sucintamente todas as associações que ela faz quando se encontra diante desses estímulos. Dennett nega que esta limitação prática tenha qualquer consequência metafísica significativa. Os “qualófilos” se precipitam ao superestimar o hiato entre discurso e experiência, pois nada oferecem para diferenciar a inefabilidade por eles intuída da dificuldade de descrever a forma do papelão dos espiões. Dennett procura reforçar sua argumentação propondo aos seus leitores um exercício de imaginação. Seriam as experiências das platéias originais de Bach “inefáveis” para nós? Um morador da Leipzig do século XVIII certamente experimentava as cantatas do compositor de

³⁹ Dennett, 1992a, p. 387-389; 2005, p. 29-30.

forma virtualmente inacessível para o típico entusiasta moderno. Isto não significa, diz Dennett, aceitar que os habitantes de Leipzig tinham *qualia* inefáveis. Um ouvinte moderno poderia, acumulando informações sobre o cenário musical da época, se aproximar gradativamente da sensação experimentada pelas platéias de Leipzig. Sabemos que Bach compunha inspirado por melodias tradicionais familiares, àqueles que freqüentavam igrejas. A música de Bach, portanto, evocava certos sentimentos de familiaridade que um pesquisador moderno poderia experimentar, caso conhecesse a música ouvida pelos crentes da época. Se o pesquisador em questão também evitasse contato com toda a música inventada posteriormente, ele estaria em condições ainda melhores para experimentar as composições de Bach com quaisquer emoções sentidas pelas primeiras platéias do compositor. Quanto mais informação estivesse disponível, mais fácil seria a aproximação das duas vivências. A distância entre elas pode ser enorme, mas não temos que supor que é infinita. Talvez sejamos mesmo incapazes de vencer toda a distância, mas isto se explica pela dificuldade de esquecer tudo o que sabemos. Não surpreende, portanto, que o ouvinte contemporâneo de Britney Spears e U2 não experimente a música de Bach como era possível há quase trezentos anos.

A razão de não podermos imaginar detalhadamente (e corretamente) a experiência musical dos moradores de Leipzig é simplesmente a de que teríamos que fazer uma viagem imaginária, e sabemos demais.⁴⁰

Se encontrássemos uma cantata de Bach que jamais tivesse sido executada, e descobríssemos que a melodia é muito parecida com a de alguma canção contemporânea, não conseguiríamos ouvir a cantata como poderia um contemporâneo de Bach. Longe de ilustrar a viabilidade do conceito de *qualia*, isto mostra como a informação que nos rodeia molda o nosso ponto de vista. É possível, por meio de uma comparação entre nossas disposições e conhecimento, comparar as diferenças de ponto de vista entre as platéias das igrejas de Leipzig e nós mesmos. Podemos fazer isto de forma extremamente detalhada, se estivermos dispostos a mergulhar no tema. Os obstáculos que nos impedem de possuir as experiências de um *Leipziger* são *plenamente compreensíveis*. A inacessibilidade

⁴⁰ Dennett, 1992a, p.388. Minha tradução.

em questão, mais uma vez, é meramente prática. A suposta inefabilidade da experiência subjetiva, portanto, também deve sê-lo. O “resíduo”, aquilo que é deixado de fora da investigação, nada gera de muito problemático. Toda investigação deixa algo de fora. Podemos entender tudo o que realmente importa sobre consciência.

Se cientistas decidissem estudar um único grão de areia, sempre haveria algo mais a descobrir sobre ele, independentemente da duração do trabalho. As somas das forças atrativas e repulsivas entre todas as partículas subatômicas que compõem os átomos do grão terão sempre alguma incerteza residual no último dígito que calculamos até o momento, e tentar rastrear as localizações passadas do grão de areia ao longo das eras levará a um cone crescente de indiscernibilidade. Mas nossa ignorância não será significativa.⁴¹

Dennett acredita ter explicado dessa forma o julgamento de inefabilidade dos “qualófilos”, e eliminado por explicação a inefabilidade propriamente dita.

Mas, teria Dennett alguma objeção contra o dualismo em si, não importando se os *qualia* são parte de sua ontologia? É possível, afinal, ter uma posição dualista sem se comprometer com os *qualia*. Em outras palavras, as experiências conscientes poderiam ser não-privadas, relacionais, acessíveis indiretamente pelo sujeito e plenamente compreensíveis para qualquer ser humano, mas compostas por elementos não-físicos. Dennett está ciente disso e faz duas investidas contra esta idéia.⁴² Em primeiro lugar, ele alega que o dualismo é anticientífico. Isto explica parte de seu poder persuasivo; ele está em harmonia com o *wishful thinking* de manter o reducionismo longe da mente humana. Mas aceitar o dualismo é um passo obscurantista. Quem aceita o dualismo está, na verdade, desistindo de uma vez por todas de investigar o fenômeno. Dennett está convencido de que a aceitação do dualismo é a aceitação de milagres (*skyhooks*). Sua segunda investida consiste em observar que o dualismo torna a interação entre a mente e a realidade física impossível. Ele observa que, segundo a termodinâmica atual, qualquer mudança na trajetória de um ente físico requer o uso de energia física, e uma mente não-física não poderia fazer uso desta energia sem ter algum recurso físico que a pusesse em contato com o mundo natural. Mas ela não conseguiria interagir com este mecanismo sem ter outro recurso físico do

⁴¹ Dennett, 2005, p. 29. Minha tradução.

⁴² *Idem*, 1992a, p. 33-38.

mesmo tipo, e o problema continuaria desta forma ao infinito. Isto significa que a termodinâmica exige que qualquer coisa capaz de mover um ente físico seja também um ente físico. A mente não-física não pode interferir no mundo físico sem violar o princípio de conservação de energia.

3 Introspecção, heterofenomenologia e neutralidade

3.1 Rejeitando a infalibilidade da introspecção

O projeto dennettiano de remover obstáculos teóricos no caminho de uma teoria empírica da consciência exige, como vimos, um tratamento dos fenômenos a partir da perspectiva de terceira pessoa. Isto significa, naturalmente, abandonar a introspecção como método de estudo da consciência. Veremos, nesta seção, por que Dennett pretende fazê-lo.

Dennett tenta demonstrar que a introspecção é um método notavelmente confuso; sua objetividade é questionável, uma vez que os relatos estão frequentemente em desarmonia.⁴³ Fazer fenomenologia pode parecer uma forma de compartilhar experiências de modo a obter um retrato fiel de nossa vida mental, mas isto não é o que realmente ocorre. Ainda que a descrição introspectiva dos conteúdos da mente seja feita criteriosamente, diferentes estudiosos acabam por elaborar relatos completamente discordantes do que supõem ter examinado. Dennett cita Descartes, Locke, Berkeley e Hume como filósofos que procuraram mapear a mente de uma maneira cuidadosa o bastante para que todo leitor que seguisse seus passos pudesse chegar às mesmas conclusões. Eles supunham ter revelado os mistérios da mente sem ter feito uso de apriorismos; tudo era uma questão de enxergar o que lá estava. O solilóquio do filósofo implicaria uma exploração idêntica da mente do leitor que repete os atos fenomenológicos do primeiro. Em outras palavras, o leitor só teria que repetir os passos para encontrar o que o filósofo havia descoberto. No entanto, a promessa de intersubjetividade do método de primeira pessoa revelou-se falsa. As investigações introspectivas resultam em dissonância. Ao invés de alcançar e reforçar os mesmos pontos, o método de primeira pessoa leva a conclusões incompatíveis entre si. Uma vez que as mentes lockianas, berkeleyanas e humeanas não devem ser fundamentalmente diferentes, devemos concluir que a

⁴³ Dennett, 1992a, p. 66-70, 2005, p.25-26.

aparente confiabilidade da introspecção é enganosa. A capacidade de auto-observação da mente humana é menor do que aparenta ser. A mente consciente, enfim, pode estar errada a respeito de si mesma⁴⁴.

Dennett crê que nossa suposta atividade de exploração interior é, na verdade, uma teorização desajeitada, alavancada por credulidade. Os preconceitos e construtos teóricos que pareciam distantes acabam se intrometendo sorrateiramente na investigação introspectiva⁴⁵. Dennett pensa ter uma prova bastante simples dessa constatação. É comum que tenhamos uma noção distorcida de nosso próprio campo visual periférico. A maior parte das pessoas se surpreende com o fato de não conseguirem identificar o naipe ou a cor de uma carta de baralho em seu campo de visão periférica, enquanto observam um ponto fixo. A forma da carta também parece indefinida, embora qualquer movimento seja imediatamente percebido. Surpreendemo-nos, por crer em uma visão periférica mais ampla do que a real. As pessoas derivam tais crenças não de uma observação clara e evidente de seu campo visual, mas de uma hipótese que *parece lógica*. Nós não percebemos lacunas em nossa visão em condições normais – para onde quer que olhemos, vemos tudo nitidamente. Isso ocorre porque nossos olhos estão constantemente se movendo. Informações referentes a cores e detalhes nos aparecem quando alinhadas à estreita área foveal central do campo retinal. Como não percebemos lacunas em nossos campos visuais, e enxergamos bem todos os objetos que fitamos, somos tentados a concluir que nosso campo visual subjetivo é composto por uma espécie de retrato, repleto de formas coloridas e uniformemente detalhadas. Esta é a teorização tosca de que falamos anteriormente. Quando levamos a introspecção demasiadamente a sério, somos levados a este tipo de erro.

Isto não significa, diz Dennett, que não temos nenhuma autoridade quando o assunto é nossa própria consciência. A moral da história é que somos bem mais falíveis do que costumamos pensar. Mesmo que *normalmente* estejamos certos a respeito de nossas experiências, os erros e confusões no processo de introspecção são frequentes o bastante para desqualificá-lo. A confiabilidade da introspecção não pode ser superestimada.

⁴⁴ Dennett, 1992a, p. 68.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 67-68.

3.2 A heterofenomenologia

Uma vez que a introspecção fracassa como método de estudo da consciência, e a autoridade da primeira pessoa sobre suas experiências não é absoluta, Dennett se propôs a articular um método de terceira pessoa para determinar os dados que uma teoria da consciência deve explicar. Este método requer uma postura de terceira pessoa e neutralidade em relação às questões filosóficas tais como a existência de *qualia* e dos zumbis. Esta última característica faz-se necessária para que o método não seja, desde o início, um argumento circular contra os “qualófilos”. Por outro lado, Dennett espera que se perceba a necessidade de não prejudicar as questões em favor dos “qualófilos”, o que seria o caso se todo depoimento de sujeitos em experimentos fosse considerado uma descrição perfeitamente acurada da consciência dos mesmos. Ainda que isto pareça *nonsense* para um anti-reducionista, Dennett salienta que não se pode avaliar a teoria antes de um exame do que ela de fato afirma. De qualquer forma, deve ficar claro que Dennett quer um método que não pressupõe nem mesmo a consciência dos sujeitos. A idéia é ter uma metodologia que seria acurada ainda que os sujeitos fossem robôs ultra-sofisticados, ou “zumbis”. A captação de dados, de fato, não diferencia zumbis de pessoas conscientes. Esta é uma tarefa para a teoria que é elaborada posteriormente *a partir* dos mesmos dados. A abordagem que determina estes é chamada por Dennett de “heterofenomenologia” – fenomenologia feita pelo outro⁴⁶. Este trabalho tem de ser feito pelo “outro”, ou seja, tem que ser um método de terceira pessoa, para que o estudo da consciência deixe para trás as batalhas entre intuições resultantes da confiança excessiva na atividade meditativa.

Dennett procura deixar claro que não existe nada de extraordinário ou muito inovador na heterofenomenologia; ela é, na verdade, a abordagem adotada pelas ciências da mente nos últimos cem anos. Uma filosofia consistente pode proporcionar, assim mesmo, uma melhor compreensão de seu funcionamento e demolir as obstruções representadas por questionamentos filosóficos.

⁴⁶ Dennett, 1992a, p.66-100, e 2005, p. 25-56.

Mas como exatamente funciona este método científico? Dennett nos diz que a coleta de dados é feita em experimentos, os sujeitos dos mesmos são inicialmente categorizados – suas idades, sexo, nível de escolaridade etc. são registrados. Os sujeitos são, em seguida, preparados verbalmente; instruções têm que ser dadas para que os sujeitos saibam o que fazer durante o experimento. O sucesso dos experimentos normalmente depende de instruções claras e uniformes. O experimento é, então, realizado e o depoimento do sujeito, gravado de alguma forma. O texto resultante é interpretado a partir da *postura intencional*: os sujeitos são considerados como agentes tendo estados mentais intencionais (crenças, desejos etc.), e seu comportamento durante o experimento pode ser explicado por estas competências. Dito de outra forma, os sons e signos utilizados pelo sujeito são interpretados como aparentes expressões de intencionalidade. O problema da distinção entre atos de fala reais de pessoas conscientes e atos de fala aparentes, realizados por “zumbis”, é deixado de lado temporariamente para que não haja intrusão teórica no processo. A postura intencional, afinal, funcionaria da mesma forma nos dois cenários. A heterofenomenologia, portanto, é behaviorista no seguinte sentido: os dados são obtidos sempre a partir do comportamento verificável dos sujeitos. Ela não é behaviorista no sentido ruim, de “fingir anestesia”, já que a postura intencional requer o uso de um vocabulário “mentalista” na interpretação do comportamento observado. Não ocorre, portanto, o uso de “reducionismo ganancioso” para eliminar termos como “crença” e “desejo”. O bom heterofenomenologista não cai na armadilha de inferir a inexistência destes e de outros estados intencionais a partir da constatação de que os dados são comportamentos observáveis e não processos mentais. Isto seria de fato reducionismo ganancioso, uma conclusão muito mais ideológica que científica.

A passagem de dados brutos para dados interpretados é caracterizada por uma suspensão do juízo em relação às convicções dos sujeitos. Isto é crucial devido às possibilidades de sujeitos que deixam de dizer algo que pode ser relevante por não o perceberem, e sujeitos que vão longe demais em seus relatos, contaminando suas experiências com teorização. A suspensão do juízo leva a um registro de *como as coisas parecem para os sujeitos*, sem julgar se estas aparências correspondem à realidade.

Podemos perceber importância desta suspensão do juízo para a interpretação de fatos como a confusão gerada pelo movimento sutil e contínuo dos olhos que nos leva a crer em campo de visão periférica de amplitude irreal. Como já vimos, somos ludibriados por uma teorização quase inconsciente. Cabe aos teóricos da consciência explicar a causa ou causas deste erro. Eles têm de responder à pergunta: “Por que pensamos que nossos campos visuais são muito mais detalhados do que é o caso?”, e não “Por que, dado que o campo visual do ser humano é detalhado e colorido em toda a sua extensão, não é possível identificar objetos se movendo fora da amplitude foveal?” A segunda e absurda pergunta é o que se obtém, diz Dennett, quando tratamos o ponto de vista de primeira pessoa como infalível. Este é, de fato, um *reductio ad absurdum* da posição de Searle, que sustenta que aparência e realidade da consciência sempre coincidem. Nossas mentes, pretende demonstrar Dennett, estão sempre dispostas a zombar de nossas intuições. Vejamos outro exemplo: o fenômeno de *masked priming*⁴⁷. Centenas de experiências demonstram que sujeitos que vêem um estímulo visual de duração muito breve, seguido imediatamente de um outro, como, por exemplo, retângulo branco ou de padrões de cor aleatórios, e de um terceiro estímulo que deve ser identificado no final, manifestam um viés que deve ter sido determinado pela primeira e breve imagem. Os sujeitos dizem não se lembrar desta última; o segundo estímulo é uma “máscara” que a obscurece. Mas ela claramente cumpre um papel em estados cognitivos posteriores, pois quando requisitados a completar o radical (*word stem*) fri__, sujeitos expostos ao estímulo obscurecido *cold* (frio) tendem a completar o radical com as letras *gid*, obtendo a palavra *frigid* (frígido/frígida); aqueles que foram expostos ao estímulo *scared* (assustado) tendem a obter *fright* (medo) ou *frightened* (assustado). Ambos os grupos afirmam não ter visto nada além da “máscara” seguida das letras que devem ser complementadas. Neste cenário, Dennett não vê razão para darmos crédito aos sujeitos. Ele vê duas formas possíveis de explicar o fenômeno: a) os sujeitos são conscientes do primeiro estímulo e a máscara faz com que eles o esqueçam, mas retendo alguma representação mental capaz de influenciar seus estados posteriores, ou b) os sujeitos registram o primeiro estímulo inconscientemente e o

⁴⁷ Dennett 2005, p.39-40.

conteúdo em questão tem seu caminho rumo à consciência bloqueado pela “máscara”.

Como os sujeitos não podem, a partir de suas próprias experiências, argumentar a favor de uma das alternativas acima, a alternativa correta só pode ser encontrada por uma investigação de terceira pessoa. A heterofenomenologia, como ponto de partida deste projeto empírico, deve ser neutra, não podendo favorecer uma das alternativas em detrimento da outra. Os depoimentos que se seguem ao experimento, afinal, não mencionam o estímulo “mascarado”. Os testemunhos – o que os sujeitos crêem ter visto – estão entre os dados que alimentam a teorização sobre a consciência. A atribuição de infalibilidade ao depoimento do sujeito novamente seria injustificável, por excluir de saída a primeira opção. Na filosofia de Dennett, é o excesso de confiança na introspecção que oculta, e deforma, mutilando nossa perspectiva. A perspectiva científica, quando escrupulosa, é a solução, e não um problema.

3.3 Mundos heterofenomenológicos

A heterofenomenologia requer que os depoimentos dos sujeitos de experimentos sejam interpretados por meio da postura intencional e após, sejam registrados em forma textual. Em seguida, dá-se um passo curioso. De forma análoga a um leitor de literatura, que considera romances como passagens para um mundo ficcional, o heterofenomenologista considera que seus registros lhe dão acesso ao *mundo heterofenomenológico* do sujeito. Os conteúdos deste mundo são determinados pela fidelidade ao texto e indeterminado no resto. Isto permite aos teóricos abordar os dados sem que seja preciso concordar sobre como os eventos observados podem ser explicados. O mundo fenomenológico do sujeito é estável e verificável intersubjetivamente – qualquer um, em princípio, pode descobrir o que o sujeito *x* acredita ter vivenciado em um momento *y*.

Como em uma obra de ficção, o que o autor diz determina como o cenário é. Os experimentadores não exigem dos sujeitos que justifiquem suas asserções, e neste momento, tampouco questionam a veracidade das mesmas. Tais interferências seriam intrusões análogas a perguntar a um romancista como ele sabe que um determinado personagem é desta forma ou de outra, e questionar a

correção de algum evento ou cenário presente em uma de suas histórias. O romancista tem autoridade absoluta sobre o que ocorre em sua história, embora evidentemente não possua essa mesma autoridade sobre a realidade. A situação do sujeito em experimentos psicológicos é análoga, na medida em que seu testemunho determina integralmente o que *parece* acontecer com ele. Com estas observações, Dennett procura nos persuadir de que mundos ficcionais e mundos heterofenomenológicos têm o mesmo *status* metafísico⁴⁸. O ato de conhecê-los não deve bastar para que os aceitemos como verdadeiros. De posse dos dados, teóricos podem começar a investigar a verossimilhança dos mundos heterofenomenológicos. As transcrições dos sujeitos de experiências dão origem, portanto, a uma “ficção de teórico” (*theorist’s fiction*)⁴⁹. Esta deve ser levada a sério o bastante para que a consideremos capaz de coincidir com a realidade, mas o teórico só pode dar seu veredicto após uma investigação mais minuciosa. O heterofenomenologista, enfim, vê os mundos heterofenomenológicos de seus sujeitos como ficções que, por uma razão qualquer (descrever uma situação bastante comum, talvez), têm uma chance razoável de coincidir com eventos reais. Dennett crê que a forma como a heterofenomenologia obtém uma descrição objetiva das aparências é também análoga a trabalhos antropológicos de campo⁵⁰. Após descobrir uma tribo devota de um deus da floresta, batizado por Dennett de *Feenoman*, um ou mais antropólogos, caso não escolhessem converter-se, estudariam o grupo de forma agnóstica. Isto significaria tentar obter descrições de *Feenoman* com os nativos. Eventualmente, surgiria um construto lógico de *Feenoman*, composto de descrições biográficas, psicológicas etc. As crenças dos nativos a respeito do deus têm autoridade total sobre o construto, pois a descrição definitiva da divindade é composta somente por seus relatos. Para os antropólogos, porém, *Feenoman* é, inicialmente, apenas um objeto intencional. Eles estão em uma situação parecida com a do teórico que suspende o juízo a respeito da veracidade dos textos resultantes de experimentos. Já os nativos, da mesma forma que sujeitos de experimentos, podem ter sido iludidos de alguma forma, e fariam bem em aceitar o caráter falível de suas crenças. Afinal, o que

⁴⁸ Dennett, 1992a, p. 78-81.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 81-82.

⁵⁰ *Ibidem*, p.82-85.

garante que eles sabem tudo sobre o deus *Feenoman*? Um deus real poderia enganar os nativos, optar por esconder algo deles, ter propriedades além de sua compreensão, etc. A situação dos nativos é comparável, portanto, com a dos sujeitos que compõem um mundo heterofenomenológico; ambos os grupos fariam bem em aceitar o caráter falível de suas crenças. As analogias são utilizadas por Dennett para ilustrar uma espécie de princípio de tolerância: ao investigar a mente humana, não se pode rejeitar imediatamente tudo o que parece impossível. Dennett chama-nos a atenção para o fato de que as ciências naturais valorizarem resultados contra-intuitivos, ao contrário de seus adversários anti-reducionistas. A Filosofia da Mente não deveria fazer diferente. Considerar intuições sobre a consciência (as que dão origem ao conceito de *qualia*, por exemplo) como infalíveis significa dar um passo em falso. Trata-se de uma teimosia que leva a argumentos circulares (como o de Chalmers, exposto acima) e obscurecimento de fenômenos como o de *masked priming*.

De que forma é verificada a veracidade dos mundos heterofenomenológicos? Os fatos que justificam as asserções dos sujeitos devem ser marcadamente semelhantes aos objetos que compõem o cenário em questão. Dennett retorna à analogia antropológica para esclarecer este passo. Suponhamos que os antropólogos encontrem um herói incapaz de certas proezas atribuídas ao *Feenoman* (O deus nativo seria capaz, por exemplo, de voar), mas possuidor de habilidades incomuns, mas explicáveis cientificamente. Suponhamos ainda que os pesquisadores descubram que as crenças dos nativos foram causadas por encontros com o herói de carne e osso e extrapolação a partir destes. Após testemunhar uma cura aparentemente milagrosa de um companheiro ferido, por exemplo, um nativo poderia inferir que o herói é na verdade uma divindade. Um outro nativo, salvo de um ataque de animais selvagens pelo mesmo homem, poderia concluir, a partir da aparência de seu salvador (ela coincide com a da “divindade” que curou seu amigo) que o benfeitor é, além de divino, um protetor da aldeia. O objeto intencional *Feenoman* seria constituído a partir deste processo de testemunho, espanto e extrapolação. O ato de descrição do deus é, na verdade, uma referência involuntária ao herói humano que é a causa das crenças que definem o culto. Dependendo da semelhança entre as habilidades que o herói de fato possui e aquelas atribuídas ao deus, poder-se-ia julgar o grau de verossimilhança do construto lógico obtido a partir dos testemunhos dos nativos.

Se houver dessemelhança extrema entre as propriedades da lenda e as do homem que deu origem à mesma, os antropólogos não podem alegar ter descoberto o objeto intencional do culto. Eles devem, então, concluir que *Feenoman* não existe.

Dennett considera a analogia com obras de ficção como frutífera também nesta discussão. Uma obra encarada como ficção poderia, após certas descobertas, vir a ser categorizada como uma descrição de fatos reais, como, por exemplo, uma biografia. Processos inconscientes, freudianos ou não, poderiam mascarar certo personagem verdadeiro, fazendo com que um autor o tratasse como ficcional. O autor, naturalmente, não estaria a par do estatuto ontológico de sua “criação”. Neste caso, um conhecedor dos fatos por trás da obra estaria em condições de argumentar que o texto é, de fato, sobre um conhecido do autor e não sobre determinado personagem ficcional. Um processo de reinterpretação, portanto, pode nos levar ao verdadeiro referente de uma obra, não obstante as objeções de seu próprio autor. Imaginemos um romancista que possui memórias perturbadoras de sua infância. Talvez a única maneira que ele tem de lidar com o sofrimento presente em suas recordações seja atribuí-las a uma outra pessoa, um personagem ficcional; chamemo-lo *F*. Os tormentos sofridos por *F* são claramente as vivências do autor, ainda que ele não esteja ciente disso. Falar sobre *F* é, portanto, referir-se ao romancista. Teorias científicas, então (no caso do escritor, a psicanálise; no caso dos criadores de mundos heterofenomenológicos, a ciência cognitiva), nos capacitam a mudar o estatuto ontológico de uma história, de ficção para realidade. É desta forma que cientistas cognitivos devem verificar a correção das crenças tomadas como dados da teoria. Se forem constatados fatos que coincidem amplamente com os objetos heterofenomenológicos, os pesquisadores terão encontrado os correlatos objetivos da experiência subjetiva em questão. Saber-se-á, então, do que os sujeitos estavam falando. Caso a investigação não termine por encontrar tais correlatos, os mundos heterofenomenológicos ficam confinados no reino do ficcional, lá permanecendo como “ficções de teórico”.

3.4 Críticas à heterofenomenologia

Para o filósofo David Carr, a fenomenologia à moda de Dennett é incoerente⁵¹. Ele argumenta que Dennett não cumpre sua promessa de neutralidade, acabando por fazer o que diz ter evitado a qualquer custo: prejudicar os dados. Isto seria o caso devido ao uso indevido do termo “ficção” para designar os relatos de sujeitos. Carr observa que “[ficção] evidentemente não é um termo ontologicamente neutro. Chamar algo de ficção é dizer que este algo não é parte do mundo real...”⁵². A terminologia de Dennett, para Carr, revela um compromisso ontológico que predispõe o pesquisador a desdenhar dos testemunhos dos sujeitos. Se os antropólogos de que falamos acima usarem o termo “ficção” para rotular os dados que obterão com a tribo, eles expressarão uma imparcialidade que não tem lugar em uma descrição objetiva dos mesmos. Dito de outra forma, os antropólogos já partem do princípio de que seus mundos heterofenomenológicos estão em um patamar diferente daqueles dos nativos. Carr pensa ter encontrado uma passagem que revela uma imparcialidade análoga no ponto de vista de Dennett.

Se encontrássemos eventos nos cérebros das pessoas que tivessem características “essenciais” dos itens que habitam seus mundos heterofenomenológicos em grau suficiente, poderíamos plausivelmente supor termos descoberto sobre o que elas realmente estavam falando⁵³.

Para Carr, esta passagem mostra claramente que Dennett se recusa a suspender o juízo a respeito de seus compromissos ontológicos. A análise de Dennett é viciada desde o começo, na maneira como colhe os dados. E este poluente materialista não é justificado em momento algum. A teoria resultante, portanto, é circular. Dennett aparentemente não respondeu a esta crítica, mas devemos observar que a passagem acima não significa que a heterofenomenologia seja viciada. Afirmar que *pode haver* eventos cerebrais correlacionados com experiências não é o mesmo que afirmar que os correlatos objetivos das mesmas *têm que ser* cerebrais. A fenomenologia de terceira pessoa não requer esta

⁵¹ Carr, 1998.

⁵² *Ibidem*, p. 336. Minha tradução.

⁵³ Dennett, 1992a, p. 85. Minha tradução.

posição. Podemos aceitar a possibilidade descrita na passagem e, ao mesmo tempo, supor que pode haver outras maneiras de investigar a relação entre fenomenologia e mundo objetivo (eventos de terceira pessoa). E já vimos, no segundo capítulo, as justificativas que Dennett emprega para rejeitar o dualismo, e que o levam a adotar o materialismo. Dennett o faz para evitar o problema da interação entre substâncias, uma dinâmica irreconciliável com dados empíricos em que a termodinâmica se apóia. Ele também pensa que o dualismo está comprometido com uma espécie de obscurantismo, uma vez que não parece haver um método confiável para investigar mentes imateriais. Seja como for, estes argumentos estão fora do escopo da heterofenomenologia. Podemos realizar todo o processo de obtenção, interpretação e suspensão do juízo em relação aos textos sem comprometimento com os argumentos de Dennett contra o dualismo. É perfeitamente possível fazer heterofenomenologia sem sequer conhecer tais argumentos. Devemos concluir, então, que as críticas de Carr erram o alvo. O termo “ficção” usado por Dennett pode ser infeliz, mas ele deixa claro em que medida mundos heterofenomenológicos são análogos a obras ficcionais.

David Thompson é outro filósofo que apresenta objeções à heterofenomenologia⁵⁴. Como Carr, ele crê que a recusa, por parte de Dennett, de aplicar a suspensão de juízo a seu próprio ponto de vista é prejudicial. A catalogação dos dados, quando feita da forma defendida por Dennett, possui um viés cientificista. Thompson observa que o mundo científico é também um mundo heterofenomenológico, algo é impossível sem experiência subjetiva. Assim como testemunhos de sujeitos em experimentos, o mundo científico só pode ser compreendido pelos atos de interpretação – os objetos e textos que os cientistas utilizam para nada serviriam se não houvesse uma comunidade de agentes qualificados para entendê-los e usá-los. Thompson argumenta que não suspender o juízo em relação a teorias científicas é abandonar a neutralidade em relação às mesmas. E isto significa ver a ciência como uma espécie de “projeto divino”. Esta seria uma perspectiva acrítica; ao assumi-la, Dennett estaria se comprometendo com um *skyhook*. Thompson, enfim, procura chamar atenção para o fato de que a ciência é uma prática mutável, uma atividade falível baseada em mundos heterofenomenológicos que podem não corresponder à realidade. “Em um mundo

⁵⁴ Thompson, 2000.

pós-moderno, a ciência não pode ser eximida de seu papel de instituição evolucionária que depende da consciência humana”.⁵⁵ Entretanto, Thompson não cita que aspectos da realidade mental são, ou podem ser, obscurecidos por este ponto cego da filosofia de Dennett.

A resposta de Dennett consiste em questionar a relevância da suspensão total do juízo no contexto da heterofenomenologia. Ele alega que o ônus da prova é do crítico, em se tratando de uma suspeita de dogmatismo. A crítica de Thompson só seria justificada se ele pudesse demonstrar *o que exatamente* é distorcido pela sua atitude em relação à ciência. Dennett simplesmente não vê o que a suspensão do juízo, aplicada ao mundo heterofenomenológico do cientista, traria de relevante para a interpretação de experimentos. Em outras palavras, ele não responde à acusação de dogmatismo por pensar que ela se refere a uma postura que, até que se prove o contrário, não tem muito a ver com a obtenção de dados para uma teoria da consciência. Dennett, enfim, acredita poder se dar ao luxo de deixar de lado a questão de seu suposto dogmatismo.

Thompson considera o método de Dennett equivocado também em outro sentido. Ele vê a alusão a referências involuntárias, discutida acima, como uma forma de incompreensão da intencionalidade dos estados mentais⁵⁶. A tradição husserliana, a que Thompson pertence, considera a intencionalidade como característica essencial dos estados conscientes. A consciência é sempre consciência *de* alguma coisa. Ter consciência de algo é ter uma experiência que se refere a este objeto em si mesmo, a algo que está fora da consciência, e não a uma representação do mesmo, ou a um processo que nos permite ter a experiência. Pensar em um objeto, enfim, é ter uma experiência diferente de pensar em uma representação dele (sabemos que imaginar um cavalo, por exemplo, é diferente de imaginar um desenho de cavalo). Thompson procura deixar isto claro com o seguinte exemplo: quando vemos uma cadeira, nós o fazemos por meio de uma imagem retinal e processos cerebrais posteriores. Seria absurdo afirmar que o objeto de nossa percepção fosse a imagem retinal e não a cadeira, mas Dennett comete este tipo de erro quando diz que os nativos, ao relatar suas experiências com *Feenoman*, estariam se referindo sem saber, às ações do herói real, que deu

⁵⁵ Thompson, 2000, p. 217.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 209-213.

origem à lenda. O objeto intencional das crenças dos nativos é o deus, não importando se elas correspondem à verdade ou não. Da mesma forma, a ciência cognitiva jamais estaria certa em afirmar que o correlato cerebral de uma experiência é algo sobre o qual o sujeito desta estivesse falando. Como já vimos, pensar em algo não se confunde com pensar em uma representação deste algo. E o sujeito da experiência não pode sequer saber que experiências têm correlatos cerebrais. Se empregarmos os termos da fenomenologia de Husserl, Dennett confunde a causa da experiência, *noesis*, com o objeto do qual o sujeito é consciente, o *noema*. Thompson chama esta confusão de *representativismo*. Trata-se de uma armadilha cartesiana; Dennett, ironicamente, teria sido vitimado por uma ilusão da filosofia que abomina. Descartes, diz Thompson, acreditava que ser consciente é ter consciência de idéias, “objetos ou eventos internos que medeiam entre nós mesmos e o mundo”.⁵⁷ Exceto quando eventos cerebrais são sujeitos eles mesmos a escrutínio, eles nunca são os objetos da experiência; eles são sempre uma parte de um processo, através do qual percebemos ou imaginamos o mundo. Gilbert Harman chama nossa atenção para uma falácia semelhante⁵⁸. Se Ponce de Leon estava procurando uma Fonte da Juventude que inexiste, estaríamos errados em afirmar que ele, na verdade, estava procurando algo mental. Ponce de Leon, afinal, não acreditava que o Novo Mundo, onde ele fazia sua busca, era uma realidade mental. Thompson argumenta que o raciocínio de Dennett é igualmente falacioso, tendo colocado “algo cerebral” no lugar de “algo mental”. “Eventos cerebrais não têm contrapartida nas analogias com mitos e ficção”. A intencionalidade, portanto, não é a relação causal mencionada por Dennett em sua discussão sobre a verificação dos objetos heterofenomenológicos. A verdadeira relação causal é uma relação de mapeamento de eventos externos por meio de processos cerebrais. Os sujeitos podem muito bem errar ao tentar explicar como este processo se dá, mas eles estarão sempre corretos a respeito do *objeto* de suas crenças. Thompson reconhece que Dennett está ciente da diferença entre *noesis* e *noema*; em *Consciousness Explained*, a dicotomia é descrita como sendo entre “veículo de representação” e “conteúdo”. O erro decorre de um “traço residual” de cartesianismo que Dennett aceita sem perceber. Thompson argumenta que isso

⁵⁷ Thompson, 2000, p. 211. Minha tradução.

⁵⁸ Harman, 1997.

está ligado à ambigüidade da noção de “representação”⁵⁹. O termo pode designar tanto um objeto mental do qual a mente é consciente, como na filosofia moderna, quanto um evento cerebral que mapeia um aspecto do mundo. Embora empregando quase sempre o segundo sentido do termo, como fazem os cientistas cognitivos, Dennett teria tido uma “recaída” cartesiana. A doutrina da intencionalidade é o antídoto para esta ilusão.

As críticas de Thompson resultaram em um recuo de Dennett⁶⁰. Ele reconhece que é errado afirmar que o objeto intencional das crenças dos nativos é a pessoa real que originou a lenda, e conclui que “referência involuntária” é um termo infeliz. No entanto, ele pensa que Thompson vai um pouco longe demais ao alegar que “eventos cerebrais não têm contrapartida nas analogias com mitos e ficção”. Dennett argumenta ainda que, ao mencionar um deus inexistente, o povo da floresta falava de um ente bastante semelhante ao homem real. Existe uma relação de dependência entre *Feenoman* e o herói da floresta, similar àquela que, para um ateu, existe entre o Jesus histórico e o Jesus da religião cristã. Personagens ficcionais podem, da mesma forma, ter contrapartidas reais que lhes dão origem. O romancista que, movido por um processo inconsciente, escreve sobre um personagem praticamente idêntico a um conhecido seu, está tecendo sua narrativa com base em uma contrapartida análoga. Dennett alega que usou o termo “referência involuntária” para chamar atenção para o fato de que o escritor, ou sujeito de uma experiência pode não ter ciência desta contrapartida. Dennett, enfim, afirma que seu objetivo era o de mostrar que os processos causais que originam nossos mundos heterofenomenológicos são frequentemente inacessíveis do ponto de vista subjetivo.

⁵⁹ Thompson 2000, p. 213.

⁶⁰ Dennett, 2000, p. 326-365.

4 O Teatro Cartesiano

4.1 O ataque final ao cartesianismo

Em *Consciousness Explained*, Dennett se propõe a demolir duas idéias presentes na tradição filosófica: o conceito de *qualia*, como vimos anteriormente, e a idéia de que os conteúdos da consciência convergem para um centro bem definido, onde são testemunhados pelo “eu”. Dennett crê que “a idéia de um centro especial no cérebro é a má idéia mais tenaz a atrapalhar nossas tentativas de pensar sobre a consciência.”⁶¹ As razões que sustentam esta posição de Dennett serão um dos temas deste capítulo. Também serão discutidas as conseqüências que a discussão traz para o estudo empírico da mente.

Dennett reconhece ser razoável a idéia de que mentes conscientes coabitam com um ponto de vista subjetivo. Isto significa que, *grosso modo*, onde existe uma mente consciente, deve haver uma perspectiva individual. Para quase todos os propósitos, é verossímil considerar estas perspectivas como um “ponto se movendo pelo espaço-tempo”.⁶² Podemos afirmar, por exemplo, que a forma como percebo o mundo depende da minha localização espacial. Dennett observa que a explicação para a lacuna verificada entre o som e a visão de um *show* de fogos de artifício consiste em chamar atenção para as diferentes velocidades do som e da luz. Som e luz alcançam o local onde está o observador em momentos diferentes, mesmo tendo deixado sua origem simultaneamente. Em outras palavras, temos aqui uma situação onde é plausível a idéia de que um observador é algo com uma localização espacial precisa.

O erro fatal, diz Dennett, ocorre quando procuramos concluir, a partir deste tipo de exemplo, que é possível focar o observador de maneira a localizar *onde em seu corpo* ele se encontra.⁶³ Embora o cérebro seja sem sombra de dúvida o centro

⁶¹ Dennett, 1992a, p. 108. Minha tradução.

⁶² *Ibidem*, p. 102. Minha tradução.

⁶³ *Ibidem*, 101-111.

de controle, nós não podemos encontrar um outro centro de controle dentro do cérebro. Dito de outra forma, não há como localizar o observador *dentro* do cérebro. Quando trata de escalas de tempo e espaço muito pequenas, o pesquisador da mente está desautorizado a considerar a perspectiva individual como um local precisamente definido. Concluir, a partir das instâncias onde calculamos a localização de um ser consciente, que a mente *é* algo sempre localizável com precisão é uma falácia que caracteriza o que Dennett chama de “materialismo cartesiano”⁶⁴. O materialismo cartesiano é a crença em um local especial do cérebro, no qual a atividade cerebral é tornada consciente. O que ocorre neste nexos de eventos mentais, o Teatro Cartesiano, forma o conteúdo da experiência. Podemos definir o materialismo cartesiano como o cartesianismo na filosofia da mente, intacto exceto pela rejeição da coisa pensante. Dennett argumenta, como veremos, que não existe uma apresentação de conteúdos para uma “autoridade” central. Ele observa que, ainda que ninguém o defenda explicitamente, o materialismo cartesiano é uma ilusão traiçoeira, a base de falácias geradoras de muita confusão no estudo da consciência e do livre-arbítrio.

4.2 Impasses na interpretação de ilusões

A argumentação de Dennett contra o materialismo cartesiano consiste em um *reductio ad absurdum* deste através da demonstração de que uma de suas implicações não passa de uma quimera.⁶⁵ A quimera é a distinção, em certos casos, entre contaminações de memórias por conteúdos estranhos às mesmas e edições de percepções que resultam em experiências falsas desde o início.

Dennett pede ao leitor que imagine um experimento onde um cientista insere memórias falsas em sua mente. Ao lembrar, na segunda-feira, de uma festa ocorrida no sábado, o leitor revive uma cena que na verdade nunca existiu. Esta cena foi inserida no cérebro pelo cientista após a festa, e o procedimento foi tão bem-feito que a vítima não vê como duvidar de sua memória. Dennett chama este tipo de contaminação posterior à experiência de *revisão orwelliana* (no romance *1984*, de George Orwell, há um Ministério da Verdade que reescreve o passado a

⁶⁴ Dennett, 1992a, 1992b.

⁶⁵ *Ibidem*.

seu bel-prazer). Podemos distinguir entre esta forma de enganar e outra, adotada por regimes totalitários, que Dennett denomina revisão *stalinesca*. Uma revisão stalinesca ocorre quando há um julgamento farsesco, que visa enganar a opinião pública por meio de falsos testemunhos e confissões obtidas de forma ilegítima. Ambos os métodos são formas de gerar memórias enganadoras que, quando bem executados, não deixam muitos traços. Mas ainda que as vítimas de uma destas formas de desinformação não possa descobrir o que realmente aconteceu, parece óbvio que sempre existam fatos que apontem para um dos dois métodos. No entanto, diz Dennett, esta é uma instância da falácia do “Teatro Cartesiano”, descrita acima. Quando lidamos com escalas de tempo muito reduzidas, a diferença (existente no mundo do dia-a-dia) desaparece, levando consigo o materialismo cartesiano. Se existe um ponto fixo onde as discriminações realizadas pelo cérebro são tornadas conscientes, sempre haverá uma forma de distinguir entre processos orwellianos e stalinescos. Basta verificar quando as revisões são realizadas: antes ou depois da passagem pelo Teatro Cartesiano. No primeiro caso, teríamos um processo stalinesco, pois o que é representado no Teatro Cartesiano já é uma farsa desde o início; no segundo, teríamos uma revisão orwelliana, já que as modificações visam distorcer a memória de um evento real. O que Dennett procura mostrar é que, em certos casos, não há como determinar, sem petição de princípio, qual das duas ilusões é a fonte do engano. Como o materialismo cartesiano requer que esta distinção seja possível não importa quando, ele tem de ser descartado e substituído. O candidato proposto como substituto por Dennett será o tema do próximo capítulo. Passemos agora para os impasses apontados por Dennett.

Um dos fenômenos onde a distinção entre revisão stalinesca e revisão orwelliana torna-se inviável é a ilusão conhecida na literatura como *phi*⁶⁶. Trata-se de uma percepção de movimento onde só existem objetos estáticos. Duas luzes, separadas por até 4 graus de ângulo visual, são acesas uma após a outra com um curtíssimo intervalo (50 milissegundos; as luzes são acesas por 150 milissegundos cada). O sujeito vê um único ponto luminoso se movendo entre os dois pontos. Se as luzes forem de cores diferentes, o sujeito vê o ponto luminoso mudar de cor no meio da trajetória. Isto significa que tem de haver algum processo de edição no

⁶⁶ Dennett, 1992a, p. 114.

cérebro, já que a experiência só pode ocorrer após a detecção das duas luzes (do contrário, teríamos que admitir que o cérebro sistematicamente adivinha que haverá uma segunda luz). E isto parece implicar um atraso da consciência do evento para que haja um processo capaz de gerar a ilusão. Dennett procura mostrar que esta é uma opção enganosa, gerada pela influência que a imagem do Teatro Cartesiano exerce sobre nós. Processos tão rápidos como os que geram a “ilusão *phi*” não podem ser compreendidos desta forma. Suponhamos que a primeira luz seja vermelha, e a segunda, verde. Um mecanismo stalinesco explicaria o “fenômeno *phi*” por meio de um processo de edição em uma área E do cérebro “anterior” ao Teatro Cartesiano. As luzes reais A (vermelha) e B (verde) só chegariam ao Teatro Cartesiano após passarem por E, onde seriam “complementadas” pelos pontos “intermediários” em movimento. A ilusão já estaria completa ao chegar à consciência. Esta possibilidade contrasta com a explicação orwelliana: após tornar-se consciente das duas luzes, sem que haja ilusão de movimento, um processo de edição apaga a memória da sensação original e a substitui por outra, que inclui a sensação de movimento. A rapidez do processo garante seu término antes do ato de fala do sujeito sobre sua experiência. Quando ele fala desta, está sendo enganado por sua memória, e não falando de sua percepção original.

Se o materialismo cartesiano está correto, existe uma forma de verificar qual das duas hipóteses é a correta. Dennett observa que a hipótese stalinesca poderia, aparentemente, ser testada, considerando-se o atraso da consciência que ela requer. Este atraso parece lhe dar conteúdo empírico – um teste crucial para descartar ou reforçar a idéia. Uma vez que há um intervalo de 200 milissegundos entre o acionamento das duas luzes, e a ilusão não pode estar pronta até que haja a detecção inconsciente da luz verde, a experiência da luz vermelha teria de ser “adiada” por, no mínimo, 200 milissegundos. Se E enviasse imediatamente a percepção da luz vermelha para o Teatro Cartesiano, o sujeito experimentaria uma lacuna de pelo menos 200 milissegundos em sua experiência (pois E precisaria preparar o resto da ilusão), o que não é o caso.

Dennett nos pede que imaginemos que os sujeitos sejam requisitados a pressionar um botão assim que tiverem consciência da luz vermelha. Neste caso, haveria pouca ou nenhuma diferença entre os tempos de resposta a uma luz vermelha apenas e a uma luz vermelha seguida de outra verde, após 200

milissegundos. Infelizmente para o defensor da hipótese stalinésca, os experimentos mostram que as respostas à percepção consciente são rápidas demais para que haja um processo de edição anterior à consciência. O acionamento do botão, portanto, tem início antes do tempo necessário para a discriminação da luz verde.

Se aceitarmos a questão “stalinésca ou orwelliana?”, conforme o modelo do Teatro Cartesiano, seria plausível declarar vencedora a segunda alternativa já que aparentemente, não há tempo para que a primeira seja levada a cabo. A alternativa mais plausível, então, seria afirmar que o sujeito reage conscientemente à visão da luz vermelha. Enquanto se prepara para apertar o botão, ele percebe a luz verde. Em seguida, ambas as experiências são apagadas de sua memória e substituídas por uma falsa lembrança da luz vermelha se movendo e mudando de cor. Se o sujeito contestar a teoria, afirmando estar consciente da luz em movimento e em mutação desde o início, o teórico orwelliano o refutará, observando que o fato de ter pressionado o botão imediatamente após perceber a luz vermelha significa que ele estava consciente da luz vermelha estacionária antes de poder perceber a luz verde. O relato do sujeito é causado por uma falsa memória.

Ao explicar a ilusão por meio de uma “revisão de memória” ocorrida após a passagem das percepções pelo Teatro Cartesiano, o teórico orwelliano parece ter obtido uma vitória conclusiva. No entanto, existe uma segunda maneira stalinésca de explicar o fenômeno *phi*, que não é vulnerável à refutação anterior. Se o sujeito iniciar a reação à luz vermelha antes de tornar-se consciente dela, ele pode “compensar” o atraso postulado pelo processo de revisão pré-consciência. Suponhamos que as instruções dadas ao sujeito (apertar o botão logo após perceber a luz vermelha) tenham predisposto a “sala de edição” a iniciar o acionamento do botão antes da passagem da percepção pelo Teatro Cartesiano. O sujeito estaria reagindo antes do envio de toda a ilusão para o Teatro Cartesiano. Isto significa que o sujeito, ao descrever sua experiência, produziria um relato quase totalmente correto; a única incorreção seria afirmar ter pressionado o botão após tornar-se consciente da luz vermelha.

Uma vez que ambos os modelos podem explicar o ocorrido, a aceitação do materialismo cartesiano como premissa nos leva a um impasse: qual modelo é o correto? É crucial para Dennett mostrar que o impasse não pode ser resolvido, e devemos descartar a questão como uma pergunta ruim, consequência de uma

intuição enganadora sobre o cérebro. Dennett argumenta que ambas as versões do materialismo cartesiano podem explicar todos os dados presentes e todos os que podem ser obtidos futuramente. Os dados subjetivos – o que ocorre nos mundos heterofenomenológicos dos sujeitos – são idênticos para ambas as teorias. Os sujeitos, afinal, são incapazes de achar algo em sua experiência que lhes diz se tiveram experiências ilusórias ou memórias enganadoras. A perspectiva de terceira pessoa tampouco pode encontrar algo para resolver o impasse. Um mapeamento das representações no cérebro, que incluísse o momento e o local em que cada juízo e percepção têm origem não contribuiria em nada para favorecer uma das hipóteses. Afinal, este mapeamento resultaria na descoberta do primeiro momento em que é possível reagir a um determinado evento. O momento, porém, em que o sujeito de fato o faz pode vir um pouco depois. O sujeito também teria um “prazo” para se tornar consciente do conteúdo em questão, se quisermos explicar sua inclusão em um determinado relato verbal. Ou seja, teríamos o último momento em que o conteúdo pode tornar-se consciente. O que os experimentos não podem nos dar, no entanto, é a localização exata do Teatro Cartesiano a partir da interação entre cientista e sujeito, já que tanto o modelo orwelliano quanto o stalinesco são compatíveis com qualquer coisa que os sujeitos digam a respeito de um processo medido em frações de segundos. Os dois candidatos não contestam o fato de que qualquer reação comportamental a um conteúdo pode ser uma mera reação inconsciente. Se o Teatro Cartesiano for localizado em uma estrutura cerebral posterior à percepção da luz vermelha, de modo a acomodar o “atraso” postulado pela teoria stalinesca, teremos uma petição de princípio contra a teoria orwelliana, que vê o local onde a percepção foi gerada como o Teatro Cartesiano e o processo de edição, posterior, como inconsciente. Se os cientistas decidissem por esta hipótese, rivais stalinescos teriam razão em os acusarem de petição de princípio, já que nada impede que a reação inicial tenha sido inconsciente. Qualquer experimento empírico dependente de relatos heterofenomenológicos (e não existe outra maneira de estudar a mente empiricamente) gera o mesmo problema, quando jogamos segundo as regras do materialismo cartesiano.

Podemos tornar este ponto mais claro supondo que os cientistas realizam outro experimento, chamado “metacontraste”, para finalmente descobrir qual

hipótese, a stalinista ou a orwelliana, estará correta⁶⁷. O “metacontraste” envolve um fenômeno bastante parecido com o de *masked priming*, que vimos no capítulo anterior. Um estímulo é mostrado brevemente em uma tela, seguido de um “estímulo-máscara”; após terem visto este último, os sujeitos afirmam não terem visto o primeiro. No entanto, eles tendem a responder corretamente quando perguntados se havia mais de um estímulo. A interpretação stalinista diria que o primeiro estímulo nunca ultrapassa o limiar da consciência, e explica seu efeito no comportamento do sujeito como um processo inconsciente. A interpretação orwelliana diria que os sujeitos tiveram consciência do primeiro estímulo, mas sua memória dele é quase totalmente apagada pelo “estímulo-máscara” – ela é tênue demais para estar presente na introspecção, mas “forte” o bastante para influenciar o comportamento do sujeito. Ambas as perspectivas, então, concordam que estímulos podem ter efeitos, ainda que estes estejam relegados ao inconsciente. Nenhuma controvérsia, portanto, quando se trata da influência de efeitos não-verbais. Ambas também explicam os relatos verbais. Na teoria stalinista, o aparato cognitivo do sujeito o engana desde o início, enquanto na visão orwelliana, o sujeito é traído por sua memória. As duas teorias também estão de acordo a respeito do aparecimento das representações dos estímulos no cérebro, divergindo somente sobre o que é pré e o que é pós-consciente. Nenhuma das duas contribui para o mapeamento da cadeia causal que leva ao depoimento do sujeito; ambas dirão que ela se inicia na área x do cérebro e termina na área y. Os efeitos não-verbais, por exemplo, serão localizados nas mesmas áreas, não importando a controvérsia a respeito de sua passagem pelo Teatro Cartesiano. As alternativas que o materialismo cartesiano nos proporciona, portanto, não têm conteúdo empírico que possa nos ajudar a entender o funcionamento do cérebro. Se, como já vimos, os sujeitos nada podem encontrar algo que resolva a controvérsia através de sua introspecção, o dilema em questão envolve duas alternativas que explicam todos os dados, sejam eles de primeira ou terceira pessoa. A divergência – o que deve ser considerado anterior e posterior à consciência, é, como diz Dennett, “uma diferença que não faz diferença”.⁶⁸ E uma vez que é impossível encontrar algo que favoreça uma das alternativas, devemos abandonar de uma vez por todas o dilema

⁶⁷ Dennett, 1992a, p.141-144.

⁶⁸ *Ibidem*, p.125. Minha tradução.

e a pressuposição que nos levou até ele – o materialismo cartesiano. Tudo que ele nos deu foi direções até um beco sem saída. A argumentação de Dennett faz do embate entre teóricos stalinescos e orwellianos uma bobagem, comparável à discussão entre “qualófilos” que se perguntam se houve inversão de *qualia* ou inversão das reações aos *qualia*. Ao levar a sério as premissas do materialismo cartesiano, os pesquisadores embotam sua visão e perdem tempo debatendo questões absurdas.

4.3 Como o Teatro Cartesiano ameaça nossa auto-imagem

Como vimos anteriormente, uma das maiores preocupações de Dennett é a de mostrar que a redução da consciência a fenômenos físicos não é uma perspectiva aterradora. Dennett visa conciliar a ciência com nossa auto-imagem. É interessante constatar, então, que a maneira como ele vê a consciência humana é um antídoto para uma visão cartesiana que, quando presente na interpretação de certos experimentos, parece refutar a idéia de que temos livre-arbítrio. Dennett, portanto, mais uma vez contraria nossas intuições e procura mostrar que é a visão intuitiva, e não a sua, que se mostra aterradora. Os experimentos em questão foram realizados pelo neurocientista Benjamin Libet. Segundo Dennett, ao interpretá-los de forma cartesiana, Libet conclui que nosso livre-arbítrio é mais limitado do que se supõe⁶⁹.

O experimento consiste na tentativa de determinar o momento exato da decisão consciente do sujeito, que deve flexionar seu pulso quando sentir vontade. Libet utilizou aparelhos para monitorar a atividade cerebral dos sujeitos, mais especificamente para detectar as atividades conhecidas como “potencial de prontidão” (doravante PP) e “eletromiogramas” (EMGs). PPs e EMGs são fenômenos que sempre antecedem a contração muscular que é realizada pelo sujeito. O tempo de ocorrência destas atividades é chamado por Libet de *série objetiva*. A *série subjetiva* consiste em memórias de planejamento do movimento, sensações do sujeito e no juízo emitido pelo mesmo a respeito do aparecimento de sua vontade de realizar o movimento. O momento em que este juízo ocorre é detectado, segundo Libet, da seguinte forma: o sujeito observa um relógio e a

⁶⁹ Dennett, 2003, p. 221-242.

posição de um ponto no mesmo, no momento em que decide flexionar o pulso. O ponto no relógio dá uma volta a cada 2,65 segundos, rápido o bastante para que Libet possa calcular com precisão, incluindo frações de segundo, o momento das decisões dos sujeitos. Libet lhes pediu que deixassem a vontade de mover o pulso aparecer espontaneamente, ou seja, os sujeitos não deveriam planejar em que momento fariam o movimento. Tendo obtido dos sujeitos a série subjetiva, Libet as comparou com a série objetiva de eventos cerebrais. O resultado foi uma aparente lacuna de 300-500 milissegundos entre o início da atividade cerebral que leva ao movimento e a vontade consciente de realizá-lo. A série objetiva tem início antes da subjetiva. Libet e alguns de seus colegas concluem que o movimento realizado pelos sujeitos já estava em preparação no momento em que surgiu a vontade consciente de realizá-lo. A ação está praticamente determinada no momento em que temos consciência dela. Tudo que podemos fazer é vetar o movimento – temos um décimo de segundo para fazê-lo. Se aceitarmos que há um momento exato em que a decisão de flexionar o pulso ocorre, teremos de aceitar que o movimento não é livre. Somente a “desistência” pode sê-lo. Este é o cenário que Dennett pretende demolir.

Como vimos na seção anterior, Dennett argumenta que a crença em um momento e localização precisos da consciência do que quer que seja é uma quimera. Não existe uma estrutura anatômica tal que os conteúdos da mente, antes de lá chegar, são pré-conscientes, e pós-conscientes após a deixarem. Se admitirmos que este local existe, seremos levados ao impasse entre interpretações stalinianas e orwellianas – um problema intratável. Ainda assim, é esta perspectiva que orienta a interpretação de Libet. Ele propõe localizar a interseção das trajetórias dos sinais que representam a decisão de mover-se, e a dos sinais que representam a posição do ponto no relógio. Isto significa considerar o momento em que as representações estão lado a lado, posicionadas de modo a serem percebidas pelo sujeito. Mas percebidas onde? No local onde se encontra o sujeito; no Teatro Cartesiano, portanto. Se o observador estiver localizado na faculdade de razão prática, ele espera até que a percepção processada pelas áreas visuais do cérebro lhe seja enviada, e então decide agir. Se o sujeito estiver localizado no centro de visão, ele aguarda a chegada da “decisão” feita inconscientemente pela faculdade de razão prática. O sujeito também poderia estar, se aceitarmos o cenário proposto por Libet, em um terceiro local, que recebe

representações das duas estruturas. O momento em que as duas modalidades de conteúdo aparecem é o momento em que o sujeito tem consciência de sua vontade de agir. De acordo com Dennett, trata-se de uma perspectiva stalinêsca; temos a impressão de ter iniciado o movimento mas o conteúdo que gera a ação chega com atraso no Teatro Cartesiano. É como se fôssemos os “últimos a saber”. O problema é que, como vimos, jamais haverá uma argumentação bem-sucedida em favor desta interpretação *versus* uma perspectiva orwelliana. Nesta última, o sujeito inicia a ação em um momento t , que coincide com seu PP. Tendo esquecido disso, diz ter decidido fazer o movimento em um momento t_2 , 300 milissegundos mais tarde. Tendo aceitado o Teatro Cartesiano, não é possível descartar esta hipótese sem petição de princípio. Sendo assim, Dennett nega que Libet tenha provado qualquer hipótese apavorante sobre o livre-arbítrio.

Libet foi traído, enfim, pela intuição de que podemos sempre localizar o sujeito no espaço e/ou no tempo. A premissa que o forçou a concluir que seus sujeitos não estavam praticando uma ação livre é a crença em um espaço bem-definido, onde podemos localizar a subjetividade. Ele não acredita, evidentemente, em um homúnculo dentro do cérebro, mas sua interpretação do experimento requer o confinamento do sujeito em uma determinada região. Uma vez aceita esta premissa, a atividade cerebral externa a esta região parece estar fora de qualquer controle consciente. Em suma, segundo Dennett, “se você se faz muito pequeno, você pode externalizar qualquer coisa”.⁷⁰ Se aprisionarmos a subjetividade em uma região anatômica, teremos de levar a sério a possibilidade de não ter controle sobre nossas ações. Felizmente, esta possibilidade foi reduzida ao absurdo, e o cenário que emerge daí é um sujeito *pulverizado*, tanto espacial quanto temporalmente. A maneira como Dennett vê a consciência, portanto, acaba tendo conseqüências moralmente positivas. Quão curiosa e irônica é a constatação de que o suposto reducionista ganancioso tem, afinal, algo palatável a dizer sobre o ser humano!

⁷⁰ Dennett, 2003, p. 122. Minha tradução.

4.4. O cérebro manipula imagens mentais?

Outro experimento, bastante conhecido, que pode nos ajudar a compreender quão potente, e tola, é a ilusão do materialismo cartesiano, é o estudo da “rotação de imagens mentais” de Roger Shepard.⁷¹ Os experimentadores propõem aos sujeitos descobrir se pares de desenhos representam a mesma figura, vista de ângulos diferentes. Os sujeitos julgam encontrar a resposta após girar uma das imagens “em seu olho da mente”, e tentar sobrepor-la à outra. Shepard variou as distâncias de rotação entre figuras e registrou quanto tempo os sujeitos precisavam para completar o processo. Uma imagem que precisaria ser girada por x graus para que houvesse a sobreposição era “manipulada” pelo sujeito por aproximadamente a metade do tempo que uma imagem com x vezes dois graus de distância angular. Este fato fortaleceu a hipótese de que o juízo dos sujeitos se baseia em um processo imagético. O psicólogo Stephen Kosslyn vê os experimentos como prova de que representações são

Reunidas para exibição interna de maneira bastante similar à forma como imagens em um Tubo de Raios Catódicos podem ser criadas a partir de arquivos da memória de um computador. Uma vez na tela interna, elas podem ser giradas, vasculhadas e manipuladas de outras maneiras por sujeitos que recebem determinadas tarefas.⁷²

Ainda que Kosslyn tenha enfatizado que esta comparação é metafórica, a imagem que ele evoca pode gerar confusões. Alguns pesquisadores a levam mais a sério, abandonando a neutralidade da heterofenomenologia em favor de uma linguagem mais assertiva. O risco desta abordagem é reabilitar o Teatro Cartesiano, ao postular um “olho da mente” literal que observa e compara imagens. O psicólogo Steven Pinker é talvez o caso mais agudo do que Dennett vê como patologia:

...existem as imagens mentais, as visualizações de objetos e cenas no olho da mente. O psicólogo Stephen Kosslyn mostra que o cérebro é equipado com um sistema capaz de reativar e manipular memórias de experiência perceptiva, mais ou menos como um Photoshop com seus dispositivos para montar, girar e colorir imagens. Como a linguagem, as imagens mentais podem ser usadas como um

⁷¹ Dennett, 1992a, p. 285-297, Pinker 2004, p. 298

⁷² Dennett, 1992a, p. 286. Minha tradução.

sistema escravo – um “bloco de rascunho espacial” pelo *executivo central do cérebro* [grifo meu], o que faz delas uma valiosa forma de representação mental.⁷³

Diante do perigo de uma reparição do Teatro Cartesiano via experimentos científicos, Dennett retoma sua ofensiva. Ele procura persuadir o leitor de que recriar imagens dentro do cérebro seria desperdício, um sinal de *design* ruim. Ele propõe uma analogia com computadores para tornar isso claro.⁷⁴ Suponhamos que houvesse um sistema de comparação de imagens para deficientes visuais. Não estando aptos a girar desenhos no monitor para efeito de comparação, eles delegam a tarefa para um sistema projetado para este fim, chamado CADBLIND. O CADBLIND 1 possui um subsistema CAD que armazena imagens, ligado a um monitor, e um subsistema de visão artificial, incluindo uma câmera apontada para o monitor e dedos mecânicos para uso do CAD. A câmera é o “olho” do subsistema de visão artificial. Se considerarmos o CADBLIND 1 como um todo, ela é o “olho da mente” do sistema. O subsistema de visão artificial reconstrói os *bit-maps* (os zeros e uns que definem as imagens no monitor) das imagens a partir dos *outputs* da câmera e então faz os cálculos e ajustes necessários para a comparação.

O CADBLIND 1 é evidentemente um sistema ineficiente, pois todo o processo de exibição das imagens em uma tela, diante da câmera/olho da mente é redundante. O subsistema CAD pode simplesmente passar as informações para o subsistema de visão por meio de um cabo. Isto eliminaria custos e tornaria o sistema mais ágil. Chamemos esta versão aperfeiçoada de CADBLIND 2. Seria ele satisfatório como uma versão definitiva? Se o processamento das imagens inclui sombras, texturas e remoção de linhas ocultas, o CADBLIND 2 ainda terá que analisar o *bit-map* para comparar as imagens. Isto significa que o CADBLIND 2 não elimina todas as redundâncias do primeiro sistema. Por que re-representar uma porção do *bit-map* se o subsistema CAD já possui a informação de que o subsistema de visão necessita? No CADBLIND 3, o *hardware* que calcula e analisa o *bit-map* o faz a partir das informações que recebe diretamente do CAD. Um sistema bem projetado só precisa fazer as discriminações relevantes uma vez. O mesmo vale para o cérebro: por que a seleção natural “projetaria” um

⁷³ Pinker, 2004, p. 298.

⁷⁴ Dennett, 1992a, p. 290-292.

sistema onde percepções são re-representadas para um “executivo central”? O filósofo Robert Nozick entendeu bem o problema:

Nós pensamos que nossas experiências se assemelham, retratam ou combinam com o que está lá fora. Mas será este o caso, e o que significaria dizer que elas o fazem, uma vez que os estímulos não são literalmente reproduzidos dentro do cérebro, calor com calor, pressão com pressão etc.? E sequer é claro o que a reprodução seria em outros casos. Receptores químicos capturam os sabores dos alimentos, mas o que significaria reproduzir estes sabores no cérebro? Será que outra pessoa teria que comer o cérebro se isso tivesse sido feito?⁷⁵

Postular qualquer coisa semelhante a um executivo central no cérebro é uma forma de trapacear. Nenhum conhecimento genuíno surge daí. E a seleção natural (ou mesmo um *designer* inteligente) não criaria “*hardware*” redundante a este ponto. Em termos biológicos, cérebros são órgãos muito “caros”. A quantidade de nutrientes necessários para criá-los é imensa. Sendo assim, processos evolucionários não gerariam um subcérebro perfeitamente dispensável. Trata-se de um luxo que seres vivos em competição não podem pagar.

Este capítulo conduz a duas conclusões importantes. Em primeiro lugar, o trabalho realizado pelo “eu” deve ser distribuído pelo cérebro. O sujeito é decomposto, pulverizado anatômica e temporalmente. Percepções só precisam ser feitas uma vez. Discriminações posteriores custam caro em termos de recursos computacionais e “*hardware*”. Em segundo lugar, a argumentação de Dennett mostra quão importante é um pano de fundo filosófico na interpretação de experimentos científicos. Má filosofia, ou indiferença em relação à filosofia, significa, em muitos casos, má ciência.

⁷⁵ Nozick, 2001, p. 210. Minha tradução.

5 O Modelo de Esboços Múltiplos

5.1 Eco de Fantasia e Quase-narrativas

Já abordamos boa parte do caminho que levou Dennett a sua teoria da consciência. Este capítulo examina a teoria ela mesma.

Dennett sustenta que toda atividade mental é realizada no cérebro por processos de interpretação e edição de estímulos sensoriais.⁷⁶ Estes processos ocorrem em vários “canais” diferentes; trata-se de processamento de informações em paralelo. Toda a informação processada pelo cérebro está sujeita a revisões contínuas. Um exemplo disso é a forma como o sistema visual edita *inputs* visuais: nossos olhos se movem muito mais do que nossas cabeças, numa média de cinco “sacadas” por segundo. Se as imagens da retina não fossem editadas, veríamos o mundo como se estivéssemos assistindo a um filme amador, onde a câmera treme sem parar. As imagens, portanto, são sujeitas a um processo de revisão que as “estabiliza”. Outro exemplo é o efeito McGurk.⁷⁷ Se a trilha sonora de um filme é criada de forma harmônica com as imagens exceto por algumas consoantes, verificamos um fenômeno curioso. Suponhamos que um ator diz “from left to right” mas a voz na trilha sonora diz “from left to light”. Os espectadores ouvem a frase correta. Ao lidar com *inputs* conflitantes, o cérebro, neste caso, “decide” pelo *input* visual. Em uma fração de segundo, pode haver uma miríade de modificações e revisões semelhantes. Dennett argumenta que os dois exemplos acima mostram que não sentimos diretamente o que se passa nos órgãos sensoriais. O conteúdo da experiência é formado por uma dinâmica que, usando como matéria-prima representações bastante simples, gera representações mais elaboradas por meio da interação de várias partes do cérebro. A imagem da retina, por exemplo, é bidimensional e invertida. O sistema visual do cérebro

⁷⁶ Dennett, 1992a, p. 111-113, 1992b.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 112.

realiza cálculos de forma a transformá-la em uma imagem completa, com profundidade e posição corretas.⁷⁸

Dennett afirma que estas características da cognição humana são ponto pacífico em qualquer discussão científica sobre a mente. O que seu “Modelo de Esboços Múltiplos” tem de novo é o foco nas conclusões sobre o Teatro Cartesiano, que vimos anteriormente. Dennett enfatiza o fato de que todos os “juízos” realizados durante a atividade mental só têm de ser feitos uma vez. Após perceber algo ou incorporar alguma informação à dinâmica de processamento de *inputs*, o cérebro não envia o juízo a um observador no Teatro Cartesiano, o “executivo central” de Pinker. O Modelo de Esboços Múltiplos é explícito em sua rejeição a esta “ficção de teórico”.

Todo o processo de elaboração de conteúdos no cérebro está amplamente distribuído; espacialmente, na anatomia cerebral e, temporalmente, nos vários estágios de integração de representações, em diferentes subsistemas. Nenhum canal de processamento é intrinsecamente consciente. Existem inúmeros candidatos à formação de conteúdos conscientes. Dennett não afirma, no entanto, que toda atividade cerebral pode, em princípio, fazer parte da consciência. Se considerarmos sua teoria como concordando com os dados empíricos, teremos de interpretá-lo como fechando a porta para processos de controle de funções corporais, como respiração, por exemplo. As informações conscientes são sempre ligadas a *inputs* sensoriais.

Ainda que precisamente localizáveis, espacial e temporalmente, os processos de fixação de conteúdo realizados pelo sistema nervoso não têm de ter início no momento em que se tornam conscientes. Em outras palavras, uma representação mental não tem que se tornar consciente imediatamente. Conteúdos particulares, aptos a compor experiências, dependem para tal do(s) tipo(s) de tarefa(s) a movimentar o sistema nervoso, ou do momento em que examinamos a dinâmica. Se perguntarmos algo a um sujeito em um momento *t*, ele terá certas experiências a relatar. Se a pergunta for feita mais tarde, em *t'*, ele poderá nos dizer algo bastante diferente. No primeiro caso, a narrativa resultante pode ser uma reconstrução *ad hoc* dos eventos. No segundo caso, é possível obter dados sobre a resposta inicial do cérebro a um *input*, mas com um “desvio” do que seria

⁷⁸ Pinker, 1997, p. 211-298.

a evolução típica de um fluxo de processamento. Uma vez que não existe um único canal a sustentar a consciência, nenhuma das duas narrativas pode ser considerada como a “verdadeira” seqüência de experiências do sujeito. Não se trata de impossibilidade de *verificação* do que o sujeito realmente experimentou. O que ocorre é que não há fatos determinantes a respeito. O filósofo Ned Block⁷⁹ ilustra da seguinte forma este aspecto do MEM: se um ladrão rouba sua pasta, você pode relatar o que aconteceu de uma certa maneira em um momento, contar uma história diferente cinco minutos depois, e ainda outra no dia seguinte. Nenhuma destas narrativas é canônica; elas são continuamente revistas, e o resultado é a “publicação” de conteúdos diferentes – nenhum dos relatos do roubo conta como o que você *realmente* pensa sobre o ocorrido. Além disso, é errado, como demonstram os argumentos das revisões stalinianas e orwellianas, tentar localizar precisamente o início de uma dada experiência.

Para que compreendamos melhor esta indeterminação, Dennett sugere uma analogia com a publicação de trabalhos acadêmicos. O uso de processadores de texto e e-mail torna possível a publicação de diversas versões de um artigo. O autor pode, a qualquer momento, revisar o texto a partir de comentários de colegas. Neste cenário, é arbitrário estabelecer um momento de publicação. É perfeitamente possível que não haja um texto canônico. Se o autor não for muito conhecido, por exemplo, a versão publicada em um jornal pode ser irrelevante, pois, no momento de publicação, praticamente todos os interessados já leram outras versões e se ocupam com outras leituras. A versão mais relevante, em termos de repercussão, talvez esteja entre os primeiros rascunhos. Se quisermos encontrar o texto mais relevante, teremos que procurar o rascunho mais influente, ou seja, aquele que mais repercutiu entre os pesquisadores. Dennett observa que algo parecido ocorre com a consciência. O conteúdo consciente é aquele que permanece em circulação por mais tempo, influenciando o comportamento do organismo ou moldando seus processos cognitivos posteriores. A percepção visual de uma imagem de árvore pode facilitar por algum tempo a percepção de outras árvores, ao dirigir os recursos cognitivos para este tipo de tarefa, ou “ativar um determinado domínio semântico”⁸⁰, tornando mais provável a interpretação da

⁷⁹ Block, 1993, p. 186.

⁸⁰ Dennett, 1992a, p. 135. Minha tradução.

palavra “tronco” como parte de árvore do que como parte de um corpo humano. É importante notar que, da mesma forma que uma versão de certo artigo pode estar esquecida até o momento em que inspira alguém a pensar ou fazer algo interessante, um juízo pode não contribuir para a subjetividade por algum tempo, até que uma pergunta, ou uma tarefa, faça com que ele influencie o comportamento do organismo. Uma vez que não sabemos com que tipo de situação o organismo irá se deparar, não podemos dizer que esboço é a sua reação consciente em definitivo. Portanto, qualquer discriminação realizada pelo cérebro pode compor experiências, contanto que esteja presente por tempo suficiente na memória do sujeito. De fato, compor memórias é crucial; esboços esquecidos não alimentam a subjetividade. Só podemos considerar conscientes representações que têm efeitos significativos sobre outras discriminações ou em ações observáveis. Conteúdos conscientes são aqueles que “ecoam”, influenciando diversas atividades mentais e mobilizando os recursos cerebrais. Quando não dirigem diretamente o comportamento do organismo, as experiências conscientes preparam o organismo para o que está por vir. Trata-se de uma forma de simular mentalmente o futuro, enraizada nas necessidades da luta pela sobrevivência. Animais capazes de tais operações mentais podem fazer com que “suas hipóteses morram em seu lugar”, ou seja, podem antecipar perigos. Naturalmente, a criação interna do futuro também capacita o organismo a detectar e tirar proveito de oportunidades.

Neste ponto, devemos observar que não é legítimo concluir que todos os esboços são igualmente verdadeiros.⁸¹ A consciência de algo é, de fato, relativa ao momento e à forma como abordamos o sujeito, mas isto não significa que os esboços sejam epistemologicamente relativos. O “Modelo de Esboços Múltiplos” não traz nenhuma consequência maior para a epistemologia, exceto quando se trata da epistemologia da experiência. Dennett também chama atenção para o realismo de sua posição, enfatizando que o fato de não podermos localizar experiências muito precisamente no tempo, como Libet pensa ter feito, não implica o extremismo de considerá-las ilusórias. Na verdade, é possível localizar a consciência no tempo, mas isto tem que ser feito dentro de certos limites, que antes não eram reconhecidos. Nada há de errado em afirmar que alguém viu algo

⁸¹ Dennett, 1992b, p. 242.

no intervalo de tempo entre a formação da imagem na retina e um relato verbal sobre o objeto em questão. O que não podemos fazer é tentar escapar desta vagueza e cronometrar o “aparecimento” da percepção. Se cairmos na tentação de fazê-lo, seremos vítimas do dilema entre interpretações stalinescas e orwellianas. A neurociência só é capaz de cronometrar o início das discriminações que formam os esboços. Evidentemente, não se trata de uma limitação significativa, ou mesmo real, da ciência empírica. Afinal, não *existe* nada que se possa cronometrar além da formação dos esboços. A consciência é um fenômeno “escorregadio” por natureza. Ela é resistente a certos tipos de intrusão, como um *quantum*.

Se a capacidade de reverberar, de “ecoar” no cérebro, é suficiente para a consciência de um evento, então, a mente consciente é um fenômeno análogo à fama. Dennett observa que não é possível ser famoso por 15 minutos – a célebre frase de Andy Warhol é para ele uma *reductio ad absurdum* da idéia de que fama é aparecer na mídia. Um cidadão anônimo pode, numa entrevista (sobre as eleições, digamos), ser visto por milhões de telespectadores, e ainda assim ser esquecido pouco depois, o que fatalmente será o caso se não disser nada particularmente memorável. Isto significa que, ao menos que suas declarações reverberem na comunidade, ele não será famoso. Algo muito parecido ocorre com as atividades cerebrais. Elas só são conscientes quando seus efeitos estão presentes em muitos processos cognitivos. Da mesma forma que estar na televisão não torna alguém famoso, ser representado neste ou naquele subsistema do cérebro não torna uma representação consciente. O que faz diferença são as “sequelas”. A consciência, diz Dennett, é um fenômeno funcional; ela se manifesta unicamente através de relações causais. O correlato cerebral da consciência em *t* é a atividade dominante do cérebro em *t*. Ao contrário de Searle, Dennett sustenta que há uma relação de *identidade* entre estas operações e a subjetividade. Isso contrasta com a visão de seu rival, onde a experiência consciente é um *efeito* destas atividades. Fica claro então, o caráter reducionista do Modelo de Esboços Múltiplos.

Já vimos que a consciência está fortemente ligada à memória. Dennett de fato sugere que eventos conscientes são eventos que podem ser evocados pelo sujeito após algum tempo: “...nossa capacidade de reviver ou reascender eventos significativos é a mais importante característica da consciência – de fato, tão

próxima de uma definição definitiva de consciência quanto possível”.⁸² A habilidade de “reascender” eventos continuamente nos torna capazes de aprendizado rápido. Um único evento, registrado como memória episódica, pode reajustar todo tipo de reação no ser humano. Esta é uma diferença crucial entre o homem e outros animais. Estes últimos aprendem normalmente através de repetidos registros de estímulos no mundo. Seres humanos “internalizam” as repetições, via representações conscientes e, conseqüentemente, aprendem mais rápido. Outros animais precisam de sucessivas aparições de estímulos – é como se estes precisassem se esforçar muito mais para alcançar notoriedade no cérebro dos bestas. Já a mente humana é como a mídia moderna: seu poder reflexivo é comparável à capacidade da imprensa de tornar alguém famoso muito rapidamente. A constatação de que a capacidade de “fazer ecoar” percepções é a capacidade de torná-las conscientes levou Dennett a rebatizar sua teoria como “Eco de Fantasia”.⁸³

Se ser consciente é ter “fama no cérebro”, não estaria Dennett trapaceando, ao trocar o Teatro Cartesiano por uma miríade de “miniteatros”? Dito de outra forma, são os conteúdos da mente conhecidos por uma multidão de observadores? Uma teoria que conduzisse a isto certamente seria desastrosa! Teríamos uma espécie de superpetição de princípio, com o alvo da investigação se reproduzindo como o Agente Smith do filme *Matrix*! Dennett procura se livrar deste problema por meio da ênfase em uma decomposição dos poderes cognitivos, que são pulverizados no cérebro. Ele reconhece que as diversas estruturas que processam percepções são como agentes. No entanto, eles são agentes “estúpidos”, e não observadores conscientes. Em outras palavras, não estamos supondo observadores conscientes no cérebro, e sim um conjunto de “autômatos” neurais que não são eles mesmos conscientes. Estes “autômatos”, por sua vez, são compostos por estruturas ainda mais estúpidas, e daí em diante. Dennett chama atenção para o fato de que podemos, em princípio, substituir os componentes mais simplórios por

⁸² Dennett, 1992b. Minha tradução.

⁸³ *Idem*, 2005, p.159-172. Dennett conta a história de um professor de arquitetura que recebeu um trabalho de aluno sobre arquitetura *Fantasy Echo*. Após perguntar ao aluno do que aquilo se tratava, o estudante lhe disse que tinha escrito sobre o tema das aulas. O professor, no entanto, havia lecionado sobre arquitetura *Fin de Siècle*. Desde então, Dennett decidiu batizar algo de *Fantasy Echo*. O primeiro candidato foi um barco que ele acabou não comprando.

máquinas, o que levaria à inteligência artificial plena. Devemos enfatizar, enfim, que não é preciso supor que as partes têm as mesmas características do todo – os “componentes” da consciência não têm de ser eles mesmos conscientes.⁸⁴ Afirmar o contrário é ser traído por uma falácia célebre, a “falácia da divisão”. Em resumo, a consciência é formada por componentes que agem como no provérbio japonês “Nenhum de nós é tão esperto quanto todos nós”.

As atividades interpretativas do cérebro envolvem interação e competição de inúmeros candidatos à “fama” ou “influência”. Se este é o caso, como é possível que haja uma aparente coerência e unidade na seqüência de experiências? O “Modelo de Esboços Múltiplos” mantém uma aparência de ordem ao descartar discriminações anômalas. Os conteúdos na memória do sistema o induzem a ignorar discrepâncias. O resultado da “competição” entre diferentes esboços depende também, como vimos acima, da tarefa que o cérebro está realizando. Um exemplo disso é a variação no tempo de reação do sujeito a diferentes estímulos. O momento de reação depende do tipo de comportamento apropriado para a resposta. Experimentos demonstram que o início de reações a estímulos via linguagem não coincide com o início de reações gestuais. Este fato, observa Dennett, é mais um motivo para abandonarmos a idéia de um único ponto onde decisões são feitas. O estímulo, afinal, é o mesmo; se houvesse um Teatro Cartesiano, ele chegaria lá no mesmo momento, independentemente da forma como se dá a reação. Dennett destaca que uma consequência de seu Modelo de Esboços Múltiplos é a indeterminação temporal inerente a ambos os tipos de respostas. Elas são determinadas por esboços diferentes, cujo início pode ser cronometrado. No entanto, não há o que investigar quando a questão é a sintonia da ação com a consciência. Em outras palavras, é enganador perguntar se a reação coincide, precede, ou segue-se da consciência do estímulo.⁸⁵

5.2 Lidando com experimentos – o conteúdo empírico do MEM

Ainda não discutimos todas as minúcias da teoria de Dennett, mas, antes de fazê-lo, convém enriquecer a discussão com uma volta ao experimento de

⁸⁴ Dennett, 1992a, p. 454, 2005, p. 161.

⁸⁵ *Idem*, 1992b, p. 186.

metacontraste.⁸⁶ Como Dennett explica o fenômeno sem a utilização de um modelo orwelliano ou stalinesco?

No MEM, o cérebro tira “conclusões” simplificadas quando muita coisa acontece em muito pouco tempo. O contorno externo do disco exibido aos sujeitos rapidamente se transforma no contorno interno do anel. O cérebro, informado inicialmente apenas de que um estímulo visual foi mostrado (algo com um contorno circular), recebe a confirmação de que, de fato, havia um anel, com um contorno interno e outro externo. Sem evidências adicionais de que havia um disco (pois ele desapareceu muito rápido), o cérebro chega à conclusão “conservadora” de que havia apenas um anel. O MEM reconhece que a informação sobre o disco esteve, por um período breve, em uma posição funcional que poderia contribuir com um ato de fala, mas este estado “caducou”.

O fenômeno *phi* é explicado também de forma bastante simples.⁸⁷ Dennett atribui ao filósofo Nelson Goodman uma interpretação cartesiana do fenômeno, onde há um processo de edição anterior à projeção da experiência apresentada no Teatro Cartesiano.⁸⁸ Após concluir que houve apenas um ponto luminoso em movimento, o cérebro constrói, fora do Teatro Cartesiano, os estágios “intermediários” entre a luz vermelha e a luz verde, e então os exibe para o observador. Goodman, segundo Dennett, hesita entre uma interpretação stalinista (a percepção da luz vermelha sofre um atraso) e uma orwelliana, onde a ilusão é um “truque sujo” vindo da memória. Isto nos remete a um problema similar àquele presente no *design* do computador CADBLIND 1. Por que o cérebro, após concluir que houve movimento, se “daria ao trabalho” de exibir sua conclusão no Teatro Cartesiano? No Modelo de Esboços Múltiplos, o cérebro forma o juízo de que houve apenas um ponto luminoso, e que este estava em movimento. Isto está de acordo com a interpretação de Goodman, mas, no MEM, o cérebro não exibe sua conclusão para uma testemunha. O conteúdo em questão simplesmente “ecoa” pelo cérebro, ajustando o comportamento do organismo e/ou seus estados mentais subseqüentes. Quando os circuitos cerebrais especializados em detectar movimento discriminam o ponto ilusório se deslocando, eles entram em contato

⁸⁶ Dennett, 1992a, p. 142.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 127.

⁸⁸ *Ibidem*.

com outras áreas do cérebro de forma a inserir este conteúdo na memória, construindo um esboço que tem acesso aos mecanismos de verbalização. A testemunha no Teatro Cartesiano, que “vê” uma espécie de filme editado, é um intermediário redundante, tão inútil quanto o sistema visual artificial dentro do CADBLIND 1. No MEM, a aquiescência do observador dentro do cérebro é substituída pela aquiescência dos circuitos que um materialista cartesiano denominaria “pós-experiência”. Evidentemente, no MEM não existe fato determinante de um estatuto “pós-experiência”, ou “pré-experiência” do juízo do circuito de percepção de movimento. Diz Dennett: “O juízo já está feito; sendo assim, o cérebro pode seguir em frente com outras tarefas”.⁸⁹

Um terceiro fenômeno passível de explicação concisa, via MEM, chama-se *coelho cutâneo*.⁹⁰ Trata-se de um experimento realizado por uma dupla de psicólogos, Frank Geldard e Carl Sherrick. Os sujeitos têm um braço apoiado em uma mesa, e um mecanismo ali distribui pancadinhas ritmadas. As pancadinhas são dadas com um intervalo entre 50 e 200 milésimos de segundo, em duas ou três partes diferentes do braço, separadas por até um pé (mais ou menos 30 centímetros) de distância. A experiência resultante do sujeito consiste em pancadinhas que se deslocam em uma seqüência regular, sobre partes eqüidistantes do braço – uma sensação similar à de um animal pulando no membro. Uma vez que causas devem preceder o efeito, devemos descartar uma hipótese onde o cérebro cria a sensação *antes* do impacto das últimas pancadinhas. Sendo assim, está claro que algum processo de edição deve ter ocorrido. Este processo é, da mesma forma que o esboço “publicado” do metacontraste, uma *simplificação da realidade* do *input*. O cérebro detecta tanto o deslocamento correto quanto o número de impactos, mas a conclusão mais simples é assumir que o deslocamento se deu de forma regular. Esta interpretação compete com e predomina sobre outras interpretações dos *inputs*, incluindo a interpretação correta. Se a última seqüência de pancadinhas não ocorre, o sujeito interpreta corretamente o que ocorreu, o que comprova que este esboço ao menos está na briga por “fama no cérebro”. Ele “perde” a competição quando impactos

⁸⁹ Dennett, 1992a, p. 128. Minha tradução.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 142.

posteriores levam à formação do esboço simplificado, que talvez ganhe e “ecoe” devido ao acionamento de algum tipo de “alarme” contra animais.

5.3. Referência temporal inversa

Em *Consciousness Explained*, Dennett utiliza um aparente paradoxo da literatura neurocientífica para expor seu ponto de vista a respeito da questão da representação do tempo na consciência⁹¹. O experimento, aqui, aparenta primeiramente ser um indício de algo errado com o materialismo na filosofia da mente. No entanto, Dennett procura demonstrar que não só este não é o caso, como o aparente paradoxo é na verdade um falso problema. Um exame deste será útil para abordarmos o que Dennett tem a dizer sobre a distinção entre “veículo de representação” e o “objeto da representação”. O primeiro é o recurso que o cérebro utiliza para representar determinado objeto. O segundo é o objeto em si, o “alvo” para o qual aponta a “seta” da intencionalidade.

Em algumas cirurgias cerebrais, é necessário que o paciente fique acordado, sob anestesia local apenas. Isto permite que o cirurgião obtenha um *feedback* imediato do paciente enquanto realiza a cirurgia. Há muito se sabe que estímulos no córtex somato-sensorial produzem sensações em partes correspondentes do corpo do paciente. Se estimularmos um ponto no córtex somato-sensorial esquerdo do paciente, produziremos um formigamento na mão direita do paciente. O neurocientista Benjamin Libet relatou experimentos em que o córtex esquerdo do paciente foi estimulado *antes* que sua mão esquerda o fosse. Isto nos levaria a pensar que o formigamento da mão direita (induzido pelo córtex) foi experimentado antes do da mão esquerda. Mas Libet, surpreendentemente, relatou que ocorreu o contrário: primeiro a mão esquerda, depois a direita. A implicação do experimento, para ele, é uma dissociação entre os tempos dos eventos mentais e físicos. Isto significaria uma nova e importante dificuldade para qualquer teoria que tenta reduzir o domínio da mente ao domínio da matéria.

Dennett enfrenta o desafio observando primeiro que os relatos dos pacientes não são infalíveis – de fato, eles são construtos teóricos, como supõe a heterofenomenologia. E o conteúdo dos relatos é facilmente explicável nos termos

⁹¹ Dennett, 1992a, p. 153-162.

do MEM. Vimos, no Capítulo 3, que Dennett reconhece a distinção entre veículo e objeto da consciência – na terminologia de Husserl, *noesis* e *noema*, respectivamente. A distinção também vale para a representação de eventos ocorrendo em seqüência. Uma representação cerebral de A antes de B não é necessariamente construída primeiro com uma representação de A, seguida por outra de B. Quando falamos do fluxo de consciência de acordo com o modelo do materialismo cartesiano, as propriedades temporais de veículos e objetos parecem mesmo coincidir, pois o fluxo é visto como uma seqüência de eventos no Teatro Cartesiano. Neste modelo, podemos distinguir o que já ocorreu na consciência do que ainda não está lá, ou daquilo que está lá agora. Mas esta é justamente a imagem que Dennett tenta nos persuadir a descartar. Se os argumentos do impasse entre modelos stalinescos e orwellianos são válidos, não podemos fazer a distinção muito precisamente. Uma vez que experiências não são organizadas linearmente para um “executivo central”, as propriedades temporais dos veículos não têm de coincidir com as dos objetos.

Libet, visto por Dennett como um materialista cartesiano, aponta para uma espécie de retardo da consciência dos estímulos em seu experimento. Isto seria necessário para que houvesse a reorganização das discriminações dos estímulos, que seriam, então, “projetados” na consciência, de trás para frente. Como já vimos, trata-se de um modelo stalinesco, que requer petição de princípio contra o modelo orwelliano. Dennett aponta a saída do impasse com algumas considerações sobre a utilização de informações temporais pelo cérebro.

Não devemos supor que o cérebro tem que representar eventos ou propriedades simultaneamente quando *julga* que eles são simultâneos. Poderíamos pensar, por exemplo, que a representação de um objeto em movimento envolve a ação de dois circuitos especializados, um para detectar movimentos, e outro, para discriminar formas. Se eles não estiverem equidistantes das estruturas que sustentam a consciência, podemos dizer, seguindo nossas intuições cartesianas, que existe um “atraso” na consciência do circuito mais próximo das tais estruturas. Este retardo ocorreria até a chegada da discriminação dos circuitos mais distantes; os dois juízos entrariam, então, simultaneamente na consciência. Este modelo stalinesco parece resolver o problema de como garantir a convergência de discriminações feitas em distâncias diferentes. No entanto, é um erro supor que este é um problema que o cérebro tem de resolver. O cérebro

precisa extrair informações do meioambiente e processá-las rapidamente; não fazê-lo significa risco para o organismo, e, como já vimos, o cérebro é um órgão que evoluiu para guiar o organismo na luta pela sobrevivência. “Congelar” uma percepção importante, portanto, seria um risco desnecessário. Organismos imersos em um ambiente hostil não podem se dar ao luxo de “atrasar” percepção alguma. O cérebro não só não *precisa* resolver o problema; ele *não deve* perder tempo para fazê-lo.

Dennett argumenta que o cérebro julga a temporalidade de eventos por meio do *conteúdo* das representações, e não da sua “ordem de chegada” em algum subsistema. Desta vez, a metáfora evoca um evento histórico. Dennett chama atenção para a dificuldade de administrar um império tão vasto quanto o Império Britânico, quando os meios de transporte e comunicação eram muito mais precários do que hoje em dia. A Batalha de Nova Orleans foi travada 15 dias após um acordo que encerrou oficialmente a Guerra de 1812 entre Estados Unidos e o Reino Unido. Devido à lentidão dos transportes terrestres em comparação com os marítimos, um administrador britânico em Calcutá poderia receber as notícias da batalha antes de saber a respeito do tratado. Assim, ele poderia pensar que a primeira ocorreu antes do segundo, não fosse pelo conteúdo da carta, que inclui a data em que foi escrita. A chegada subsequente da notícia sobre a trégua, em uma carta também datada, permitiria ao administrador de Calcutá entender qual é o evento mais recente e qual é o menos recente, não importando a ordem de chegada. O administrador usa o conteúdo das duas cartas para julgar que o cessar-fogo ocorreu antes da batalha; ele não precisa, após ter recebido as duas cartas, re-representá-las para entender o que houve. De forma análoga, o cérebro, após ter julgado o que houve, não tem que enviar a informação para testemunho em um Teatro Cartesiano, como parece crer Libet.

Isto significa que o cérebro rotula representações com um “sistema de datação” que informa quando algo ocorreu? Não. Dennett considera tal sistema implausível do ponto de vista biológico, ou seja, sofisticado demais para ter sido criado através de seleção natural. O que o cérebro faz é comparar o conteúdo de diferentes conjuntos de dados, e o que é “sentido” primeiro depende da tarefa a ser completada. O cérebro representa o tempo de forma flexível; dependendo do que

está sendo feito pelo organismo, diferentes esboços serão “emitidos”, “ecoando” pelo cérebro em ordens diversas⁹².

Dennett não explica em maiores detalhes *como* os juízos são feitos dependendo do conteúdo das representações; ele não procura, por exemplo, esclarecer que tipo de juízo é feito pelo cérebro dos pacientes de Libet, causando suas alegações intrigantes. Dito de outra forma, Dennett não detalha a dinâmica que seleciona o esboço que produz a crença dos pacientes. Esta aparente omissão nos leva a concluir que Dennett na verdade mostra como o cérebro *não representa o tempo*. Ele não tem que recriar um cenário após formar um juízo a respeito. Se o fizesse, seria um *design* estúpido, como os CADBLIND 1 e 2. Além disso, as características das representações não necessariamente coincidem com as do objeto representado. Sendo assim, não temos que supor que “o início da representação significa o início do representado”.⁹³ A argumentação de Dennett, então, mais dissolve do que “resolve” o problema apontado por Libet. O paradoxo revela-se fruto de um alarme falso, que tem origem em uma lacuna teórica, preenchida, no pensamento de Libet, pelo materialismo cartesiano.

5.4. O Papel do *software*

Existe um consenso entre os cientistas cognitivos de que o cérebro é um sistema que processa informações em paralelo, ou seja, existem vários “canais” de informação, trabalhando com miríades de representações ao mesmo tempo.⁹⁴ É vasta a literatura sobre redes neurais artificiais, projetadas para simular o funcionamento do cérebro, ainda que de forma muito simplificada. Pesquisas com estes sistemas artificiais mostram que esta arquitetura cognitiva permite flexibilidade no acesso a informações armazenadas, preenche detalhes ausentes, pode encontrar a melhor solução para um problema, ainda que o *input* contenha erros ou esteja incompleto, e é rápida, graças a sua operação em paralelo, que compensa a lentidão computacional dos neurônios.⁹⁵ Uma rede neural artificial pode representar diferentes conceitos, por meio da ativação conjunta de “células”

⁹² Dennett, 1992a, p.144-153.

⁹³ *Ibidem*, p. 148. Minha tradução.

⁹⁴ Churchland, 1995, 2002.

⁹⁵ Nozick, 2001, p. 200-202.

diversas que simulam neurônios. Se os neurônios para “brilhante”, “pedra” e “caro” estão ativos, a rede representa um diamante, por exemplo.⁹⁶ Se estas três, mais a célula para “verde” é ativada, pode-se obter a representação de uma esmeralda. Redes neurais artificiais também podem ser treinadas; ao serem expostas a descrições de muitos indivíduos dentro de uma mesma categoria, elas podem prever se um novo objeto pertence ao grupo ou não. Uma rede projetada por Garrison Cottrell⁹⁷ consegue reconhecer os mesmos rostos vistos de ângulos diferentes, e pode distinguir faces completamente novas de não-faces, assim como o sexo de novos rostos. A rede NETtalk pode ser treinada para pronunciar novas palavras em inglês a partir de *inputs* escritos. Impressionados com o desempenho das redes neurais artificiais, alguns cientistas cognitivos e filósofos declaram que toda a mente humana pode ser modelada com esta arquitetura. No entanto, outros pesquisadores recomendam mais cautela. Steven Pinker, por exemplo, observa que a espécie humana possui um arsenal lógico de regras, variáveis, proposições e propósitos que não podem ser “ensinados” a redes neurais artificiais. Elas tampouco podem, segundo Pinker, aprender, sem um substrato lógico, operações mentais recursivas, ou seja, inserir um pensamento em outro. Um ser humano pode pensar, diz Pinker, não apenas que Elvis está vivo, mas que determinada publicação noticiou isso, que certas pessoas acreditam que ela noticiou que Elvis está vivo etc. Redes neurais artificiais não projetadas para este tipo de tarefa não podem simular este talento humano. Além disso, redes treinadas para simular talentos lingüísticos humanos fracassam em conjugar os tempos verbais de um novo verbo, assim como são incapazes de distinguir entre verbos cujas formas infinitivas têm o mesmo som, mas com formas passadas diferentes. Pinker cita a diferença, na língua inglesa, entre *ring the Bell* – *rang the bell* (“toca a campainha” – “tocou a campainha”) e *ring the city* – *ringed the city* (“contorna a cidade” – “contornou a cidade”). Estas habilidades requerem, segundo Pinker, estruturas inatas para lidar com relações lógicas. A mente precisa de equipamento para a utilização de regras, variáveis e definições, e as redes neurais artificiais não satisfazem esta necessidade. Tudo o que provém é um conjunto de “neurônios” que representam propriedades de objetos. Pinker conclui que muitas das operações

⁹⁶ Pinker, 2004.

⁹⁷ P.S. Churchland, 2002.

constituintes da competência lingüística do ser humano são computações seriais (existe um único fluxo de dados), envolvendo representações simbólicas, como em PCs. Isto significa que tem de haver alguma forma de manipulação simbólica via regras armazenadas, ou seja, operações cognitivas efetuadas com uma espécie de linguagem.⁹⁸

Dennett concorda que a maquinaria paralela inata do cérebro não é suficiente para gerar as habilidades lingüísticas exibidas pelo ser humano. Deduz ele que a dinâmica dos múltiplos canais de processamento não sustenta, por si só, uma característica fundamental da consciência humana – ser capaz de “falar” consigo mesmo. No entanto, ao contrário de Pinker, ele não defende a existência de um maquinário inato no cérebro que leva a cabo todas estas competências. Ambos os pesquisadores concordam que o cérebro foi “projetado” inteiramente via seleção natural. Dennett, porém, argumenta que os dados sobre evolução humana demonstram que a evolução do cérebro estava praticamente terminada *antes* do aparecimento da linguagem. O cérebro do *Homo Sapiens* de 150 mil atrás era quase o mesmo do *Homo Sapiens* contemporâneo. E a explosão de poderes mentais que deu origem à civilização (introdução da agricultura, linguagem etc.) ocorreu nos últimos 10 mil anos, rápido demais para o aparecimento de adaptações fenotípicas geradas por evolução via seleção natural de genes. Isto significa que as inovações que nos permitem raciocinar segundo as exigências citadas por Pinker não se devem unicamente a adaptações da anatomia cerebral. A evolução humana simplesmente não nos dotou de todos os nossos subsistemas lógicos inatos. Dennett conclui que os poderes exibidos pela mente do ser humano se devem também a um processo massivo de reprogramação da maquinaria cerebral inata.⁹⁹ Isto foi possível graças à extraordinária plasticidade do cérebro humano – seu potencial para realizar tarefas para o qual não foi projetado. A literatura médica provê muitos exemplos interessantes. O córtex visual de pessoas com cegueira congênita, por exemplo, pode ser adaptado por elas para ler em Braille. Amputados podem usar os neurônios do córtex que representavam o membro perdido para representar outras partes do corpo.¹⁰⁰ As

⁹⁸ Pinker, 2004, p. 117-123.

⁹⁹ Dennett, 1992a, p. 187-226.

¹⁰⁰ Pinker, 2004, p. 125.

incríveis capacidades mentais do *Homo Sapiens* vêm de um processo adaptativo análogo, diz Dennett. Esta é a chave que dá acesso à pletora de habilidades citadas por Pinker. Nossa competência lingüística provém da reorganização de um órgão projetado para processar informações em paralelo, adaptado depois para operações simbólicas e repletas de regras. Este processo expandiu enormemente os poderes inatos do *Homo Sapiens*, da mesma forma que um *software* capacita um computador doméstico a realizar determinadas tarefas. De fato, a consciência humana pode ser entendida como um software instalado no cérebro, explorando sua plasticidade de forma a impor a ele certas regras. A operação deste software torna possível o uso pleno da linguagem, que, por sua vez, possibilita que falemos com nós mesmos, o que nos leva, finalmente, à consciência humana.¹⁰¹

O primeiro passo rumo a esta reorganização maciça do cérebro foi dado sob a forma de novos hábitos de automanipulação, que criaram ou reforçaram elos entre regiões do cérebro que não se “comunicavam”, ou o faziam com pouca frequência. Dennett provê dois exemplos interessantes, mas admitidamente especulativos. De fato, ele os chama de “Estórias Exatamente Assim” (*Just So Stories*).¹⁰² “Estórias Exatamente Assim” são narrativas cunhadas para elucidar a origem de uma prática cultural ou característica biológica. A narrativa da criação do Estado em Hobbes e o relato do surgimento da moralidade em Nietzsche são para Dennett exemplos de “Estórias Exatamente Assim”.¹⁰³ De qualquer forma, a natureza conjectural dos exemplos a seguir não tem muita importância, diz Dennett, pois o que importa é que algo análogo tenha acontecido de forma a modificar sutilmente a fisiologia do cérebro.

A primeira Estória Exatamente Assim faz referência a hominídeos utilizando a linguagem em um estágio ainda pouco sofisticado. Um indivíduo que precisa de informações pode obtê-las através de um pedido verbal, dirigido a outro indivíduo ou a um grupo. A resposta o ajuda a encontrar a solução para seu problema. Se por engano, um dos indivíduos pede ajuda sem que, por uma razão qualquer, houvesse alguém por perto, o estímulo auditivo constituído por sua verbalização pode produzir a conseqüência de uma pergunta de outro – uma

¹⁰¹ Dennett, 1992a, p. 193-199.

¹⁰² *Ibidem*, p. 194.

¹⁰³ *Idem*, 1998, p. 475-489.

resposta correta para a pergunta. O pedido é interessante por levar o orador a responder à sua própria pergunta. A prática de fazer perguntas a si mesmo pode, portanto, ter surgido do hábito de dirigir perguntas a outros. Uma resposta já presente no cérebro, mas isolada dos esboços que dirigem os questionamentos, pode ter sido alcançada por meio da emissão de informações no ambiente externo, que são em seguida reprocessadas pelo emissor. Este processo, ao envolver o subsistema cerebral que representa a resposta, fez com que ela se tornasse ativa. Este homínídeo hipotético criou ou reforçou acidentalmente os elos entre duas representações, outrora isoladas ou “distantes”. O homínídeo se habitua, então, a falar consigo mesmo, já que a utilidade do processo lhe parece óbvia. O hábito pode em seguida se espalhar por todo o grupo. Eventualmente, diferentes indivíduos dominam a arte do solilóquio silencioso, cujo caráter privado é uma vantagem crucial. O processo culmina em um fluxo de pensamentos imensamente mais rico – um diálogo interno a moldar incontáveis atos de introspecção. Vimos, no início da seção, que uma das exigências de Pinker é uma explicação para a serialidade de certas operações mentais numa maquinaria de múltiplos canais. A “Estória Exatamente Assim” de Dennett provê uma solução: a serialidade do solilóquio silencioso é a internalização da serialidade da comunicação verbal entre diferentes indivíduos – em que um tópico é discutido por vez – começou assim a imposição de uma ordem lógica a uma dinâmica, um tanto desordenada, de múltiplos esboços.

A outra “Estória Exatamente Assim” de Dennett envolve desenhar para si mesmo, um hábito que pode ter evoluído de desenhar para informar outros. Um homínídeo qualquer, após desenhar duas linhas paralelas, pode ter-se lembrado de um rio a ser atravessado, e esta lembrança pode ter ativado uma outra, referente ao equipamento necessário à travessia. Uma vez que a lembrança impede que se vá até o rio sem o equipamento, ela é considerada útil e se torna habitual. O refinamento do hábito leva a uma eventual visualização de cenas sem a ajuda de desenhos, análoga ao solilóquio sem vocalização do parágrafo anterior. A mobilização *offline* de áreas visuais do cérebro teve origem, trazendo à tona toda sorte de sonhos diurnos. Podemos imaginar processos semelhantes fagulhados por desenhos de caçadas.

Já observamos que as “Estórias Exatamente Assim” não são vistas por Dennett como simples especulações. Ele procura mostrar sua verossimilhança ao

citar pacientes epiléticos que conseguem, por meio de vocalizações, reconectar áreas do cérebro isoladas após uma cirurgia no corpo caloso, um feixe de fibras nervosas que conecta os hemisférios direito e esquerdo do cérebro.¹⁰⁴ Da mesma forma que o protagonista da Estória Exatamente Assim, os pacientes utilizam informações do ambiente externo para encontrar uma resposta que não conseguem obter via introspecção pura e simples – a cirurgia destruiu os elos naturais entre as representações relevantes no cérebro.

A introdução de novos hábitos de auto-estímulo, cuja utilidade era evidente para o homem pré-histórico, catapultou a sua capacidade de pensar e preparou o terreno para a evolução cultural. Interconectar mais circuitos cerebrais significa tornar o cérebro mais ágil, e mais apto a aprender. Esta abertura ao aprendizado dotou o homem da capacidade de hospedar idéias antes inacessíveis. Estas idéias nos capacitam a obter outras, e a aprender cada vez mais e melhor. O processo torna-se, então, semelhante à instalação de *softwares* no equipamento inato, o “*hardware*” cerebral. Para que a idéia de, digamos, hierarquia sacerdotal seja processada pelo cérebro, é preciso que haja a idéia de sacerdote, de divindade etc., da mesma forma que, para rodar Word for Windows em um PC é preciso ter o Windows. Os seres humanos primitivos eventualmente aprenderam a compartilhar seus *softwares*, e este processo fez com que a agilidade das operações mentais crescesse vertiginosamente. Conclui-se, então, que a consciência humana é, em boa parte, um produto da cultura. Uma não simplesmente criou a outra com poderes inatos; a capacidade de lidar com pensamentos complexos resulta de outros pensamentos, outras idéias.

5.5 Os *memes* entram em cena

O processo que criou a mente humana, incluindo todos os tipos de experiência consciente, ocorreu em três fases. A primeira foi a evolução do genótipo via seleção natural, que dotou o cérebro do *Homo Sapiens* de uma plasticidade excepcional. Seguiu-se o processo descrito na seção anterior; uma dinâmica de auto-estímulos que, aproveitando-se da plasticidade inata do cérebro, conferiu-lhe novos poderes, possibilitando o solilóquio silencioso do pensamento.

¹⁰⁴ O processo é examinado em mais detalhe em Dennett, 1992a, p. 198.

Por fim, o aprendizado deste novo truque fez com que a mente humana se tornasse um ambiente cada vez mais promissor para que um novo ciclo de inovações fosse inaugurado. Este terceiro ciclo é a invasão e modificação da mente por *memes*. *Memes* são idéias, entidades culturais caracterizadas por sua capacidade de replicar-se. Nas palavras de Gustavo Leal Toledo, “Toda característica cultural que pode ser passada de ser humano para ser humano através da imitação do comportamento é um meme”.¹⁰⁵ “\$%@089tre12v”, por exemplo, talvez possa ser considerado como uma idéia, em um sentido pouco rigoroso, mas não é um meme, devido a sua inaptidão para se perpetuar em diferentes mentes. “Lógica clássica”, “arte mexicana”, e “teclado”, porém, são *memes*, uma vez que podemos contar com sua “presença” em um grande número de mentes, assim como sua introdução em outras. Os *memes* infestam o cérebro humano, mas esta infestação não ocorre aleatoriamente – a proliferação “memética” obedece às leis da seleção natural, de forma idêntica a genes. Cérebros são limitados tanto em termos numéricos quanto em termos de memória. Sendo assim, não há “espaço” para abrigar todos os *memes*. Os replicadores culturais competem constantemente por cérebros, da mesma forma que seres vivos, replicadores biológicos, o fazem por comida, água e outros recursos. Neste contexto, é crucial para a aptidão dos *memes* que eles consigam modificar cérebros de forma a torná-los um ambiente mais promissor para a sua replicação. Este processo nem sempre é benéfico para o hospedeiro dos *memes*. Para Dennett, “replicadores prosperam quando são bons em se replicar – qualquer que seja a razão”.¹⁰⁶ *Memes* aptos, por exemplo, costumam exibir destreza na desativação de fatores que poderiam atrapalhar sua proliferação. Trata-se de um comportamento análogo ao de células cancerosas que desenvolvem “estratégias” para facilitar sua multiplicação em um ambiente hostil.¹⁰⁷ O *meme* do cientificismo, por exemplo, pode levar consigo a máxima de que “só a ciência é objetiva”, fazendo com que um hospedeiro se sinta intimado a abrigá-lo, sob pena de ser um sonhador alienado para o resto da vida. Outro tipo

¹⁰⁵ Leal Toledo, 2005.

¹⁰⁶ Dennett, 1992a, p. 203. Minha tradução.

¹⁰⁷ Weinberg, 1999. Células cancerosas podem sofrer mutações que as capacitam a sobreviver em um ambiente hipóxico (onde falta oxigênio) – tumores têm vasos sanguíneos defeituosos, o que significa um suprimento anormalmente baixo de oxigênio.

de *meme* nocivo, a teoria contraditória, pode ser aceita se estiver acompanhada da máxima “nem tudo na vida é lógico”. É importante observar, no entanto, que *memes* não têm de ser parasitários. De fato, uma legião de *memes*, talvez a maioria, prospera por fazer sentido. Existem bons e maus *memes*. Os primeiros são como os microorganismos do sistema digestivo, que cumprem funções metabólicas cruciais. Os do segundo tipo se assemelham a vírus de computador, espalhando-se às custas das máquinas que os hospedam.

Cérebros humanos adaptados para o uso da linguagem provêm um *habitat* crucial para os *memes*. Uma vez instalados em um cérebro, eles modificam decisivamente seu hábitat, abrindo passagem para outros. Ao mesmo tempo em que dependem de um tipo específico de mente, os *memes* reestruturam as mentes que nos hospedam, e o resultado é a subjetividade humana em todas as suas minúcias. Grupos de *memes* formam coalizões, que reforçam a aptidão de novos membros. Dennett cita o *meme* da educação, uma idéia “que reforça o processo de implantação de *memes*.”¹⁰⁸ O *meme* da religião, por sua vez, abre as comportas para todo tipo de idéias, cuja atuação no maquinário cerebral dá origem a uma miríade de experiências e valores. Estes valores ajudam a determinar que tipos de *memes* terão alguma chance de habitar o cérebro.

O complexo de *memes* que modifica sutil, mas decisivamente, a configuração inata do cérebro tem um papel explicativo crucial no MEM. Dennett, ao fazer uso da idéia de *meme*, não está chamando a atenção para o fato trivial de que o aprendizado modifica o cérebro. Ele pretende persuadir seus leitores de que a atividade dos *memes* compõe a consciência humana. O conjunto de replicadores culturais funciona como um *software*, que roda no “hardware” cerebral. Este *software* explora a arquitetura paralela do cérebro, de forma a simular uma máquina serial. Esta máquina serial virtual torna possível uma forma de pensar mais sofisticada, onde diferentes passos são dados segundo regras lógicas. A operação da máquina virtual nos capacita a representar e manipular idéias em uma seqüência de representações, cujo desdobramento é regido por fórmulas. É dessa forma que a rede de neurônios operando em paralelo “supera” as limitações de suas contrapartidas artificiais. Em suma, a atividade do complexo de *memes*, advinda da imersão na cultura, possibilita o pensamento bem organizado,

¹⁰⁸ Dennett, 1992a, p. 207. Minha tradução.

sistemático, onde internalizamos regras e perguntamos a nós mesmos qual deveria ser o próximo passo, o que *devemos pensar* em um determinado momento. É dessa forma que o *Homo Sapiens* pôde organizar seus pensamentos em um formato seqüencial. De fato, Dennett observa que a mente humana foi a inspiração para a arquitetura dos primeiros computadores – as chamadas máquinas de Von Neumann.

Ainda que Dennett proponha entusiasticamente a idéia da consciência humana como uma espécie de “máquina de Von Neumann” operando no cérebro, ele também adverte seu leitor a respeito das dessemelhanças entre o funcionamento de computadores comuns e a consciência. Nos primeiros, os *softwares* são armazenados em um espaço físico em separado, codificados em um sem-número de zeros e uns. No cérebro humano, temos uma configuração especial de bilhões de conexões sinápticas, que impõe novas regularidades ao “sistema” comandado pelo cérebro. Além disso, o cérebro humano não opera com uma linguagem de máquina que permite *downloads* súbitos de programas. Cérebros exigem treinamento para “rodar” os programas, como os ciclos de auto-estimulação discutidos na seção 5.3.

Dennett espera que estas dessemelhanças não bastem para que abandonemos a analogia com a máquina de Von Neumann; fazê-lo seria dar as costas para o poder explanatório da idéia. Devemos adotá-la, tendo em vista que ela esclarece a “invisibilidade” para os neurocientistas. A máquina de Von Neumann está em um nível intermediário entre a fisiologia do cérebro e a heterofenomenologia. Ela não é “explicitamente mecânica nem fisiológica, e ainda assim é capaz de prover as pontes necessárias para o mundo do conteúdo, o mundo da (hetero) fenomenologia”.¹⁰⁹ A sutileza das mudanças provocadas pela “instalação” gradual da máquina de Von Neumann não pôde, pelo menos, até agora, ser detectada pela neurociência. Esta legião de escorregadios microajustes, no entanto, está por trás de nossos poderes mentais e da riqueza de nossa subjetividade. Como já vimos, o nível explanatório do *software* também torna possível compreender como a espécie humana desenvolveu novos e cruciais poderes mentais com praticamente o mesmo cérebro inato de um homínido bem mais simplório.

¹⁰⁹ Dennett, 1992a, p. 434. Minha tradução.

Existe um terceiro, e importante ganho explanatório na equiparação de consciência e *software*. Partindo das premissas de que o cérebro funciona como uma rede de neurônios em paralelo, e de que múltiplos esboços são elaborados na interpretação de um único estímulo (ou conjunto de estímulos), podemos perguntar como a competição entre eles é mediada. Em outras palavras, temos um novo problema: como um ou outro esboço é “selecionado” como o ganhador da disputa por “fama no cérebro”, tornando-se o Eco de Fantasia, a experiência consciente? Como o cérebro evita que a cognição, e, como consequência, o comportamento, sejam caóticos, com diferentes especialistas se revezando a cada momento? Falta explicar, enfim, a razoabilidade, a coerência das atividades mentais. É aí que entra o *software*. *Memes*, como vimos, tendem a abrir passagem para idéias diferentes que reforçam sua aptidão. Conseqüentemente, formam-se coalizões de idéias, que criam vieses no sistema – tendências a pensar em coisas associadas a idéias presentes na coalizão. *Memes* particularmente atuantes geram representações de objetivos, e estes orientam o pensamento para uma direção determinada. Ter forte convicção em uma determinada teoria, por exemplo, gera uma tendência a selecionar atos de fala alinhados com a teoria. Uma coalizão robusta de *memes* de esoterismo, por sua vez, dirigirá a atenção da mente para conteúdos bastante diferentes. Tarefas árduas, sejam desagradáveis ou simplesmente difíceis, requerem concentração, algo muito facilitado por representações de objetivos, que por sua vez são originadas pela atuação de *memes*. Estes, afinal, manipulam a mente tendo em vista sua replicação, “mexem os pauzinhos” para manter ativas as estruturas cerebrais que os representam. Esta atividade gera ciclos de auto-estímulo, e ativa representações de custos e benefícios. Vimos na seção 5.3 como os ciclos de auto-estímulo fortalecem ou criam laços entre idéias. Estes laços asseguram certa coerência no fluxo de pensamento; estando associado ao *meme y*, o *meme x* o recruta o primeiro ao tornar-se ativo. A coerência do processo, evidentemente, não é total. Existe um certo grau de desordem na dinâmica da experiência; isto ilustra a asserção de Dennett de que a máquina virtual é operada de forma “ineficiente” no cérebro. É por isso que nossa atenção, ainda que longe do caos, é um tanto instável. Nosso *hardware* não foi projetado para o pensamento sofisticado; as limitações dele são as limitações da nossa consciência.

6 Objeções contra *software e memes*

A maior parte das críticas à teoria MEM vem de teóricos hostis à visão metafísica de Dennett como um todo, como, por exemplo, anti-reducionistas como Searle e Chalmers, e discípulos de Husserl, como Carr. No entanto, o MEM também atraiu críticas no campo reducionista. O filósofo Paul Churchland, defensor, como Dennett, da abordagem empírica do problema da consciência, é provavelmente o crítico mais importante de Dennett entre os reducionistas *hardcore*.

Churchland vê Dennett como um aliado, não somente contra os anti-reducionistas, mas também contra um certo tipo de abordagem materialista. Tanto Searle quanto Chalmers são atacados por Churchland, que os acusa de tentar barrar o progresso da ciência com falácias.¹¹⁰ Ele também compartilha com Dennett o desafio de demonstrar que a redução da mente à atividade cerebral não é uma “coisificação” do ser humano. A hostilidade ao programa reducionista, argumenta ele, advém em parte do desconhecimento da complexidade estonteante do cérebro.¹¹¹ Churchland espera que nossa repulsa ao reducionismo desapareça quando percebermos o quão sofisticado é o nosso sistema nervoso. Dennett concorda, observando que, para aceitarmos que o cérebro gera a consciência, temos que focar seu caráter ultra-intrincado. “Como uma mera máquina, como o cérebro, pode sustentar nossas experiências?”. Esta é, para ele, uma pergunta enganosa. Ao abordar o problema da consciência, devemos levar o fator “complexidade” a sério; Searle é o exemplo de filósofo que, segundo Dennett, apenas *finge fazê-lo*. De fato, seria espantoso se uma “mera” máquina tivesse experiências. O cérebro, porém, não é uma “mera” máquina. Como bons filósofos, devemos aperfeiçoar nossas perguntas; neste contexto, isto significa examinar mais detalhadamente o cérebro antes de dizer o que ele pode ou não fazer. Ao

¹¹⁰ Churchland, 1995, p. 187-226.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 227-253

desdenhar do trabalho dos neurocientistas, chamando seu objeto de estudo de “mera” máquina, os anti-reducionistas atacam um boneco de palha.¹¹² Dennett e Churchland, enfim, defendem que a redução da mente à atividade cerebral é embasada pelas qualidades extraordinárias desta última. Suas agendas não podem ser classificadas como reducionismo ganancioso, uma vez que não igualam a subjetividade a algo banal, tornando-a um fenômeno trivial. De fato, se aceitarmos a premissa de que o cérebro é um sistema extraordinário, poderemos concluir que Searle e Chalmers, e não os reducionistas, falsificam dados – sua retórica retrata o cérebro como um mecanismo comum, ao invés de reconhecer sua singularidade.

Churchland observa que ele e Dennett também têm em comum a crença de que a consciência não é formada por representações mentais com um certo tipo de conteúdo.¹¹³ Conforme vimos no capítulo anterior, o MEM enfoca a “disputa” por controle entre diversos esboços distribuídos pelo cérebro. Os esboços que dirigem o comportamento e/ou influenciam a atividade representacional posterior compõem a consciência. Nenhuma representação é consciente somente em virtude de seu conteúdo; o fundamental é “ecoar” no cérebro – cooptar outros sistemas a reagir à atividade representacional. Churchland afirma ser um aliado de Dennett na defesa desta visão, que ele chama de “abordagem de perfil dinâmico”.¹¹⁴ Esta abordagem é a identificação da consciência com um certo tipo de *processo em evolução*, um fluxo ativo em constante transformação. Churchland contrasta esta perspectiva com aquela em que a consciência é vista como atividade cognitiva focada em um certo tipo de *objeto*. Um exemplo desta última abordagem é o ponto de vista do neurocientista Antonio Damásio. Damásio acredita que a consciência é uma forma particularmente sofisticada de auto-representação. O cérebro, ao rastrear suas atividades por meio de auto-atribuições (“esta fome é minha”), autocontrole (“é melhor esperar até comer”), e com representações de relações entre si mesmo e objetos “externos” (“posso pegar *aquilo*” ou “*aquilo* pode me fazer bem”).¹¹⁵ Churchland rejeita este tipo de teoria, por acreditar que, em primeiro lugar, o problema filosófico da consciência envolve a incompreensão

¹¹² Dennett, 1992a, p. 440.

¹¹³ Churchland, 2002, p.72-74.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 74-79.

¹¹⁵ Damásio, 2000.

do processo através do qual uma representação mental, seja ela qual for, se torna consciente. Portanto, afirmar que representações são conscientes em função de sua função em um processo de auto-representação é simplesmente repetir o problema.¹¹⁶ Dito de outra forma, a consciência de uma auto-representação parece a princípio tão misteriosa quanto a consciência de uma representação do mundo exterior ao organismo. Em segundo lugar, Churchland observa que a maior parte das atividades representacionais do cérebro consiste em auto-representação e, ainda assim, não são conscientes. Muitos subsistemas do cérebro, diz ele, se dedicam a monitorar atividades reguladoras do organismo, como mecanismos metabólicos, viscerais, e hormonais, e o fazem sem contribuir para a experiência consciente.¹¹⁷ Ele argumenta ainda que a consciência pode ter qualquer conteúdo; não se deve confundir *autoconsciência* com consciência em geral, que é, ou deveria ser, o verdadeiro alvo das teorias em questão. Dennett, por sua vez, é criticado por Churchland por não ter explicitado esta importante diferença entre o MEM e as teorias na linha de Antonio Damásio. Churchland chama atenção também para um Dennett vacilante, que chega a flertar com a abordagem da consciência vista como um certo tipo de conteúdo, que contradiz sua ênfase na consciência como “fama no cérebro” de um conteúdo qualquer. A passagem abaixo, segundo Churchland, é “lapso atípico” em meio a uma perspectiva predominantemente correta.

Mas ainda assim (estou certo de que você tem esta objeção): tudo isto tem pouco ou nada a ver com a consciência! Afinal, se uma máquina de Von Neumann é inteiramente inconsciente, porque implementá-la – ou implementar algo parecido: uma máquina Joyceana [o software instalado no cérebro] – deveria tornar alguém consciente? Eu tenho uma resposta: tendo sido projetada desde o início daquela forma, com conexões informacionais maximamente eficientes, a máquina de Von Neumann não teve de se transformar no objeto de seus próprios sistemas perceptuais sofisticados. O funcionamento da máquina Joyceana, por sua vez, é tão visível e audível para ela mesma quanto para qualquer coisa no mundo externo que ela é projetada para perceber – *simplesmente por ter boa parte do mesmo maquinário perceptual focado sobre si* [grifo meu].¹¹⁸

Tendo situado seu próprio pensamento próximo ao de Dennett, Churchland parte para as críticas. Ele rejeita o uso do conceito de “máquina virtual” no MEM;

¹¹⁶ Churchland, 2002, p. 72-74.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 73.

¹¹⁸ Dennett, 1992a, p. 225-226, citado em Churchland, 2002, p. 78. Minha tradução.

para Churchland, todos os dados da subjetividade podem ser explicados, em princípio, pela operação do *hardware* inato do cérebro. Seus argumentos têm o propósito de *fortalecer* as metáforas de esboços múltiplos e “fama no cérebro”, mostrando que algo similar de fato é detectado na atividade representacional cerebral. Ao mesmo tempo, ele tenta descartar os *memes* e a máquina virtual, que acredita serem um peso morto na teoria. De qualquer maneira, Churchland se vê como um aliado de Dennett, não só por estar firmemente assentado no campo materialista, mas também por defender uma perspectiva diferenciada dentro deste último.

No Capítulo 5, examinamos o papel dos *memes* na transformação da mente primitiva em um dispositivo capaz de pensamento sofisticado. Dennett vê os *memes* como uma espécie de invasor de cérebros, que utiliza estes últimos para benefício próprio, ainda que, no processo, o hospedeiro tenha muito a ganhar. Teorias também são *memes*, que, como tal, utilizam cérebros para se perpetuar, mais ou menos como um vírus manipulando o corpo do hospedeiro. Este é o primeiro aspecto do MEM que constitui um “peso morto”, diz Churchland.¹¹⁹ Ele chama atenção para o fato de que, ao contrário de um vírus, uma teoria não é um objeto físico individual. Embora “exemplares” de uma teoria estejam presentes em diferentes cérebros, eles nada mais são que padrões abstratos no maquinário cerebral, e não objetos físicos que podem se multiplicar dentro de uma estrutura física, como um vírus dentro de uma célula. Dito de outra forma, teorias não possuem mecanismos para efetuar auto-replicação no interior do cérebro. Se por um lado, é perfeitamente possível haver uma quantidade imensa de vírus praticamente idênticos em um determinado organismo, por outro lado, nunca há mais de um exemplar da Teoria da Relatividade na memória do mesmo.

Churchland alega que chamar teorias de “invasores” é enganoso também, pelo fato de que o cérebro humano *necessita* de teorias para funcionar corretamente.¹²⁰ A socialização humana, por exemplo, só é possível quando possuímos uma *teoria da mente*, que, segundo certos autores, é uma capacidade inata. Steven Pinker observa que bebês de um ano e meio são capazes de analisar

¹¹⁹ Churchland, 2002, p. 67.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 67.

“as intenções de outras pessoas antes de copiar o que elas fazem”.¹²¹ Quando um adulto, por exemplo, fracassa em fazer algo, o bebê imita o que o adulto tentou fazer, e não o que ele acabou fazendo. Quando exposto a uma palavra pela primeira vez, o bebê a associa ao objeto que o adulto fitava ao dizer a palavra, e não ao objeto que ele próprio estava olhando. Isto significa, diz Pinker, que bebês possuem uma capacidade inata de representar relações intencionais entre pessoas e coisas externas a elas.¹²² Os pequeninos têm, enfim, uma espécie de “conhecimento inato” que os capacita a inferir as intenções de uma pessoa. Se isto de fato é uma teoria, formada por teses como “se alguém quer algo, ele olha para este algo”, a analogia da teoria como parasita é bastante enganosa. Segundo Churchland, um cérebro maduro desprovido de teorias seria “um sistema completamente disfuncional, quase um não-cérebro”.¹²³ A ausência de uma teoria da mente, por exemplo, é o que explica o autismo.¹²⁴ Uma mente sem teorias, então, seria incapaz de absorver o universo da cultura, que Dennett diz ter sido incorporado pela primeira. Uma célula livre de vírus, por sua vez, “é apenas uma célula funcionando normalmente”¹²⁵. Churchland é levado a concluir que teorias nada têm a ver com parasitas, vírus ou qualquer coisa do tipo. Isto se reflete ainda, argumenta ele, no fato de que teorias levam muito tempo para ser compreendidas; ao contrário de um vírus, elas não podem “infectar” subitamente o corpo em um momento e local bem definidos. A simples memorização de um conjunto de sentenças não basta para compreendermos uma teoria; é necessário que haja um processo de adaptação em um vasto número de conexões neurais, o que, na perspectiva do sujeito e de terceiros, é reflexão e treinamento.

Outra objeção de Churchland diz respeito ao poder explanatório da tese de que *memes* se reproduzem por serem bons em manipular cérebros. Isto nem de longe basta, diz Churchland, para explicar como teorias são formadas, como elas evoluem, como são comparadas entre si pela comunidade científica, moldam tecnologias e influenciam a cultura. Em suma, dizer que “o sucesso reprodutivo

¹²¹ Pinker, 2004, p. 95.

¹²² *Ibidem*, p. 94.

¹²³ Churchland, 2002, p. 67. Minha tradução.

¹²⁴ Griffin e Baron-Cohen, 2002, Pinker, 2004, p. 94-95.

¹²⁵ Churchland, 2002, p. 67. Minha tradução.

das teorias se deve à sua capacidade de se reproduzir” é tratar de forma simplória um conjunto de questões muito complexo. Abordar a dinâmica de geração e seleção de teorias com a perspectiva dos *memes*, então, é gerar um simulacro explicativo destes processos.

O outro alvo de Churchland é a utilização do termo “máquina de Von Neumann” na filosofia de Dennett. Estando ciente do fato de que o cérebro não é uma máquina de Von Neumann, Dennett alega que, em algum momento do passado, cérebros humanos foram reconfigurados para simular esta arquitetura. Isto explicaria a capacidade humana de raciocínio seqüencial que obedece a regras. Churchland contesta esta idéia, argumentando que a máquina de Von Neumann não é um *software* projetado para este tipo de operação, e sim uma *arquitetura de hardware* adaptável a um vasto número de propósitos. Sendo assim, não faz sentido alegar que o cérebro “simula” uma máquina de Von Neumann; este tipo de configuração não implica nenhum *uso* particular do *hardware*. Além disso, afirmar, ao mesmo tempo, que o cérebro se torna uma máquina de Von Neumann quando “baixa” o *software* composto pelo complexo de *memes*, e não é desde o começo uma máquina de Von Neumann é contraditório. Dennett estaria, então, dizendo que o cérebro “baixa” *software sem ter a arquitetura necessária para tanto*, o que é absurdo.¹²⁶

Churchland investe suas esperanças em pesquisas com redes neurais artificiais similares àquelas discutidas na seção sobre *software*. Estas redes, como vimos, são conjuntos de unidades assemelhadas a neurônios, conectadas entre si, e funcionando em paralelo. Elas podem ser “treinadas” para reconhecer padrões no *input*, o que as torna capazes de reconhecer rostos ou pronunciar palavras. Após serem expostas a muitos exemplos de objetos dentro de uma categoria (rostos, por exemplo), as redes representam “estereótipos” da categoria, e novos *inputs* são julgados de acordo com sua similaridade ao estereótipo. Uma rede pode reidentificar rostos já conhecidos porque diferentes imagens da mesma pessoa produzem padrões semelhantes de ativação dos neurônios. A rede consegue perceber se uma face pertence a um homem ou a uma mulher porque os padrões de ativação causados por estímulos femininos são mais parecidos entre si do que aqueles causados por rostos masculinos. A rede artificial criada por Garrison

¹²⁶ Churchland, 2002, p. 71.

Cottrell é capaz de reconhecer rostos em diferentes ângulos e com expressões diversas, exibindo precisão de 98%.¹²⁷

A rede de Cottrell conecta a primeira camada de neurônios (a camada de *input*) às duas outras camadas, mas estas últimas não têm como enviar informação de volta para camadas anteriores; elas não podem se “comunicar” com as unidades de processamento de *input*. No entanto, existem redes artificiais capazes de fazê-lo, inspiradas em alguns subsistemas presentes no cérebro humano, como, por exemplo, no sistema visual. Estas redes, chamadas por Churchland de “redes recorrentes”, tornam possível a simulação de capacidades cognitivas como focar atenção em algum objeto, interpretá-lo de diferentes maneiras, e armazená-lo na memória de curto prazo por tempo suficiente para gerar uma narrativa do objeto inserido em uma seqüência causal. Redes recorrentes também são capazes de realizar procedimentos recursivos em operações matemáticas.

No capítulo anterior, abordamos a asserção de Dennett de que conteúdos conscientes regulam a atividade representacional subsequente, criando uma espécie de “viés temporário” no sistema. Após ter visto várias tarântulas diferentes em pouco tempo, por exemplo, a mente consciente tenderá a identificar um besouro grande e preto como outra tarântula. Churchland crê que esta característica da mente humana pode ser explicada pela operação de uma rede recorrente. Informações presentes nos níveis de processamento “superiores” de uma rede recorrente, ao serem enviadas de volta para as camadas anteriores, enviam estas últimas, tornando-as mais sensíveis aos dados que se encaixam nas categorias já detectadas, e menos sensíveis aos dados divergentes. Assim, o re-envio das representações de tarântula para grupos de neurônios responsáveis pela detecção de estímulos faz com que as características que o besouro tem em comum com as tarântulas sejam percebidas imediatamente, e suas diferenças (possivelmente suas asas, ou o número de pernas) sejam ignoradas. A rede, assim, “foca” sua atenção em determinados aspectos do mundo, em detrimento de outros. Isto não significa que a rede tenha que ficar presa a uma interpretação por muito tempo. De fato, ele pode deslocar sua atenção, momentos depois, para outra categoria aprendida, controlando, de certa forma, a maneira como a informação é processada. Uma rede recorrente também pode representar eventos como uma

¹²⁷ P.S. Churchland, 2002, p. 293-302.

narrativa, uma espécie de “trajetória no espaço”. Isto significa que elas são capazes de simular a percepção de seqüências causais, como a trajetória de um projétil, ou a fuga de uma presa.

Churchland alega também que a memória de curto prazo é mais um aspecto importante da consciência que aparece na operação de redes neurais recorrentes. Isto ocorre porque a terceira camada de neurônios “devolve” parte das informações que recebeu da segunda, de uma forma resumida. Certos aspectos dos padrões de ativação da segunda camada podem, assim, ser mantidos “no ar” por bastante tempo. Os circuitos recorrentes, enfim, não deixam que os conteúdos “saiam de circulação” imediatamente. Por esta razão, representações podem continuar ativas, mesmo que cessem os *inputs* sensoriais. Na ausência destes, a segunda e a terceira camada continuam compartilhando informação. Churchland acredita que sonhar acordado é processar informações desta maneira. Os circuitos mais “avançados” do cérebro ignoram, parcial ou totalmente, o *input* das áreas sensoriais, restringindo a fenomenologia a devaneios desassociados ao que se passa no mundo externo.¹²⁸

Churchland usa a mesma ferramenta para explicar a imprevisibilidade do fluxo de pensamentos. A atividade das redes recorrentes, segundo ele, não pode ser prevista com precisão por mais de alguns segundos. Isto porque o funcionamento da rede “é uma função contínua, tanto de seus *inputs* perceptuais, quanto de seu estado dinâmico (ativacional) (...) assim emerge a espontaneidade que esperamos e valorizamos em um fluxo normal de atividade cognitiva consciente”.¹²⁹ O sistema é tão volátil, enfim, como a consciência humana. Devemos lembrar, no entanto, que esta volatilidade não impede que tais sistemas tenham êxito em tarefas de aritmética.

Qual a relevância filosófica, segundo Churchland, das pesquisas com redes neurais recorrentes? Todas as capacidades citadas acima são características da subjetividade humana que uma teoria da consciência tem de explicar: a retenção de representações em uma memória de curto prazo, que permite a atualização de

¹²⁸ Churchland, 2002, p. 74-77.

¹²⁹ *Ibidem*; p. 76-77. Minha tradução.

uma narrativa do mundo externo, o foco em um determinado aspecto do mesmo, a habilidade de interpretar um único evento de diversas formas, a imprevisibilidade da dinâmica do pensamento, e o talento para a aritmética. O nível de *software* que Dennett evoca para explicar a consciência se torna desinteressante, diz Churchland, quando constatamos que as redes neurais recorrentes *não necessitam de programas para fazer nada disso*. Tudo que as redes neurais fazem pode ser explicado pelo funcionamento de seu *hardware*. Uma rede que realiza uma operação de soma não faz “adição virtual”. Ela faz adição *literal*. Da mesma forma, a arquitetura de *hardware* recorrente é o que possibilita a representação de uma seqüência causal em uma rede. Não existe um programa criado para este propósito rodando no *hardware*.¹³⁰

A conclusão de Churchland é que Dennett deu um passo em falso quando incorporou a analogia do *software* e o conceito de *meme* aos seus esboços múltiplos. A idéia de que conteúdos conscientes são aqueles que obtêm “fama no cérebro” deve ser mantida. Além de não amarrar a consciência a um objeto específico (segundo o MEM, podemos ser conscientes do que quer que seja), ela não incorre em petição de princípio, como as teorias da consciência como auto-representação. Outra virtude do MEM é chamar atenção para a natureza volátil, imprevisível, do pensamento, que Churchland enfatiza em sua abordagem de perfil dinâmico, inspirada no poder das redes neurais.¹³¹ Mas, a máquina virtual é um peso morto que afasta Dennett de um caminho promissor na pesquisa empírica. Trata-se de uma metáfora estéril, que nada acrescenta ao poder explanatório de estruturas físicas bem conhecidas. O cérebro não precisou ser reorganizado para sustentar a consciência. Seus circuitos recorrentes já são capazes de fazê-lo sozinhos. A criação da consciência humana, enfim, longe de ter sido um processo cultural, foi um acontecimento estritamente neurobiológico. Do ponto de vista de Churchland, o MEM será aprimorado se Dennett reconhecer este erro, que constitui um desvio em sua busca por um modelo empírico da mente.

A resposta de Dennett às críticas de Churchland inclui o reconhecimento das afinidades filosóficas entre ambos. Dennett afirma que ambos estão interessados

¹³⁰ Churchland, 2002, p. 71.

¹³¹ *Ibidem*, p. 77.

nos mesmos dados e nas mesmas teorias científicas, sendo, portanto, quase indistinguíveis para os *mysterians* e “qualófilos”.¹³² Dennett também aceita ser classificado como um teórico do “perfil dinâmico” da consciência, uma abordagem minoritária entre os estudiosos da mente, mesmo entre os materialistas. O MEM, de fato, foi elaborado de forma a evitar que alguma representação fosse consciente somente em virtude de seu conteúdo. Do contrário, diz Dennett (ecoando Churchland), a teoria resultaria em petição de princípio, já que a questão é saber como uma representação pode ser consciente, seja ela qual for. Se aceitarmos que algo é consciente por representar tal e tal objeto, teremos de aceitar um estado mental com poderes mágicos, pois ele percebe e interpreta a si mesmo. A abordagem da consciência como auto-representação, por exemplo, parece requerer um tipo de milagre: um organismo forma uma representação que engloba auto-atribuição, autocontrole, e atitudes proposicionais, e então um milagre acontece; esta representação torna-se consciente. O que tanto Churchland quanto Dennett propõem, nas palavras deste último, é que “para capturar os conteúdos da consciência, é preciso entender o que uma pessoa pode fazer com este estado”.¹³³ A resposta está no desdobramento, na evolução da atividade representacional. Dennett e Churchland, enfim, ressaltam o fato de verem a consciência como atividade mental em constante evolução, e não como uma classe de *conteúdo*.

Dennett também vê as pesquisas com redes neurais artificiais como muito promissoras, e deixa claro em sua resposta que o *hardware* que roda a máquina virtual composta por *memes* é uma rede recorrente. O que Dennett não aceita, no entanto, é a insistência de Churchland na redução de toda atividade mental aos processos que ocorrem no *hardware*. Para compreender a experiência subjetiva, temos que considerar também a atividade que ocorre em um nível mais “alto”, o nível de *software*; de outra forma, como diz o clichê, “deixaremos de ver a floresta por focarmos apenas as árvores”. A perspectiva do *hardware* necessita da perspectiva do *software* e vice-versa; elas são complementares. Ao esnoar a

¹³² Dennet, 2006, p. 193-194.

¹³³ *Ibidem*, p. 194. Minha tradução.

segunda, Churchland se priva dos “mecanismos certos para completar sua caixa de ferramentas”.¹³⁴

Uma das táticas com que Dennett contra-ataca Churchland é da acusação de circularidade na discussão dos poderes das redes recorrentes. Churchland, ao louvar o potencial das mesmas, teria “puxado o tapete da definição” em que Dennett se apóia. Em primeiro lugar, não faz sentido, diz Dennett, dizer que redes recorrentes com competências gramaticais ou matemáticas são falantes ou calculadoras “literais”, já que elas precisam ser *treinadas* para exibir tais poderes. Podemos contrastar isto com a razoabilidade de chamar uma calculadora de bolso de calculadora “literal” ou dizer que ela é um *hardware* para calcular, já que ela não pode ser programada para fazer outra coisa. Por outro lado, redes como a de Cottrell são maleáveis, podendo exibir uma enorme gama de competências. No entanto, elas requerem treinamento específico para reconhecer rostos ou o que quer que seja, e este processo é, para Dennett, análogo à instalação de *softwares* em computadores seriais, e à instalação do complexo de *memes* no cérebro. Dennett conclui, então, que Churchland simplesmente *assume* que as redes recorrentes, cerebrais ou artificiais, são diferentes neste aspecto de computadores digitais, sem explicitar o que há de errado com a opinião contrária.¹³⁵ Chamar atenção para o fato de que o potencial para certas competências está, desde o começo, no *hardware* é inútil, pois se trata de uma trivialidade (só se pode fazer algo se existe o potencial para tanto), que naturalmente vale também para computadores seriais. Já que podemos chamar um computador digital que calcula de “calculadora virtual”, por estar rodando um *software* de aritmética, por que não podemos chamar da mesma forma uma rede recorrente que o faz por ter sido treinada para tanto? Churchland parece estar *definindo* qualquer atividade de redes recorrentes como competência do *hardware*, o que constitui petição de princípio. Dennett diz que “se Paul pensa que estas redes neurais treinadas são falantes e calculadoras literais, eu me pergunto o que diabos ele chamaria de falante ou calculadora virtual”.¹³⁶

¹³⁴ Dennett, 2006, p. 196. Minha tradução.

¹³⁵ *Ibidem*; p. 199.

¹³⁶ *Ibidem*.. Minha tradução.

Para entendermos o próximo contra-argumento de Dennett, precisamos voltar à imagem do clichê de árvores e floresta. Dennett alega que a perspectiva de Churchland é míope; ele não encontra máquinas virtuais nas redes recorrentes porque as encara de forma errada. Ao fazê-lo, acaba sendo traído por uma falácia. Ao examinarmos de perto os componentes das redes neurais, de fato não encontramos uma máquina virtual, feita de regras. Mas isto não significa que estas regras não existam em um nível mais elevado. A falácia de Churchland se assemelha a um raciocínio em que se conclui que cortes não seguem constituições, já que são objetos redutíveis à partículas físicas, cujas leis fundamentais nada têm a ver com legislações humanas. Mesmo que as decisões da corte possam ser rigorosamente expressas através de uma complicadíssima miríade de informações sobre partículas, elas pareceriam bastante arbitrárias para quem as examinasse abrindo mão da postura intencional e de um vocabulário jurídico. O reducionismo de Dennett e Churchland requer que toda regularidade seja uma regularidade física no nível da ontologia. Dennett tenta nos persuadir de que Churchland erra ao transpor esta exigência para o nível da epistemologia. Se levarmos a sério a perspectiva de Churchland, seremos forçados a concluir que computadores pessoais tampouco rodam programas em seu *hardware*. Programas de computador, afinal, nada mais são que “grandes campos de voltagens variáveis que determinam a seqüência dinâmica de mudanças de voltagem que atravessam circuitos. Quando descemos até o nível mais básico, todo o trabalho causal é feito no nível de *flip flops* [pequenos circuitos eletrônicos, com os quais se constroem *chips*, que “lembram” o estado anterior da máquina e implementam portas lógicas] e portas lógicas [uma função lógica implementada no *flip flop*].”¹³⁷ Um *flip flop* considerado isoladamente faz sempre a mesma coisa, pouco importando se o *software* em operação é o *Word* ou o *InDesign*; não podemos descobrir qual dos dois está sendo utilizado se examinarmos o sistema desta forma. Nas entranhas do *hardware*, não detectaremos máquina virtual alguma; no entanto, é precisamente isto que acontece quando ascendemos “até o nível de programa [...] que mesmo sendo baseado ou implementado via microrregularidades fundamentalmente físicas (o território do projetista de circuitos), não pode ser

¹³⁷ Dennett, 2006, p. 197. Minha tradução.

explicado pelo nível físico”.¹³⁸ Existe uma descrição metafisicamente rigorosa e completa de tudo o que ocorre em qualquer computador, digital ou neural, em termos físicos. No entanto, se o maquinário for muito complexo, ela não será uma descrição compreensível para uma mente humana, embora o seja para o demônio de Laplace. A máquina virtual deve ser evocada para entendermos o funcionamento dos sistemas em questão.

Dennett cita uma “pegadinha” psicológica, o “efeito Stroop”, para reforçar o argumento acima e ilustrar o poder explanatório do conceito de “máquina virtual”¹³⁹. Ao serem expostas a palavras que denominam cores, como “vermelho”, “verde” e “amarelo”, impressas com tintas de cor diferente das denominadas, pessoas alfabetizadas têm dificuldade de dizer qual a cor das palavras. As informações visuais entram em conflito com a semântica das palavras. Analfabetos, no entanto, são imunes a esta dificuldade, já que não captam o significado das palavras; eles captam somente as cores, que, na ausência do elemento conflitante, são prontamente descritas. O conceito de máquina virtual torna possível explicar de forma bastante sucinta a diferença entre as duas classes de sujeitos: somente uma delas possui uma máquina virtual para leitura da língua inglesa. Se abjurmarmos toda referência a *softwares*, como quer Churchland, nos restarão duas opções. Uma delas é lançar mão de uma descrição muito mais complexa, que evoca sutis diferenças no funcionamento de duas classes de redes neurais. Esta descrição dificilmente seria uma “explicação”; ela faria tanto sentido, em termos práticos, quanto uma explicação de resultados eleitorais em termos de mecânica quântica. Este é o pecado do reducionista ganancioso, que, como vimos, pratica justamente a eliminação de conceitos sem os quais a atividade teórica fica mutilada. A segunda opção é usar um vocabulário alternativo, descrevendo as sutilíssimas diferenças neurobiológicas entre redes treinadas para ler em inglês e redes que não o são, sem o uso do termo “*software*”. Mas isto faria da divergência entre Churchland e Dennett uma mera questão terminológica. A vitória dos proponentes do *software* estaria, portanto, assegurada. Não há como escapar, então, da utilização de conceitos complementares ao vocabulário de *hardware* utilizado por Churchland. O

¹³⁸ Dennett, 2006, p. 197. Minha tradução.

¹³⁹ *Ibidem*; p. 198.

conceito de *software* faz falta no *kit* de ferramentas de Churchland, por ser uma espécie de “atalho” para a compreensão dos fenômenos que interessam tanto a ele quanto a Dennett.

A crítica de Churchland ao conceito de *meme* também não convenceu Dennett. O papel dos replicadores culturais na formação da consciência humana pode parecer duvidoso para o leitor de Churchland porque este não os descreve adequadamente em sua discussão. Churchland, como vimos, enfoca as dessemelhanças entre teorias e parasitas biológicos. Teorias, no entanto, diz Dennett, são entes culturais particularmente “desajeitados”; seu aprendizado é trabalhoso. Ao focar esta classe de entes culturais, Churchland faz com que todos os itens culturais pareçam também desajeitados, e dessemelhantes, portanto, a ágeis parasitas microscópicos. Gírias, citações, canções de refrão “pegajoso” e clichês cinematográficos são também *memes*, e podem ser incorporados muito rapidamente. Estes objetos culturais, muito mais freqüentes que teorias, ilustram melhor o paralelo entre *memes* e replicadores biológicos. Eles tomam de assalto cérebros, utilizando-os para seu próprio benefício, mais ou menos como um vírus que introduz seu material genético numa célula, e criando mais vírus.¹⁴⁰

Embora muito menos semelhantes a entes biológicos do que gírias ou palavras, teorias são menos diferentes de vírus do que pensa Churchland. Teorias de fato não são objetos físicos, como vírus, mas representações cerebrais de teorias não são menos físicas que qualquer outro objeto. E o fato de não serem objetos físicos não torna teorias dessemelhantes de genes, os replicadores biológicos que inspiraram a idéia de “meme”. Genes não devem ser confundidos com componentes físicos do genoma. Estes componentes são veículos que carregam informação. Esta informação em si é o gene. Dennett tenta demonstrar esta asserção com um experimento de pensamento em um cenário de ficção científica.¹⁴¹ O casal Al e Barb decide ter um filho sem fazer sexo. Em primeiro lugar, seus genomas são seqüenciados. Depois disso, um programa de meiose compõe aleatoriamente modelos de gameta de Al e Barb a partir de seus genomas e os funde em um modelo de zigoto. O resultado é um arquivo de computador que especifica o genoma de uma criança a partir do material hereditário de Al e Barb.

¹⁴⁰ Dennett, 2006, p. 202.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 201.

Este arquivo é então enviado a um laboratório, que constrói o genoma da criança com materiais biológicos, e cria um embrião “fertilizado” que pode ser implantado em Barb ou em uma mãe de aluguel. Apesar da aparência “artificial” do processo, Al e Barb, são sem sombra de dúvida, os pais biológicos da criança, ainda que não tenham tido uma criança a partir de gametas produzidos diretamente por seus organismos. O genoma do bebê, afinal, possui características idênticas às que esperaríamos encontrar em uma cria dos dois. Dennett conclui que genes são padrões abstratos de informação, da mesma forma que *memes*. Os vírus, por sua vez, são de fato objetos físicos individuais, mas Churchland não deve superestimar esta diferença em relação aos *memes*, pois tanto vírus quanto *memes* utilizam padrões abstratos de informação para se reproduzir. Dennett observa também que vírus não possuem, ao contrário do que Churchland afirma, um mecanismo *interno* para auto-replicação literal. A reprodução virótica requer a invasão de uma célula, que fornece o metabolismo e o maquinário essenciais. Vírus são entes acelulares, não podendo, portanto, se reproduzir por divisão celular. A necessidade destes seres microscópicos de inserir informação em um meio que é cooptado a reproduzi-los é similar à necessidade dos *memes* de encontrar cérebros que os espalham. Dennett conclui que *memes* e vírus são muito mais similares do que pensa Churchland. Dennett também rebate a afirmação de Churchland sobre ausência de exemplares múltiplos de teorias em um mesmo cérebro. A perspectiva de Churchland é falsa não somente em relação a teorias, mas em relação a idéias em geral. Quando ensaiamos uma apresentação, por exemplo, repetimos os mesmos paços diversas vezes, produzindo diferentes representações mentais, cada vez mais eficazes, da mesma situação. Quando colocamos em prática nosso aprendizado teórico, novos e aperfeiçoados quadros da teoria em uso são elaborados. O conhecimento teórico, de fato, tem que ser reproduzido constantemente, na forma de utilização prática, para não ser esquecido. Dennett exemplifica esta asserção constatando que lhe é impossível resolver o cubo de Rubik (um quebra-cabeça em forma de cubo) sem muita prática.¹⁴² Quanto mais tempo longe do quebra-cabeça, mais difícil é colocar as peças no lugar. Quando as crias dos *memes* do cubo de Rubik escasseiam, a habilidade para resolução do quebra-cabeça desaparece; uma “linhagem” de idéias

¹⁴² Dennett, 2006, p. 202.

corre risco de extinção. O elevado grau de dificuldade no aprendizado de teorias, longe de ser uma dessemelhança entre sofisticados produtos do intelecto e seres biológicos, envolve algo análogo à reprodução destes últimos. A reprodução de idéias modifica a mente como a reprodução de organismos transforma nichos ecológicos. Dominar teorias não é fácil, mas prevalecer na biosfera também não é. Idéias são *memes* desajeitados, e por isso enfrentam uma batalha difícil para sobreviver. Nisto, elas não diferem de organismos vivos, que podem ser igualmente desajeitados. Temos, então, mais uma característica compartilhada por *memes* em geral e entes biológicos. Pacotes de informação se perpetuam em mentes como genes na biosfera. A prática e a reflexão sobre situações futuras fazem com que os veículos de informação evoluam, mais ou menos como os organismos criados por genes. A reprodução dentro de mentes-hospedeiro não apenas é real; ela é *necessária* para a sobrevivência de teorias.

A filosofia de Dennett continua, então, fiel aos *memes* e às analogias com *software*. Dennett espera persuadir Churchland a se retirar de uma “batalha dúbia” e incorporar novos conceitos a uma perspectiva promissora, porém, incompleta. Se Churchland assim fizer, será recompensado com novas e boas idéias.

7 Conclusão

A introdução e o segundo capítulo deste trabalho mencionam uma questão crucial na Filosofia da Mente contemporânea, que nos interessa não somente enquanto questão intelectual, mas também enquanto questão valorativa. A auto-imagem do ser humano está emaranhada na imagem de sua mente; as duas imagens são talvez inextrincáveis. Nas palavras de John Searle,

nossas maneiras habituais de falar sobre nós mesmos e de outras pessoas, de justificar nosso comportamento e explicar o de outros, expressam uma certa concepção da vida humana que nos é tão próxima, tão incrustada no senso comum, que nós mal podemos vê-la. Trata-se de uma concepção segundo a qual cada pessoa tem (ou talvez é) uma mente; os conteúdos da mente – crenças, medos, esperanças, motivações, desejos etc. causam e conseqüentemente explicam nossas ações; e a continuidade de nossas mentes é a fonte de nossa individualidade e identidade como pessoas.¹⁴³

Investigar a subjetividade humana é ter em mãos algo precioso, cujo não reconhecimento é uma espécie de afronta. A mente humana não é justamente a diferença crucial entre nossa espécie e as bestas? Nossa intuição da consciência como fonte de valor faz com que hesitemos ao investigá-la. Tememos descobrir algo devastador para nossa auto-imagem. Para filósofos simpáticos à asserção de Wordsworth sobre a ciência que “assassina para dissecar”, a investigação empírica da mente é uma espécie de “heresia”, que resulta em modelos que são simulacros de seres humanos, os zumbis. O reducionismo na filosofia da mente é cientificismo puro e simples. Dennett, como vimos, aceita o ônus de provar que esta perspectiva é enganosa. Ele se propôs a demonstrar não somente que seu reducionismo não é uma aberração cientificista, como também é mais belo do que a alternativa defendida pelos *mysterians*. Como ele se saiu nesta tarefa?

O “Modelo de Esboços Múltiplos” foi construído em torno da rejeição do conceito de *qualia*, que sustenta os argumentos anti-reducionistas, e sobre as ruínas do Teatro Cartesiano. A investida de Dennett contra os *qualia* consiste em

¹⁴³ Searle, 1982, p. 1. Minha tradução.

argumentos empíricos e *a priori*, que não foram respondidos nem por Searle nem por Chalmers. Dennett ataca os *qualia* de forma vigorosa e sucinta, procurando mostrar que o conceito foge inteiramente do controle de seus proponentes. A dita infabilidade dos estados conscientes é explicada por Dennett, e não simplesmente assumida. Trata-se, como vimos, de uma infabilidade *prática*, que não constitui obstáculo prático para uma teoria da experiência. Já que dispomos de uma explicação concisa desta propriedade da consciência, devemos utilizar a Navalha de Ockham e excluir os excessos defendidos por Searle e Chalmers. A infabilidade intrínseca da consciência é uma quimera, um “peso morto”. Se aceitarmos os argumentos de Dennett, veremos os “qualófilos” como obscurantistas, que dão um tiro no próprio pé ao empregar um conceito que não compreendem. Penso que o silêncio dos “qualófilos” em relação a estes argumentos é um sintoma de algo errado em suas teorias. Searle e Chalmers continuam assumindo a existência dos *qualia* e evocando as mesmas intuições. Suas filosofias se baseiam, então, em um pressuposto dúbio, que deve ser fortalecido por novos argumentos, ou abandonado de uma vez por todas. Dennett se encontra em vantagem por já ter lidado com o problema e seguido em frente.

A demolição do Teatro Cartesiano é, sem dúvida, um grande triunfo de Dennett. Nenhuma teoria da consciência deve supor esta estrutura, sob pena de circularidade e aprisionamento no problema de interpretações stalinianas *versus* interpretações orwellianas. Ao chamar atenção para o problema, Dennett estabeleceu exigências filosóficas para teorias da consciência; a ciência da mente precisa desta bagagem teórica para avançar. O Teatro Cartesiano revelou-se também um amigo do niilismo, já que é incompatível com a idéia de livre-arbítrio, como os experimentos de Libet demonstram. A interpretação aterradora de Libet é desbancada por Dennett, em uma vitória irônica do materialismo dito cientificista. Não é Dennett o usurpador cientificista que coisifica o ser humano? A discussão do experimento de Libet sugere o contrário. O desmantelamento do Teatro Cartesiano dá testemunho da relevância da filosofia para a ciência; cientistas seduzidos pelo materialismo cartesiano desviam seu olhar para ilusões. A ciência orientada pelo materialismo cartesiano erra porque entende mal a questão da consciência e faz as perguntas erradas. Devemos dar crédito a Dennett por contribuir para uma investigação científica/filosófica mais afiada.

Quão satisfatório é o Modelo de Esboços Múltiplos enquanto teoria da consciência? O Capítulo 5 deste trabalho descreve a unificação de vários fenômenos intrigantes sob a bandeira de uma mesma teoria. Dennett explica dados da psicologia de uma forma relativamente simples, e isto é algo de que os “qualófilos” não podem se vangloriar. Pouco se produziu de *teoria* em torno de conceitos como *qualia*, “zumbis” e “subjetividade ontológica”; Dennett, por sua vez, logrou construir uma teoria da consciência em oposição a estes conceitos. Podemos acusá-lo, então, de empreender uma atividade destrutiva? Quando consideramos o quão longe ele chegou com seu materialismo, sua perspectiva não parece tão desoladora quanto argumentam seus oponentes. Devemos nos perguntar se o ponto de vista anti-reducionista nos proporciona recompensas comparáveis. Quantos *insights*, de importância comparável à descoberta da intrusão do materialismo cartesiano em muitas teorias da consciência, devem-se a *qualia* e zumbis? Esta é uma pergunta retórica! Quando examinamos o ínfimo progresso de investigações orientadas pela retórica anti-reducionista, temos dúvidas sobre sua viabilidade e sua consistência. O Modelo de Esboços Múltiplos, uma teoria que conecta diversos ângulos da fenomenologia, e os vincula à trajetória evolutiva da espécie humana, tem muito mais a nos dizer do que admitem seus detratores. Dennett explica a origem das características que diferenciam nossas mentes das de outros animais. Em outras palavras, sua teoria esclarece uma parte importante do que faz da espécie humana uma espécie única. Sendo assim, conclui-se que Dennett teve êxito em demonstrar que seu ponto de vista é mais belo que o de seus críticos “qualófilos”.

Sabemos que o MEM foi elaborado visando a obtenção de uma teoria empírica da consciência. Mas quão empírico é ele? Dennett procura mostrar que o MEM explica uma gama de dados experimentais, e prediz novos fenômenos. As críticas de Churchland, dirigidas contra a metáfora do *software* e o conceito de *meme*, foram adequadamente respondidas, mas o debate está longe de seu encerramento. O conceito de *meme*, ainda que intrigante, não tem raízes fincadas no solo empírico. Ainda não se sabe como a existência de *memes* pode ser verificada empiricamente. Não existe uma ciência da *memética*; as condições que favorecem a proliferação de um *meme* em detrimento de outro continuam obscuras. Dennett pode ter dado um passo em falso ao apostar muito alto no futuro nebuloso da memética. O cenário onde a máquina virtual foi instalada no

cérebro hominídeo pela primeira vez também é muito especulativo. “Estórias Exatamente Assim” não são ciência. Isto significa que devemos levar a sério as advertências de Churchland e pensar em caminhos alternativos, que preservam a abordagem de perfil dinâmico sem fazer uso do conceito de *meme*. Felizmente, como o próprio Churchland observou, estes elementos especulativos não são partes essenciais do MEM; eles podem ser substituídos sem o abandono total da teoria. O mais importante é o fato do MEM abordar um fenômeno especialmente curioso – a consciência humana – sem apelar para nenhum tipo de milagre (*skyhook*, na terminologia de Dennett¹⁴⁴) ou caixa preta. A consciência tampouco pode ser um fenômeno trivial, como parece exigir o behaviorismo. É preciso que haja algum fato não-milagroso, mas poderoso o bastante para resultar em um fenômeno singular. Dennett chama estes fatos de “gruas”.¹⁴⁵ Reducionistas gananciosos procuram explicar fenômenos singulares sem utilizar nenhum tipo de “grua”. O behaviorismo, que procurava explicar o comportamento humano sem o uso de qualquer estado mental é, para Dennett, um bom exemplo; segundo ele, o proeminente behaviorista B.F. Skinner é o “campeão mundial de reducionismo ganancioso de todos os tempos”.¹⁴⁶ Dennett percebe o quão importante são as gruas para o estudo da consciência, e age de acordo; esta é a prerrogativa dos reducionistas prudentes. *Memes*, *software* e plasticidade neural são gruas cujo poder não deve ser subestimado. Os filósofos anti-reducionistas dão as costas para toda e qualquer grua, convencidos de que só *skyhooks* podem dar origem a algo tão singular quanto a consciência. Por considerarem todo e qualquer processo natural insuficiente como correlato objetivo da consciência, eles se tornam obscurantistas. Os esforços de Dennett, por outro lado, resultaram em uma teoria bastante flexível, que pode absorver muitas correções, como as críticas de Thompson e de Churchland e, ao mesmo tempo, exibir conteúdo empírico considerável. Em suma, não podemos atacar o MEM por ser vago a ponto de permitir todo tipo de revisão. O modelo de Dennett, enfim, é claro, abrangente, informativo, sem exibir um viés reducionista avassalador. Estes não são indícios

¹⁴⁴ Dennett, 1998, p. 78.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 78-79.

¹⁴⁶ *Ibidem*; p. 491. Minha tradução.

de reducionismo ganancioso, muito pelo contrário. Dennett deve ser inocentado do que o acusam seus oponentes mais radicais.

8 Referências Bibliográficas

- ALLMAN, J. *Evolving Brains*. New York: Scientific American Library, 2000.
- BLOCK, N. Resenha de *Consciousness Explained*. In: *The Journal of Philosophy*. XC 4: 181-193, 1993.
- BLOCK, N. FLANAGAN, O. GÜZELDERE, G. (Orgs.). *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997.
- BROOK, A. e ROSS, D. (Orgs.). *Daniel Dennett*. Cambridge, MA, MIT Press, 2002.
- CARR, D. *Phenomenology and Fiction in Dennett*. *International Journal of Philosophical Studies* 6 (3): 331-344, 1998.
- CHALMERS, D. J.. *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Nova Iorque, Cambridge University Press, 1996.
- CHOMSKY, N. *Naturalism and Dualism in the Study of Mind and Language*. In *International Journal of Philosophical studies* 2: 181-209.
- CHURCHLAND, P.M. *The Engine of Reason, The Seat of the Soul: A Philosophical Journey through the Brain*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- *Catching Consciousness in a Recurrent Net*. In BROOK e ROSS 2002.
- CHURCHLAND, P. S. *Brain-Wise*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002
- CLARK, A. *Being There: Putting Brain, Body and World together again*. Cambridge, MA, MIT Press, 1997.
- DAMASIO, A. *The Feeling of What Happens*. Orlando, Harvest Books, 2000.
- DAWKINS, R. *The Selfish Gene*. Oxford, Oxford University Press, 1976.
- DENNETT, D. C. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*.
- *Quining Qualia*. In MARCEL, A. J. e BISIACH, E., 1988. Cambridge, MA: The MIT Press, 1978
- *Consciousness Explained*. London, Penguin, 1992a.
- *Escape from the Cartesian Theater*. In: *Behavioural and Brain Sciences*, 15, 1992b, p. 183-247
- *Facing Backwards on the Problem of Consciousness*. In: *Journal of Consciousness Studies*, v.3, n.1, 1996, p. 4-6.
- *A Perigosa Idéia de Darwin*. Tradução de Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro, Rocco, 1998.
- *With a Little Help from My Friends*. In ROSS, BROOK E THOMPSON 2000.
- *Freedom Evolves*. Nova Iorque, Viking, 2003.

- *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge, MA, The MIT Press, 2005.
- *Two Steps Closer on Consciousness*. In KEELEY, 2006.
- FLANAGAN, O. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1992.
- FODOR, J. *The Language of Thought*. Hassocks, Sussex: Harvester, 1974.
- HARMAN, G. *The Intrinsic Quality of Experience*. In: BLOCK, FLANAGAN, e GÜZELDERE, p. 663-675, 1997.
- KEELEY, B. *Paul Churchland (Contemporary Philosophy in Focus)*. Nova Iorque, Cambridge University Press, 2006.
- KIM, J. *Physicalism, or Something Near Enough* (Princeton Monographs in Philosophy). New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- TOLEDO, G.L. *O argumento dos zumbis na filosofia da mente: são zumbis físicos logicamente possíveis?* Orientador: Sérgio L. de C. Fernandes. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Filosofia, 2005.
- MARCEL, A. J. e BISIACH, E., *Consciousness in Contemporary Science*. New York: Oxford University Press, 1988.
- MCGINN, C. *The Problem of Consciousness*. Oxford: Blackwell, 1990.
- MULHAUSER, G. *Mind out of Matter*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998.
- NAGEL, T. *What is it Like to Be a Bat?* In: *Philosophical Review* 83, 1974, p. 435-450.
- NOZICK, Robert. *Invariances: The Structure of the Objective World*. Cambridge, MA: Belknap, 2001.
- PENROSE, R. *The Emperor's New Mind. Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*. Oxford: Oxford University Press, 1989
- PINKER, S. *How The Mind Works*. Nova Iorque, Norton, 1997.
- *Tábula Rasa*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ROSS, D., BROOK, A. e THOMPSON, D. (Orgs). *Dennett's Philosophy: a Comprehensive Assessment*. Cambridge, MA, MIT Press, 2000.
- THOMPSON, D. *Phenomenology and Heterophenomenology: Husserl and Dennett on Reality and Science*. In ROSS, BROOK E THOMPSON 2000.
- SEARLE, J. *The Myth of the Computer*. In: *The New York Review of Books*, 24 de junho, 1982.
- *The Rediscovery of the Mind (Representation and Mind)*. Massachusetts: MIT Press, 1992.
- *O Mistério da Consciência*. Tradução de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo, Paz e Terra, 1998.
- WEINBERG, Richard A. *One Renegade Cell*. New York: Basic Books, 1999.

WILSON, E. O. *Consiliência: a unidade do conhecimento*. Tradução de Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Campus, 1999.