U.PORTO
FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

ANTÓNIO GIL TELES DE SOUSA

2º Ciclo de Estudos em Filosofia

DUALISMOS MENTE – CORPO : A ONTOLOGIA DO INVISÍVEL

2013

Orientadora: Professora Doutora Sofia Miguens
Coorientador: Professor Doutor João Alberto Pinto

Classificação: Ciclo de estudos:

Dissertação/relatório/Projeto/IPP:

Versão definitiva

Ao meu querido filho Fernando Gil.

Agradecimentos

À Professora Doutora Sofia Miguens e ao Professor Doutor João Alberto Pinto, agradeço, muito sensibilizado, todo o apoio e conselhos amavelmente fornecidos durante a feitura da minha dissertação.

Resumo

Mediante a presente dissertação, procuro argumentar na esteira, metodologicamente estruturante, de que a mente se apresenta provavelmente como imaterial, interagindo com um corpo material, e de que o cérebro recebe a mente, mas não a produz, assim refutando a pressuposição, de vários neurocientistas, como António Damásio, ou de filósofos, como John Searle, segundo os quais a consciência é um mero produto das funções cerebrais. Nessa linha de entendimento, é meu propósito sustentar que o cérebro possibilita instrumentalmente a experiência da consciência, embora esta não esteja circunscrita a contingências de tempo ou espaço. Nesta ordem de ideias, estribei essencialmente as mencionadas proposições nas considerações expendidas por John Eccles e Karl Popper, quanto à defesa do dualismo interacionista como a perspetiva filosófica mais adequada à dilucidação da problemática Mente-Corpo, numa atualizada revisitação da tese ontológica, que Descartes validamente intuiu, na sua Sexta Meditação, e que Karl Popper e John Eccles fundamentadamente abalizam. David Chalmers, no seu específico dualismo naturalista, aponta também no sentido da imaterialidade da consciência, perspetivada como propriedade fundamental do universo. Assim, quer em Descartes, em John Eccles, ou em Chalmers, embora em distintas formulações filosóficas, a mente, ou a consciência, é evocada como imaterial e invisível. Complementarmente, o confronto entre a teoria de Popper e de Eccles, com a de David Chalmers, procurou enfatizar as teorias dualistas, a meu ver mais relevantes, no âmbito da filosofia da mente, com assumida preferência pela esquematização conceptual de Karl Popper e de John Eccles, em detrimento da tese defendida por David Chalmers.

Palavras – chave

Filosofia da mente; Descartes; David Chalmers; Karl Popper; John Eccles; Dualismo Interacionista; Materialismo; Problemática Mente-Corpo; António Damásio, John Searle.

DUALISMOS MENTE – CORPO : A ONTOLOGIA DO INVISÍVEL

Das coisas invisíveis têm clara consciência os deuses.
A nós, humanos, apenas nos é permitido conjeturar

Alcméon de Crotona

1 – Introdução

O objetivo central da presente dissertação reside na tentativa de sustentar a plausibilidade filosófica do *dualismo interacionista* de Karl Popper e John Eccles, cuja específica perspetiva se encontra largamente desconsiderada no âmbito da filosofia da mente, mas que, do meu ponto de vista, merece a atenção de uma análise não primacialmente reduzida às abordagens académicas de pendor dominantemente fisicalistas e monistas[1]. Uma das linhas mestras deste trabalho assentará numa particular reflexão sobre o *" exasperante problema da causalidade descendente"*, assim caracterizado por António Damásio, na sua obra *" O Livro da Consciência"*[2], ou seja, na situação em que um estado mental exerce a sua influência no comportamento humano. O problema, ou o mistério, enfatiza Damásio, tem a ver com a forma como um fenómeno, considerado não físico, a mente, poderia exercer a sua influência sobre o sistema nervoso central, que nos leva a executar ações.[3] A minha proposta visa evocar uma tese alternativa e conceptualmente consistente à propugnada por António Damásio, mormente quando este aponta na direção de que a aludida problemática da causalidade descendente ficaria resolvida com a equivalência entre estados mentais e cerebrais, em termos que posteriormente desenvolverei, ao longo deste trabalho. A tese explicativa, essencialmente fundada na peculiar visão do *dualismo interacionista* de Karl Popper e de John Eccles, que pretendo contrapor à estritamente materialista de António Damásio, baseada no pressuposto de que é o cérebro que produz a

---

[1] Que, sobretudo, se destacam no âmbito da filosofia analítica.
[2] *Temas e Debates, 2010*, págs 301, 384 e 385.
[3] Damásio, ob. cit., págs. 301, 384 e 385.

consciência, prossegue diferentemente na linha de rumo de que a mente funciona como um campo não material, quânticamente compatível com as leis da conservação da energia, em especial com a primeira lei da termodinâmica. Se esta perspetiva puder ser conceptualmente sustentada, então a plausibilidade filosófica do dualismo interacionista de Karl Popper e de John Eccles faria todo o sentido, bem como a atualizada revisitação da Sexta Meditação de Descartes.[4]

2 – A sexta meditação de Descartes. A fundamental distinção entre a *res cogitans* e a *res extensa* na específica ontologia cartesiana. A sua consonância com o dualismo interacionista de Karl Popper e John Eccles

Nessa Meditação, intitulada *Da existência das Coisas Materiais e da Distinção Real entre a Alma e o Corpo do Homem*, Descartes defendeu a tese ontológica de que o homem constitui uma unidade, consistente numa íntima união entre duas substâncias completamente distintas, a alma e o corpo. A alma, ou a essência do *eu*, é, para esse filósofo, uma *coisa pensante e inextensa*, enquanto o corpo é apenas uma *coisa extensa e que não pensa*. E esse *eu* é inteira e verdadeiramente distinto do seu corpo, podendo ser ou existir sem esse corpo. Descartes encontra nele próprio faculdades de pensar, de imaginar e de sentir, sem as quais pode conceber-se, clara e distintamente por inteiro, mas que não podem ser concebidas sem ele, isto é, sem uma *substância inteligente*, ligada àquelas faculdades. Para além dessa substância inteligente, Descartes afirma também que nele se encontra uma certa faculdade passiva de sentir, ou seja, de receber e conhecer as ideias sensíveis, mas que essa faculdade seria inútil, se dela não se pudesse servir absolutamente, se não houvesse nele uma faculdade ativa, capaz de produzir essas ideias. Descartes postula então que essa faculdade ativa não pode existir nele enquanto apenas coisa pensante, visto que ela não pressupõe o seu pensamento. E essa outra substância é um *corpo*. Ora, a natureza ensina-nos que temos um corpo, que fica mal disposto quando sente dor e que tem necessidade de comer e beber. A natureza ensina ainda, através dessas sensações de dor, fome, sede, etc., que não somente Descartes se reconhece alojado no seu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe está conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que compõe com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando o

[4] A sexta meditação de Descartes integra a sua obra *Meditações Metafísicas*.

seu corpo é ferido, Descartes não sentiria dor alguma, se apenas se constituísse como uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio. E, quando o seu corpo tem necessidade de beber ou comer, simplesmente perceberia tal necessidade mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, para Descartes, todas essas sensações de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto modos de pensamento, que provêm e dependem da *união entre o espírito e o corpo*. Estas, em linhas gerais, as ideias nucleares, expressas por Descartes na sua Sexta Meditação. Na presente dissertação, procurarei argumentar no sentido de que a intuição de Descartes quanto à diferenciação entre a *coisa pensante e inextensa*, agora perspetivada como a mente imaterial, e a *coisa extensa*, ou seja o corpo, é filosoficamente plausível, nos termos, mormente sustentados por Karl Popper e John Eccles, justificando-se, por isso, que, à referida meditação, aqui seja atribuída uma destacada referência.

3 – A teoria da consciência de David Chalmers

Sem prejuízo do ulterior desenvolvimento do tema central que, nesta dissertação, me proponho desenvolver, relativamente à sustentação do dualismo interacionista, reputo curial começar este trabalho pela explanação da teoria da consciência, peculiarmente desenvolvida por David Chalmers, na sua obra *The Conscious Mind – In Search Of A Theory Of A Conscious Mind* [5] , dado que tal teoria, embora com as suas distintivas especificidades, pretendeu igualmente, como a de Karl Popper e John Eccles, apresentar-se como não materialista e dualista, no debate contemporâneo da filosofia da mente, preponderantemente assente em teses fisicalistas e reducionistas. O objetivo metodológico dessa reflexão visa, desde logo, apontar à teoria dualista de Chalmers as fragilidades lógico – conceptuais que já não encontro, na tese outrossim dualista, da formulação interacionista de Popper e Eccles. Assim, na assinalada obra, David Chalmers propôs que uma teoria da consciência deve assumir a realidade da consciência como sendo esta uma característica fundamental do universo, tal como as noções científicas de massa, carga eletromagnética ou espaço – tempo.[6] Para esse autor, a consciência existe e deve ser levada a sério, descartando assim de imediato o eliminativismo. Segundo Chalmers, conhecemos a consciência mais diretamente do

---

[5] Department of Philosophy, University of California, Santa Cruz, 1995.

[6] *" Consciousness is a surprising feature of the universe"* (David Chalmers, 1996, p. 93)

que qualquer outra realidade e, por isso, nenhuma prova seria mais apropriada, a esse conhecimento, do que o imediato acesso à nossa consciência. No essencial, David Chalmers postula que não é aceitável conceber uma teoria sobre a consciência, que vise explicar, de forma meramente reducionista, como é que conexões cerebrais podem produzir estados conscientes. A sua posição filosófica é definida pelo próprio Chalmers como traduzindo um *dualismo naturalista de propriedades*, assentando essa teoria não-reducionista da consciência numa pluralidade de *princípios psicofísicos*, que interligam processos físicos com propriedades da experiência consciente, numa dinâmica relação de *superveniência natural*. Nessa conceção, segundo Chalmers, o universo encontra-se submetido a uma organização de propriedades básicas, que obedecem a um conjunto de leis naturais e a consciência pode ser compreendida a partir destas. O problema da consciência é, para Chalmers, bem árduo de resolver, mas isso não significa que, para ele, não possa e não deva ser enfrentado. Metodologicamente, David Chalmers começa por distinguir o que considera serem os *problemas fáceis* da consciência, em contraposição ao que ele intitula de *problema difícil*. *Consciência* é um termo que pode, com efeito, possuir várias aceções filosoficamente distintas. Assim, entre os chamados *problemas fáceis*, Chalmers inclui, por exemplo, o foco da atenção, o controlo intencional do comportamento, os estados de sono e vigília, ou a forma como reagimos a estímulos sensoriais. No entanto, Chalmers distingue os *aspetos funcionais* da experiência consciente, passíveis de serem explicados em termos neurofisiológicos, que constituem esses problemas fáceis, do referenciado *problema difícil* da consciência. A consciência, para Chalmers, entendida como experiência consciente, é um fenómeno natural, um fator suplementar associado aos processos cognitivos do cérebro, uma propriedade não-física e fundamental do universo[7], que não pode ser explicada com base em critérios reducionistas de função ou de estrutura. Ela é contingente em relação à sua base física, mas não sua consequência necessária, ou seja, não deriva dela. Exemplos de experiência consciente são, por exemplo, as perceções de cores, as sensações de dores, a angústia existencial, o sabor de um alimento, o odor de um perfume, ou seja, os aspetos subjetivos ou qualitativos das nossas vivências. Chalmers estabelece outra distinção conceptual entre os *aspetos psicológicos* da consciência e os seus *aspetos*

[7] *Consciousness is a feature of the world over and above the physical features of the world; It is therefore more natural to consider experience as a fundamental property that is not a physical property, and to consider the psychophysical laws of nature that are not laws of physics.* (Chalmers, 1995, págs. 110 e 114).

fenomenais. Os primeiros caracterizariam os estados mentais, quando estes desempenham um papel causal em determinado comportamento humano. Os segundos identificariam os estados mentais quando conscientemente experienciados. Nesse sentido, Chalmers enquadra os aspetos psicológicos dentro de uma abordagem funcionalista da consciência, ao passo que os aspetos fenomenais são normalmente aferidos pela experiência subjetiva e qualitativa da consciência. Assim, para Chalmers, a *sensação* é um aspeto fenomenal da consciência, enquanto a *memória* deverá ser interpretada como um aspeto de ordem psicológica. Quanto à *perceção*, Chalmers sustenta que, tanto pode ser interpretada de forma exclusivamente psicológica, enquanto processo pelo qual os sistemas cognitivos são sensíveis a estimulações ambientais, como pode também ser tomada fenomenalmente como a experiência consciente do que é percebido.[8] Para além das referidas distinções conceptuais, Chalmers procedeu ainda a uma outra distinção, entre *awareness* e *consciousness*, utilizadas diferenciadamente por esse autor para referenciar os estados de consciência como a vigília, a atenção, o controlo voluntário, no caso de *awareness*, ou para caracterizar a própria experiência subjetiva, que acompanha os fenómenos associados à *awareness*, no caso da *consciousness*. Em resumo, segundo Chalmers, os aspetos psicológicos da mente referem-se à *awareness*, e os aspetos fenomenais respeitam mais diretamente à consciência, ou *consciousness*.

3.1 - David Chalmers e os conceitos de superveniência, superveniência lógica e superveniência natural. O problema difícil da consciência

Após ter estabelecido as mencionadas distinções, Chalmers passa a definir, em *The Conscious Mind*, os conceitos de *superveniência*, *superveniência lógica* e *superveniência natural*. Assim, para se caracterizar o conceito de *superveniência*, poder-se-á referir que esta traduz uma relação de dependência entre *propriedades de baixo nível* e *propriedades de alto nível*, no sentido de que, fixadas as propriedades de baixo nível-A, as propriedades de alto nível-B são pelas primeiras determinadas. Será o que acontece, por exemplo, nos seres vivos, formados por diversos elementos moleculares, ou seja por propriedades físicas de baixo nível, que servem de suporte material às respetivas propriedades biológicas, de segundo nível. Definido tal conceito

[8] Chalmers, 1996, p. 18.

primário de *superveniência*, Chalmers seguidamente esquematiza a distinção entre os conceitos de *superveniência lógica* e de *superveniência natural*. Em síntese, a *superveniência lógica* ocorrerá quando as propriedades-B surgem como consequência necessária das propriedades-A, por forma a que, em qualquer mundo, logicamente possível, em que concebamos a existência de propriedades-A, ocorrerão necessariamente as propriedades-B. No caso da *superveniência natural*, as propriedades-B poderão supervir às propriedades-A, mas, nesta situação, será indispensável a ocorrência de alguma lei natural que provoque a relação de superveniência entre elas. Consequentemente, no caso de superveniência natural, será concebível, na ótica de Chalmers, a existência de um mundo no qual existam as propriedades-A, mas sem que lhes estejam necessariamente associadas as propriedades-B. Chalmers sustenta que a consciência supervém ao físico, mas sem superveniência lógica, ou seja, a conexão entre a estrutura física e a experiência consciente fica assegurada apenas pelas leis da natureza e não por alguma força lógica ou conceptual.[9] Com base nestas premissas teóricas, Chalmers avança no sentido da refutação do materialismo, enquanto mera explicação fisicalista e reducionista dos fenómenos mentais, afirmando que um fenómeno natural é explicável de modo redutivo, em termos de propriedades de baixo nível, precisamente quando tal fenómeno é logicamente superveniente a tais propriedades.[10] Na visão analítica de Chalmers, se a consciência fosse um caso de simples superveniência lógica, as teses fisicalistas e reducionistas seriam aptas a explicá-la, mas, segundo esse autor, elas falham na resposta ao *problema difícil da consciência*, na medida em que não são capazes de explicar a *experiência consciente*. Por isso, de acordo com David Chalmers, existe um hiato epistemológico e ontológico entre matéria e consciência que impede de considerar a experiência consciente como logicamente superveniente a uma base física. Nesse sentido, Chalmers afirma que explicações funcionais podem ser bem sucedidas para elucidar estados psicológicos, mas não dão conta como ocorrem os estados fenomenais da experiência consciente nem respondem à questão essencial: por que as funções, estruturas ou processos neuronais são acompanhados de experiência consciente, por que há algo como alguém se sentir um agente consciente, por que há experiência em si? A este propósito, seguindo na linha de Chalmers, poder-se-á

---

[9] *The necessary connection between physical structure and experience is ensured only by the laws of nature, and not by any logical or conceptual force* (Chalmers, 1996, pág. 38)

[10] *A natural phenomenon is reductively explainable in terms of some low-level properties precisely when it is supervenient on those properties* (Chalmers, 1996. p. 47-48)

sustentar, por exemplo, que a ativação funcional de fibras-C não explica por que a dor nos faz sentir a sensação que temos quando a experienciamos. Sendo a dor uma sensação particular, a conexão entre a referida ativação e a dor fenomenal não seria apta a explicar o caráter qualitativo da dor. Consequentemente, haveria o referido hiato epistemológico e ontológico entre o nível materialista, da explicação funcional de moléculas e neurónios, e o nível particular do estado subjetivo da dor, do prazer de uma refeição ou do cheiro de uma flor. Segundo Chalmers, o materialismo seria verdadeiro se e só se todos os factos positivos acerca do mundo superviessem global e logicamente aos factos físicos.[11]

3.2 - David Chalmers e o argumento dos zumbis

Porém, para tentar demonstrar que o materialismo é falso, Chalmers vai apresentar cinco argumentos, com especial destaque para o *argumento dos zumbis*.[12] Segundo este seu argumento, Chalmers imaginou um mundo fisicamente igual ao nosso, onde existiria uma criatura que seria uma espécie de irmão gémeo de um ser humano, mas desprovido de consciência, ou seja um zumbi. Essa entidade seria igual ao seu hipotético similar humano em termos moleculares, de modo que todas as propriedades físicas de baixo nível desse zumbi seriam idênticas às mesmas propriedades do seu humano equivalente. Essa criatura seria também funcionalmente idêntica a qualquer outro ser humano. Em suma, o zumbi comportar-se-ia da mesma maneira que um ser humano, sendo impossível detetar-se a diferença entre ambos. Ou seja, no mundo zumbi, a consciência fenomenal não existe, embora um zumbi possua, na perspetiva de Chalmers, todos os aspetos funcionais da mente. Assim, segundo Chalmers, um zumbi pode ter acesso ao que julga serem os seus " estados internos", mas sem nenhuma experiência qualitativa realmente associada. Chalmers conclui no sentido de que, sendo possível concebermos um mundo onde existe um zumbi físico sem consciência fenomenal, a consciência não seria redutível nem logicamente superveniente à matéria, e, portanto, o materialismo seria falso. Assim, conjeturando que a experiência consciente é um facto evidente, Chalmers postula ainda que a consciência é uma

---

[11] Chalmers destaca *factos positivos* como sendo aqueles que se mantêm em todos os mundos possíveis com as mesmas propriedades do nosso mundo.

[12] Em síntese, os mencionados argumentos de Chalmers são: 1-A possibilidade lógica dos zumbis. 2-O espetro invertido. 3-A assimetria epistémica.4-O argumento do conhecimento.5-A ausência de análises satisfatórias para explicar a consciência.

propriedade não física do mundo e que supervém naturalmente ao cérebro, perspetivando o domínio físico como causalmente fechado, em que toda a ação física tem como causa outro evento de ordem física.[13] A consciência, para Chalmers, é um acontecimento natural do mundo, mas adverte que não é uma *substância* separada, renegando, por isso, qualquer conotação entre o seu apregoado dualismo de propriedades e um hipotético dualismo de substâncias. Na ótica de Chalmers, existem, neste mundo, propriedades nos indivíduos, as propriedades fenomenais, que são ontologicamente independentes das propriedades físicas[14]. Esse dualismo é naturalista, pois, como Chalmers ainda defende, pressupõe, não só que tudo é consequência de uma rede de propriedades básicas, mas também que a consciência, em conformidade com os resultados da ciência contemporânea, pode ser explicada em termos de leis naturais[15] No entanto, Chalmers admite que a sua visão filosófica, referenciada por dualismo de propriedades, possa vir a ser interpretada como uma certa forma de *monismo não materialista*, se o físico e o fenomenal vierem a ser reconhecidos como dois diferentes aspetos da mesma realidade, tal como a relação existente entre matéria e energia.[16]

3.3 - A posição crítica de John Searle contra o argumentos dos zumbis

John Searle assumiu uma posição crítica sobre a Teoria da Consciência de Chalmers, no seu livro *The Mystery Of Consciousness*[17]. Contrariamente a outros autores, como Daniel Dennett ou Robert Kirk[18], Searle concede que é logicamente possível conceber um mundo de zumbis sem consciência, mas apenas no sentido de que essa conceção

---

[13] *The argument for my view is an inference from roughly four premises:*
(1) Conscious experience exists.
(2) Conscious experience is not logically supervenient on the physical.
(3) If there are positive facts that are not logically supervenient on the physical facts, then physicalism is false.
(4) The physical domain is causally closed (Chalmers, The Conscious Mind, pág. 144)

[14] Chalmers, ob. cit, pág. 111.

[15] Idem, pág. 113.

[16] *Perhaps the physical and the phenomenal will turn out to be two different aspects of a single encompassing kind, in something like the way that matter and energy turn out to be two aspects of a single kind.* (pág. 114).

[17] New York Review Book.

[18] Robert Kirk, o qual desenvolvera inicialmente o conceito dos zumbis, em 1974, no seu estudo *Sentience and Behaviour*, mas que passou a refutar posteriormente, em 2005, a sua possibilidade lógica, no seu ensaio *Zombies and Consciousness*.

não é, à partida, autocontraditória.[19] Porém, é preciso notar, Searle acrescenta que também poderíamos admitir um cérebro construído em chips de silício, cuja máquina poderia emitir frases como *apaixonei-me por ti à primeira vista*, sem que isso significasse qualquer existência de sentimentos por parte dessa máquina e que essa hipótese também não seria autocontraditória. Não obstante a sua inicial tomada de posição, sobre o caráter não autocontraditório de um mundo zumbi, abstratamente considerado, John Searle acaba por refutar a conjetura de Chalmers, sobre a sua específica conceção de um mundo zumbi, por entender impossível a hipótese de um zumbi, com um sistema físico idêntico ao nosso, mas desprovido de consciência. Searle contrapõe que essa situação seria impossível, porque a estrutura e função do cérebro são causalmente suficientes para produzir consciência.[20] E acrescenta que pode igualmente conceber um mundo onde os porcos voem e as rochas estejam vivas, mas que o facto de poder imaginar esses casos de ficção científica não demonstra que a vida e os atos de voar não sejam propriedades e eventos físicos. Searle contesta ainda o que considera, na teoria de Chalmers, uma absurda combinação de *pampsiquismo*, *dualismo de propriedades* e *funcionalismo*, afirmando que, relativamente à dor, pelo seu dualismo de propriedades, a tese de Chalmers apontaria no sentido de que a dor é um fenómeno mental, não físico, e que, pelo seu funcionalismo, parece já requerer que a dor consiste inteiramente num estado físico, causalmente relacionado a outro estado físico. Chalmers, no entanto, refuta o caráter absurdo da sua teoria, nos termos apontados por John Searle, com base no *princípio da coerência estrutural*, segundo o qual a estrutura da consciência estaria espelhada na estrutura da organização funcional e vice-versa. Assim, usando este princípio, Chalmers pretenderia explicar os estados de consciência também em termos dos correspondentes estados cognitivos. A posição de Searle, embora de forma conceptualmente distinta, é, no entanto, tão apodítica quanto a de Chalmers. Este parte do pressuposto que a consciência é uma característica fundamental e não redutiva do mundo, que supervém naturalmente à organização funcional do cérebro, enquanto Searle parte do conceito fundacional de que a consciência é um produto do cérebro. John Searle também considera que a tese de Chalmers conduz ainda a uma inconsistente adoção de *pampsiquismo*, por supor que até um termóstato possa ter consciência. Chalmers, porém, fundamenta esse

---

[19] *If such a thing is imaginable, and is surely is, then consciousness cannot be just a matter of behaviour or functional organization* (John Searle, ob. cit, pág. 146)

[20] *On my view such a case would be impossible because we know that the structure and function of the brain are causally sufficient to produce consciousness* (Aut. cit., pág. 147)

entendimento no *princípio do duplo aspeto da informação*, sustentando que a informação tem um duplo aspeto, físico e fenomenal, e que a experiência consciente não será apenas privilégio dos cérebros humanos, podendo manifestar-se noutros animais ou até mesmo em máquinas ou dispositivos rudimentares como, por exemplo, um termóstato[21]

3.4 - Daniel Dennet e a sua oposição ao mundo zumbi de Chalmers

Daniel Dennett foi, para além de Searle, outro dos mais firmes opositores do mundo zumbi de Chalmers. Dennett considera que o mundo zumbi não é logicamente possível e apresenta dois contraexemplos. Em primeiro lugar, equaciona se seria logicamente concebível admitir duas pessoas fisicamente idênticas, só que uma teria saúde e a outra não, apesar de todos os órgãos dessas pessoas serem também idênticos. Ora, para Dennett, conceber isso é impossível, pois a saúde não é algo extra que possa ser retirado do corpo sem alterar nada.[22] E situação análoga ocorreria com a consciência. No segundo exemplo, o do vitalista[23], Dennett equaciona se este poderia imaginar um ser fisicamente idêntico a um gato vivo, mas que não está vivo, pois não tem energia vital, embora nada faltando a um gato fisicamente idêntico a um gato vivo para estar vivo. Chalmers contrapõe que esses exemplos não procedem porque, contrariamente à experiência consciente, tanto a saúde como a vida podem ser definidos funcionalmente. Dennett acaba por afirmar ironicamente que todos somos zumbis e que ninguém é consciente da maneira misteriosa que suporta doutrinas como o epifenomenismo. Assim, para Dennett, se zumbis físicos fossem possíveis, então a consciência teria natureza epifenomenal, sem nenhum papel causal a representar e não poderia ter surgido do processo evolutivo natural. Robert Kirk também passou a defender a impossibilidade lógica de um zumbi, sustentando, nomeadamente, que os zumbis, por não possuírem consciência fenomenal, nunca poderiam verdadeiramente explicar aquilo que estariam a dizer quando tentassem falar aos humanos a respeito de

---

[21] *If there is experience associated with thermostats, there is probably experience everywhere: wherever there is causal interaction there is information, and wherever there is information, there is experience. One can find information states in a rock - when it expands and contracts, for example- or even in the different states of an electron. So if the unrestricted double-aspect principle is correct, there will be experience associated with a rock or an electron* (Chalmers, 1996, pág. 297)

[22] Dennett, *The Unimagined Preposterousness of Zombies*, 1995.

[23] Dennett, 1991, pág. 281.

propriedades supostamente não-físicas.[24] Neste ponto da presente dissertação, afigura-se-me relevante sustentar que o argumento do mundo zumbi de Chalmers possui notórias fragilidades lógicas e conceptuais, não conseguindo, em minha ótica, demonstrar que o materialismo é falso. Com efeito, se a consciência, como afirma Chalmers, superviesse naturalmente, mas não logicamente, à sua base física, ou seja, se não fosse consequência necessária dela, mas um fator suplementar e contingente à base física, como saber, se no nosso próprio mundo, todos os seres humanos possuem consciência fenomenal, ou se não somos todos zumbis? Nessa linha de entendimento, como poderia algum ser humano asseverar que não é zumbi, tanto mais que, segundo Chalmers, não seria possível distinguir um zumbi de um ser humano, em virtude de um e outro serem idênticos, molécula por molécula, e insuscetíveis de distinção através dos respetivos comportamentos? Chalmers acabou por reconhecer alguma paradoxalidade do imaginado mundo zumbi no capítulo *The Paradox Of Phenomenal Judgment*, da sua referenciada obra, quando, nomeadamente, afirma que a consciência é explanatoriamente irrelevante acerca dos nossos juízos sobre a consciência[25]. Ora, com base nessa asserção, como saberíamos que somos conscientes? Como se conseguiria distinguir os seres humanos dos zumbis, dado que estes também poderiam afirmar-se conscientes sem o serem? Chalmers tenta contornar estas objeções com base no argumento adicional de que a consciência é um *bruto explanandum,* um facto que não pode ser negado. Contudo, essa petição de princípio e argumento circular não consegue fundamentadamente explicar como se diferenciaria um ser humano de um zumbi, quando ambos se afirmassem conscientes, mas não haveria forma de os distinguir, não só por serem física e comportamentalmente indiscerníveis, mas também porque, segundo Chalmers, a consciência seria explanatoriamente irrelevante acerca dos nossos juízos sobre ela. Em complemento da minha exposição, convoco ainda a reflexão de João Alberto Pinto, expressa em *Superveniência, Materialismo e Experiência*, quando, pertinentemente, defende que o materialismo é perfeitamente compatível com a existência de mundos logicamente possíveis que não são

---

[24] Why there couldn't 't be zombies, Proceedings of The Aristotelian Society, 1999.

[25] *The paradox is a consequence of the facts that (1) the physical domain is causally closed; (2) judgments about consciousness are logically supervenient on the physical; (3) consciousness is not logically supervenient on the physical; and (4) we know we are conscious. From premise (1) and (2) it follows that judgments about consciousness can be reductively explained. In combination with premise (3), this implies that consciousness is explanatory irrelevant to our judgments, which lies in tension with premise (4). Thus we have the paradox.* (Chalmers, ob. cit., 1995, pág. 170)

materialistas.[26] Assim, podendo haver outros mundos, diferentes do atual, e que não sejam mundos impossíveis, o máximo que o materialista pode fazer, ainda parafraseando João Alberto Pinto, é reafirmar que a sua pretensão diz respeito aos mundos fisicamente possíveis.[27]

3.5 - John Searle e António Damásio. A base biológica da consciência. A perspetiva de Damásio sobre a problemática da causalidade descendente e da equivalência mental/neural. A inusitada combinação de dualismo naturalista, funcionalismo e epifenomenismo na teoria da consciência de Chalmers

A posição filosófica de John Searle, sobre a problemática mente-cérebro, encontra-se, na minha perspetiva, em conformidade com o pensamento do neurocientista António Damásio, tal como desenvolvido na obra *O Livro da Consciência*[28], em dois aspetos basilares. Em primeiro lugar, como Damásio igualmente sustenta, é o cérebro que produz a consciência. Em segundo lugar, não seria possível existir a consciência humana, dissociada da conexa base biológica. Damásio defende o ponto de vista de que a consciência não reside num centro cerebral e que os estados mentais conscientes estarão baseados predominantemente nalguns setores, em detrimento de outros, sobretudo nas regiões corticais primárias e no tronco cerebral superior. No entanto, Damásio admite que nem as ideias discutidas no seu livro, nem as de vários dos seus colegas, resolvem os mistérios em torno da consciência de forma conclusiva, mas vai adiantando que a equivalência estado mental/estado cerebral deve ser encarada como uma mera hipótese útil e não como uma certeza e interrogando-se onde poderiam encontrar-se os mapas/ imagens a não ser num setor dentro do cérebro. O surpreendente, acrescenta Damásio, seria encontrá-los fora do cérebro, uma vez que a anatomia cerebral não foi concebida para os exteriorizar. Damásio conclui então que a hipótese da equivalência mental/neural é especialmente útil no caso da temática da *causalidade descendente*, ou seja na situação em que um estado mental exerce a sua influência sobre o comportamento humano. Assim, para além da posição crítica já formulada relativamente ao argumento dos zumbis, afigura-se-me que David Chalmers também não demonstra como é que a consciência superviria naturalmente a uma base

---

[26] João Alberto Pinto, *Superveniência, Materialismo e Experiência*, Campo das Letras, 2007, pág. 169

[27] Aut. citado, ob. cit., pág. 170.

[28] Temas e Debates, 2010

física do ser humano, nos termos por ele postulados, nem validamente fundamenta o seu princípio psicofísico da *invariância organizacional*, segundo o qual sistemas físicos com a mesma organização abstrata poderiam dar origem a similar experiência consciente dos seres humanos[29], como quando aventa que os termóstatos poderiam ter essa experiência ou que os nossos neurónios poderiam, por exemplo, ser substituídos por *chips* de silício, originando-se o mesmo tipo de consciência associada a um cérebro biologicamente constituído. Por outro ângulo de apreciação, se os zumbis fossem lógica e ontologicamente concebíveis, então a consciência fenomenal seria um epifenómeno, como certeiramente contra-argumentou Daniel Dennett, e, nessa medida, não teria poderes causais nem provocaria quaisquer efeitos no mundo. Chalmers acaba por reconhecer que a sua teoria conduz a uma *forma fraca* de epifenomenismo, embora restrita aos aspetos fenomenais da consciência, mas não em relação aos psicológicos, admitindo, designadamente, que a dor psicológica já joga um importante papel causal[30]. Noutra perspetiva de análise reflexiva, se Chalmers sustenta que os utensílios da neurociência não podem fornecer uma descrição da experiência consciente[31], Damásio assevera que está cientificamente demonstrada a influência dos estados mentais sobre o comportamento, na situação de *causalidade descendente*, o que implica a causação da consciência sobre os nossos sistemas físicos corporais.[32] Por tudo quanto aqui foi antecedentemente exposto, igualmente se me afigura que Chalmers molda a sua Teoria da Consciência, numa inusitada combinação de *dualismo naturalista, funcionalismo e epifenomenismo*, também insuscetível de se compatibilizar com a tese neurocientífica da imprescindibilidade biológica do cérebro, contrariamente ao que ele defende, de acordo com o *princípio da invariância organizacional*[33]. Chalmers não explicita ainda, de forma epistemologicamente consistente, a alegada e restritiva disparidade causal dos aspetos psicológicos da consciência, em contraponto à delimitada sustentação do *epifenomenismo fraco* dos seus aspetos fenomenais. Por último, afigura-se-me ainda que Chalmers não consegue

---

[29] David Chalmers, *O Enigma da Experiência Consciente*, Crítica na Rede, tradução de Luís M.S. Augusto, 24 de setembro de 2004

[30] *It remains the case that psychological pain plays a definite causal role, in virtue of its logical supervenience on the physical. It is merely the phenomenal aspects that seem to be epiphenomenal.* (Chalmers, The Conscious Mind, 1995, página 136)

[31] Chalmers, ob. cit. pág. 2.

[32] *Os estados mentais exercem a sua influência sobre o comportamento, tal como pode ser facilmente revelado por todo o tipo de acções levadas a cabo pelo sistema nervoso e pelos músculos à sua ordem* (António Damásio, ob. cit., pág.385)

[33] Como contrapõe Daniel Dennett e igualmente decorre da tese neurocientífica de António Damásio.

sustentar a plausibilidade teorética da sua defesa da *Inteligência Artificial Forte,*[34] não apenas pela ausência de demonstração empírica dos princípios do *duplo aspeto da informação* e da *invariância organizacional*, mas também por se me afigurar que essa tese é ainda posta em causa por John Searle, por forma coerentemente sustentada, em *Mente, Cérebro e Ciência*, quando contrapõe que a sintaxe não é suficiente para a semântica, os programas de computador são inteiramente definidos pela sua estrutura formal ou sintática, as mentes têm conteúdos intencionais e semânticos e, por isso, nenhum programa de computador é, por si mesmo, suficiente para conferir uma mente a um sistema.[35]

3.6 - David Chalmers e o Enigma da Experiência Consciente. A ubiquidade da informação. Desarmonias conceptuais

Na Teoria da Consciência de Chalmers, existe, a meu ver, ainda outra específica desarmonia conceptual, nos termos que passarei a desenvolver. Com efeito, no seu ensaio *O Enigma da Experiência Consciente*, Chalmers afirma que talvez a *informação*, ou pelo menos alguma informação, apresente dois aspetos básicos: um aspeto físico e um aspeto experiencial, acrescentando que essa hipótese tem o estatuto de um princípio fundamental que pode subjazer à relação entre processos físicos e experiência. Assim, onde quer que seja encontrada experiência consciente, ela existirá como um aspeto de um estado informacional, sendo que o seu outro aspeto está concretizado num processo físico no cérebro.[36] Porém, a *ubiquidade da informação*, pondera Chalmers, pode representar um problema, dado que, segundo ele, até mesmo um termóstato substancia alguma informação, mas, também pergunta, estará ele consciente? Chalmers diz que há pelo menos duas respostas possíveis para esta questão. Em primeiro lugar, acrescenta que poderia circunscrever-se as leis elementares, de modo que somente alguma informação tenha um aspeto experiencial, talvez dependente do modo como é processada fisicamente. Em segundo lugar, afirma que podia conceber-se que toda a informação tivesse um aspeto experiencial e, consequentemente, onde ocorresse processamento de informação complexa, haveria experiência complexa, e onde ocorresse processamento de informação simples, haveria

---

[34] David Chalmers, *The Conscious Mind*, 1995, págs. 293 a 310.
[35] John Searle, *Mente, Cérebro e Ciência*, Edições 70, 1984, págs. 47, 49 e 51.
[36] Publicado inicialmente em 1995 na *Scientifc American*, com tradução de Luís M.S. Augusto em www.criticanarede.com, 24/9/2004.

experiência simples. A ser assim, segundo Chalmers, até um termóstato poderia ter experiências e, se a experiência é verdadeiramente fundamental, então pode dar-se o caso que ela seja amplamente difundida. Mas, neste ponto da argumentação de Chalmers, suscito: se a superveniência da consciência, na tese desse filósofo, é meramente natural, e não lógica, ou seja, se, na superveniência natural, as propriedades-A não implicam necessariamente as propriedades-B, então todos os termóstatos deste mundo teriam experiências conscientes, por muito rudimentares que fossem, ou somente aqueles onde uma específica lei psicofísica atuasse, por forma a que este ou aquele termóstato as conhecesse? Com efeito, indago, como responderia Chalmers a questões como a da hipotética superveniência da experiência consciente em termóstatos ou em robôs sofisticados, de acordo com os seus propostos princípios psicofísicos da *coerência estrutural* e da *invariância organizacional*, mas tendo também sempre presente o seu princípio fundamental da *superveniência natural*? Será, especificando a pergunta, que todos os idênticos termóstatos e robôs teriam experiências conscientes, ou só aqueles onde a consciência naturalmente superviesse? A este propósito, faço notar que Chalmers claramente afirmou que um cérebro artificial, se organizado de modo apropriado, teria o mesmo tipo de experiências conscientes de um ser humano, no que parece configurar um reducionista princípio de superveniência lógica e não de superveniência natural.[37] Mas então a consciência, segundo Chalmers, supervém ou não de forma exclusivamente natural? Ou, pelo contrário, um sistema físico, pelo mero facto dessa apropriada organização, por si só, já determina o superveniente surgimento da consciência? Em que definitiva posição se queda David Chalmers? Postulando que um cérebro artificial, se organizado de modo apropriado, teria o mesmo tipo de experiência consciente de um ser humano, ou defendendo que, na superveniência natural, as propriedades-B não supervêm necessariamente às propriedades-A, a menos que opere uma lei natural, que provoque a relação de superveniência entre elas? Assim, se a defesa da IA forte fosse filosoficamente consistente, para que um robô sofisticado pudesse ter experiência consciente, não bastaria que ele estivesse organizado de modo funcionalmente apropriado. Seria ainda imprescindível, de acordo com o *princípio da superveniência*

---

[37] *Uma questão que muita gente acha verdadeiramente fascinante é a da possibilidade da consciência poder emergir de um sistema complexo artificial. Embora estejamos a décadas ou mesmo séculos de distância da construção de um tal sistema, temos uma experiência de pensamento simples que oferece bons indícios de que um cérebro artificial, se organizado de modo apropriado, teria o mesmo tipo de experiências conscientes de um ser humano.*
(Chalmers, *O Enigma da Experiência Consciente*, pág. 15)

natural de Chalmers, que alguma lei natural ocorresse, para que a superveniência da consciência pudesse manifestar-se no referido robô. Secundando metaforicamente o exemplo dos zumbis, será que então, para Chalmers, não poderia similarmente imaginar-se alguns *"termóstatos-zumbis"* e *"robôs-zumbis"*, coexistindo com outros termóstatos e robôs que tivessem verdadeira experiência consciente, estando todos eles organizados de modo funcionalmente adequado?[38]

3.7 - David Chalmers e o Paradoxo do Juízo Fenomenal

Em seguimento do antecedentemente exposto, passo a equacionar se o apregoado *dualismo de propriedades* de Chalmers não deverá antes ser caracterizado como um verdadeiro *dualismo de substâncias*, dado que, por um lado, ele concebe a *consciência* como um *fenómeno não-físico* e, por outro, admite a *dimensão material* do ser humano, ou de qualquer outro suporte físico onde a consciência possa naturalmente supervir. É certo que Chalmers qualifica a consciência como *propriedade* e não como *substância*, mas essa qualificação bastará, por si só, para a caracterizar como *propriedade*, mesmo que, como a sua teoria parece indiciar, ela possua uma matriz essencialmente substancial? Não haverá, com efeito, na Teoria da Consciência de Chalmers uma arquitetura filosófica de dualismo de substâncias, ainda que com características diferenciadas do estrito substancialismo cartesiano da *res cogitans* e da *res extensa*? Numa segunda nota complementar, faço também destacar que Chalmers considera as aventadas *leis psicofísicas* como *leis fundamentais da natureza que não são leis da física*, o que se me afigura logicamente incoerente com a sua própria definição: como é que algo categorizado com uma dimensão mista de *psicofísica* só pode ser explicado, segundo esse autor, por leis da natureza, que não possuem nenhuma componente física, apesar de psicofísicas? Mas é de facto o que Chalmers sustenta em *The Conscious Mind*.[39] Numa terceira nota, sublinho que David Chalmers, ao postular a consciência como uma característica fundamental do universo, a compara a outras características fundamentais, como massa ou carga eletromagnética, que são

---

[38] *The conclusion is that do not appear to be any in-principle barriers to the ambitions of artificial intelligence (...) We have good positive reason to believe that implementation of an appropriate computation will bring conscious experience along with it.* (Chalmers, 1995, pág. 309).

[39] *It is therefore more natural to consider experience as a fundamental property that is not a physical property, and to consider the psychophysical laws as fundamental laws of nature that are not laws of physics.* (Chalmers, 1995, pág. 114)

eminentemente definidas pela Física[40], o que poderá, numa leitura menos prevenida da sua obra, suscitar equívocos de interpretação quanto à específica natureza não-física da consciência, como Chalmers depois veio esclarecer no capítulo *Naturalistic Dualism* de *Conscious Mind*. Além do mais que já foi contraposto, afigura-se-me que a mera conceptibilidade conjetural do *argumento dos zumbis* seria despicienda e inadequada para Chalmers defender a tese de que o materialismo é falso, dado que o próprio *Paradoxo do Juízo Fenomenal* acaba por colocar logo em causa esse argumento, por via do juízo explanatoriamente irrelevante da consciência sobre ela própria, nos termos que anteriormente rebati. Em contraponto, afigura-se-me que David Chalmers já equaciona adequadamente esta problemática quando, independentemente da sua peculiar tese sobre um mundo zumbi, passa a sustentar que poderia evocar distinta argumentação contra a referida *superveniência lógica*. Mas quais seriam esses argumentos filosoficamente concebíveis, para, categoricamente, afirmar que *a consciência não seria redutível nem logicamente superveniente à matéria, e, portanto, que o materialismo seria falso*? Desenvolvendo essa fundamental linha de exposição, Chalmers, para pôr em causa a superveniência lógica da consciência, socorreu-se também, entre outros, dos argumentos da *assimetria epistémica* e do *conhecimento*. No caso, por exemplo, do argumento da *assimetria epistémica*, Chalmers articula plausivelmente que o conhecimento da nossa experiência consciente deriva, primariamente, do nosso próprio caso singular. E, na hipótese do argumento do *conhecimento*, Chalmers é convincente quando, através do exemplo da neurocientista Maria, enfatiza que o facto de ela saber tudo acerca de processos neuronais não basta para experienciar o que é ver algo como a cor vermelha, que a mesma nunca antes tinha visto. Porém, nem esses argumentos, ainda que filosoficamente concebíveis, são suficientes para demonstrar irrefutavelmente que os fenómenos da consciência não são logicamente supervenientes ao físico, pois, em qualquer desses exemplos, sempre se poderá objetar que, seja no caso da *assimetria epistémica*, seja no do *conhecimento*, a experiência consciente deriva exclusivamente das meras conexões cerebrais que se estabelecem, em cada um dos seres humanos, na situação de assimetria epistémica, ou na hipótese da cientista Maria, a partir do momento em que ela, pela primeira vez,

[40] Eletromagnetismo, por exemplo, é a disciplina científica que estuda as propriedades elétricas e magnéticas da matéria e as suas interações. E, para António Damásio, *no mundo físico, do qual o cérebro faz parte inequivocamente, a equivalência e a identidade são definidas por atributos físicos como massa, dimensões, movimento, carga, etc."* (Ob. cit., pág. 383)

passou a conhecer a cor vermelha.[41] Contudo, seja como for que nos posicionemos perante a controvérsia que Chalmers veio introduzir no panorama contemporâneo da filosofia da mente, o grande mistério, no entanto, permanece: o que é afinal a *consciência*?

4 - Karl Popper e a problemática Mente – Corpo

Karl Popper também abordou a problemática filosófica *Corpo-Mente*, no seu livro *" O Conhecimento e o Problema Corpo-Mente"*[42], começando por analisá-lo nos seguintes termos: vivemos num mundo de corpos e de estados físicos e fisiológicos, que Popper caracteriza como *" mundo 1"*. No entanto, esse pensador sustenta que, quando fala, se dirige, não a quaisquer corpos, mas às mentes humanas, situando esses estados ou processos mentais no *"mundo 2"*. Seguidamente, postula que o problema de relacionamento entre os mundos 1 e 2 corresponde ao referido *problema corpo-mente*. Karl Popper assume um ponto de vista assumidamente cartesiano, na análise dessa problemática, ao referir que, quando fala, a sua mente atua sobre o seu corpo, levando-o a produzir sons físicos. Estes, por sua vez, atuam sobre os corpos humanos, concretamente sobre os nossos ouvidos, e os nossos corpos atuam então sobre a mente, provocando os correspondentes pensamentos. Assim, na esteira de Descartes, que caracteriza esse processo como interação entre corpo e alma, Popper prefere referenciá-lo como interação entre os estados físico e mental, assumindo-se, sob tal perspetiva, como *cartesiano dualista*.[43] Aliás, Karl Popper acrescenta que ainda é *pluralista*, pois admite, para além de Descartes, a realidade de um *mundo terceiro*, que denomina de *mundo 3* e relativamente ao qual confere especial relevância no âmbito das suas soluções experimentais. Por *mundo 3*, Popper entende, *grosso modo*, o mundo dos produtos da mente humana que, por vezes, são coisas físicas, tais como esculturas, pinturas, desenhos e construções. E essas coisas físicas pertencem tanto ao *mundo 1* como ao *mundo 3*. A este propósito, Karl Popper adverte que nenhuma representação de *Hamlet* se pode considerar igual à própria peça *Hamlet* de Shakespeare. Nem a peça desse escritor e dramaturgo será o conjunto de todas as suas representações. Em sentido similar, uma pintura original é diferente da sua reprodução. Porém, enquanto

---

[41] O *argumento do conhecimento* da cientista " Maria", embora retomado por David Chalmers, fora inicialmente proposto, em 1982, pelo filósofo australiano Frank Jackson.
[42] Edições 70, janeiro de 2009.
[43] Ob. cit., página 18.

uma pintura original é uma coisa física peculiar, como, por exemplo, a célebre *Mona Lisa*, já o *Hamlet* de Shakespeare não o é certamente. E embora possamos dizer que as suas *reproduções* pertencem tanto ao *mundo 1* das coisas físicas como ao *mundo 3* dos produtos da mente, a peça *Hamlet* pertence apenas ao *3º mundo*. O mesmo se passará com uma sinfonia. A partitura escrita da *Sinfonia em sol menor* de Mozart, diz Popper, não é a sinfonia de Mozart, embora a represente de forma codificada. E as diferentes interpretações dessa sinfonia também não são a sinfonia de Mozart, mas meras reproduções. Estas execuções, segundo Popper, pertencem simultâneamente aos *mundos 1 e 3*. Porém, a sinfonia em si pertence apenas ao *mundo 3*, que engloba, designadamente, arquitetura, arte, literatura, ciência e conhecimento. Karl Popper reconhece que a ideia do *mundo 3* é invulgar e de difícil apreensão. Não obstante, sustenta que a sua tese principal consiste em asseverar que não é possível compreender o *mundo 2*, ou seja, o mundo povoado pelos nossos estados mentais, sem que se entenda que a sua principal função é *produzir* os objetos do *mundo 3* e ser influenciado pelos objetos deste último. Popper concorda com Descartes, ao referir que o *mundo 2* interage com o *mundo 1*, mas depois acrescenta algo mais, ou seja, que o *mundo 2* também interage com o *mundo 3* e que os objetos deste exercem influência sobre o *mundo 1* apenas através de mediação do *mundo 2*.

4.1 - O dualismo pluralista de Karl Popper. O problema mente – corpo e a conceção dos mundos 1, 2 e 3

Karl Popper afirma que, se a sua tese estiver correta, só nos aproximaremos da *solução do problema corpo-mente* se considerarmos o *mundo 3*, pois essa questão corpo-mente será o problema do relacionamento entre os *mundos 1 e 2*. Se um elemento importante deste relacionamento for o facto de o mundo 2 funcionar como intermediário entre os mundos 1 e 3, então *o problema corpo-mente, na ótica de Popper, ficaria incompleto*, se não alargarmos o seu âmbito de forma a cobrir as relações recíprocas dos três mundos. O referido filósofo considera-se, assim, não só *dualista*, mas também *pluralista*, na problemática corpo-mente. E adianta que, nessa visão específica, se encontra " fora de moda", dado que o estilo prevalecente em filosofia da mente tem sido, desde há muito tempo, de um notório monismo materialista. Seguidamente, Karl Popper afirma que negar os estados mentais simplifica o problema e que a difícil questão corpo-mente desaparece pura e simplesmente, o que sem dúvida " poupa-nos o

trabalho de resolvê-la"[44] Mas, em concreto, o que é que Karl Popper tem para oferecer de sua lavra quanto ao respetivo contributo, no âmbito dessa tão complexa problemática? Popper confere uma importância de grande relevo às ideias evolucionistas, postulando que o mundo *3* surgiu originariamente devido ao seu enorme valor para a sobrevivência. No entanto, quando Popper editou o seu mencionado livro *" O Conhecimento e o Problema Corpo-Mente"*, considerou que a maior parte das teorias filosóficas do conhecimento continuava a ser pré-darwinista, não considerando o conhecimento como resultado da seleção natural. No capítulo 5 dessa obra, intitulado *"Interação e Consciência"*, Karl Popper enuncia, de forma mais precisa, a sua específica visão sobre a mencionada problemática do Corpo-Mente, começando por reconhecer que o conhecimento sobre a mente humana, incluindo o conhecimento do indivíduo sobre a sua própria mente, é extremamente vago, apresentando muito maior transparência o conhecimento do comportamento físico, motivo pelo qual este último tem sido estudado com mais minúcia.[45] Popper passa depois a referir que, se fossem teorias verdadeiras, tanto o solipsismo como a teoria idealista de Berkeley solucionariam o problema corpo-mente, visto ambas postularem a não existência de corpos. O materialismo também resolveria o problema, segundo Karl Popper, mas mediante o estratagema oposto, dizendo que a mente não existe e pondo de lado os estados mentais e os estados de consciência; a inteligência seria inexistente, havendo apenas corpos que se comportam como se fossem inteligentes, emitindo elocuções ou, com maior rigor, meros sons verbais. Porém, para Popper, o materialismo, mormente na aceção fisicista, nega o óbvio, ou seja a existência de estados mentais ou de consciência.[46]

4.2 - Popper e a análise de diversas teorias, como o interacionismo, o paralelismo mental – corporal e o epifenomenismo

Seguidamente, Karl Popper, afirma que, no conjunto das teorias que não negam a existência de estados mentais, foram propostas diversas conceções que rivalizam entre si. Em primeiro lugar, Popper destaca a teoria de Descartes a qual, numa forma " algo modernizada", diz o referido autor, sustenta a interação entre os estados mentais e os

---

[44] Ob. cit., pág. 23.
[45] Idem, pág. 155.
[46] Karl Popper, ob. cit., pág. 161.

estados físicos, sendo, por isso, denominada *" interacionismo"*. Uma alternativa ao interacionismo será, por exemplo, na ótica de Popper, o *" paralelismo mental-corporal"*, que, na formulação de Espinosa, postula que a mente e a matéria constituem dois aspetos da mesma realidade, tal como a concavidade e a convexidade são duas facetas do mesmo objeto. Popper adianta que, de acordo com a tese filosófica de Espinosa, se olharmos a realidade do interior, apercebemos a mente, e se a olharmos do exterior distinguimos a matéria. Karl Popper reconhece que essa tese espinosana é engenhosa, chegando a admitir que ela possa ser verdadeira, exemplificando com a hipótese de o eletrão possuir consciência, com base no princípio da física quântica, segundo o qual todos os eletrões são exatamente iguais, independentemente do seu historial. Mas o *paralelismo* significaria que, mesmo sendo dotados de consciência, os eletrões não seriam afetados pela sua história e não possuiriam nenhuma espécie de memória. Esse tipo de consciência, conquanto verosímil, constituiria apenas alguns lampejos conscientes, que durariam apenas ínfimas parcelas de tempo e não revelariam ligação entre si. No entanto, Popper opta por valorizar a forma de consciência que depende por inteiro da conexão dos respetivos estados, ao longo de períodos de tempo não muito curtos. Não obstante, essa sua posição filosófica de princípio, Karl Popper reputa que o *epifenomenismo* é uma teoria mais consistente do que o *paralelismo*. No que se refere ao problema corpo-mente, o epifenomenismo sustenta que as mentes existem, mas na qualidade de epifenómenos, ou seja, como fenómenos irrelevantes, tais como, por exemplo, o calor originado pelo funcionamento dos relógios. Não há necessidade de estudar o calor produzido por esse funcionamento, dado que o seu mecanismo operativo é passível de ser completamente explicado, sem necessidade de se socorrer ao estudo do subproduto da energia que esses mecanismos geram. O mesmo ocorrerá em termos similares com o epifenomenismo. A mente, contrariamente ao que defendem o fisicismo, o materialismo e o behaviorismo, existe, mas tudo o que possui significado pode ser explicado em termos meramente comportamentalistas.

4.3 - A teoria do mundo 3 em cotejo com a plenitude do mundo físico. O significado biológico da consciência. As ideias de hierarquia reguladora e de regulação moldável

Aqui chegado, Karl Popper considera relevante afirmar que é esse ponto de vista da *plenitude do mundo físico* que ele pretende combater por meio da sua teoria do *mundo 3*. O facto de existirem problemas objetivos, como a *teoria dos números primos*, presente no mundo 3, juntamente com o facto de a descoberta de tais problemas conduzir a inevitáveis mudanças no mundo 1, demonstra, na visão de Popper, que este último não é estanque nem completo; pelo contrário, abre-se ao mundo 3 e o mundo 2 serve de medianeiro. Se assim for, o epifenomenismo estará equivocado, a mente ou a consciência não representará um epifenómeno insignificante. Por outro lado, a rejeição popperiana do epifenomenismo apoia-se também na *abordagem evolucionista*. Por que razão, indaga Popper, evoluiríamos se a mente ou consciência não passasse de um insignificante epifenómeno? Tais questões, enfatiza Popper, demonstram que, para se compreender a mente ou consciência, deve adotar-se um ponto de vista biológico e inquirir sobre o significado biológico da mente e que contributo presta ao organismo. Por outro ângulo de apreciação, Karl Popper defende que falar em corpo e mente potencia certos equívocos, visto existirem diferentes géneros e graus de consciência no reino animal e que, na experiência dos seres humanos, existem vários desses níveis inferiores, como, por exemplo, nos sonhos ou durante a hipnose. Consequentemente, devemos distinguir entre *consciência plena*, ou seja, o grau mais elevado de consciência humana, e formas inferiores, que podem divergir muitíssimo. A fim de hipoteticamente fornecer uma resposta, especulativa mas plausível, ao problema do *significado biológico da consciência*, Popper passa a apresentar a sua conjetura sobre as ideias da *hierarquia reguladora* e da *regulação moldável*. No que respeita à *hierarquia reguladora*, esse pensador começa por invocar que todos os organismos superiores dispõem de uma hierarquia de comando, existindo dispositivos fiscalizadores que regulam os batimentos cardíacos, a respiração e o equilíbrio orgânico. Há reguladores químicos e nervosos, bem como dos processos de cura e de crescimento. E todos os animais, que se deslocam livremente, possuem um comando central de movimentos. Popper presume que os *estados mentais* estão associados a esse sistema regulador central mais elevado e que contribuem para uma maior maleabilidade do referido sistema. Por *regulador não moldável*, Karl Popper entende

um dispositivo que nos leva, por exemplo, a pestanejar quando algo se aproxima repentinamente dos nossos olhos. *Regulador moldável* ocorrerá quando as reações abrangem um vasto espectro de possibilidades. A próxima conjetura de Popper aponta no sentido que todos os animais dispõem de intrincados *sistemas de aviso*. E esses sistemas são deveras especializados. Alerta-os para possíveis perigos, como a presença de predadores ou o choque com obstáculos. Avisa-os também quanto a oportunidades de alimentos. Os perigos são designados por Popper como *" biologicamente negativos"* e as oportunidades de sobrevivência como *" biologicamente positivas"*. Mas tal sistema interpretativo ou descodificador, com base anatómica e genética, é inicialmente mais rígido do que maleável, não reconhecendo situações inabituais, como o exemplo dos insetos que voam contra painéis de vidro. Com frequência, em situações inabituais, o animal interpreta ou descodifica erradamente os sinais recebidos. E esses acontecimentos, presume Popper, leva-os a ensaios de interpretação, a oscilar entre a retirada e o avanço ou entre sensações de temor ou de coragem. Daqui podem surgir interpretações experimentais e antecipatórias de uma situação, que Popper considera constituírem uma clara vantagem biológica, podendo conduzir a uma fase em que diversas linhas de comportamento viáveis e a respetiva adequação ao caso fossem previamente ensaiadas sem risco de executar os movimentos. Mas esse processo implicaria um certo tipo de imaginação, ou seja imaginar o resultado previsível dos movimentos, em conjunto com a fuga a resultados imaginados e previstos como biologicamente negativos e a aceitação dos que fossem biologicamente positivos, assim como a ação consequente. *Essa é uma das formas de a consciência interagir com o corpo*, sustenta Popper. De acordo com o mencionado ensaio antecipatório, um animal esfomeado e de disposição agressiva interpretará todo o meio ambiente de maneira distinta da de outro animal que esteja farto, assustado ou ferido. O primeiro interpreta-o do ponto de vista das fontes alimentares e o segundo no sentido de alternativas de fuga. A esse nível, a consciência pode associar-se à interpretação e à ação implantadas em sensações gerais de prazer e de dor, de atividade, curiosidade, empreendimento, retirada ou fuga. E isso confere ao organismo o alargamento do seu *sistema regulador central*, mediante previsões mais perfeitas e mais experimentais do desenvolvimento da situação ambiental e das suas próprias reações comportamentais. Esse delineamento constitui, segundo Popper, uma espécie de *antecedente evolutivo genérico* da sua *teoria da mente e ego humanos*, segundo a qual o elo entre os estados mentais e os estados físicos é fundamentalmente o mesmo

que existe entre sistemas reguladores e sistemas regulados, sobretudo de transferência de energia dos segundos para os primeiros, tratando-se assim de *interação*.

4.4 - A temática da consciência humana e o seu enraizamento no mundo 3

Karl Popper aborda depois a temática da *consciência humana*, considerando que esta contém inúmeros resíduos de formas conscientes inferiores, como todo o tipo de sensações vagas que se misturam a sensações dolorosas mais pronunciadas, podendo o ser humano sentir, por exemplo, dores agudas, apreensão ou alegria, tudo isso ao mesmo tempo. Portanto, a consciência humana é uma matéria muitíssimo complexa, entendendo Popper que a ideia de corrente ou fluxo de consciência revela-se demasiado simplista. Existem, por isso, muitos graus de consciência, superiores e inferiores, confundindo-se estes últimos com estados subconscientes ou inconscientes. No entanto, quando pensamos, adquirimos a *consciência plena*, ou seja, o mais elevado estado consciente, sobretudo quando procuramos que o pensamento assuma a forma de afirmações e argumentos. Retomando o velho problema corpo-mente, Karl Popper equaciona novamente a pergunta sobre a existência ou inexistência de uma *interação* entre corpo e mente, em contraponto a um *paralelismo*, entendendo que a *evolução emergente* fornece a resposta. Ou seja, há sempre uma ação recíproca entre as novas estruturas que emergem do processo evolutivo e a estrutura básica dos estados físicos dos quais emanam. Assim, o sistema regulador interage com o sistema regulado, os estados mentais interagem com os estados fisiológicos. O mundo 3 interage com o mundo 2 e, através dele, com o mundo 1. Para Popper, a *consciência plena* enraíza-se no mundo 3, estando estreitamente ligada à área da linguagem humana e das teorias. A consciência total consiste sobretudo nos processos reflexivos, mas estes não existem na ausência do conteúdo do pensamento, que é pertença do mundo 3, onde se encontra, portanto, ancorada. O eu, ou a consciência total, regula os nossos movimentos, de maneira maleável, e, assim regulados, formam as ações humanas. Aliás, existem múltiplos movimentos expressivos que não são regulados conscientemente e grande número deles foi objeto de uma aprendizagem tão perfeita, que foram remetidos para o nível do *controlo inconsciente*. Popper dá, a esse propósito, três exemplos eloquentes. No primeiro, refere-se ao ato de andar de bicicleta que, quando bem aprendido, é remetido para o nível da regulação inconsciente. No segundo exemplo, Popper refere o caso do violonista Adolph Busch, o qual, após

interpretar o *Concerto para Violino* de Beethoven, foi abordado pelo músico Huberman, o qual lhe perguntou como é que ele tecnicamente executava determinado trecho musical. Busch respondeu que era muito simples, mas verificou que deixara de conseguir tocá-lo, quando procurou fazê-lo de forma consciente. Situação similar ocorre quando alguém conduz um automóvel, executando os diversos movimentos inconscientemente, podendo, assim, prestar total atenção ao trânsito. Com esses exemplos, Popper conclui que apenas a *regulação superior* permanece como *ação totalmente consciente*.[47] Ponto fundamental para Karl Popper, na análise da problemática corpo-mente, consiste na ênfase que coloca na função da consciência como *instrumento de análise das possibilidades alternativas*, que são experimentadas de modo a antecipar-lhes as consequências e tal previsão exige *capacidade imaginativa*. As alternativas de nada servem se não previrmos os resultados. E essa previsão, começa, segundo Popper, num nível inferior sob a forma de *imagens*, embora não sejam absolutamente necessárias à consciência, como prova o caso dos cegos e que, não obstante, também executam esse processo mentalmente antecipatório. O que é comum às pessoas que veem e às que não veem é o facto de tais consequências serem representadas, pelo menos em sentimentos de sucesso ou de fracasso, de dor ou de prazer ou em algo semelhante, conduzindo depois à ação correspondente.

4. 5 - A problemática mente – corpo à luz da teoria da evolução. O centro cerebral da fala. O processo evolutivo e a arma comportamental

Karl Popper reconhece que a problemática corpo-mente é *" assustadoramente especulativa"*, mas, rejeitando o fisicismo ou o behaviorismo, considera que esse problema só poderá ser analisando recorrendo à *evolução*. E entende ser preferível valer-se de Descartes do que de Espinosa, com o argumento de que, mesmo que este último tenha razão, e mesmo que os eletrões possuam estados subjetivos, não é isso que Popper procura. O tipo de *consciência momentânea* situa-se, para Popper, a enorme distância daquilo que lhe interessa indagar, dado que o problema da evolução persiste. *A questão consistirá assim em saber como ocorreu a passagem para o estado da consciência humana e só a evolução poderá explicá-lo.* Portanto, esses problemas subsistem, não solucionados, mesmo admitindo-se uma teoria paralelística como a de

[47] Ob. cit., pág. 171.

Espinosa. Havendo paralelismo, se a mente e o corpo funcionarem em paralelo, a consciência correspondente seria, na ótica de Popper, uma espécie de memória, só tendo paralelo num sistema físico que dela fosse dotado. Isso poderia acontecer em muitos sistemas físicos inanimados providos de memória, como, por exemplo, os cristais e os ímanes. Karl Popper complementa as suas assinaladas conjeturas sobre a problemática corpo-mente, apresentando três teses que contêm mais algumas das suas ideias adicionais: Na evolução da espécie, o ego, eu ou consciência pessoal surge em conjunto com as funções superiores da linguagem, ou seja, a descritiva e a argumentativa, e interage com tais funções; No desenvolvimento da criança, o ego, eu ou consciência pessoal progride a par das funções superiores da linguagem e, por conseguinte, só depois de a criança ter aprendido a exprimir-se, a comunicar com os outros, a compreender as relações com o seu semelhante e a adaptar-se ao meio ambiente físico. O ego ou eu associa-se, por um lado, à função reguladora central do cérebro e, por outro lado, interage com os objetos do mundo 3. Visto interagir com o cérebro, o local desta ação recíproca é situável em termos anatómicos, mais concretamente no *centro cerebral da fala*. E este ponto, do centro cerebral da fala, é um dos aspetos essenciais da teoria corpo-mente, desenvolvida por Popper. Com efeito, numa nítida aproximação a Descartes, Popper, embora evite referir-se ao termo *" substância"*, sustenta que Descartes afirma a interação entre os estados mentais e os estados físicos, em termos que Popper caracteriza como *"interacionismo"*. Mas visto os estados físicos se situarem no espaço e no tempo, surge assim o problema de se saber em que local ocorre tal interação. Descartes respondeu que se verifica no cérebro, na *glândula pineal*, o que chegou a ser bastante ridicularizado. Mas a resposta que Popper dá, sobre este ponto específico, é semelhante[48], com a única diferença que situa esse local no mencionado *centro cerebral da fala*. Mas por que razão Karl Popper enfatiza tanto a importância desse centro, como local onde supostamente os estados mentais interagiriam com os físicos? Popper afirma que, quando elaborou essa conjetura anatómica, desconhecia algumas experiências científicas, que poderiam ser interpretadas como ensaios da sua própria conjetura, das quais tomou conhecimento durante uma conferência de John Eccles. No essencial, Popper explicita que o centro da fala se situa no hemisfério cerebral esquerdo e que as duas metades do cérebro se ligam pela *grande comissura cerebral*. Depois acrescenta que, em certas operações

[48] *" Mas a resposta que lhe dou é semelhante", ob.cit., pág. 161.*

cirúrgicas ao cérebro, a ponte é cortada longitudinalmente, interrompendo-se a ligação entre o direito e o esquerdo. No caso de intervenções em certos pacientes com graves ataques de epilepsia, os operados leem tão bem quanto antes das respetivas operações, com os dois olhos ou com o direito. Mas quando o operado não se apercebe, por meio dos órgãos localizados no lado direito do corpo, como o olho ou a mão, dos movimentos executados pelo braço esquerdo, deixa de ter consciência desses movimentos. O paciente apenas tem consciência plena dos sinais recebidos pela metade esquerda do cérebro, provenientes da metade direita do corpo. Popper conclui no sentido de que, desde que o lado direito não intervenha, a pessoa não se apercebe das reações ocorridas no lado esquerdo, declarando desconhecer esses movimentos, que se mantêm, segundo ele, inconscientes por não se reportarem ao centro da fala. Assim, em conformidade com esse raciocínio, Popper sustenta que a função mais importante da consciência é a de estabelecer uma espécie de comando remoto bastante maleável do centro da fala, por intermédio do mundo 3. Outra ideia fundamental, em Karl Popper, consiste em aceitar o papel fundamental da teoria evolucionista de Darwin, como meio explicativo do surgimento da consciência, embora divirja da estrita visão darwinista em vários aspetos, dos quais destaco a ênfase colocada por Popper no *comportamento* dos organismos, no referido processo evolutivo. A este propósito, Karl Popper sublinha que a *arma comportamental* constitui o verdadeiro motor de todo o desenvolvimento, tendo maior importância que a anatomia.

5 – John Eccles e o dualismo interacionista. A interação dualista fundamentada na física quântica

O neurocientista John Eccles acompanha Karl Popper na hipótese filosófica do *dualismo interacionista*, entendendo, designadamente, que os estados mentais e a consciência podiam ter evoluído apenas no caso de serem uma *causa efetiva* da modificação de acontecimentos neurais no interior do cérebro, *motivando a consequente modificação do comportamento*.[49] John Eccles considera absurdo o postulado central das teses materialistas sobre a problemática Corpo-Mente, segundo o qual os acontecimentos que têm lugar no aparelho neural do cérebro proporcionam uma explicação necessária e suficiente da totalidade das ações e da experiência

[49] John C. Eccles, *Cérebro e Consciência – O Self e o Cérebro*, Instituto Piaget, 2000, pág. 28.

consciente de um ser humano. De acordo com esse postulado, a decisão de realizar um movimento voluntário é *completamente determinada* pelos acontecimentos que se produzem no aparelho neural do cérebro, como também são todas as experiências cognitivas. Eccles, seguidamente, baseando-se em Karl Popper, ironiza as teorias materialistas, invocando que a determinação física exclui qualquer debate, uma vez que se obriga a explicar como todas as nossas reações se devem a condições *puramente físicas, compreendendo aquilo que nos parecem ser opiniões* fundamentadas em raciocínios. Se essas teorias fossem válidas, então as condições puramente físicas, onde se inclui o nosso meio ambiente, far-nos-iam dizer ou aceitar tudo o que dizemos ou aceitamos. Essa crítica irónica traduz-se, na ótica de Eccles, de uma poderosa *reductio ad absurdum*. John Eccles sustenta, porém, que a *interação dualista* pode ser explicada em princípio com base no fundamento de que a física quântica revela que a ação mental poderia aumentar as respostas neurais, sem contrariar as leis físicas da conservação da energia. De um modo geral, afirma Eccles, as teorias dominantes das relações entre consciência e o cérebro, que a maioria dos neurocientistas defendem, são puramente materialistas. Habitualmente, não negam a existência da consciência, mas atribuem-lhes o papel passivo de experiências mentais que acompanham certas formas de ação cerebral, como na identidade psiconeural, mas não exercem nenhuma ação efetiva sobre o cérebro. O complexo aparelho neural do cérebro, de acordo com as teses materialistas, funciona de modo fisicamente determinado, independentemente dos estados de consciência que lhe possam estar ou não associados, recusando que o sujeito, que tem consciência de si próprio, produza *per se* um efeito causal. Para essas teorias, o mundo 1 de Karl Popper está materialmente fechado a toda a influência exterior, contrariamente ao postulado do dualismo interacionista. Para os defensores da *teoria da identidade*, os processos mentais reconduzem-se a um pequeno grupo selecionado de objetos materiais, nomeadamente acontecimentos neurais no cérebro. As experiências conscientes são conhecidas do *interior* – o conhecimento pela experiência – enquanto os acontecimentos físicos " idênticos" são conhecidos pelo *exterior* por meio da descrição – o conhecimento pela descrição – dos acontecimentos neurais do cérebro. Os acontecimentos que o neurocientista descreve são de facto as experiências conscientemente percebidas. Assim, o postulado-chave, para a teoria da identidade, é essencialmente o *paralelismo* entre o aspeto interior e o aspeto exterior. No entanto, para Eccles, contrariamente aos neurocientistas que se sentem atraídos por essa teoria,

as descobertas científicas sobre o cérebro tornam mais nítida a distinção entre acontecimentos cerebrais e fenómenos mentais.

5.1 - Dualismo interacionista. A perspetiva de John Eccles em confronto com a emergentista de John Searle

O que define essencialmente o *dualismo interacionista* é o facto de consciência e cérebro constituírem entidades singulares – pertencendo o cérebro ao mundo 1 e a consciência ao mundo 2 – que interagem, segundo Eccles, em termos de física quântica. Para esse pensador, a consciência apareceu no decurso do processo evolutivo, mas o surgimento da consciência não é conciliável com as leis da física clássica. Essas leis, por exemplo, não permitem dizer que a consciência surgiu a um nível preciso de complexidade dos sistemas. E também não há nada na física que fundamente a convicção de que certos sentimentos primordiais estão ligados a tudo o que é matéria. Segundo Eccles, a *"vontade"* modifica a atividade espácio-temporal da estrutura neuronal do cérebro e a unidade da experiência consciente é conferida pela consciência e não pelo aparelho neuronal, pois os acontecimentos cerebrais não fornecem a mínima explicação quanto à nossa experiência consciente mais comum, o mundo visível como uma entidade global a todo o momento. Não obstante a descrição do complexo funcionamento dos módulos do córtex cerebral, nunca tinha sido possível responder à questão do*"como"* deste funcionamento. Porém, algo despertou a atenção de John Eccles quando tomou conhecimento da obra do físico Henry Margenau, segundo o qual a consciência podia ser considerado como um *campo não material*, talvez mais próximo de um campo de probabilidade quântica, nem sendo necessário que contenha energia a fim de poder explicar todos os fenómenos em que a consciência interage com o cérebro. John Searle reconheceu que o mundo contém estados e acontecimentos mentais conscientes, mas que é difícil ver como simples sistemas físicos podiam ser dotados de consciência. Para logo de seguida perguntar como é que isso pode acontecer, *" como é que esta massa cinzenta e esbranquiçada no interior do meu crânio podia ser consciente?"*[50] John Searle, sobre esta temática, vai oscilando de posição. Tanto afirma que toda a nossa vida mental é causada por processos que acontecem no interior do cérebro, como acaba por declarar que os

[50] John Searle, *Minds, Brains and Science, 1984, pág. 15.*

fenómenos mentais existem realmente e muitos deles funcionam causalmente na determinação dos acontecimentos físicos do mundo. A posição de Searle, na interpretação de Eccles, deriva da *teoria da identidade*, segundo a qual os acontecimentos materiais, no interior de um sistema cerebral complexo, produzem, não se sabe como, acontecimentos mentais. Eccles considera que a resposta à citada questão de Searle exige uma compreensão da estrutura e da função do cérebro, em especial do neocórtex, que ultrapassa as neurociências clássicas evocadas por Searle. Em *The Rediscovery Of The Mind*, John Searle afirma que seria difícil exagerar os efeitos desastrosos que a não aceitação da subjetividade da consciência produziu na filosofia e na psicologia e que grande parte dos fracassos da filosofia da mente provém da dificuldade persistente em reconhecer e admitir que de facto *a ontologia do mental é sem dúvida uma ontologia na primeira pessoa*. Seguidamente, Searle cogita como é possível não aceitar a ideia de que o mundo real, o mundo que a física, a química e a biologia descrevem, comporta um *elemento subjetivo irredutível*, como é que podemos formar uma imagem coerente do mundo se o mundo contém estas entidades conscientes misteriosas. Contudo, todos sabemos que somos conscientes, durante quase toda a nossa existência e que as pessoas, que nos rodeiam, também elas são conscientes.[51] Depois, John Searle sentencia que, a menos que estejamos cegos por uma filosofia de má qualidade ou por algumas formas de psicologia académica, não duvidamos por um instante que os cães, os gatos, os macacos e as crianças são conscientes e que a sua consciência é tão subjetiva como a nossa. John Eccles responde a John Searle, contrapondo que ele próprio também está condicionado pela sua específica visão filosófica e que necessitaria do dualismo para resolver o dilema. Searle rejeitou o dualismo porque o ligava aos dois tipos de substâncias do cartesianismo. Porém, Eccles advoga o dualismo interacionista de Karl Popper e considera que existe forma de demonstrar cientificamente a sua plausibilidade filosófica.

[51] John Searle, ob cit., 1982, pág. 95.

5. 2 - Acontecimentos mentais e acontecimentos neurais. Movimentos voluntários. As leis físicas de conservação da energia

Mas como é que os *acontecimentos mentais*, não materiais, por exemplo, a *intenção* de executar um movimento, exercem uma ação efetiva sobre os *acontecimentos neurais* do cérebro? A resposta, fundamentadamente consistente, a esta questão essencial, é que poderá abalizar a razoabilidade filosófica do *dualismo interacionista.* Segundo a *teoria da identidade*, os acontecimentos mentais não podem *per se* contribuir para gerar acontecimentos neurais. Trata-se da tese de um *mundo 1 materialmente fechado*, nos termos da qual a *intenção* de executar um movimento deve ser atribuída à atividade de um conjunto de neurónios numa zona cerebral, que Eccles designa de *área motora suplementar*. Mas o que incita esses neurónios a disparar impulsos e provocar desse modo um movimento voluntário? A esta questão, a *teoria da identidade* não dá qualquer resposta, limitando-se a supor a existência de centros nervosos ainda não identificados, que disparam em frente dessa área. Contrariamente, os resultados experimentais, no entendimento de Eccles, concordam com a hipótese do dualismo interacionista. Ou seja, cada acontecimento mental provoca o disparo de um conjunto de neurónios do córtex motor que, por sua vez, provocam impulsos ao longo do sistema piramidal, determinando o movimento voluntário desejado. No entanto, os críticos materialistas contrapõem que os acontecimentos mentais imateriais não podem agir sobre estruturas materiais como os neurónios, pois tais ações seriam incompatíveis com as leis físicas da conservação da energia, em especial a primeira lei da termodinâmica. Eccles responde a essa objeção, afirmando que as atividades mentais obedecem às leis da física quântica, não pondo em causa o mencionado princípio da conservação da energia, não violando, portanto, as leis naturais. Para tentar consolidar a sua tese, Eccles invoca, por exemplo, uma experiência científica feita com um indivíduo que fixava a sua atenção num dedo, no qual ia ser aplicado um estímulo pouco percetível, observando-se então um aumento do fluxo sanguíneo na área táctil do dedo, situada no giro pós-central do córtex cerebral, assim como na área pré-frontal central. John Eccles sustenta que esse aumento ficou a dever-se exclusivamente à *atenção mental* e que esta pode ativar regiões apropriadas do córtex cerebral, obtendo-se resultados semelhantes quando o sujeito da experiência esperava que um estímulo fosse aplicado nos seus lábios. E não será similarmente, cogito, o que se passa com o *efeito placebo* de substâncias administradas sem os princípios ativos de outros

medicamentos, cuja eficácia terapêutica se visa testar, mas que acabam por provocar similares efeitos curativos nos pacientes que acreditam que estão a ser tratados, não pelo procedimento inerte, mas pelo medicamento supostamente original? [52]

5.3 - John Eccles e a experiência consciente unificada. O ato mental volitivo

John Eccles, não obstante reconhecer enormes virtualidades à tese interpretativa de Henry Margenau, relativamente à interação entre consciência e corpo, considerou que era necessário um tratamento matemático rigoroso, que explicasse de maneira precisa a ação dos acontecimentos mentais sobre os neurais. Assim trabalhando em parceria com o físico quântico Friedrich Beck, avançaram com a *hipótese-chave* que a *intenção mental* do eu produz uma ação real no plano neural, harmonizando desse modo o grande número de probabilidade para produzir uma ação coerente. Essa hipótese propõe uma explicação natural dos movimentos voluntários provocados pelas intenções mentais e não viola as leis físicas de conservação de energia, tendo-se demonstrado experimentalmente que a *intenção* e a *atenção* ativam o córtex cerebral em certas regiões bem definidas, e isso antes de ocorrer o início do movimento. No capítulo IX da sua obra *" Cérebro e Consciência – O Self e o Cérebro"*, John Eccles procurou demonstrar, através de equações de mecânica quântica, como as intenções mentais provocam acontecimentos neurais e as correlativas ações humanas, baseando-se no princípio quântico da incerteza de Heisenberg.[53] Eccles cita também, em abono da sua tese, alguns estudos experimentais, que, segundo ele, confirmam o seu referenciado postulado. Assim, invoca um estudo do cientista Ingvar, da Universidade de Lund, baseado na análise do fluxo sanguíneo cerebral local, mediante o qual concluiu que as estruturas cerebrais são ativadas pela ideação pura. E, por meio de exames com xénon radioativo, Roland e a sua equipa demonstraram igualmente que a ideação pura de movimentos complexos da mão provocava uma ativação da área motora suplementar nos dois hemisférios. Em sentido similar, utilizando a técnica mais precisa da tomografia por emissão de pósitrons, Raichle também demonstrou a existência de uma atividade não homogénea extensa do neocórtex no curso de

---

[52] António Damásio, a propósito do efeito placebo, afirmou: *"Ainda sabemos muito pouco acerca do efeito placebo, através do qual os doentes apresentam uma reacção melhor que aquela que determinada intervenção médica levaria a esperar"* (António Damásio, *O Erro de Descartes*, pág. 260)

[53] Ob. cit., págs. 192 a 204.

operações mentais específicas, requerida por uma atenção seletiva. Combinando todos os estudos científicos, que atestam a influência dos estados mentais sobre o córtex cerebral, John Eccles postula que a *intenção mental* ou *volição* provoca efetivamente uma ação neural, mormente nas áreas corticais, onde estão situados os neurónios da área motora Em linguagem quântica, isso significa uma *seleção de acontecimentos* e esse mecanismo de seleção é levado a cabo pela mente. O postulado fundamental de Eccles aponta no sentido de que a *intenção mental* intervém efetivamente no domínio neural, associando as amplitudes de probabilidade muito numerosas para produzir um ação coerente. No essencial, com essa sua tese, Eccles pretende demonstrar que o cérebro estará quânticamente programado para atuar num elevado número de probabilidades de efeitos neurais, mas que, no plano das ações conscientes, só o ato mental volitivo é que será apto a determinar causalmente a ocorrência dos correspondentes acontecimentos cerebrais. Em *Human Mystery*, Eccles suporta-se na investigação de Korhuber, sobre as mudanças no potencial de prontidão dos disparos neuronais, antecedendo cerca de 800 milissegundos a ação de um músculo, para sustentar que esse potencial pode ser considerada como a contrapartida neuronal da intenção voluntária, no sentido de que é a mente consciente que influencia decisivamente a realização do movimento efetuado, a partir de padrões modulares de atividade, que podem ser conscientemente modificados à medida que se desenvolvem e precedem a ação voluntária. John Eccles, partindo da hipótese que nenhuma teoria neurofisiológica explica como é que a diversidade dos eventos cerebrais é sintetizada de maneira a haver uma experiência consciente unificada, e que essa unidade experimentada provém, não de uma síntese neurofisiológica, mas do caráter integrador da mente consciente, conclui que o controlo mental da atividade cerebral é tão vasto que podemos admitir um domínio total do cérebro pela consciência.

5.4 - A plausibilidade filosófica do dualismo interacionista. O problema da causalidade descendente dos estados mentais e a solução epistemológica de John Eccles

Em conclusão de tudo quanto, até ao momento, explanei, afigura-se-me relevante afirmar que o *dualismo interacionista,* nos termos sustentados por Karl Popper e John Eccles, apresenta-se como filosoficamente plausível e estribado numa sólida e coerente argumentação, contrariamente ao específico *dualismo de propriedades* de David

Chalmers, pelas razões que, quanto à sua Teoria da Consciência, reflexivamente, contrapus em capítulos antecedentes da presente exposição. Porém, Karl Popper e John Eccles, na minha ótica, já conseguem apresentar, de forma consistente, duas perspetivas alternativas das visões estritamente materialistas, que David Chalmers igualmente pretendeu refutar. Em comum, quer Chalmers, quer Popper e ainda Eccles, afirmam a existência da *consciência* como uma dimensão imaterial, intimamente relacionada com os corpos a que se encontra associada, mas Chalmers não conseguiu demonstrar a pertinência do seu evocado *princípio da invariância organizacional*, segundo o qual a experiência consciente poderia naturalmente supervir em qualquer suporte material, designadamente em cérebros artificialmente construídos, desde que organizados de modo apropriado. Neste ponto concreto, Karl Popper, John Eccles, John Searle e António Damásio convergem, ou seja, não seria possível conhecer-se a consciência humana, a nossa perceção do eu, dissociada da inerente base biológica. Eccles, sobre esta matéria, é, aliás, bem concludente, ao sustentar que o mundo mental só foi chamado a desempenhar um papel-chave quando a transmissão química evoluiu. Karl Popper elaborou uma teoria sobre a problemática corpo-mente conceptualmente consistente, mormente quando a situa ideologicamente firmada na abordagem evolucionista, no significado biológico da consciência, nas ideias da hierarquia reguladora e da regulação moldável, e quando sublinha que o comportamento, não a anatomia, constitui o verdadeiro motor da evolução das espécies. John Eccles afirma, contrariamente a Karl Popper, que não existe um centro específico, onde ocorra a interação corpo-mente, como o centro da fala, invocado por Popper, ou como a glândula pineal, suscitada por Descartes. A hipótese do mundo 1 fechado, tal como apregoada pelas teses materialistas e pela teoria da identidade, não é logicamente convincente. Com efeito, como bem objeta Eccles, essas teses não demonstram o que é que incita os neurónios cerebrais a disparar impulsos e a provocar autonomamente movimentos voluntários, sem a indispensável e causal influência dos estados mentais. Já quanto ao *exasperante problema da causalidade descendente*, suscitado por António Damásio, John Eccles também responde de forma clara e congruentemente elaborada. Na verdade, para Eccles, não existe nenhum problema na forma como os estados mentais influenciam os estados neuronais, dado que Damásio parte do pressuposto de que é o cérebro que produz a consciência e Eccles estriba-se na posição apodítica de que a consciência é que controla o cérebro, enfatizando a relevância da aplicação da física quântica aos eventos cerebrais, suprimindo assim as objeções

ligadas à conservação da energia. Acresce que a transmissão sináptica química constitui, na perspetiva de John Eccles, o fundamento do nosso mundo consciente.[54] Como objetivo fundamental desta dissertação, procurei demonstrar que a *Sexta Meditação de Descartes* merece ser atualizadamente revisitada, no atual panorama da Filosofia da Mente, no sentido de ser racionalmente plausível a defesa da tese ontológica da interação corpo-mente, que Descartes validamente intuiu e que Karl Popper e John Eccles fundamentadamente abalizam. Complementarmente, o confronto entre a teoria de Popper e Eccles com a de David Chalmers procurou enfatizar as duas teorias dualistas mais relevantes, no âmbito dessa específica área filosófica e contemporânea, com assumida preferência pela esquematização conceptual da visão interacionista de Karl Popper e de John Eccles, em detrimento da teoria defendida por David Chalmers.

5.5 - António Damásio. Crítica ao dualismo de substâncias cartesiano. A mente como um fenómeno que emerge da cooperação de diversas regiões cerebrais

António Damásio reconheceu, na sua obra *O Erro de Descartes*, que talvez a complexidade da mente humana seja tal que a solução para o problema, que lhe subjaz, nunca possa vir a ser conhecida devido às nossas limitações intrínsecas acrescentando: *É com cepticismo que encaro a presunção da ciência relativamente à sua objectividade e ao seu carácter definitivo*[55] Na mesma obra, António Damásio afirma também que não existem respostas definitivas sobre as questões do cérebro e da mente, não obstante os constantes avanços da neurociência, perguntando por que é que os neurocientistas não podem apresentar uma descrição precisa e exaustiva de um *Self* que consegue ver? Porque, segundo esse autor, são de uma enorme complexidade os problemas para os quais não tem sido possível encontrar respostas conclusivas e precisas. E porque não existe uma resposta única e simples para o enigma cérebro-mente. Na sua outra obra *Ao Encontro de Espinosa*, António Damásio coloca, porém, uma série de questões fundamentais para o debate sobre essa intrigante problemática neurocientífica e filosófica. A este propósito, António Damásio questiona se a mente e

[54] As investigações levadas a cabo por John Eccles, no seu laboratório, vieram demonstrar que a atividade neuronal não era apenas física mas também química, tendo sido galardoado com o prémio Nobel da Medicina em 1963 por ter contribuído para esclarecer o processo químico através do qual os impulsos são transmitidos pelas células nervosas.

[55] António Damásio, *O Erro de Descartes*, Publicações Europa-América, 1997, págs. 19 e 20

o corpo são duas coisas diferentes ou apenas uma. Se não são a mesma coisa, será que a mente e o corpo são feitos de duas substâncias diferentes ou apenas de uma? Se existirem duas substâncias, será que a substância da mente acontece primeiro e causa a existência do corpo e do cérebro, ou será que é a substância do corpo que vem primeiro e que o cérebro que dele faz parte causa a mente? Como é que duas substâncias, se é que há duas, interagem? Como é que os circuitos neurais se relacionam com os processos mentais presentes na nossa introspeção?[56]. António Damásio é fortemente crítico do dualismo de substâncias cartesiano, mas o que é que, em contrapartida, ele propõe quanto ao modo como visa dilucidar a problemática corpo-mente? Damásio é um convicto defensor de que é o cérebro que produz a consciência e esta nada mais é do que o emergente resultado da crescente complexidade biológica do organismo humano. Para António Damásio, à medida que os dados da introspeção vieram a ser progressivamente informados pelos factos da neurobiologia moderna, a perspetiva do dualismo de substância perdeu adeptos e os fenómenos mentais foram revelados como dependendo estreitamente do funcionamento de uma enorme variedade de circuitos cerebrais. Contudo, o mesmo autor não deixa de referir que, se o acoplamento científico do cérebro e da mente é um sinal de progresso, também é verdade que, por si só, não faz desaparecer a divisão dualística entre mente e corpo[57]. Damásio, para tentar explicitar a sua teoria sobre a temática Corpo-Mente, alude ao exemplo de um pianista que toca uma sonata de Schubert, invocando que essa interação multidimensional inclui padrões visuais, auditivos, motores e emocionais. Os padrões neurais, que correspondem a essa cena, são construídos de acordo com as regras do cérebro, em diversas regiões sensoriais e motoras. A construção dos padrões neurais tem como base uma seleção momentânea de neurónios e circuitos, promovida pela interação com um objeto. Ou seja, por outras palavras, segundo esse autor, as peças necessárias para esta construção existem dentro do cérebro, prontas a serem escolhidas, selecionadas, e colocadas numa certa configuração. Essas regiões sensoriais podem ser imaginadas como uma sala dedicada a jogos de Lego, repletas de todas as suas peças, que seja possível imaginar. Com base nessas peças, sustenta António Damásio, será possível construir todo e qualquer objeto imaginável. As imagens que temos na nossa mente resultariam portanto de interações

---

[56] Aut. cit., *Ao Encontro de Espinosa*, Publicações Europa-América, 2003, pág. 207.

[57] Teremos aqui, nessa asserção de Damásio, algo semelhante à *teoria do aspeto dual de propriedades* de Thomas Nagel?

entre cada um de nós e os objetos que rodeiam os nossos organismos, interações essas que são mapeadas em padrões neurais e construídas de acordo com as capacidades do organismo. Mas será, equaciono, que Damásio explica e fundamenta detalhadamente como é que, na realidade, são construídos de acordo com as regras do cérebro, os padrões neurais, que correspondem à observação e audição de um pianista a tocar uma sonata de Schubert? Que padrões neurais são esses? Como é que essa construção se efetiva? De que regras do cérebro fala António Damásio? Quais as suas definições e os seus conteúdos específicos? E como é que ocorre a seleção momentânea de neurónios e circuitos promovida pela interação com um objeto? Damásio não esclarece, de forma empiricamente fundamentada, como é que essa seleção se processa. Quanto às peças necessárias para a mencionada construção, existem dentro do cérebro em que local? Como se caracterizam essas peças? Como é que elas são selecionadas e colocadas numa certa configuração? Em que consiste essa *certa configuração*? Como é que as peças dessas regiões sensoriais, equiparadas a uma sala de jogos de Lego, possibilitam a construção de todo e qualquer objeto imaginável? António Damásio também não comprova empiricamente essas questões, mas sempre vai adiantando que *não sabemos ainda como é que um padrão neural se transforma numa imagem neural*[58]E, embora reconheça que se trata de uma lacuna persistente, do conhecimento neurocientífico, ainda por preencher, Damásio acrescenta que, enquanto esse preenchimento não acontece, parece-lhe razoável conceber a mente como um fenómeno que *emerge* da cooperação de diversas regiões cerebrais, quando a acumulação de pormenores, que dizem respeito ao estado do corpo, atinge uma certa nota crítica.

5.6 - Questões essenciais na teoria de Damásio. Como é que o cérebro constrói a mente? Como é que o cérebro torna essa mente consciente?

Compreender a forma como o cérebro cria a mente consciente é um problema que continua em aberto. O mistério da consciência continua a ser um mistério sustenta também António Damásio[59] E, para enfatizar essa asserção, nem se coibiu de ainda afirmar: *A ideia de que já dominamos o que é o cérebro e o que ele faz é uma tolice*. Damásio, nas páginas iniciais de *O Livro da Consciência* começa por perguntar de que é feita a mente e donde virá, se do ar ou do corpo, para depois responder com esta

[58] António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa*, pág. 235.
[59] Aut. citado, *O Livro da Consciência*, pág. 325.

frase espantosamente preconceituosa: *As pessoas inteligentes dizem que vem do cérebro, que se encontra no cérebro, mas a resposta não é satisfatória. Como é que o cérebro faz a mente?*[60]Seguidamente, António Damásio pondera que as propriedades da mente se apresentam de uma forma tão díspar daquelas da matéria viva visível, que *as pessoas atentas se interrogam sobre a forma como um processo – a mente consciente – se funde com os outros processos – as células vivas que se unem em aglomerados a que chamamos tecidos.* Assim, as pessoas tolas, para Damásio, são aquelas que perfilham a ideia de que já dominam o cérebro e o que ele faz, as inteligentes afirmam que a mente vem de cérebro e se encontra dentro dele, as atentas interrogam-se sobre a conexão entre a consciência e as células vivas. Mas ainda restam as esperançosas, ou seja, aquelas que, embora cientes de que a mente consciente é misteriosa, não perfilham o entendimento de que esse mistério seja insolúvel.[61] E, não obstante, António Damásio também afirmar a natureza misteriosa da mente, postula que isso não é o mesmo que dizer que nunca seremos capazes de entender como um organismo vivo dotado de cérebro desenvolve uma mente consciente ou declarar que a solução do problema se encontra fora do alcance do ser humano[62]. Aliás, Damásio tem uma posição assertiva relativamente à hipótese de solução desse problema, como se pode concluir da leitura de *O Livro da Consciência*, mediante o qual pretendeu abordar duas questões. Primeira: como é que o cérebro constrói uma mente? Segunda: como é que o cérebro torna essa mente consciente? No entanto, vai cautelosamente advertindo que abordar questões não é o mesmo que responder-lhes e que, no que respeita à mente consciente, *seria disparatado partir do princípio que hoje é possível obter uma resposta definitiva.* Além disso, acrescenta Damásio, o estudo da consciência expandiu-se de tal maneira que deixou de ser possível fazer-se justiça a todas as novas contribuições. Esse facto, a par das questões da terminologia e da perspetiva, fazem, segundo ele, com que *o atual trabalho sobre a consciência se assemelhe a um passeio através de um campo minado.* Não obstante todas as acentuadas reticências que António Damásio vai suscitando na problemática Corpo-Mente, esse autor não tem dúvidas quanto aos pontos basilares das suas conclusões, sustentando que o ponto central é a estrutura necessária ao cérebro humano e a forma como tem de funcionar

---

[60] Idem, págs 21 e 22.

[61] António Damásio, ob.cit., pág. 22.

[62] Note-se, contudo, que esta posição de António Damásio afigura-se contraditória com a que ele anteriormente exprimira em *O Erro de Descartes*, quando afirmou que *talvez a complexidade da mente humana seja tal que a solução para o problema nunca possa vir a ser conhecida devido às nossas limitações intrínsecas* (pág.20)

para que surjam mentes conscientes. E acredita que *a mente consciente surge quando o eu é acrescentado a um processo mental básico*. Quanto a estas questões *existirá um eu, ou não? A existir um eu, estará presente sempre que nos encontramos conscientes ou não?* Damásio diz que as respostas são inequívocas. Que existe, com efeito, um eu, mas trata-se de um *processo*, não de uma coisa. Contudo, esse neurocientista defende uma noção dual do eu: por um lado, *o eu material* ou o eu-enquanto-objeto, *representado como um agrupamento dinâmico de processos neurais integrados*, centrado na representação do corpo vivo, que encontra expressão num agrupamento dinâmico de processos mentais integrados; por outro, *o eu-enquanto-sujeito*, na condição de conhecedor, representado por uma presença mais fugidia, muito menos agregada em termos mentais ou biológicos do que o eu-enquanto-objeto, mais dispersa, em geral dissolvida no fluxo da consciência. Para António Damásio, o eu-enquanto-conhecedor é mais difícil de captar do que o simples eu, mas assevera que o eu-enquanto-sujeito e conhecedor é não só uma *presença real*, mas também um ponto de viragem na evolução biológica. Mas que *presença real* será esse *eu-sujeito* perspetivado por António Damásio? Constituirá algo ontologicamente substancial, como a *res cogitans* de Descartes? Muito longe dessa conceção, pois Damásio é radicalmente anticartesiano e antidualista de substâncias. António Damásio explicita que podemos imaginar esse eu-sujeito como *uma nova camada de processos neurais que dá origem a mais uma camada de processos mentais.*[63] Porém, indago: uma camada de processos mentais poder-se-á representar como um eu de presença real? Esta questão torna-se ainda mais pertinente quando Damásio vem depois esclarecer que o *eu nuclear* e o *eu autobiográfico* criam, na nossa mente, um *conhecedor*, ou seja, dotam-nos a mente de outra variedade de subjetividade.[64] O eu e a consciência, segundo Damásio, não acontecem numa só área, região ou centro do cérebro, quer se trate do eu nuclear ou do eu autobiográfico. A mente consciente resulta da articulação fluida entre vários locais do cérebro e o derradeiro produto da consciência ocorre a partir de inúmeros locais cerebrais funcionando ao mesmo tempo. Não acontece num

---

[63] *O Livro da Consciência*, pág. 27.

[64] Segundo Damásio, o *proto-eu* constitui a parte do cérebro que representa o organismo, um aglomerado de imagens que descrevem aspetos relativamente estáveis do corpo e criam sentimentos espontâneos e primordiais do corpo vivo. O *eu nuclear* traduz o estabelecimento de uma relação entre o organismo, tal como representado pelo *proto-eu* e qualquer parte do cérebro que representa um objeto-a-ser-conhecido. O *eu autobiográfico* reporta-se à fase do eu, que permite que objetos múltiplos, anteriormente registados como experiência vivida ou como futuro antecipado, interajam com o *proto-eu* e produzam uma série de pulsos do *eu nuclear*.

local único e assemelha-se à execução de uma peça sinfónica, que não resulta do trabalho de um único músico, nem de uma só secção de uma orquestra. O mais estranho, no que toca aos aspetos superiores da consciência, acrescenta Damásio, é a ausência óbvia de um maestro antes do início da performance, embora, à medida que tal performance se vai desenrolando, surja de facto um *chefe de orquestra*. Para todos os efeitos, temos agora, na ótica de António Damásio, um *maestro* a orientar a orquestra, *mas foi o desempenho a criar o maestro – o eu – e não o contrário*. O maestro é uma construção dos sentimentos e de um dispositivo de narrativa cerebral, conquanto este facto não faça com que o maestro seja menos real. O maestro, para Damásio, existe sem sombra de dúvida na nossa mente e não há qualquer vantagem em tratá-lo como sendo uma ilusão.[65] Não obstante as mencionadas explicitações de António Damásio, volto a insistir na específica dilucidação da sua tese: que *presença real* é essa que Damásio atribui ao eu-conhecedor? Será, para ele, a mente consciente um fenómeno não-físico ou, de facto, apresenta-se como um eu ilusório e, nessa medida, meramente virtual? A leitura atenta do *Livro da Consciênc*ia esclarece-nos que, para esse neurocientista, a *presença real* do *eu conhecedor* se resume a um *protagonista imaginado* e meramente *virtual*[66]. António Damásio insurge-se claramente contra a caracterização da mente como um fenómeno não-físico, isolado da biologia que a cria e mantém, fora das leis da física. Damásio, mormente na sua obra *Ao Encontro de Espinosa* refere-se recorrentemente à mente como *emergente* ao cérebro e, em *O Livro da Consciência*, afirma que a mente consciente surge quando o eu é *acrescentado* a um processo mental básico. Não estaremos aqui, nesta específica teorização de Damásio, numa mundividência neurofilosófica, identificada com um *materialismo emergentista*,[67] mesclado com elementos conexionistas? Damásio não é suficientemente esclarecedor, relativamente a tal questão, não obstante empregar sistematicamente as expressões *emergência* ou *emergente* na esfera do mental e também aludir ao *acrescentamento* do eu, nos termos anteriormente referidos, pelo que essa dúvida interpretativa, a meu ver, permanece. Porém, a tese de António Damásio, segundo a qual admite a hipótese de os estados mentais equivalerem aos estados

---

[65] António Damásio, ob. cit., págs. 42 e 43.

[66] *A função do eu não é o produto de um qualquer homúnculo omnisciente, mas sim o aparecimento, no processo de projecção virtual a que chamamos mente, de mais um elemento virtual: um protagonista imaginado para os nossos acontecimentos mentais.* (António Damásio, O Livro da Consciência, págs. 209 e 210).

[67] Eventualmente próximo do materialismo emergentista de John Searle ou de Mário Bunge?

cerebrais, já também se adequa a uma perspetiva identificada com o materialismo reducionista da teoria da identidade.[68]

5.7 -Problemática mente – corpo. A mundividência filosófica de Damásio

Como anteriormente invoquei, António Damásio apresenta-se como um autor declaradamente anticartesiano e antidualista interacionista. Por isso mesmo, afigura-se-me oportuno tentar contrapor a sua específica visão com a de John Eccles, tanto mais que Damásio não se coibiu de preventivamente afirmar que, dado o conhecimento incompleto que temos tanto da biologia como da física, é preciso usar de cautela antes de rejeitar explicações alternativas. Afinal de contas, apesar do grande sucesso da neurobiologia, o nosso entendimento do cérebro humano permanece incompleto, postula Damásio.[69] O mesmo neurocientista até chegou a afirmar que a nossa única visão direta da mente depende de uma parte dessa mesma mente, um processo individual, de que temos bons motivos para crer não ser capaz de nos providenciar uma descrição abrangente e fidedigna daquilo que está a acontecer. À primeira vista, diz Damásio, depois de reconhecer o eu como forma de acesso ao conhecimento, talvez seja paradoxal pôr em causa a sua fidedignidade. No entanto, a fim de serem corrigidas as intuições enganadoras a que o eu, por si só, nos pode levar, a informação que esse eu nos dá tem de ser posta em causa, especialmente quando essa informação tem a ver com a própria natureza do eu.[70] Mas, afinal, quais serão, para António Damásio, as boas e más intuições? Quais as fidedignas ou enganadoras? Serão enganadoras as intuições que pressupõem, num conceito abrangente de realidade, a natureza imaterial da mente? E verdadeiras as que reduzem a problemática corpo-mente ao crivo de uma teoria estritamente materialista? Como enfatizou Sofia Miguens em *"Será que a minha mente está dentro da minha cabeça?"*, o próprio fisicalismo não é de forma nenhuma uma hipótese científica, é sim uma tese metafísica acerca da fundamental realidade do mundo[71] O fisicalismo, citando ainda Sofia Miguens, é uma doutrina metafísica de acordo com a qual uma autoridade especial, relativamente à

---

[68] *A perspetiva adoptada neste livro engloba uma hipótese que não é universalmente apreciada, e muito menos aceite - ou seja, a ideia de que os estados mentais e os estados cerebrais são, no essencial, equivalentes.* (Damásio, *O Livro da Consciência*, pág. 383)

[69] *O Livro da Consciência*, pág.32.

[70] Idem, pág. 31.

[71] Sofia Miguens, *Será que a minha mente está dentro da minha cabeça?* Campo das Letras, 2008, pág. 45.

natureza última da realidade, deve ser concedida à física. Podemos entender isto, segundo a mencionada autora, em termos epistemológicos, relativos àquilo em que devemos acreditar, e ontológicos, relativos àquilo que há. No âmago do fisicalismo está a cobertura total: a física pretende dar uma teoria de tudo o que tem posição espácio-temporal.[72] Prosseguindo com as minhas questões, serão já verdadeiras, para Damásio, as intuições que se filiam filosoficamente num *emergentismo materialista*, concebendo a mente como algo qualitativamente diferente das propriedades neurobiológicas do cérebro, de que emerge? Mas será ou não que a minha mente se encontra dentro da minha cabeça? Damásio afirma que *as pessoas inteligentes dizem que vem do cérebro, que se encontra no cérebro*, embora adiante que a resposta é insatisfatória porque falta sempre apurar como é que o cérebro faz a mente. A teoria de António Damásio, sobre a problemática Corpo-Mente não é, em minha ótica, estritamente neurocientífica, se é que existe algo como *pura neurociência*. A sua teoria é também imbuída de uma particular mundividência filosófica, que igualmente se encontra inscrita na específica forma de Damásio avaliar filosoficamente os dados das suas investigações neurobiológicas. Essas duas vertentes, a científica e a filosófica, são, do meu ponto de vista, indissociáveis, na interpretação que Damásio faz dos dados da sua investigação empírica.

5.8 - Karl Popper e os problemas filosóficos genuínos. Crítica a Wittgenstein

Antes, porém, de explicitar as razões por que entendo que a Teoria Mente - Corpo, de António Damásio, não deve ser considerada estritamente neurocientífica, mas antes simultâneamente neurocientífica e filosófica, julgo oportuno voltar a Karl Popper, concretamente ao seu ensaio *A Natureza dos Problemas Filosóficos e as suas Raízes na Ciência*, que considero de relevante importância para a dilucidação da asserção antecedente.[73] Nesse ensaio, Karl Popper sustenta que *os problemas filosóficos genuínos estão sempre enraizados em problemas prementes exteriores à filosofia, e morrem se essas raízes apodrecerem*.[74] Para Popper, a crença de que existe algo como a Física, ou a Arqueologia, e que esses "estudos" e " disciplinas" são distinguíveis pela matéria que investigam, representam um resquício da época em que se acreditava que

---

[72] Autora citada, ob. cit., nota 18, pág. cit.
[73] Karl Popper, *Conjecturas e Refutações*, Almedina, 2006, págs. 97 a 137.
[74] Ob. cit., pág. 104.

uma teoria tinha de provir de uma definição da sua própria matéria temática. [75] Mas matérias, ou espécies de coisas, não constituem, na visão popperiana, uma base para distinguir disciplinas. Estas são distinguidas, em parte, por razões históricas e de conveniência administrativa e, noutra parte, porque as teorias que elaboramos têm tendência para se transformarem em sistemas unificados. Mas todas essas classificações e distinções constituem uma questão relativamente irrelevante e superficial, dado que *nós não somos estudantes de uma qualquer matéria, mas estudantes de problemas*. E os problemas podem atravessar diretamente as fronteiras de uma qualquer matéria ou disciplina, sem que, contudo, isso signifique que não existam muitos problemas que " pertencem" a uma ou outra das disciplinas tradicionais, mesmo que a sua solução envolva as mais diversas disciplinas. Nesse ponto do seu mencionado ensaio, Popper pergunta se existem problemas filosóficos, procurando centrar-se na problemática levantada, segundo Popper, por Ludwig Wittgenstein, de acordo com a qual não existiriam quaisquer problemas filosóficos, todos os problemas genuínos seriam de natureza científica, os alegados problemas da Filosofia seriam, na verdade, pseudo-problemas. As alegadas proposições ou teorias da Filosofia seriam pseudo-proposições ou pseudo-teorias, combinações de palavras desprovidas de sentido.[76] Em consequência, a Filosofia não poderia conter quaisquer teorias, porque a sua verdadeira natureza, de acordo com Wittgenstein, não seria a de uma teoria, mas de uma atividade. A tarefa de toda a autêntica Filosofia consistiria, assim, em desmascarar o não-sentido filosófico e ensinar as pessoas a falar com sentido. Karl Popper pronuncia-se sobre essa doutrina wittgensteiniana, começando por contrapor que um filósofo deve filosofar, deve tentar resolver problemas filosóficos, em vez de falar sobre Filosofia. Por isso, se a doutrina de Wittgenstein fosse verdadeira, então ninguém poderia filosofar, no sentido a que Popper se refere. Seguidamente, Karl Popper afirma que, desde a ascensão do hegelianismo, ocorreu um *perigoso fosso entre Ciência e Filosofia* e os filósofos foram acusados, justificadamente segundo Popper, de filosofarem sem conhecimento de facto e as suas filosofias foram descritas como meras fantasias. Mas o antagonismo com que o hegelianismo se deparou e o desprezo pelo seu pretensiosismo nunca se extinguiram por completo, adianta Popper. E a sua queda foi ocasionada por um filósofo que

---

[75] Essa ideia faz parte do que Karl Popper caracterizou por *essencialismo*.

[76] Assim, por exemplo, de acordo com o exemplo citado por Popper, a frase *todos os animais são iguais, mas alguns são mais iguais do que outros* seria uma expressão " sem-sentido", na aceção técnica de Russell e Wittgenstein.

possuía um sólido conhecimento da Ciência e, em especial da Matemática, ou seja de Bertrand Russell, autor da sua *teoria dos tipos*, que constitui a base da visão wittgensteiniana da Filosofia.[77] A distinção efetuada por essa teoria permitiu a Russell eliminar os paradoxos que constituíam pseudo-enunciados sem sentido. Wittgenstein usou a distinção de Russell para denunciar toda a Filosofia rigorosamente sem sentido, adianta Popper. E, consequentemente, na perspetiva de Wittgenstein, não podiam existir *problemas filosóficos genuínos*. Todos esses *problemas poderiam* ser classificados sob quatro designações: (1) problemas lógicos ou matemáticos, a que se imporia responder com proposições lógicas ou matemáticas, e que seriam, por conseguinte, não filosóficos; (2) problemas factuais, que suscitariam respostas provenientes do domínio da ciência empírica, que seriam, nessa medida, e mais uma vez, não filosóficos; (3) problemas, que seriam combinações de (1) e (2) e, novamente, não filosóficos; (4) pseudo-problemas sem sentido, do género *são todos os gatos iguais a 173?* A ideia de Wittgenstein foi, na ótica de Popper, engenhosa e teve o mérito de se tornar inspiradora de uma poderosa escola moderna de analistas da linguagem, que herdaram a sua convicção de que não existiram problemas filosóficos genuínos e que aos filósofos apenas restaria desmascararem e desmontarem os puzzles linguísticos que teriam resultado da filosofia tradicional. Karl Popper objeta que, só enquanto tiver *problemas filosóficos genuínos* para resolver é que manteria o seu interesse pela Filosofia. Depois acrescenta que há muitas pessoas que dizem coisas sem sentido, mas outras proferiram afirmações que, apesar de não terem grande sentido, nem estarem muito corretas do ponto de vista gramatical, eram, não obstante, deveras interessantes e estimulantes e, possivelmente, bem mais dignas de atenção do que as coisas plenas de sentido e bom senso que foram ditas por outros. Popper considera plenamente ajustado pretender-se que todos nos preparemos para falarmos de uma forma tão clara, precisa, simples e direta quanto possível. Mas está convicto que não existe um clássico da Ciência ou da Matemática, ou um qualquer livro, digno de ser lido, em que não pudéssemos apontar, mediante uma engenhosa técnica de análise linguística, um bom número de tautologias e de pseudo-proposições sem sentido. Não obstante essas objeções, Karl Popper considera que algo deve ser dito em defesa das ideias de Wittgenstein, considerando que o seu juízo estará, em termos gerais, correto, até ao ponto em que incidir sobre filosofias que tenham esquecido as

[77] De acordo com a *Teoria dos Tipos* de Russell, as expressões da linguagem seriam classificadas em: a) Enunciados verdadeiros; b) Enunciados falsos; c) Enunciados sem sentido.

suas raízes extrafilosóficas. Popper admite que talvez seja verdade que *os problemas filosóficos "puros" não existem*, pois quanto mais puro se torna um problema filosófico, maior é a perda do seu significado original, e maior a probabilidade de que a sua discussão degenere num verbalismo oco. Mas, por outro lado, Popper considera que não existem somente *problemas científicos genuínos*, mas também *problemas filosóficos genuínos*. A esse propósito, Karl Popper dá o exemplo da Cosmologia, perfilhando o entendimento que esse ramo científico terá sempre grande interesse filosófico, ainda que, no que toca a alguns dos seus métodos, tenha adquirido grande afinidade com a Física. Dizer que, dado que lida com questões factuais, a Cosmologia deve pertencer à Ciência e não à Filosofia, seria já o resultado de um dogma epistemológico e, nessa medida, filosófico. Analogamente, Popper também não vê razão para que, a um problema resolúvel por meios lógicos, lhe seja negado o atributo de filosófico. A análise lógica desempenhou um papel considerável na teoria restrita da relatividade de Einstein, e foi, em parte, esse facto que, segundo Popper, tornou a teoria filosoficamente interessante, dando origem a um vasto leque de problemas filosóficos relacionados com ela. Voltando a exemplificar, Karl Popper invoca que Platão e os seus antecessores pitagóricos deram um enorme contributo para a construção de uma nova forma de aproximação ao mundo e ao seu conhecimento. Essa nova abordagem transformou uma ideia originalmente teológica, *a ideia de explicar o mundo visível pelo postulado de um mundo invisível*, no instrumento fundamental da ciência teorética. A ideia, afirma Popper, fora explicitamente formulada por Anaxágoras e Demócrito, como o princípio de investigação da natureza da matéria e dos corpos. A matéria visível devia ser explicada mediante hipóteses sobre invisíveis, sobre uma *estrutura invisível demasiado pequena para ser vista*. Com Platão, acrescenta Karl Popper, esta ideia é conscientemente aceite e generalizada: o mundo visível da mudança explica-se, em última análise, por um mundo invisível de "formas" imutáveis.[78]

[78] Cfr. Karl Popper, ob. cit., págs. 97 a 128.

5.9 - Karl Popper e a estrutura invisível da matéria. As fontes do nosso conhecimento. O estatuto científico de uma teoria

Seguidamente, Karl Popper indaga: *Será esta ideia acerca da estrutura invisível da matéria uma ideia física ou filosófica?*[79] E eu volto a perguntar se a tese de António Damásio sobre a problemática Mente-Corpo será uma ideia da neurociência ou filosófica? Ou será, como penso, uma *mesclada teorização*, simultâneamente neurocientífica e filosófica? Para tentar desenvolver esta temática, reinvoco Karl Popper, quando este pensador cogita: *Mas quais são, afinal, as fontes do nosso conhecimento?*[80] Popper sustenta que o nosso conhecimento tem fontes de todo o género, mas nenhuma tem autoridade, não havendo fontes últimas do conhecimento, todas elas estão sujeitas a um exame crítico. A pergunta epistemológica adequada não incide, para Popper, sobre as fontes, mas se a afirmação feita é verdadeira, isto é, se concorda com os factos. A clareza e a distinção não são critérios de verdade, mas a obscuridade e a confusão podem ser indício de erro. Do mesmo modo, ainda que a coerência não possa, por si só, determinar a verdade, a incoerência e a inconsistência demonstram certamente a falsidade.[81] Karl Popper acrescenta ainda, na esteira do que fora afirmado por Bertrand Russell, que nenhuma autoridade humana pode estabelecer a verdade por decreto, que nos devemos, em vez disso, submeter à verdade, e que *a verdade está acima da autoridade humana.* Se desta forma admitirmos que não existe qualquer autoridade dentro da nossa esfera do conhecimento que se encontre fora do alcance da crítica, poderemos então reter a ideia de que a verdade está para além da autoridade humana. E devemos retê-la, pois sem esta ideia não pode haver nenhum critério objetivo de investigação, nenhuma crítica das nossas conjeturas, nenhuma exploração do desconhecido, nenhuma busca do conhecimento.[82] Outra temática, de relevante interesse para o desenvolvimento do presente ensaio, que Karl Popper também suscita, consiste em apurar *quando é que uma teoria deve ser classificada como científica? Ou existe algum critério que determine o carácter ou estatuto científico de uma teoria?* Popper enuncia a resposta generalizadamente aceite para essas questões: que a Ciência se distingue da pseudo-ciência – ou da " metafísica" – pelo seu método empírico, que é essencialmente indutivo, procedendo da observação

---

[79] Idem, pág. 128.
[80] Karl Popper, *Conjecturas e Refutações*, pág. 44.
[81] Aut. citado, págs. 44 a 51.
[82] Karl Popper, ob. cit., pág. 52.

ou da experiência. Mas essa resposta não o satisfazia, pois podia haver um método, como o exemplificado pela astrologia, que, apelando embora para a observação e a experiência, não atinge, contudo, critérios científicos, tais como a Psicanálise de Freud ou a Psicologia Individual de Alfred Adler. A propósito das teorias de Freud e Adler, Popper afirma que não conseguia lembrar de nenhum comportamento humano que não pudesse ser interpretado nos termos diferenciados de qualquer dessas distintas teorias. E sem pôr em causa que Freud e Adler tivessem razão em determinados aspetos das suas teorizações, isso não significava que aquelas " observações clínicas", que os psicanalistas ingenuamente acreditam confirmar a sua teoria, não estavam em melhor posição para o fazer do que as comprovações diárias que os astrólogos encontram na sua prática. A este propósito, Popper chega ao ponto de sustentar que, em relação à epopeia freudiana do Ego, do Super-Ego e do Id, não haverá muito mais razões para lhe conferir um estatuto científico do que haveria em relação à coletânea homérica de histórias do Olimpo. Essas teorias descrevem alguns factos, mas sob a firma de mitos, que, embora contendo muitas sugestões interessantes em matéria psicológica, não são suscetíveis de ser testadas.[83] Popper objeta, designadamente, que é fácil obter confirmações ou verificações para quase todas as teorias, desde que procuremos confirmações, que uma teoria, que não seja refutável por nenhum acontecimento concebível, será uma teoria não-científica. A irrefutabilidade não é uma virtude da teoria, mas sim um defeito. Assim, resumindo essas objeções, Karl Popper conclui que *o critério do estatuto científico de uma teoria é a sua falsificabilidade, ou refutabilidade, ou testabilidade.* Posteriormente, no capítulo 8 da sua mencionada obra, intitulado *Acerca do Estatuto da Ciência e da Metafísica*[84], suscita outra problemática, da maior importância epistemológica para as questões, anteriormente situadas, e que aqui pretendo elucidar, quando postula que *podem existir teorias falsas que, não obstante, são irrefutáveis.* Popper procura demonstrar que, tanto a irrefutabilidade lógica, como a irrefutabilidade empírica de um enunciado podem ser facilmente conciliadas com a sua falsidade. No que concerne à irrefutabilidade empírica, Karl Popper evoca um enunciado empiricamente irrefutável, que poucos de nós considerariam verdadeiro: *Existe uma fórmula em Latim que, se pronunciada de um modo ritual apropriado, cura todas as doenças.* Esse enunciado é irrefutável porque é impossível experimentar todas as fórmulas concebíveis em Latim,

[83] Idem, págs. 55 a 62.
[84] Ob. cit., págs. 253 a 274.

combinadas com todos os modos imagináveis de as pronunciar. Assim sendo, permanece sempre a possibilidade lógica de que exista, no fim de contas, uma fórmula mágica em Latim com o poder de curar todas as doenças. Apesar disso, nós temos razões para acreditar que este enunciado irrefutável é falso. Não é possível provar a sua falsidade, mas o que se sabe sobre doenças contraria a possibilidade da sua veracidade. Portanto, ainda que não consigamos demonstrar a sua falsidade, a conjetura de que não há nenhuma fórmula mágica em Latim, dessa natureza, é muito mais razoável do que a conjetura irrefutável de que tal fórmula efetivamente exista, com a inerente potencialidade curativa.[85] Em sentido similar, Karl Popper invoca um exemplo que considera a sua *fórmula arqui-metafísica*, assim traduzida: *Existe um espírito pessoal, omnipotente, omnipresente e omnisciente*. Essa asserção não pode ser submetida a qualquer teste científico, não havendo nenhuma esperança de descobrir, caso seja falsa, que efetivamente o é. Por isso, *toda a metafísica cai fora do âmbito da ciência.*[86]

5.10 - António Damásio. Caracterização da sua teoria sobre a consciência

Neste momento do meu ensaio, passo a colocar algumas questões, na sequência das antecedentes reflexões de Karl Popper. Assim, começo por equacionar se a teoria da consciência de António Damásio deverá ser ou não caracterizada como uma expressão de *metafísica materialista*. Por último, equaciono se essa sua tese, mormente quando assevera a ocorrência faseada do modelo triádico do Eu, que mais adiante explicitarei, ou que é o cérebro que produz a mente, deverá ser classificada de científica, à luz do critério de falsificabilidade, refutabilidade e testabilidade de Karl Popper. Para tentar responder a estas questões, começo por situar a perspetiva de António Damásio quanto ao *processo de construção da mente consciente*, conforme por ele explanada no capítulo 8 de *O Livro da Consciência*.[87] Assim, Damásio postula que a construção de uma mente consciente é um processo muito complexo, resultado de acrescentos e eliminações de mecanismos cerebrais ao longo de milhões de anos de evolução biológica, e que não existe um dispositivo ou mecanismo único que seja responsável pela complexidade da mente consciente. A consciência, segundo Damásio, tem

---

[85] Idem, págs 266 a 268.
[86] Ibidem, págs. 369 e 371.
[87] Ob. cit., págs. 227 a 262.

diversas componentes, que precisam de ser tratadas separadamente, antes da tentativa de uma explicação global. A título de hipótese de trabalho, Damásio principia por uma conjetura, articulada em duas partes. A primeira parte especifica que *o cérebro constrói a consciência* através da criação de um eu interior de uma mente desperta. A essência do eu é vista como um focar da mente sobre o organismo material que ela habita. O estado de vigília e a mente são componentes indispensáveis da consciência, mas o eu é o elemento distintivo. Depois, António Damásio equaciona uma segunda parte dessa hipótese, propondo que *o eu é construído por partes*. A fase mais simples surge da parte do cérebro que representa o organismo, ou seja, o *proto-eu,* e consiste num aglomerado de imagens que descrevem aspetos relativamente estáveis do corpo e criam sentimentos espontâneos e primordiais do corpo vivo.[88] A segunda fase, do *eu nuclear*, resulta do estabelecimento de uma relação entre o organismo, tal como representado pelo proto-eu, e qualquer parte do cérebro que represente um objeto-a-ser-conhecido.[89] A terceira fase, a do *eu autobiográfico*, permite que objetos múltiplos, anteriormente registados como experiência vivida ou como futuro antecipado, interajam como o proto-eu e produzam uma série de pulsos do eu nuclear.[90] Seguidamente, Damásio esclarece que, de um ponto de vista evolutivo, os processos do eu apenas começam a ter lugar depois de as mentes e a vigilância terem sido estabelecidas como operações cerebrais e tais processos foram especialmente eficazes a orientar e a organizar as mentes em relação às necessidades homeostáticas dos seus organismos, assim aumentando as respetivas probabilidades de sobrevivência. Na ótica de António Damásio, nas primeiras fases, os processos do eu não terão provavelmente gerado consciência, na verdadeira aceção da palavra e terão sido limitados ao *proto-eu*. Numa fase posterior da evolução, níveis mais complexos do eu, como o *eu nuclear*, começaram a criar subjetividade no interior da mente e a habilitar-se à consciência. Ainda mais tarde, na fase do *eu autobiográfico*, a consciência teria emergido na sequência de uma crescente acumulação de conhecimentos, categorizados e

---

[88] O *proto-eu*, segundo Damásio, é a descrição neural de aspetos relativamente estáveis do organismo.

[89] Na fase do *eu nuclear*, António Damásio afirma ser gerado um pulso do eu nuclear quando o proto-eu é modificado por uma interação entre o organismo e um objeto e, quando, como resultado, as imagens do objeto são também modificadas. As imagens modificadas do objeto e do organismo ficam ligadas momentâneamente num padrão coerente e a relação entre organismo e objeto é descrita numa sequência narrativa de imagens, algumas das quais são sentimentos.

[90] O *eu autobiográfico* terá ocorrido quando objetos da biografia de um indivíduo terão criado pulsos de eu nuclear que ficam momentaneamente ligados num padrão coerente de larga escala.

simbolizados de diversas formas, entre as quais a linguagem, e manipulados pela imaginação e pela razão. Em complemento dessas considerações, Damásio acrescenta que os diversos níveis de processamento, ou seja, a mente, mente consciente e mente consciente capaz de produzir cultura, surgiram em sequência. Mas isso, segundo esse neurocientista, não significa que o eu deixou de evoluir. Pelo contrário, o processo evolutivo prosseguiu e prossegue, possivelmente enriquecido e acelerado pelas pressões criadas pelo autoconhecimento. António Damásio chegou inclusivamente ao ponto de afirmar que *a revolução digital, a globalização da informação cultural e a chegada da era da empatia são exemplos de pressões que podem conduzir a modificações estruturais da mente e do eu, e refiro-me a modificações do próprio processo cerebral que molda a mente e o eu.*[91] Posteriormente, já no capítulo 9 da sua mencionada obra, respeitante ao *eu autobiográfico*, Damásio postula que os mecanismos coordenadores dessa fase do eu não são teatros cartesianos, não havendo neles nenhuma peça a ser representada, não são centros de consciência e não são homúnculos interpretadores. São exatamente aquilo que esse neurocientista descreve na sua hipótese e nada mais. São organizadores espontâneos de um processo, mas essa coordenação não é dirigida por um agente misterioso, exterior ao cérebro, mas sim por fatores naturais, como sejam a ordem de introdução no processo mental de conteúdos representados em imagens e o valor atribuído a esses conteúdos.[92] Em complemento do pensamento de António Damásio, relativo à problemática Mente – Corpo, afigura-se-me relevante adiantar mais alguns aspetos basilares da sua específica conceção. Assim, em *O Erro de Descartes*, Damásio afirma que, por mais surpreendente que pareça, *a mente existe dentro de um organismo integrado e para ele*. As nossas mentes não seriam o que são se não existisse uma interação entre o corpo e o cérebro durante o processo evolutivo. *A mente teve primeiro de se ocupar do corpo, ou nunca teria existido*. As *operações fisiológicas que denominamos de mente* derivam do conjunto estrutural e funcional, composto pelo cérebro e o resto do corpo. Tem sido tão óbvio que *a mente surge da atividade dos neurónios* que apenas se fala destes como seu funcionamento pudesse ser independente do funcionamento do resto do organismo. A ideia de que a atividade mental, dos seus aspetos mais simples aos mais sublimes, requer um cérebro e um corpo propriamente dito tornou-se notoriamente inescapável.[93]

---

[91] António Damásio, *O Livro da Consciência*, pág. 230.
[92] Aut. citado, ob. cit., págs 267 e 268.
[93] *O Erro de Descartes*, pág. 18.

Posteriormente, Damásio veio clarificar que não sugeriu que *a mente se encontra no corpo*, mas que o corpo contribui para o cérebro com mais do que a manutenção da vida e de efeitos modulatórios. Contribui com um conteúdo essencial para o funcionamento da mente normal. À primeira vista, acrescenta Damásio, *a ideia de que a mente emerge do organismo como um todo pode parecer contra-intuitiva.* Ultimamente, segundo esse neurocientista, o conceito de mente passou do nenhures etéreo, que ocupou no século XVIII, para a sua morada atual, *no ou em redor do cérebro*. Damásio reafirma que *a mente surge da actividade nos circuitos neurais*, mas muitos desses circuitos são configurados durante a evolução por requisitos funcionais do organismo. Assim, para António Damásio é um facto inquestionável que *o pensamento provém do cérebro,* mas prefere enquadrar essa afirmação e considerar as razões por que *os neurónios conseguem pensar tão bem*. Por último, julgo curial destacar mais algumas considerações de António Damásio acerca da referenciada problemática, mormente quando sustenta que a compreensão global da mente humana requer a adoção de uma perspetiva do organismo, que não só *a mente tem de passar de um cogitum não físico para o domínio do tecido biológico*, como deve também ser relacionada com todo o organismo que possui cérebro e corpo integrados e que se encontra plenamente interativo com um meio físico e social. No entanto, a mente incorporada, que Damásio concebe, não renuncia aos seus níveis mais refinados de funcionamento, aqueles que constituem a sua *alma e o seu espírito*. Do ponto de vista de António Damásio, o que se passa é que *a alma e o espírito, em toda a sua dignidade e dimensão humana, são os estados complexos e únicos de um organismo.*[94]

5.11 - A teoria da consciência de Damásio como expressão de uma metafísica materialista

Aqui chegado, coloco mais duas questões, que se me afiguram essenciais, para a análise que pretendo desenvolver na presente dissertação. Uma, relativa à ideia de explicar o mundo visível pelo postulado do mundo invisível. A outra, na qual insisto, adstrita ao propósito de indagar se a tese de António Damásio, sobre a problemática Mente – Corpo, será uma tese estritamente científica, nos termos da definição epistemológica de Karl Popper. No que concerne à primeira questão, tenciono

[94] *O Erro de Descartes*, págs. 233, 234, 256 e 257.

sustentar o ponto de vista de que uma realidade invisível, concretamente a mente, perspetivada nos termos imateriais e substancialistas de Descartes, pode plausivelmente determinar o funcionamento da estrutura visível, do cérebro e do corpo, contrariamente ao que sustenta a totalidade das teses fisicalistas, nas duas versões da teoria da identidade[95]. Já no que respeita à segunda questão, defendo o ponto de vista que a referida tese de Damásio está imbuída de uma manifesta e discutível conceção filosófica e não corresponde absolutamente aos postulados de Karl Popper, por este autor invocados para aferir a caracterização do estatuto científico de uma teoria. Ora, Popper, a este respeito, afirmou-se posicionado numa posição que catalogou de *racionalismo crítico*, rejeitando como epistemologicamente válido o método do observacionalismo-indutivismo defendido, por exemplo, por Francis Bacon e propondo, em sua substituição, que o critério do estatuto científico de uma teoria é a sua falsificabilidade, refutabilidade ou testabilidade. Em suma, Karl Popper sustenta que, ao encontrarmos uma teoria ainda não refutada por uma observação negativa, devemos indagar se ela é efetivamente válida e se poderemos demonstrar que ela é falsa. Popper dá o exemplo da psicanálise como disciplina não científica, dado que a sua teoria não é passível de ser refutada, afirmando também que a maior parte das teorias pretensamente científicas é um fracasso, não resistindo a testes rigorosos, sendo postas de lado como falsificadas pela experiência. Apenas um reduzido número delas consegue triunfar durante algum tempo, na competitiva luta pela sobrevivência.[96] No que concerne à teoria de António Damásio, sobre a problemática Mente-Corpo, coloca-se, portanto, a questão de saber se ela é potencialmente refutável ou se, formulada tal como a mesma se apresenta, não é suscetível de se poder contrapor que é falsa. Mas como será possível demonstrar que é cientificamente falso o modelo triádico de Damásio, baseado nas sucessivas fases de construção do *eu*, nos termos já explicitados: proto-eu, eu nuclear e eu autobiográfico? Existirá algum método empírico capaz de refutar essa teorização? Sustento que não, da mesma forma que não existe metodologia capaz de refutar a teoria psicanalítica de Freud, quanto ao Ego, ao Super-Ego e ao Id. Portanto, quer esta teoria, quer a de António Damásio, relativa à descrição faseada do processo de construção do *eu*, não são suscetíveis de

[95]Segundo a teoria da identidade *type-type*, todo o evento mental tem no cérebro o seu correspondente físico e material, enquanto a teoria da identidade *token-token* sustenta que, apesar de os estados mentais serem físicos, eles não podem ser reduzidos a uma descrição meramente fisicalista e reducionista, como é o caso da teoria do monismo anómalo de Donald Davidson.

[96] Karl Popper, *Conjecturas e Refutações*, pág.136.

testabilidade, uma e outras são essencialmente especulativas, hipotéticas, conjeturais. E o mesmo contraponho quanto à *noção dual de eu* de Damásio: existe algum método empírico capaz de demonstrar a veracidade de um *eu material*, enquanto *eu objeto*, representado como um agrupamento dinâmico de processos neurais integrados, e de um *eu sujeito* e conhecedor, representado por uma presença mais fugidia, muito menos agregada em termos mentais ou biológicos do que o *eu objeto*? E esse modelo dual proposto por António Damásio também é suscetível de refutabilidade? Em sentido similar, será demonstrável ou refutável a asserção damasiana de que, no processo de construção da consciência, apareceu um maestro, ou seja o *eu sujeito*, a orientar a orquestra, metáfora do organismo humano, mas foi o desempenho desse organismo que criou o maestro e não o contrário? O mero mapeamento dos circuitos neurais e a simples análise do funcionamento do cérebro e dos nossos corpos permite concluir, de forma insofismavelmente certeira, que a tese de António Damásio é cientificamente válida e empiricamente confirmada? Na minha visão, a análise observacional, descritiva e interpretativa de Damásio, deixa por esclarecer um conjunto variado de questões, de relevante importância para a cabal fundamentação da sua teoria. A este propósito, enfatizo que Damásio não esclarece, por exemplo, como é que são construídos, de acordo com as regras do cérebro, os padrões neurais, que correspondem à observação e audição de um pianista a tocar uma sonata de Schubert. Não explicita que padrões neurais são esses, como é que a sua construção se opera, quais são, em concreto, as aludidas regras do cérebro, os seus conteúdos específicos, como é que acontece a seleção momentânea de neurónios e circuitos, alegadamente promovida pela interação com um objeto. Aliás, António Damásio, acabou por reconhecer, em *Ao Encontro de Espinosa*, que os neurocientistas não sabem ainda como é que um padrão neural se transforma numa imagem neural. E em *O Erro de Descartes* chegou a afirmar que *ainda não existem hipóteses provadas quanto à base neural do self*. Em consequência de tudo quanto anteriormente expus, e respondendo às várias questões suscitadas, concluo no sentido de que a Teoria da Consciência de António Damásio caracteriza-se efetivamente como expressão de uma metafísica materialista e a sua tese, sobre a problemática Mente-Corpo, coenvolve uma patente mundividência filosófica, próxima da posição emergentista de John Searle. Já quanto ao seu modelo triádico, da construção do *eu*, reputo, pelos fundamentos também aduzidos, que o mesmo não se adequa ao critério epistemológico de validação de Karl

Para António Damásio, *a mente consciente é um produto do cérebro*, foi este órgão que a criou, embora, segundo esse autor, a forma como essa criação ocorre constitui um mistério que continua em aberto. A ideia de que nós somos essencialmente *homens neuronais ou cerebrais* tem bastantes adeptos e foi enfaticamente destacada por Alain Ehrenberg, segundo o qual a perspetiva teórica de um programa forte das neurociências traduz-se na explicação da mente a partir de uma base exclusivamente materialista, tomando por base o postulado de que o cérebro é o seu fundamento. Nesta linha de pensamento, as patologias psiquiátricas poderiam ser tratadas enquanto mera redução a problemas neurológicos e as nossas dificuldades relacionais e psicológicas não seriam pessoais mas neuroquímicas. Para Alain Ehrenberg, a ideia de uma neurobiologia do sujeito humano, ou seja, de um cérebro assimilado a um *sujeito cerebral*, banalizou-se ao ponto de se considerar o cérebro como um indivíduo, ou, por outras palavras, como alguém que se pensa a si próprio como um cérebro são ou doente. Seguidamente, o referido sociólogo refere que, entre o final do século XIX e o início do século XX, ocorreu uma separação entre o homem cerebral da neurologia e o homem falante da psicopatologia. No primeiro caso, o sintoma transcende o paciente que tem uma doença do sistema nervoso, sendo o seu cérebro o ponto de imputação da terapêutica; no segundo caso, o sintoma é inteiramente singular ao paciente que está doente de si mesmo, da sua intencionalidade, desejo, crença, vontade, etc. A partir daí, psiquiatras e neurologistas procuraram permanentemente as relações entre os seus dois domínios. Paralelamente, a distinção entre lesão e função tornou-se o nó das controvérsias sobre as relações corpo-mente, ou cérebro-mente.[97] Seriam assim as neurociências a denominação de uma nova neurologia, que cruzaria a fronteira entre estar doente do cérebro e estar psicologicamente doente? Ehrenberg equaciona se existe uma ponte entre cérebro e a mente, mas adianta que, para responder a esta questão, não é necessário misturar os negócios do filósofo com os do sábio, como

[97] Alain Ehrenberg, *Le Sujet Cérébral*, revista *Esprit* nº 309, 2004, pp 130 - 155.

ocorre quando António Damásio fala do erro de Descartes, ou quando Changeaux pensa que o homem é neuronal, ou ainda quando Edelman pretende explicar o social a partir do cérebro. Para Ehrenberg, essas derivações de Damásio, Changeaux ou Edelman são *teses eminentemente filosóficas, mais do que hipóteses científicas*, lembrando que os biólogos, em função do seu ofício, devem trabalhar sobre os seres humanos, abordando-os a partir dos seus corpos e, em neurobiologia, a partir de seu cérebro. Em biologia, na ótica de Ehrenberg, o humano é um ser *segundo o corpo*, um *ser que deve ser metodologicamente reduzido ao seu corpo*, ou seja, aos seus genes, aminoácidos, enzimas, áreas cerebrais, redes neuronais, neurotransmissores, sinapses, etc. Não obstante essa inicial explanação, Ehrenberg, citando o neurocientista Gerald Edelman, afirma que *o cérebro é o objecto material mais complexo que conhecemos no universo*, para mais adiante referir que a espécie humana é geneticamente equipada para uma diferenciação infinita de indivíduos. Assim, cada cérebro é específico a cada ser humano, inclusive o dos gémeos monozigóticos. Mas, a identidade biológica, questiona Ehrenberg, seria a identidade de uma pessoa considerada na sua totalidade? António Damásio invoca o exemplo de Hamlet, especulando sobre o que essa personagem poderia ter dito se tivesse podido contemplar a imagem interior do seu próprio cérebro, agitado por pensamentos confusos, ao invés do crânio vazio que lhe estendeu o coveiro. Ehrenberg equaciona que se poderia eventualmente ver que Hamlet era ciumento e que há, talvez, uma mediação biológica do ciúme, a nível molecular, mas a rede neuronal, o mecanismo cerebral, só poderia ser desencadeado se o sujeito tivesse razões para ter ciúmes em relação a uma determinada pessoa. O sujeito e o objeto do ciúme, ou o enlutado e o objeto do seu luto, não são duas entidades independentes, às quais depois adicionamos uma relação social ou mental. Eles são dois agentes, acrescenta Ehrenberg, de uma relação significante. Ora, este sentido não reside no cérebro, que só conhece mecanismos, mas na individualização e no social. *Não terá sido esse precisamente o Erro de António Damásio?* Ter postulado que as mediações biológicas dos estados mentais podem explicar causalmente o processo fisiológico dos diversos atos de pensamento, mas não ter conseguido explicar por que razão os sujeitos pensam ou sentem de formas tão distintas e relacionalmente significantes? Ehrenberg afirma também que, apesar de a biologia não ser uma ilusão, essa disciplina científica pode funcionar, na nossa visão de mundo hipercivilizado, como as forças ocultas da magia antiga. E será o que acontece quando uma explicação biológica pelas causas acrescenta pouquíssimo a uma compreensão pelas razões. Por

isso é que uma visão neurobiológica da relação mente-corpo, assente em pressupostos estritamente materialistas e funcionais, pode não ser apropriada para explicitar a complexidade dos múltiplos estados mentais. A este propósito, podemos interrogar-nos quais as razões sociais do sucesso popular das neurociências e Ehrenberg defende o ponto de vista de que elas estão menos relacionadas aos seus resultados científicos e práticos e mais com o estilo de resposta dada aos problemas formulados pelo nosso ideal de autonomia individual generalizada. Afinal, as neurociências são comummente consideradas a ponta científica e tecnológica da ideia de saúde mental e os hábitos contraídos com medicamentos psicotrópicos mostram bem como a representação do *self*, enquanto cérebro doente, passou a constituir uma *referência semântica apropriada*, inibitória de qualquer outro método de tratamento de estados depressivos, que se afaste de uma conceção terapêutica estritamente neuroquímica e conduza a uma excessiva neurologização da psiquiatria. Ehrenberg remata o seu mencionado ensaio, concluindo que o critério do mental não é a interioridade biológica mas a significação. E onde radica esta senão na esfera individual, subjetiva, e tantas vezes inescrutável, dos pensamentos humanos? Numa entrevista concedida em 2003 ao psiquiatra Michel Botbol[98], Ehrenberg proferiu mais algumas e pertinentes observações, sobre as novas relações que se intensificam no sentido de pôr fim à tradicional divisão entre a neurologia e a psiquiatria, por via da técnica da imagem cerebral e da neurobiologia molecular. A personagem responsável por essa divisão, segundo o referido sociólogo, foi Freud, quando distinguiu a afasia neurológica da afasia histérica, sendo esta última caracterizada como algo que se passa no corpo, mas que não provém do corpo, ao contrário da primeira. As neurociências, acrescenta Ehrenberg, tiveram a pretensão de poder acabar com essa divisão, o que desembocou numa visão neurológica da patologia mental. Assim, nessa específica visão científica, todo o problema mental teria uma tradução cerebral. No entanto, Ehrenberg faz notar que, na biologia, não se é obrigado a pensar que a mente está no cérebro, citando, a esse propósito, os neurobiólogos do desenvolvimento, como Alain Prochiantz, que afirmam ser a mente um fenómeno resultante da adaptação do organismo ao meio. E não obstante o cérebro desempenhar um papel muito importante nessa adaptação, essa importância não impõe que, para todos os neurobiólogos, a mente se possa reduzir ao cérebro. O problema das

[98] Publicada em *Nervure* XVI-3, setembro de 2003.

neurociências, utilizadas em clínica psiquiátrica, é que elas se fundam sobre essa teoria redutora, de que a causa dos eventos psíquicos está no cérebro.

5.13 - As posições de Paul Churchland, John Searle, Gilbert Ryle, Francis Crick, Jean – Pierre Changeaux e Gerald Edelman, no âmbito da problemática mente - corpo

A teoria de que é o cérebro que produz os estados, comummente designados por mentais, tem grande aceitação junto dos neurocientistas e da maioria dos filósofos da mente, os quais liminarmente discordam das teses dualistas, que pretendem introduzir a ideia de substância não física ou imaterial na explicação da problemática Mente-Corpo, dado que, segundo esses cientistas e pensadores, somos seres exclusivamente constituídos por elementos materiais. Para Paul Churchland, por exemplo, os estados mentais são estados físicos do cérebro, isto é, cada tipo de estado ou processo mental é numericamente idêntico a algum tipo de estado ou processo mental no interior do cérebro ou no sistema nervoso central.[99] Já para a perspetiva emergentista de John Searle, a consciência é uma propriedade emergente, ou de nível superior, do cérebro, no mesmo sentido que a solidez é uma propriedade emergente de nível superior de moléculas de H_2O, quando estas estão numa estrutura cristalina de gelo, e a liquidez é, de forma semelhante, uma propriedade emergente de nível superior de moléculas de H_2O, quando estas estão no estado de água.[100] Ou seja, para Searle, a consciência, enquanto mental, subjetiva e qualitativa, não deixa de provir de uma base estritamente física: o cérebro em funcionamento, perspetivado, sob o ponto de vista de primeira pessoa, como qualquer outro fenómeno biológico. Gilbert Ryle, por seu turno, com a publicação do seu livro *The Concept Of Mind*, introduziu um marco fundamental na filosofia da mente contemporânea, em contraposição ao dualismo substancialista de Descartes, combatendo aquilo que Ryle qualificou de mito cartesiano do *fantasma na máquina* e defendendo a teoria de uma *mente relacional*. Por outra via de apreciação, influenciado pela teorização de Wittgenstein sobre a linguagem, Ryle procurou pôr em causa os erros categoriais decorrentes de equívocas e enganadoras expressões do vocabulário sobre os termos mentais, denunciando o que, na sua ótica, constituiria um

---

[99] Churchland, *Matéria e Consciência - Uma Introdução Contemporânea à Filosofia da Mente*, editora Unesp, 1988, pág. 53.

[100] John Searle, *A Redescoberta da Mente*, 1977, Martins Fontes, pág. 25.

erro categorial de se tratar a mente como se fosse uma substância que, na sua visão, não é. Assim, para Gilbert Ryle, uma abordagem epistemologicamente correta da mente consiste na observação do comportamento das pessoas e não em causas internas fantasmagóricas. Essencial na teoria de Ryle é o conceito de inteligência como disposicional. Nessa linha de entendimento, esse filósofo destaca ser um erro lógico tratar-se as disposições como ocorrências, vinculando-se o significado de um conceito *mental disposicional a um tipo particular de comportamento.* Para Ryle, a inteligência é um conceito disposicional, que não deve ser entendida como causa mecânica de um comportamento, mas simplesmente como uma disposição para um indivíduo se comportar de determinada maneira em determinada circunstância. Para Ryle, a mente humana não é uma substância, traduzindo-se antes num comportamento de natureza essencialmente disposicional e relacional. A título exemplificativo, Gilbert Ryle postula que a arte de um cirurgião executar os seus procedimentos cirúrgicos ou a de um lutador realizar, de forma inteligente, as suas ações, funda-se, não num plano prévio de execução, logicamente delineado, nem em quaisquer causas mentais ocultas, mas nos seus próprios comportamentos disposicionais e corpóreos.[101] Francis Crick[102], por seu turno, na sua visão estritamente materialista e reducionista, da teoria da identidade do estado central[103], sustenta que as nossas alegrias e tristezas, as nossas lembranças e ambições, o nosso próprio sentido de identidade pessoal e de liberdade individual, mais não são do que o comportamento de um vasto conjunto de células nervosas e de moléculas associadas. Ou seja, depois de Gilbert Ryle se ter esmerado em destruir o *fantasma da máquina* da problemática Mente-Corpo, Francis Crick acabou por reintroduzir, no panorama da filosofia da mente contemporânea, uma *fantasmagoria funcional* ainda mais complexa e ininteligível: *um cérebro que pensa por nós.*[104] Na mesma linha materialista da teoria da identidade, seguiu o neurocientista Jean-Pierre Changeaux, na sua obra *O Homem Neuronal*, quando, designadamente, defende que a consciência corresponde a uma regulação do conjunto da atividade dos neurónios do córtex e do encéfalo. Segundo esse autor, as possibilidades combinatórias, ligadas ao número e diversidade das conexões do

[101] Mas ao descurar a evidência dos estados mentais, no processo de formação dos comportamentos humanos, não estará também Ryle a incorrer no seu próprio e reducionista erro categorial e metodológico?

[102] Francis Crick foi galardoado em 1962 com o prémio Nobel da Medicina/ Fisiologia, juntamente com James Watson e Maurice Williams, pelo seu contributo à descoberta do ADN.

[103] Identificando os estados mentais como estados físicos que ocorrem no cérebro e no sistema nervoso central.

[104] Cfr, a este propósito, *The Astonishing Hypotesis: The Scientific Search for The Soul.*

cérebro humano, parecem suficientes para dar conta das atividades do homem e a clivagem entre atividades mentais e neuronais não se justifica. Por isso, segundo Changeaux, *a identidade entre estados mentais e estados fisiológicos ou psicológicos do cérebro impõe-se com toda a legitimidade.*[105] Ainda no mesmo sentido dos pensadores antecedentemente invocados, seguiu também Gerald Edelman na sua obra *The Remembered Present*, preconizando que toda a teoria global e pertinente da função do cérebro deve propor um modelo científico da consciência distante do dilema cartesiano, ou seja *exclusivamente físico*. Assim, Edelman defende que a epistemologia científica deve abordar o problema da consciência em termos de evolução, de desenvolvimento, de estrutura do cérebro e da ordem física, tal como a conhecemos, adiantando que, se a abordagem deve permanecer no domínio científico, nenhuma solução dualista nem nenhuma forma de empirismo cartesiano pode ser, na sua ótica sustentada.[106]

5.14 - O mundo visível dos nossos organismos materiais e a sua conexão com o mundo invisível e imaterial dos estados mentais. As interpretações peculiares de Saul Kripke, David Malet Armstrong, Joseph Levine, Thomas Nagel, Jaegwon Kim, Hilary Putnam e Sam Harris

A próxima temática, que pretendo desenvolver, visa responder a uma das questões essenciais da presente dissertação: se é plausível, no âmbito do par categorial Mente-Corpo, explicar o mundo visível, conexionado com os nossos organismos materiais, pelo postulado primacial de um *mundo invisível e imaterial*, referenciado aos nossos estados mentais. Descartes, na sua Sexta Meditação, intuira uma resposta afirmativa a esta questão, que se me afigura merecedora da devida e reatualizada ponderação. David Chalmers, no seu específico dualismo naturalista, aponta também no sentido da imaterialidade da consciência, perspetivada como propriedade fundamental do universo. Assim, quer em Descartes, quer em Chalmers, embora em distintas formulações filosóficas, a mente ou a consciência é evocada como imaterial e invisível. John Eccles afirma-se dualista interaccionista, mas também evita enfatizar o dualismo de substâncias de Descartes, por entender que o conceito de *substância*

---

[105] J.P. Changeaux, *Neuronal Man: The Biology Of Mind*, 1985, Pantheon, págs. 151 e 275.
[106] Gerald Edelman, *The Remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*, 1989, Basic Books, págs. 10 e 278

contribui para conferir um aspeto materialista à consciência, preferindo declarar-se em sintonia com a interação entre os mundos 1 e 2 de Karl Popper, ou seja, entre um mundo físico ou material, por um lado, e um mundo mental ou subjetivo, por outro.[107] Na sua obra *A Evolução do Cérebro – A Criação do Eu*, John Eccles sustenta que a mente autoconsciente não está apenas envolvida passivamente numa operação de leitura a partir de acontecimentos neuronais, mas possuindo antes uma virtualidade de unificação da experiência mental.[108] Karl Popper aponta no mesmo sentido, quando defende que o *eu* atuante funciona como um centro de ação e deve essa ipseidade, em grande medida, à interação com outras pessoas, outros *eus* e com o Mundo 3. E toda essa atuação interage estreitamente com a enorme atividade que se processa no seu cérebro.[109] Por seu turno, John Eccles complementa a sua teoria, dizendo que é a mente não material que atua como o programador da máquina cerebral, em termos analógicos ao de *hardware* e *software* de um computador, sendo o corpo e o cérebro as partes integrantes de um sofisticado computador, construído pela codificação genética do processo de evolução biológica. Nessa analogia, o *eu* é o programador do computador e cada um de nós, como programador, nasce com o seu computador num estado embriónico inicial, que vamos desenvolvendo ao longo da vida. É o nosso companheiro íntimo da existência em todas as transações. Ele recebe de e dá ao mundo, que inclui outros *eus*. Os grandes mistérios estão na nossa criação como programadores ou *eus* conscientes, possuindo cada pessoa o seu próprio *computador*, na interação existente entre o Mundo 2 e o Mundo 1.[110] Saul Kripke, em *Nomeação e Necessidade* aborda também a problemática Mente-Corpo, sublinhando, designadamente, que, tanto o dualista como o adepto da teoria da identidade, concordam que há uma correlação ou correspondência entre estados mentais e estados físicos, mas o dualista sustenta que essa correlação não implica necessariamente uma relação de identidade entre esses tipos de estados, ao invés do que defende o adepto do fisicalismo reducionista. Assim, invocando o exemplo da dor, Kripke destaca que o teórico da identidade está comprometido com a perspetiva de que não poderia haver uma estimulação das fibras-C que não fosse uma dor, nem uma dor que não fosse uma estimulação das fibras-C. E depois acrescenta que o materialismo tem de sustentar que uma descrição física do mundo é uma descrição completa do mundo, que quaisquer

[107] John Eccles, *Cérebro e Consciência – O Self e o Cérebro*, pág. 63.
[108] John Eccles, *A Evolução do Cérebro – A Criação do Eu*, pág. 333.
[109] Karl Popper e John Eccles, *The Self and Its Brain*, 1977, pág.120.
[110] John Eccles, ob. cit., págs. 349 e 364.

factos mentais são ontológica e necessariamente dependentes de factos físicos. Kripke desenvolveu uma argumentação antimaterialista contra a teoria da identidade, com base na seguinte e fundamental ideia: se a mente for o cérebro, então mente e cérebro seriam necessariamente idênticos. Porém, Saul Kripke contrapõe que as correlações ou correspondências, entre estados mentais e estados físicos do cérebro, são contingentes, partindo do pressuposto de que, por exemplo, a estimulação de fibras-C poderia ocorrer no corpo de uma pessoa, sem que ela tivesse dores, o que poria em causa a afirmação materialista de que a correspondência entre dores e fibras-C é uma identidade. A tese de Kripke afasta-se absolutamente da teoria defendida por David Malet Armstrong, desenvolvida em *A Materialist Theory Of Mind,* nos termos da qual um homem é equivalente a um objeto material com propriedades exclusivamente físicas, reduzindo-se a mente ao próprio cérebro. Não obstante Saul Kripke rejeitar a tese da teoria da identidade, invocando ainda que nenhum dos seus teóricos terá argumentado convincentemente contra a perspetiva intuitiva contrária, afirma que essa rejeição não envolve a aceitação do dualismo cartesiano. A este propósito, Kripke pergunta por que teria a mente, configurada como uma entidade espiritual independente, de estabelecer alguma conexão necessária com objetos materiais particulares, tais como um espermatozóide ou um óvulo particulares.[111] Joseph Levine, no seu artigo *Materialismo e Qualia: A Lacuna Explicativa* propôs-se refutar a tese metafísica de Kripke, segundo a qual as afirmações de identidade psicofísica são concebivelmente falsas, tentando transformar esse argumento metafísico num argumento epistemológico. Levine refere que a intuição particular de Kripke, no que respeita à experiência consciente, é importante, quando muito pela sua obstinada resistência à dissolução filosófica, mas preferiu enveredar por outra linha de argumentação. Assim, Levine enfatizou o facto de, segundo ele, as afirmações de identidade psicofísica deixarem uma *lacuna explicativa* relevante, na sequência da qual não temos modo algum de determinar que afirmações de identidade são verdadeiras. Levine considera que o seu argumento não permite concluir pela falsidade do materialismo, o que faz dele um ataque mais fraco que o de Kripke. Não obstante, constitui, se estiver correto, um problema para o materialismo, o qual capta, conforme pensa, o desconforto que muitos filósofos sentem quanto a essa doutrina. Levine procura destacar o seu argumento, invocando o papel simultâneamente causal e

[111] Saul A. Kripke, *O Nomear e a Necessidade*, Introdução de Ricardo Santos, Gradiva, págs 29 a 33.

qualitativo da dor, afirmando que, se a penetração da pele por um objeto metálico afiado excita certas terminações nervosas, que, por sua vez, excitam as fibras-C, o papel causal da dor foi explicado. Todavia, há mais no conceito de dor que o seu papel causal, há também o seu modo qualitativo, o modo como é sentida. E o que a descoberta do disparar das fibras-C deixa inexplicado é a razão por que sentimos a dor como a sentimos. Assim, para Levine, de nada serve identificarmos os *qualia* com os seus papéis funcionais. E, se nada há que possamos determinar sobre o disparar das fibras-C, que explique por que razão o disparar das nossas fibras-C tem o caráter qualitativo que tem, torna-se imaginável haver disparos de fibras-C sem o sentimento de dor e vice-versa. Assim, é a ininteligibilidade da ligação entre o sentimento de dor e o seu correlato físico que subjaz à aparente contingência dessa conexão. Depois, Levine argumenta que, mesmo que algumas afirmações de identidade psicofísica sejam verdadeiras, não podemos determinar com exatidão quais são as verdadeiras. As duas afirmações, de que há uma lacuna explicativa e que tais identidades são, em certo sentido, incognoscíveis, são interdependentes e sustentam-se mutuamente. Essa lacuna explicativa, na ótica de Joseph Levine, torna a perspetiva materialista, acerca da problemática Mente-Corpo, epistemologicamente inacessível.[112] Thomas Nagel é também um dos defensores do dualismo mente-cérebro, embora afastado do estrito dualismo de substâncias ou cartesiano. Nagel, na sua obra *Visão a partir de lado nenhum*, preconizou um dualismo de propriedades, caracterizado como *Teoria do Aspecto Dual*, ou seja, em conformidade com o entendimento de que a matéria instancia, não só propriedades físicas, mas ainda estados subjetivos e mentais. Thomas Nagel defende a irredutibilidade da perspetiva subjetiva em primeira pessoa ao discurso científico e público de terceira pessoa. A visão subjetiva de primeira pessoa tem a característica peculiar de não estar radicada em nenhum lugar definido. Assim, para Nagel, o mental não seria redutível ao físico, negando que o fisicalismo seja uma conceção completa da realidade e afirmando que a mente ainda não é encaixável no mesmo universo em que se encontra o mundo físico, passível de ser descrito de acordo com a conceção física de objetividade, dado que a experiência subjetiva apresenta aspetos inefáveis e imperscrutáveis, que são incapazes de cabal tradução pela mediação da linguagem. Como se poderia, por exemplo, descrever o gosto do sal a alguém que nunca o experimentou? Qualquer descrição dessa experiência, através da

[112] Joseph Levine, *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*, Universidade da Califórnia, 1983, págs. 354 a 361.

asserção de que o gosto do sal é " salgado", seria inapta para transmitir essa sensação a quem jamais a vivenciou. Mas, apesar de Nagel afirmar o caráter intrinsecamente subjetivo dos eventos mentais, não nega a íntima ligação entre o corpo e esses eventos, apesar de recusar que os estados mentais possam ser explicados por apelo a critérios estritamente funcionalistas e reducionistas. Ponto basilar na teoria de Thomas Nagel consiste, no entanto, na ênfase que esse filósofo coloca no facto de os conceitos que usamos, para descrevermos acontecimentos mentais, falharem quando procuram capturar algo intrinsecamente indissociável da natureza subjetiva, irredutível e amplamente variada do fenómeno que visam caracterizar. Contudo, Thomas Nagel aceita que um estado mental pode causar contingentemente uma produção funcional de comportamentos. Jaegwon Kim, num texto intitulado *A Realização Múltipla e a Metafísica da Redução* veio proceder a uma síntese esquemática da tese da realização múltipla dos estados mentais, introduzida por Hilary Putnam em 1967.[113] Segundo Putnam, as teorias clássicas da mente pressupunham uma conceção ingénua de como os tipos psicológicos se correlacionam com tipos físicos: para cada tipo psicológico haveria um único tipo físico, neurobiológico, que lhe seria nomologicamente coextensivo. Assim, segundo a tese da correlação, a dor, por exemplo, enquanto tipo de acontecimento, tem uma base neuronal, cuja ocorrência acompanha sempre a ocorrência de dor em todos os organismos capazes de sentir dor. Desse modo, o correlato neuronal da dor seria invariante através de espécies biológicas e tipos de estruturas. Putnam refuta a mencionada tese, argumentando que a teoria do estado cerebral teria de especificar um estado físico-químico, nos termos do qual qualquer organismo estaria com dores, se e só se tivesse um cérebro com uma estrutura físico-química adequada e o seu cérebro estivesse nesse estado físico-químico. Isso significaria, segundo Putnam, que o estado físico-químico em questão teria de ser um estado possível de um cérebro de mamífero, ou de um réptil, de um molusco, etc. Putnam concluiu que a tese da correlação estrita do reducionismo psicofísico, ou do fisicalismo de tipos, é falsa, pois, existindo uma enorme variedade de organismos, seria impossível identificar estados mentais com estados físicos do cérebro em todos os organismos. No entanto, os autores que defendem a ideia da *realizabilidade múltipla do mental*, contrapõem que essa ideia deve ser vista como conceptual, *a priori*, acerca das propriedades físicas de «segunda ordem», e que a sua especificação

[113] Hilary Putnam, *Psychological Predicates*, Universidade de Pittsburgh, 1967.

não imporia condições ao modo da sua implementação física.[114] Jaegwon Kim destaca, porém, argutamente, que o discurso acerca da realizabilidade múltipla do mental não é metafisicamente neutro, a ideia de que as propriedades mentais são «realizadas» por propriedades físicas comporta uma certa visão ontológica das propriedades mentais como derivadas e dependentes. Nessa ordem de ideias, Kim sugere que, quem defender uma posição dualista sobre o mental, deve evitar completamente o discurso da *realização* e considerar as propriedades mentais como de primeira ordem. O neurocientista e filósofo Sam Harris também se pronunciou sobre a problemática da Mente-Corpo no capítulo VII do seu livro *O Fim da Fé*.[115] Sam Harris começa por abordar essa questão, afirmando que o dualismo cartesiano confere-lhe uma resposta de senso comum. No entanto, adianta que muitos filósofos e cientistas, encorajados pelos êxitos de três séculos de investigação científica, rejeitam agora a separação cartesiana entre mente e corpo e imaginam ter eliminado o fosso conceptual entre a consciência e o mundo físico. A maioria desses pensadores, acrescenta Harris, considera-se fisicalista, acreditando que as nossas vidas mentais estão totalmente dependentes do funcionamento do nosso cérebro. Nesta perspetiva, quando o cérebro morre, o fluxo do nosso ser cessa e, quando as lâmpadas da atividade neurológica se extinguem, ninguém poderá sobreviver. Na verdade, continua Sam Harris, muitos cientistas apregoam esta convicção como se ela fosse um sacramento especial. Mas simplesmente não sabemos, contrapõe Harris, o que é que acontece depois da morte, o lugar da consciência no mundo natural permanece ainda uma questão em aberto. A ideia de que é o cérebro que produz a consciência é pouco mais do que um artigo de fé, entre os cientistas que sustentam essa tese, e há sólidas razões para acreditar que os métodos da ciência serão insuficientes, quer para prová-la, quer para refutá-la, complementa Sam Harris. Porém, para esse neurocientista, não há nada no cérebro, quando o analisamos como sistema físico, que permita declará-lo portador dessa dimensão peculiar e interior, que cada um de nós experimenta como consciência, no seu próprio caso. E a consciência poderá ser um fenómeno muito mais rudimentar do que o são as criaturas vivas e os respetivos cérebros, parecendo não haver maneira nenhuma de refutar experimentalmente tal hipótese, sustenta ainda Sam Harris, afirmando também que o facto de os nossos pensamentos e sensações terem um caráter qualitativo é um completo mistério. Perante esta situação, é razoável concluir que o

[114] Cfr. neste sentido, John F. Post, *The Faces of Existence*, pág. 161.
[115] Sam Harris, *Experiências com a Consciência*, págs. 230 a 245.

domínio da nossa subjetividade constitui uma esfera apropriada e essencial da investigação, visto que certos factos só podem ser descobertos na consciência, na primeira pessoa e em nenhuma outra parte. Depois, Sam Harris equaciona se haverá alguma razão para desconfiar, quando observamos a função da mitocôndria no interior de uma célula, ou da torção das fibras musculares de uma mão, que existe uma mente, acima e para além de tais processos. O sentimento do *eu*, afirma Harris, persiste e, se esse termo se refere a alguma coisa, não é apenas ao corpo. Afinal, a *maior parte de nós sente-se individualizado como um eu dentro de um corpo.* Por esta razão, o *eu* não pode ser equacionado com a totalidade da vida mental de uma pessoa ou com a sua personalidade como um todo. Em vez disso, é o ponto de vista em redor do qual os seus estados mentais e corporais parecem constelar-se. O que quer que seja de facto a relação entre consciência e o corpo, em termos sensoriais, o corpo é algo com que o *eu* consciente, a existir, permanece *em relação.* O sentido do *eu* parece ser, para Sam Harris, o produto da representação que o cérebro faz dos seus próprios atos de representação. A sua visão do mundo origina uma imagem de *alguém que vê.* O facto essencial e incontestável, segundo Harris, é que quase todos os seres humanos experimentam, em alguma medida, a *dualidade entre sujeito e objeto* e a maioria de nós sente-a de forma premente em quase todos os momentos das nossas vidas. Não será, por isso, exagerado dizer que o sentimento, a que chamamos *eu* é uma das características mais generalizadas e proeminentes da vida humana. Sam Harris termina, a sua exposição sobre a temática da consciência, afirmando ter argumentado no sentido de ainda não estar cientificamente garantida a asserção de que a consciência seria inteiramente dependente dos mecanismos do cérebro. O facto, concluiu, é que os cientistas ainda não sabem qual é, na verdade, a relação entre consciência e matéria.[116] Por seu turno, o bioquímico George Wald[117] sustentou, no seu artigo *Life and Mind in The Universe* que a mente, em vez de emergir como desenvolvimento tardio na evolução da vida, sempre existiu.[118]

---

[116] Sam Harris, *O Fim da Fé*, Tinta da China, 2007, págs. 227 a 245 e 264.

[117] Agraciado em 1967 com o prémio Nobel da Medicina/Fisiologia pela descoberta da importância da vitamina A na pigmentação da retina e na manutenção da visão.

[118] *It has occurred to me lately - I must confess with some schock at first to my scientific sensibilities - that both questions [the origin of consciousness in humans and of life from non-living matter] might be brought into some degree of congruence. This is with the assumption that mind, rather than emerging as a late outgrowth in the evolution of life, has existed always as the matrix, the source and condition of physical reality* (Georg Wald, *Life and Mind in the Universe*, publicado em *International Journal of Quantum Chemistry: Quantum Biology* , symposium 11 (1984): 1-15.

6 – O efeito placebo, os membros "fantasmas", a visão cega, a pseudociese, o masoquismo, a hipnose, o sonambulismo e o fenómeno de autocospia nas experiências de quase morte. A não equivalência entre mente e cérebro e a distinção substancial entre a natureza do mental e a estrutura do cérebro

No subcapítulo anterior, descrevi algumas distintas posições filosóficas sobre a temática do Corpo-Mente, mas ainda se encontra pendente de resposta a questão primacial que anteriormente enunciei, ou seja, se é plausível explicar o mundo visível, conexionado com os nossos organismos materiais, pelo postulado primacial de um *mundo invisível e imaterial*, referenciado aos nossos estados mentais. Para tentar responder cabalmente a essa questão, irei seguidamente abordar alguns assuntos, que se me afiguram relevantes, em ordem à reflexão da mencionada problemática: *o efeito placebo, os "membros fantasmas", a visão cega, a pseudociese, o masoquismo, a hipnose, o sonambulismo e o fenómeno da autoscopia* nas experiências de quase morte. Em *O Erro de Descartes*, António Damásio refere que ainda se sabe muito pouco acerca do *efeito placebo* para logo a seguir acrescentar que começa a ser aceite o facto de as perturbações psicológicas poderem provocar doenças no corpo, embora continuem por estudar as circunstâncias em que isso se verifica e o grau que atinge.[119] Feita esta introdução à temática do efeito placebo, afigura-se-me relevante conjeturar se e em que termos poderia uma perspetiva filosófica materialista tentar explicar como é que uma substância farmacologicamente inerte causa alterações fisiológicas no organismo humano. A este propósito, invoco a posição expressa por João Alberto Pinto em *Superveniência, Materialismo e Experiência*, segundo o qual a base física, a que o materialista se refere, é fechada e completa, no sentido em que um estado físico é explicado, tanto quanto pode ser absolutamente explicado, com base noutros estados e leis físicas. Consequentemente, o valor que o materialismo atribui à Física ter-se-ia assim tornado a contrapartida da tese do fechamento físico do mundo, do qual resultaria a ideia de exclusão de entidades não-físicas dotadas de poderes causais.[120] O placebo caracteriza-se como uma substância, não vinculada a qualquer princípio ativo farmacológico, administrada a um paciente com efeitos curativos idênticos a um medicamento incorporando uma substância quimicamente ativa. Assim, a título meramente exemplificativo, um pedaço de lactose ou de amido, pode potenciar, no

[119] Ob.cit., págs. 260 e 261.
[120] João Alberto Pinto, ob.cit., pág. 61.

caso de uma dor de cabeça, os mesmos efeitos curativos ou paliativos de um comprimido de ácido acetilsalicílico, se a pessoa que o ingere estiver convencida de que o placebo é o habitual comprimido de aspirina, que costuma normalmente ingerir quando é afetado por dores de cabeça. Ou seja, nesse tipo de situações, a crença na eficácia terapêutica de uma substância inerte, mas que se toma erroneamente como um medicamento farmacologicamente vinculado, é apta a promover um efeito eficaz sobre a cura ou eliminação do sintoma, anteriormente sofrido pela pessoa que se sugestiona com a expectativa terapêutica da ingestão do placebo. João Alberto Pinto, na sua referenciada obra, refere também que o materialismo não aceita, por um lado, a existência de propriedades independentes das propriedades físicas – eventualmente dotadas de retrocausalidade – e, por outro lado, a existência de uma espécie de leis autónomas, simplesmente verdadeiras com independência das leis físicas, ligando diretamente as condições de emergência a propriedades metafisicamente novas.[121] Mas então, cogito, como explicar que a sugestionabilidade das pessoas, as suas crenças e as suas expectativas favoráveis, em suma, os seus pensamentos, possuam poderes causais na modificação dos estados físicos? Porque, das duas uma: ou os estados físicos só se alteram por via de propriedades estritamente físicas e, nessa visão materialista, não seria logicamente concebível que, num mundo exclusivamente material, os estados mentais pudessem operar mudanças físicas, em consonância com o princípio do fechamento causal do mundo físico, ou, em alternativa, os pensamentos, como demonstram vários estudos empíricos sobre a eficácia do efeito placebo, são aptos a promoverem a eficácia causal dessas mudanças. Procurando aprofundar mais esta temática, e retomando o exemplo do ácido acetilsalicílico, essa substância ativa é um protótipo de anti-inflamatório não-esteroide, com particular ação farmacológica na inibição de uma enzima produtora de mediadores pró-inflamatório. O efeito analgésico de um comprimido de aspirina redunda na inibição da produção local de prostaglandinas, aquando do processo inflamatório, suprimindo o efeito de sensibilização dolorosa que essas substâncias corporais causam nas terminações nervosas da dor. Assim, se o materialismo fosse, científica e filosoficamente plausível, poderia explicar que a atuação física do produto inibidor ácido acetilsalicílico seria exclusivamente determinada pelo efeito causal de leis estritamente físicas, dado que uma substância físico-química, o comprimido de aspirina, possuiria uma específica e

---

[121] Autor citado, ob. cit., pág. 75, analisando o conceito de emergência forte, em oposição ao materialismo.

concreta ação na inibição de outras substâncias físico-químicas, as prostaglandinas, determinantes da ocorrência da dor. Porém, a eficácia do efeito placebo parece pôr em causa a validade, globalmente abrangente, do materialismo e, em contraposição, sustentar a plausibilidade de uma explicação dualista, como a que pretendo defender na presente dissertação. Contudo, importa fazer a seguinte ressalva: não coloco em causa que produtos farmacológicos possuam eficácia terapêutica, por via da alteração de estados físicos, *independentemente* da crença ou desejo de cura de um paciente. Se alguém, por exemplo, for mordido por uma víbora, a administração do adequado antídoto será potencialmente apta a curar essa pessoa e, neste tipo de fenomenologia, o materialismo explicaria cabalmente a sua asserção, de que as propriedades físicas foram alteradas por outras propriedades físicas, ou seja, a substância veneno poderia ser alterada ou suprimida pela substância do antídoto correspondente. Porém, o materialismo só será, científica e filosoficamente verdadeiro, enquanto explicação global dos fenómenos causalmente determinados, se e só se existirem propriedades físicas a determinarem outras propriedades físicas, de acordo com a conceção de um mundo físico causalmente fechado. Estudos empíricos sobre os placebos mostram, no entanto, que essas substâncias inertes podem produzir no cérebro os mesmos efeitos que os analgésicos. Segundo esses estudos, os placebos atuam a nível da atividade neurológica, alterando, em reforço da homeostase, os sistemas endócrino e imunológico.[122] O placebo pode desencadear a libertação de endorfinas que atenuam ou suprimem a dor, pelos mesmos processos cerebrais provocados pelos fármacos tradicionais, mas o elemento determinante na terapia do placebo reside na crença firmada pelo paciente de que essa substância inerte, por ele erroneamente apreendida como fármaco convencional, tem virtualidades curativas. O placebo torna evidente a interação Mente-Corpo, mas essa interação só é congruentemente entendível desde que não se conceba o mundo físico como causalmente fechado. Ou seja, se se admitir que tal interação demonstra plausivelmente a causalidade descendente, sobre o cérebro e o organismo, dos estados mentais, associados à crença do paciente na aptidão curativa de uma substância, que ignora ser placebo. Nesta temática, a explicação fisicalista parece ser manifestamente inadequada, pois a alteração do estado do organismo do paciente, que se curou por via de administração de placebo, não pode ser deduzida causalmente

---

[122] Cfr. C. Holden *Drugs and Placebos Look Alike In The Brain*, Science, 8/2/2002, vol. 295, nº 947; S.S. William e J. Podd, *The Placebo Effect Dissolving The Expectancy Versus Conditioning Debate*, Psychological Bulletin, 2004, vol. 130, nº 2, págs. 324-340

de quaisquer factos físicos, mas antes do efeito causal, determinado pelo estado mental de crença desse paciente. Como entender que a mente, através da indução criada pelo placebo, possa agir sobre o cérebro e o corpo dos indivíduos, ainda permanece uma área cheia de lacunas epistemológicas, mas a ausência de cabais explicações na forma como o placebo potencia a intervenção, curativa ou paliativa, dos estados de doença, não afasta a conclusão de que os estados mentais influenciam causalmente os estados físicos e o equilíbrio homeostático dos organismos. Assim, uma explicação fisicalista da consciência, comprometida com a tese de que todos os factos contingentes, respeitantes aos estados e propriedades fenomenais, podem ser deduzidos de factos físicos, não consegue esclarecer como é que estados mentais de crença, associados aos placebos, podem determinar a modificação dos estados físicos do organismo, o que vale por dizer, em síntese, que não consegue explicar como a Mente age sobre o Cérebro e os processos biológicos dos organismos, contrariamente ao que resulta da teoria dualista e interaccionista de Karl Popper e John Eccles, nos termos que já foram anteriormente explicitados. Vilayanur Subramanian Ramachandran, neurocientista indiano, autor do livro *Fantasmas no Cérebro – Uma Investigação dos Mistério da Mente Humana*[123], tem realizado um sistemático trabalho de investigação sobre a natureza e tratamento dos *membros fantasmas*, ou seja daqueles membros, braços ou pernas, amputados, mas não esquecidos pelo cérebro, e que provocam permanentes dores nos respetivo pacientes. Ramachandran interrogou-se sobre a forma de como tratar a dor de um membro que já não existe e por que razão essa sensação de presença de um membro irreal permanecia nos cérebros dos seus pacientes. Por que o cérebro não aceita a perda do membro amputado e não remodela a imagem do corpo? Até que ponto a imagem do nosso corpo, assim como outros aspetos das nossas mentes, é determinada pelos genes ou modificada pela experiência? Ramachandran ficou muito intrigado com a fenomenologia dos *membros fantasmas* e procurou encontrar, para esse enigma, uma resposta cientificamente convincente. Além de pernas e braços fantasmas, comuns entre amputados, essa fenomenologia estende-se, segundo esse neurocientista, a outras situações, como, por exemplo, seios fantasmas após mastectomia radical e até um caso de apêndice fantasma: a característica dor espasmódica da apendicite não diminuíra depois da remoção cirúrgica e o paciente recusara-se a acreditar que o cirurgião o tinha retirado. Também um indivíduo sentia

[123] Livro escrito em coautoria com a escritora de textos científicos Sandra Blakeslee, publicado pela editora Record.

ereções depois de o seu pénis ter sido amputado e uma mulher relatou a existência de dores menstruais após uma histerectomia. Ramachandran revelou que um dos seus estudados casos respeitava a uma mulher que tinha nascido sem braços mas que, não obstante, afirmava sentir braços fantasmas desde a sua infância. Para surpresa de Ramachandran, essa paciente disse ainda que os braços fantasmas eram mais curtos do que os braços artificiais. Ramachandram concluiu que ela não estava a inventar o seu relato por não ser razoável admitir que tal paciente estivesse a ficcionar uma situação em que desejasse possuir uns braços artificiais mais curtos do que os normais. Mas então como entender que alguém que nasceu sem braços sinta os seus braços fantasmas? Seu corpo continua a dizer-lhe "não existem braços" mas ela continua a senti-los a gesticular. Ramachandram sustenta que provavelmente o conjunto de circuitos nervosos, que contribuíram para a composição da imagem cerebral dessa paciente deve ter sido estabelecido pelos genes, pelo menos parcialmente, e não é estritamente dependente de experiência motora ou táctil. Ou seja, para esse autor, cada um de nós terá uma imagem do corpo e dos membros, internamente montada no nascimento, incluindo para as pessoas que acabam por nascer sem membros. Imagem essa que poderá sobreviver indefinidamente, mesmo em face de informações contraditórias dos sentidos. As pessoas que sentem membros fantasmas e dores nesses membros fictícios podem " estender" o braço, " pegar" em objetos, " apontar", "acenar" um adeus, " apertar" mãos ou " realizar" meticulosas operações com esses membros, embora cientes de que esses membros realmente não existem. No entanto, todas essas experiências, incluindo sensações dolorosamente cruciantes, parecem-lhes bem reais. Que dizer de tudo isto? Segundo Ramachandran, o cérebro demora a reconhecer que uma parte do corpo foi amputada, no caso dos indivíduos que tinham nascido com todos os membros, No caso da paciente que nascera sem braços, a situação apresenta-se mais estranha, pois, nessa circunstância, ela nunca vivera a experiência de ter tido braços. Porém, em qualquer dessas duas situações, há algo que se me afigura relevante reter, no que mais diretamente respeita à problemática Mente-Corpo: as pessoas que sentem membros fantasmas e dores nesses membros sabem que tais membros não existem. Ou seja, as suas mentes reconhecem as ilusões cerebralmente mantidas. Mas os seus cérebros é que permanecem a enviar-lhes sinais sensoriais contraditórios com a inexistência dos referidos membros. Ora esta dicotomia aponta, a meu ver, no sentido de que *mente e cérebro não são exatamente equivalentes,* pois, no caso dos membros fantasmas, os cérebros desses pacientes

continuam a manter imagens corporais erróneas do verdadeiro estado do organismo, e os seus sujeitos não ignoram a inexistência real dos membros amputados. O *eu profundo* sabe qual a genuína situação do seu corpo, contrariamente ao cérebro, que permanece *cegamente* a não reconhecer essa nova situação corporal. O terceiro assunto que, seguidamente, pretendo abordar, relaciona-se com a temática da *visão cega*, que consiste na capacidade de uma pessoa cega, vítima de lesão no córtex visual, conseguir executar movimentos precisos sem ter noção consciente de como é capaz de realizar essas ações. Numa experiência, levada a cabo em 2008 pela neurocientista Beatrice de Gelder, publicado na revista *Current Biology,*[124] um homem cego conseguiu passar por um labirinto com obstáculos, sem a ajuda de uma bengala ou de qualquer pessoa, percorrendo um corredor, com várias cadeiras e caixas, sem esbarrar em qualquer delas. A referida cientista informou que esse indivíduo acreditava que tinha andado apenas em linha reta por um longo corredor, sem estar consciente de que ia contornando os mencionados obstáculos. Essa experiência demonstra, no entendimento de Beatrice de Gelder, que se pode perder toda a visão cortical e, não obstante, manter a capacidade de movimentação precisa, por intervenção de outras estruturas do cérebro, como os colículos superiores. Ramachandran também aborda essa temática, na sua assinalada obra[125], assinalando um caso acompanhado pelo neuropsicólogo David Milner. Nessa outra experiência, uma mulher cega conseguia introduzir uma carta numa caixa postal, com absoluta precisão, embora sem detetar se existia, nessa caixa, uma fenda vertical ou horizontal. Posteriormente, Milner realizou outra experiência com a mesma mulher, colocando-lhe dois blocos de madeira à sua frente, um grande e um pequeno. Milner perguntou-lhe qual era o maior. Descobriu, sem surpresa, que ela acertava por acaso. Mas, quando lhe pediu que estendesse a mão e pegasse o objeto, o seu braço moveu-se no rumo certo, com o polegar e o indicador abertos na distância exata para pegar o objeto. Mais uma vez, era como se houvesse um "zumbi" inconsciente dentro dessa pessoa, executando cálculos complicados que lhe permitiam movimentar corretamente a mão e os dedos, quer estivesse colocando uma carta numa caixa do correio ou simplesmente pegando em objetos de diferentes tamanhos. Como entender então que pessoas cegas possam executar operações, como as relatadas, sem verem os objetos referidos e sem possuírem consciente perceção dos atos que estavam a realizar? Quem comanda essas operações a um nível inconsciente?

---

[124] Experiência relatada em www.youtube.com/watch?v=GwGmWqXOMnM

[125] No capítulo 3, *O Zumbi no Cérebro*, página 97 e seguintes.

Não serão exatamente as suas *mentes profundas* ou os seus *eus interiores?* E como é que a mente consegue percecionar o que os olhos não veem? A pretensa explicação de que as imagens, não visualmente percecionadas por essas pessoas cegas, acabam por ser funcionalmente captadas pelos colículos superiores não explica, contudo, como é que essas imagens são interpretadas pelas mesmas pessoas. Entre o cérebro e a mente, mais uma vez a diferenciação parece-me dualisticamente clara. O quarto assunto, que seguidamente invocarei, relaciona-se com a problemática da *pseudociese*, também conhecida por gravidez psicológica ou imaginária. Essa situação ocorre quando uma mulher acredita que está grávida sem o estar realmente, apresentando, no entanto, a maioria dos sinais de uma gestação, tais como transtornos do ciclo menstrual, durante nove meses, aumento do abdómen, alteração nas glândulas mamárias, seios intumescidos, secreção de leite e de colostro, sensação de movimento fetal, aumento do útero, sensações de náuseas e vómitos, aumento de peso, níveis elevados de gonadotrofinas. Ramachandran, na sua obra *Os fantasmas do cérebro*, pergunta, a propósito do fenómeno da gravidez imaginária: *Se a mente humana pode fazer surgir algo tão complexo como a gravidez, o que mais o cérebro pode fazer ao ou pelo corpo? Quais são os limites das interacções corpo – mente e que vias medeiam estes estranhos fenómenos?* Ramachandran reconhece que os efeitos do corpo sobre a mente são exatamente tão profundos quanto os da mente sobre o corpo, dando origem a complexos circuitos de *feedback* envolvidos na geração e na manutenção de falsa gravidez. Mas como um desejo ou ilusão altamente específica, originada no neocórtex é trasladada pelo hipotálamo para induzir elevação de prolactina? E, ainda mais intrigante, segundo Ramachandran, como se explica que em muitas pacientes, as dores de parto comecem exatamente aos nove meses? O que provoca as contrações de parto, se não existe nenhum feto em crescimento? Qualquer que seja a resposta definitiva a estas perguntas, a pseudociese proporciona uma valiosa oportunidade para explorar a misteriosa terra de ninguém entre a mente e o corpo, acrescenta Ramachandran. A análise do quinto tema, o *masoquismo*, também oferece elementos de reflexão sobre a problemática Mente-Corpo. Com efeito, se o materialismo fisicalista fosse epistemologicamente consistente, como entender que o mero disparo fisiológico das fibras C não explique os aspetos qualitativos e diferenciados da dor? O masoquismo é uma tendência ou prática parafílica, pela qual uma pessoa busca prazer na própria dor. Por regra, os seres humanos tendem a afastar-se da dor e aproximar-se do que lhes dá prazer e esse conduta é explicada por razões de ordem etológica. O mecanismo

fisiológico da dor proveio da evolução natural, como forma de defesa e preservação das diversas espécies animais. A dor funciona como um sinal de alerta, um estado de consciência, de que alguma anormalidade estrutural e funcional ocorreu nalguma parte do organismo. Em certas doenças, a dor pode deixar de ser percebida, o que coloca seriamente em perigo a saúde ou a própria vida do doente. No entanto, a dor, que é geralmente tida por oposta ao prazer, pode funcionar como fonte de prazer para as pessoas *masoquistas. O mesmo se pode dizer, em termos similares,* em relação ao sofrimento, geralmente associado à dor e à infelicidade. Assim, uma mãe que esteja a sentir as dores de parto pode não estar em estado subjetivo de sofrimento, pois a alegria de gerar um filho é apta a atenuar ou a retirar a sensação de sofrimento que normalmente está relacionada com as dores físicas e morais. A dor manifesta-se, ou por via de nocicepção, ou seja, através de recetores sensoriais, que atuam quando estimulados por uma ameaça potencial ao organismo humano, no caso de dor nociceptiva, ou por via de dor neuropática, que ocorre quando o sistema nervoso, central ou periférico, não funciona corretamente. O materialismo pode explicar como ocorre fisiologicamente o processo da dor, mas não consegue fundamentar por que os ser humanos reagem de forma tão subjetivamente distinta às individualizadas e dolorosas sensações. Consequentemente, a vivência, intrínseca e qualitativamente diferenciada da dor, não é explicada por qualquer forma de monismo materialista, que se baseie na suposta identidade entre estados físicos e estados mentais, dado que a ativação dos diversos recetores sensoriais da dor não determina necessariamente a correspondência a específicos, generalizados e uniformes estados mentais. Outros exemplos podem ainda ser invocados, enquanto demonstrativos da influência dos estados mentais sobre o cérebro e os comportamentos humanos, como é o caso da *hipnose*. Esta traduz-se num estado mental provocado por um procedimento, conhecido por indução hipnótica, que consiste numa série de sugestões, comunicadas por uma pessoa a outra, por forma a que o indivíduo, assim sugestionado, experimente alterações nas suas sensações, perceções, pensamentos ou comportamento. Em 1998, o neurocientista Stephen Kosslyn, da Universidade de Harvard, coordenou uma experiência científica sobre a hipnose, através de um equipamento de tomografia computadorizada, designado PET, visando comprovar a validação da hipnose[126]. Nesse teste, alguns indivíduos visionaram imagens a cores no ecrã de um computador.

[126] Estudo publicado na Associação Americana de Psiquiatria, 2000, nº 157: 1279-1284.

Posteriormente, após terem sido sugestionados que essas imagens coloridas eram cinzentas, todos eles passaram a vê-las como se fossem realmente descoloridas. Numa segunda fase dessa experiência, os mesmos indivíduos foram induzidos a percecionar outras imagens cinzentas como se fossem coloridas. Durante o processo de hipnose, todos essas pessoas viram imagens coloridas, que eram cinzentas, e também viram, a cores, as imagens que, na realidade, eram cinzentas. Contudo, fora do processo hipnótico, os mesmos indivíduos conseguiram discernir quais as imagens que, de facto, eram coloridas e quais as que se apresentaram como cinzentas. O aparelho, utilizado para essa experiência científica, funcionou pelo método de tomografia por emissão de pósitrons e apurou que, durante o processo de indução hipnótica, a área responsável pela visão a cores ficou ativa, nesses sujeitos, quando as imagens eram coloridas, mas o orientador da experiência tinha sugerido que eram, falsamente, cinzentas. Stephen Kosslyn concluiu que a hipnose alterou a consciência desses participantes em termos que não seria possível quando tais indivíduos não estavam submetidos ao processo hipnótico.[127] Através desta experiência, fica assim demonstrada a dissociação entre a natureza do mental e a estrutura física do cérebro, no sentido da comprovação da eficácia causal da mente sobre o processo fisiológico neuronal. Outros estudos têm sido feitos no âmbito da analgesia hipnótica, nomeadamente no sentido da comprovação dos efeitos da hipnose sobre o alívio da dor, através da influência sobre a redução da atividade do córtex cingulado anterior, sem contudo afetar a atividade do córtex somato-sensorial, onde as sensações de dor são processadas. Esta experiência parece também demonstrar que a vivência do sofrimento, associada ao processo da dor, é reduzida ou até suprimida mediante a intervenção da analgesia hipnótica.[128] Seguidamente invocarei o fenómeno intrigante do *sonambulismo*, transtorno comportamental do sono, durante o qual o sonâmbulo consegue desenvolver movimentos corpóreos, simples ou complexos, que ocorre antes do estágio REM do sono, quando as conexões motoras entre a mente e o corpo estão interrompidas. No caso dos sonâmbulos, o cérebro não inibe a região motora. Assim, dado que essa área se mantém ativa, o sonâmbulo é capaz de se movimentar sem, contudo, se recordar dos seus episódios sonambúlicos. No entanto, permanece por esclarecer como é que os sonâmbulos podem executar ações complexas, como, por

---

[127] *Hypnotic Visual Illusion Alters Color Processing in The Brain*, por Stephen Kosslyin e outros, *Am J Psychiatry*, 2000, nº 157, págs. 1279-1284.

[128] Cfr.neste sentido, Pierre Rainville, *Dissociation of sensory and affective dimensions of pain using hypnotic modulation. Pain*, vol. 82, pp. 159-171.

exemplo, escreverem cartas ou conduzirem automóveis, apesar de a área relacionada à consciência e à memória, no hipotálamo, se manter quase inativa. O que é que faz com que o sonâmbulo consiga sair da cama, andar, comer, realizar tarefas comuns, enquanto, aparentemente, permanece sem consciência dos atos que está a realizar? Se não for uma mente percetiva a conduzi-lo nas suas deambulações, então o que será?

6.1 - A vivência de autocospia nas experiências de quase morte. O cérebro recebe a consciência mas não a produz. Os estudos científicos de Pim Van Lommel

No presente capítulo, tenciono, destacadamente, evocar que a vivência de *autocospia* nas *experiências de quase morte* demonstra plausivelmente que *o cérebro recebe a consciência mas não a produz*, tal como exatamente sustentou o médico cardiologista Pim Van Lommel, mormente no seu estudo, intitulado *Near-death experience in survivors of cardicac arrest: a prospective study in the Netherlands*.[129] Posteriormente, Van Lommel desenvolveu essa tese noutros artigos[130] e na sua obra *Consciousness Beyound Life – The Science of The Near Death Experience*, publicada em 2010. Lommel destaca que, de acordo com os tradicionais conhecimentos científicos, não seria possível alguém tomar consciência do seu estado, a partir do momento em que, após uma paragem cardíaca, a circulação e a respiração tivessem cessado. Contudo, Van Lommel apurou que, durante os períodos de paragens cardíacas, vários dos seus doentes relataram a ocorrência de experiências vividas num alto estado de perceção consciente, incluindo a visão dos seus próprios corpos e os acontecimentos que se iam desenrolando no ambiente hospitalar, nas fases de tentativas de reanimação desses pacientes.[131] Algumas dessas vivências autocóspicas ocorreram em situações de morte clínica, com concomitantes perdas de sinais vitais, como pulso e respiração, e mesmo em pacientes que tiveram leituras de eletroencefalogramas planos, ou seja, sem deteção de ondas elétricas cerebrais. Nesse tipo de vivências, alguns pacientes, após o processo da reanimação, conseguem relatar, de forma pormenorizada, os detalhes específicos das manobras de ressuscitação, incluindo a ordem desses eventos, quando,

---

[129] Publicado na revista *The Lancet*, volume 358, de 15/12/2001, pp 2039-2045.

[130] Cfr. *Near-Death Experience, Consciousness and The Brain,* in *World Futures* 62, 134-151, 2006 e *About The Continuity of Our Consciousness*, in *Brain Death and Disorders of Consciousness*, Adv. Exp. Med. Biol. 2004, 550- 115-132.

[131] *It has been clearly shown that during NDE consciousness is experienced independently of brain function! So we have a body, and without a body we still can have conscious experiences!* Van Lommel, in *Near-Death Experience, Consciousness And The Brain*, pág. 148.

aparentemente, estariam em estados de total inconsciência. Pim Van Lommel confirmou a sua conclusão clínica sobre as vivências autocóspicas em EQM, numa entrevista publicada no canal You Tube[132]. A psicóloga Susan Blackmore sustenta, no entanto, que as EQM[133] podem ser totalmente explicadas por mecanismos serotoninérgicos, decorrentes da falta de oxigénio no cérebro, mas essa objeção não consegue fundamentar como será fisiologicamente possível alguém recordar-se, de forma certeira e exaustiva, da cadeia de acontecimentos que se vão desenrolando nos blocos operatórios de diversos hospitais, em situação de morte clínica, quando, aparentemente, deveria estar num estado de profunda inconsciência. A este propósito, invoco o caso paradigmático de Pam Reynolds, citado pelo médico cardiologista Michael Sabom no seu livro *Light and death: One doctor, s fascinanting account of near-death experiences*. Essa doente sofria de um aneurisma, cuja operação, efetuada pelo neurocirurgião Robert Spetzler, requisitou que a sua temperatura corporal fosse substancialmente reduzida a 60ºF, os seus batimentos cardíacos e respiração fossem suspensos, as suas ondas cerebrais ficassem planas e o sangue tivesse sido drenado da sua cabeça. Porém, durante a cirurgia, quando o seu crânio tinha sido aberto, essa paciente foi capaz de se aperceber da complexa operação e dos instrumentos usados para a sua realização e de ter ouvido as conversas ocorridas, tendo nomeadamente escutado uma médica afirmar que as suas artérias e veias femorais eram estreitas e que necessitavam de ser conectadas a uma máquina artificial. No período em que a equipa médica de Robert Spetzler induziu a morte clínica de Pam Reynolds, o seu EEG ficou plano.[134] Os olhos e ouvidos dessa paciente tinham sido tapados durante a operação. Não obstante, depois do recobro, afirmou ainda que, enquanto estava a ser operada, vira o neurocirurgião Spetzler segurar um objeto que se assemelhava a uma escova de dentes elétrica e outro médico introduzir-lhe um objeto na virilha. Na verdade, os médicos aplicaram cateteres na virilha da paciente e a serra cirúrgica por eles usada assemelhava-se a uma escova de dentes elétrica. Michael Sabom, por seu turno, comparou as afirmações de Pam Reynolds com o relatório médico de Spetzler e apurou que, durante o período da intervenção cirúrgica, a que foi submetida, o EEG não lhe detetara qualquer tipo de atividade cerebral. Ora, um cérebro inativo não pode ter alucinações, nem reagir a anestésicos ou a qualquer outra droga. No entanto, o

---

[132] http://www.youtube.com/watch?v=YOeLJCdHojU
[133] Experiências de Quase-Morte.
[134] Michael Sabom, ob. cit., pp 37-47

relato feito por essa paciente, quanto aos detalhes dos acontecimentos ocorridos na sala de operações, foi confirmado pelo próprio Spetzler. Como então conceber que alguém, em situação de morte clínica, possa ter tido uma experiência percetiva tão nítida e clara do que ia acontecendo quando estava a ser operada? Como poderia ela ter vivenciado uma experiência autocóspica tão extraordinária? A única explicação logicamente plausível, para as vivências autocóspicas das EQM, refutadora da pressuposição materialista de que a consciência é produto das funções cerebrais, é admitir *a distinção dualista e substancial entre mente e corpo*, tanto mais que existem múltiplos relatos, clinicamente confirmados, de situações similares às da referida Pam Reynolds.

7- A sustentação de que a teoria dualista e interacionista de Karl Popper e John Eccles explica, de forma filosoficamente plausível, o imbricado problema mente – corpo. As objeções de Bennett e Hacker relativamente às diversas formas " degeneradas" de cartesianismo e à imputação de atributos psicológicos ao cérebro

Já na reta final da minha dissertação, através de todo o conjunto de explanações antecedentes, procurei evocar que a teoria dualista e interaccionista de Karl Popper e John Eccles explica, de forma *filosoficamente plausível*, o imbricado problema da Mente-Corpo. A este propósito, afigura-se-me relevante voltar a citar Karl Popper, quando, em *Conjecturas e Refutações*, traça uma linha, conceptualmente distinta, entre as noções de *verosimilhança* e de *plausibilidade*.[135] Nessa sua obra, Popper acentua a fundamental importância, para a teoria do conhecimento, de se estabelecer uma distinção entre a *verdade em sentido realista*, ou seja, a verdade "objetiva" ou " absoluta", e *verdade em sentido subjetivista*, como aquilo em que nós acreditamos. Karl Popper postula que o único problema importante do conhecimento é o que diz respeito ao problema da verdade em sentido objetivo e, segundo a sua tese, a teoria da crença subjetiva é totalmente irrelevante para a teoria filosófica do conhecimento. Consequentemente, Popper afirma a decisiva relevância epistemológica de se discernir nitidamente a *verdade objetiva* da *crença subjetiva*. Por isso, esse filósofo sustenta que a expressão *verosimilhança*, enquanto aproximação à verdade e ideia objetiva, deve ser claramente diferenciada de todas as ideias subjetivas, como as dos graus de crença,

[135] Ob. cit., págs. 532 a 535.

convicção ou de persuasão, ou de verdade aparente, de *plausibilidade*, ou de probabilidade, em qualquer um dos seus sentidos subjetivos. Karl Popper recorda que o primitivo uso filosófico das palavras *" semelhante à verdade"* refere-se às expressões relacionadas com a raiz grega *eiko,* tal como *eikon*, uma parecença, uma imagem, e *oika*, ser semelhante a, ser parecido com, etc. Ou seja, acrescenta Popper, com palavras que foram usadas, mormente por Xenófanes ou Parménides, em conexão com uma ideia de verdade *realista ou objetivista.* Porém, Cícero já usou os termos "probabilidade" e "verosimilhança" como sinónimos e num sentido subjetivista, mas Popper sugere que se use o seu termo " verosimilhança", originalmente subjetivista, no sentido objetivista de "semelhante à verdade". Na presente dissertação, a minha perspetiva aponta no sentido de que a teoria dualista e interaccionista sobre a controversa problemática Mente-Corpo é usada num sentido subjetivista de *plausibilidade*, aferido pela íntima convicção de que uma realidade imaterial e invisível, designada por Mente, interage com a realidade material do Corpo, nos termos que John Eccles e também Charles Sherrington, Wilder Penfield e Edgar Adrian conjecturalmente defenderam.[136] M. R. Bennett e P.M. S. Hacker, em *Fundamentos Filosóficos da Neurociência*, desenvolveram extensas considerações sobre a referida problemática, merecedoras de ponderada análise. Segundo esses autores, declaradamente anticartesianos, *a neurociência cognitiva contemporânea continua a trabalhar à sombra de Descartes.*[137] Para sustentar tal entendimento, esses autores afirmam que a geração de neurocientistas, que sucedeu aos discípulos de Sherrington, substituiu o dualismo cartesiano, da mente e copo, por um dualismo análogo do cérebro e corpo. E, embora seja evidente que este último não se parece com uma forma de dualismo, pois não envolve duas espécies diferentes de substância cartesiana, um corpo material e uma mente imaterial, e o cérebro seja, afinal, uma parte do corpo, os mencionados autores invocam que a atual neurociência está envolvida na *falácia mereológica* de imputar ao cérebro grande parte da mesma gama de propriedades, que os cartesianos imputavam à mente. Correlativamente, a visão neurocientífica preponderante, de pendor essencialmente materialista, acaba por funcionar com um esquema conceptual que é *grosso modo* isomórfico ao dualismo cartesiano, diferindo principalmente em relação à natureza do sujeito dos atributos

---

[136] Cfr. Charles Sherrington, *Man on his Nature*, Cambridge, 1953, Wilder Penfield, *The Mistery of the Mind*, Princeton, 1975, Edgar Adrian, *Brain and Conscious Experience*, Springer Verlag, 1966.

[137] Bennet / Hacker, ob. cit., Instituto Piaget, 2003, pág. 127.

psicológicos, mas substituindo a mente cartesiana imaterial pelo cérebro material. Porém, retém a *estrutura lógica* fundamental da psicologia dualista. Prosseguindo com a sua perspetiva, Bennett e Hacker defendem que não faz sentido imputar "estados portadores de conteúdo" ao cérebro ou a partes do cérebro, não é o cérebro que está, por exemplo, em estado de agitação com a perspetiva de um futuro exame, ou num estado de intensa concentração quando escreve a prova de exame. Não existem partes do cérebro, como a amígdala, o hipocampo ou os córtices pré-frontais, que estejam em estado análogo ao do "estado de raciocínio, conjetura ou inferência", visto que nem o raciocínio, nem a conjetura nem a inferência são estados, e não há uma coisa que seja uma parte do cérebro satisfazendo os critérios que justificariam a imputação dos atributos de raciocínio, conjetura e inferência, ou pensamento, recordação e decisão. O que se passa no cérebro são processos neurais, que têm de ocorrer, a fim de que a pessoa, a quem pertence o cérebro, passe pelos processos mentais que interessam. É a pessoa, o ser humano vivo, que passa pelo processo mental de recitar o alfabeto, ou do solilóquio «ser ou não ser» de Hamlet. É à pessoa que perguntamos até onde chegou na sua récita, e quando ela explica o ponto a que chegou, não relata o que o cérebro faz, mas o que ela própria está a fazer. É a pessoa que está num estado mental de concentração, excitação ou ansiedade, e não o seu cérebro ou as suas partes. E são as pessoas que raciocinam e inferem conclusões, partindo de premissas conhecidas ou assumidas, e não os seus cérebros, muito menos partes dos seus cérebros. Nem pode haver, completam esses autores, qualquer estado imputável a uma parte do cérebro, que seja relevantemente análoga ao raciocínio, à conjetura ou à inferência, porque as categorias dos atributos, que são inteligivelmente imputáveis aos cérebros ou às suas partes, são categorialmente diferentes dos atributos imputáveis aos seres humanos. Caso contrário, rematam Bennett e Hacker, também se poderiam imputar a partes do cérebro atributos relevantemente semelhantes ao estado de casado ou divorciado, endividado ou falido.[138] Certos neurocientistas, como Francis Crick, Gerald Edelman ou Collin Blakemore incorrem, pois, na perspetiva de Bennett e Hacker, numa *forma degenerada de cartesianismo*, quando imputam atributos psicológicos ao cérebro, presumindo erradamente que o cérebro possui uma vasta gama de capacidades cognitivas, percetivas e volitivas. Na realidade, Francis Crick afirmou em *The Astonishing Hypothesis* que os nossos cérebros combinam a informação fornecida

[138] Ob. cit., págs. 128 e 129.

pelas muitas e diversas características do cenário visual e *decide qual é a interpretação mais plausível* de todas essas pistas tomadas em conjunto.[139] De forma que, como ironizam Bennett e Hacker, *o cérebro tem experiências, acredita em coisas e faz conjeturas*. Já Edelman defende que as estruturas do cérebro «categorizam, discriminam e recombinam as diversas atividades cerebrais que ocorrem em diferentes tipos de mapeamentos globais»[140]. Pelo que, nessa específica perspetiva, o cérebro categoriza as suas próprias atividades. Por seu turno, Colin Blakemore argumenta que os neurónios têm conhecimento, enquanto reagem de uma forma altamente específica e têm inteligência, por serem capazes de calcular a probabilidade de eventos exteriores, e o cérebro obtém o seu conhecimento através de um processo análogo ao raciocínio indutivo do método científico clássico. Os neurónios, segundo Blakemore, apresentam argumentos ao cérebro, baseados nas características específicas que detetam, argumentos sobre os quais o cérebro constrói as suas hipóteses de perceção.[141] Assim, por decorrência dessa tese, o cérebro conhece coisas, raciocina indutivamente e constrói hipóteses com base em argumentos, e os neurónios, que o constituem, são inteligentes, podem calcular probabilidades e apresentar argumentos.[142] Para J.Z. Young, o cérebro também coloca questões, procura respostas e constrói hipóteses acerca do que existe.[143] Em sentido similar aponta também António Damásio, quando afirma que os nossos cérebros podem muitas vezes decidir em segundos, ou minutos, dependendo da duração de tempo que consideramos adequada para o objetivo que queremos alcançar e, se o conseguem fazer, têm de realizar esse trabalho maravilhoso com mais alguma coisa do que com a razão.[144] Por seu turno, Benjamim Libet sustenta que o cérebro decide iniciar ou, pelo menos, preparar o início do ato antes de haver qualquer conhecimento subjetivo, passível de ser relatado, de que essa decisão tenha tido lugar.[145] De modo que o cérebro decide, ou pelos menos " decide", e inicia a ação voluntária.[146] E Philip Johnson-Laird sugere que o cérebro tem acesso a um modelo parcial das suas próprias capacidades e que a

---

[139] *The Astonishing Hypothesis*, Touchstone, Londres, pp. 30, 32 e 57.
[140] G. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire - On the Matter of the Mind*, 1994, pp 109 e 130.
[141] Blakemore, *Mechanics of the Mind*, Cambridge, 1977.
[142] Bennett e Hacker, ob. cit., pág. 84.
[143] J. Z. Young, *Programs of the Brain*, Oxford, 1978, pág. 119.
[144] A. Damásio, *Descartes' Error*, 1996, Papermac, 1996, pág. 173.
[145] B. Libet, *Unsconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*, Behavioural and Brain Sciences, 8, 1995, pág. 536.
[146] Bennett e Hacker, ob. cit., pág. 84.

consciência é propriedade de uma classe de algoritmos paralelos. [147] Que dizer de todas estas asserções? Bennett e Hacker questionam pertinentemente a inteligibilidade da imputação de atributos psicológicos ao cérebro, afirmando que os seres humanos sabem em que consiste experimentar, ver ou acreditar em coisas, tomar decisões, interpretar dados equívocos, conjeturar e formar hipóteses. Compreendemos em que consiste, para as pessoas, raciocinar indutivamente, calcular probabilidades, apresentar argumentos, classificar e categorizar as coisas com que se defrontam na sua experiência. Mas saberemos o que é para um cérebro ver ou ouvir, ter experiências, saber ou acreditar em alguma coisa? Temos alguma ideia do que seria para um cérebro tomar uma decisão? Compreendemos efetivamente o que é para um cérebro, quanto mais para um neurónio, raciocinar, calcular probabilidades, apresentar argumentos, interpretar dados e formar hipóteses com base nas suas interpretações? Conseguimos observar se uma pessoa vê alguma coisa ou olha para outra pessoa. Mas em que é que consiste, indagam ainda Bennett e Hacker, observar se um cérebro vê alguma coisa, por oposição à observação do cérebro de uma pessoa que vê alguma coisa? Reconhecemos quando alguém coloca uma questão e quando outra pessoa lhe responde. Teremos alguma conceção sobre o que será para um cérebro colocar questões ou responder-lhes? Todos estes são atributos dos seres humanos, não dos cérebros. Será uma nova descoberta saber que o cérebro também se envolve nessas atividades humanas? Ou não passará tudo de uma infeliz confusão conceptual?[148] As considerações de Bennet e Hacker sobre a falácia mereológica, no âmbito da moderna neurociência, são, a meu ver, absolutamente pertinentes e demonstram cabalmente que a imputação de atributos psicológicos ao cérebro acabou por se transformar numa forma degenerada de cartesianismo. *Antes, onde, com Descartes, tínhamos uma mente pensante, passamos, para um número bem significativo de neurocientistas e filósofos, a ter cérebros que pensam por nós.* Consequentemente, reconheço toda a fundamentação argumentativa a esses autores quando, citando Wittgenstein, objetam que *só de um ser humano e do que se assemelha a um ser humano vivo se pode dizer que tem sensações, vê, é cego, ouve, é surdo, é consciente ou inconsciente.*[149]

---

[147] P. Johnson-Laird, *How could consciousness arise from the computation of the brain?* Oxford, 1987, pág. 257.
[148] Bennett e Hacker, ob. cit., pág. 86.
[149] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, § 281.

8 - Pim Van Lommel e a tese de que o cérebro funciona como transcetor, recebendo a informação da consciência e enviando a informação dos nossos sentidos para a consciência

Bennett e Hacker sustentam que, na perspetiva de John Searle, tanto a ciência como a filosofia, são universais no conteúdo e visam a verdade. Não obstante essa tomada de posição, Searle destaca a existência de três diferenças fundamentais, pois os problemas filosóficos tendem a ter três características essenciais e peculiares. Em primeiro lugar, a filosofia relaciona-se em grande medida com questões para cuja resposta não há nenhum método satisfatório e sistemático. Num segundo nível, as questões filosóficas tendem a configurar-se como grandes «questões de enquadramento», em detrimento de questões individuais específicas. Por último, as questões filosóficas tratam normalmente de problemas conceptuais.[150] Os mencionados autores, na parte final da sua obra, manifestam a sua concordância com Searle no seu repúdio do dualismo cartesiano e comportamentalismo, da teoria da identidade, do materialismo eliminativista e do funcionalismo. No entanto, os mesmos autores já se afastam de John Searle, quando este defende que a consciência é uma característica do cérebro, no sentido, por exemplo, de que a liquidez é uma característica da água, ou quando sustenta que o cérebro é uma máquina biológica, que consegue pensar.[151] Para Bennett e Hacker, a questão de saber como se relaciona a mente com o corpo é uma questão filosófica, que necessita de uma investigação conceptual e não empírica, que exige o esclarecimento do *conceito de mente*, como uma condição necessária ao esclarecimento do sentido da relação da mente com o corpo. Por isso, é uma questão conceptual relevante definir o modo como os conceitos de mente e de corpo estão relacionados com o conceito da pessoa humana. Assim, segundo esses autores, quando dizemos que uma pessoa tem mente e tem corpo, coloca-se imediatamente a pergunta sobre se há aqui três entidades diferentes, uma pessoa, uma mente e um corpo? Ou duas, mente e corpo? Ou apenas uma, uma pessoa? O que é um corpo? Pode uma pessoa deixar de ter corpo, mas reter a sua mente? Ou vice-versa? Estas questões, na avaliação de Bennett e Hacker não são científicas e não são solucionadas por meios científicos, são questões conceptuais, exigindo uma visão geral e uma descrição de um campo de conceitos. Ora, pelas razões que expus ao longo desta dissertação, firmei a

[150] Ob. cit., pág. 476.
[151] Idem, pág. 484.

convicção de que a intuição de Descartes, sobre a problemática Mente-Corpo, é plausivelmente consistente, à luz de vários resultados experienciais, desenvolvidamente suscitados, quer por apelo ao contributo investigatório de John Eccles, quer por referência às temáticas que procurei analisar, relativamente aos assuntos especificados, do efeito placebo, dos " membros fantasmas", da " visão cega", da pseudociese, do masoquismo, da hipnose, do sonambulismo e do fenómeno da autoscopia nas experiências de quase morte. Através dessas análises, concluo no sentido de que a mente poderá ser provavelmente imaterial, em conexão com um corpo material e que o cérebro recebe a mente, mas não a produz, na linha do que exatamente defende o investigador Pim Van Lommel, contrariando a pressuposição de vários neurocientistas, de que a consciência é um mero produto das funções cerebrais, e afirmando ainda que mudanças de consciência são aptas a produzirem alterações das estruturas cerebrais. Assim, na linha de entendimento de Van Lommel, o cérebro funciona como um *transcetor*, recebendo a informação da consciência e enviando a informação dos nossos sentidos para a consciência. O cérebro possibilita, facilita a experiência da consciência, quando estamos acordados, e a consciência, em si, caracteriza-se pelo princípio da não-localidade, não estando localizada no cérebro ou no corpo, nem dependendo de tempo ou espaço. Segundo Van Lommel, as EQM[152] desafiam a asserção médica tradicional, de que é impossível alguém ter consciência durante uma paragem cardíaca, quando a respiração e a circulação cessaram. Van Lommel afirma ainda que não existe qualquer prova científica de que a consciência seja produzida pelo cérebro, contrariamente à pressuposição predominante, tratando-se de mera hipótese não comprovada. O maior número de neurocientistas acredita que da atividade neurocerebral decorre causalmente a consciência, mas Van Lommel contesta esse pressuposto, contrapondo que inexistem provas de que haja uma base biologicamente causal para a existência da consciência. Relativamente aos casos de EQM, que estudou, esse investigador afirma que, durante tais acontecimentos, a consciência altera-se para um plano superior de exacerbação das faculdades de cognição, emoções e memória e perceção de saída do corpo. Essa consciência exacerbada ocorre quando as pessoas, que passaram por essas situações, estão profundamente inconscientes, de acordo com os parâmetros aferidores da neurociência tradicional, ou seja, quando o cérebro não está funcionando. Então, essa aparente

[152] Experiências de Quase-Morte.

discrepância desafia a pressuposição de que a consciência seja um produto das funções cerebrais. Van Lommel refuta ainda que a falta de oxigenação do cérebro seja a causa das EQM porque os pacientes, por ele estudados, não estavam privados de oxigénio, sustentando também que inexiste qualquer explicação farmacológica, pois os medicamentos administrados não tiveram qualquer influência nesses acontecimentos, que ocorrem quando os cérebros dos pacientes não estavam funcionando. E se um cérebro humano não funciona durante o processo de uma EQM, o que falta para admitir que a consciência então manifestada, com ausência total de sinais nos respetivos eletroencefalogramas, não depende de qualquer base biológica cerebral? O que falta também para reconhecer a plausibilidade filosófica do dualismo interaccionista, na específica versão de John Eccles, e de que a mente possui efetiva natureza invisível e imaterial?

9 - Jean-Marc Lévy-Leblond e Élie During. A natureza quântica do mundo material requer modos de inteligibilidade originais. Erwin Schrödinger. A substituição de uma ontologia das substâncias e das propriedades por uma ontologia dos eventos e das relações

A título complementar, afigura-se-me pertinente evocar que *a natureza quântica do mundo material requer modos de inteligibilidade originais.*[153] E que essa nova inteligibilidade merece ser igualmente ponderada no âmbito da problemática Mente-Corpo. Assim, como bem referem Jean-Marc Lévy-Leblond e Élie During, a mutação einsteiniana das propriedades materiais dos objetos físicos vem ainda acrescentar-se à mudança das nossas tradicionais conceções de *substancialidade*, dado que a equivalência massa-energia mina a lei clássica de conservação, identificada, desde Lavoisier, com a da massa, implicando uma profunda refundação da clássica conceção de matéria, subjacente à mecânica newtoniana. Por outro lado, as noções de espacialidade e temporalidade não podem mais ser limitadas a formas de intuição pura *" a priori"*, tal como postulara Kant.[154] Acresce ainda que, com o advento da física quântica, a própria noção de *elementaridade* atómica foi igualmente posta em causa, provocando um concomitante questionamento do reducionismo ontológico que

[153] Cfr., neste sentido, Jean-Marc Lévy-Leblond e Élie During, *As descobertas filosóficas negativas da física contemporânea*, in *História da Filosofia*, por Jean François Pradeau, *D. Quixote*, 2010, pág. 654.
[154] Autores citados, ob. cit., págs. 650 e 652.

constituía um dos objetivos epistemológicos da física clássica. Em suma, na atualidade já não é possível representar-se o real como estruturado por uma sucessão de níveis unilateralmente encadeados, sendo cada um deles integralmente determinado, em princípio, por aquele que lhe é subjacente. Por isso, doravante, é preciso aceitar interações «descendentes», pelas quais um sistema composto age sobre os seus componentes. Por outro ângulo de apreciação, a teoria quântica já não permite descrever o estado de um sistema composto de subsistemas pela simples conjunção dos estados destes, e o conhecimento do estado de um sistema composto também não autoriza a atribuir-se a cada um dos subsistemas um estado particular determinado, o que contende com a hipótese de individuação desses sistemas. O matemático Michael Berry, por seu turno, para sustentar a dificuldade de previsão da mecânica clássica, demonstrou que, para computar o quinquagésimo sexto impacto do movimento de uma bola de bilhar, seria necessário conhecer-se a dinâmica de todas as partículas do universo[155]. E Erwin Schrödinger afirma que o movimento de um relógio possui natureza meramente estatística, sendo teoricamente concebível a possibilidade de um relógio poder inverter o seu movimento regular, no sentido inverso ao mesmo, à custa da energia térmicas das suas peças componentes e do ambiente.[156] O *princípio leibniziano da identidade dos indiscerníveis*,[157] acaba também por ser refutado, embora à custa do enfraquecimento da noção de individualidade, dado que, na descrição da teoria quântica, já não é viável atribuir-se a cada um dos constituintes qualquer propriedade individual. Ou seja, o estado coletivo quântico não pode ser descrito, atribuindo a cada constituinte um estado individual. A teoria quântica trouxe também uma refutação insanável à causalidade determinista de Laplace, nos termos da qual devemos encarar o estado presente, de um sistema físico, como o efeito do seu estado anterior e como causa daquele que se seguirá. Assim, contrariamente ao caso de uma partícula clássica, a posição e a velocidade de um quantão não têm determinação única, o que é expresso pelas *relações de incerteza de Heisenberg*, não podendo ser numericamente previstas, de maneira absoluta, no decurso do tempo. Consequentemente, a teoria quântica, não só vem pôr em causa a própria noção de

---

[155] Apud Nassim Nicholas Taleb, *O Cisne Negro*, Dom Quixote, pág. 239.

[156] Erwin Schrödinger, *Vida, Espírito e Matéria*, Europa América, 1963, págs. 116 e 117.

[157] Segundo Leibniz, não podem existir dois indivíduos indiscerníveis, porque se fossem perfeitamente semelhantes, iguais e indistinguíveis, não haveria princípio de individualização nem distinção entre diferentes indivíduos. Esse princípio já remonta aos estóicos (cf. Cícero, Acad., III, 17 e 18) e a Nicolau de Cusa, segundo o qual duas coisas no universo não podem ser absolutamente iguais (cf. De docta ignorantia, II, 11)

«ciência» da física clássica, assente no paradigma de conhecimentos experimentalmente reprodutíveis e exatos, como veio também substituir as atribuições deterministas da física clássica por avaliações probabilísticas, quando um sistema interaja com o exterior, como acontece, por exemplo, na hipótese de vir a ser analisado por aparelhos de medição.[158] Ora, desviadas do caminho as categorias tradicionais de espaço, tempo, substância, individualidade e causalidade, importa adotar novos quadros conceptuais, que se possam ajustar, do ponto de vista de uma teoria do conhecimento, a um novo e atualizado sentido da *natureza* e a uma refundação da ontologia tradicional. A interconexão dos fenómenos naturais não pode mais ser pensada nos termos de uma interação universal entre substâncias, como corpúsculos ou partículas, propondo Schrödinger a substituição de uma ontologia das substâncias e das propriedades por uma *ontologia dos eventos e das relações*[159] Erwin Schrödinger suscitou também relevantes objeções à específica caracterização das leis físicas, sustentando que elas se baseiam na estatística atómica e são portanto apenas aproximadas. A grande revelação da teoria quântica foi a descoberta de fenómenos de *descontinuidade* no livro da Natureza, baseados na tendência estatística da matéria para a desordem. Assim, para Schrödinger, o princípio geral dessa tendência está patente na conhecida segunda lei da termodinâmica, nos termos da qual a quantidade de entropia de qualquer sistema isolado termodinâmicamente tende a incrementar-se com o tempo até alcançar um valor máximo. E, para o referido cientista, a matéria estruturada nos organismos vivos comporta-se de maneira que *não pode ser reduzida às leis físicas conhecidas*. A razão desse postulado não resulta do facto de existir qualquer *força nova*, que dirija o comportamento de cada átomo, no seio desses organismos, mas porque a sua edificação é diferente de tudo o que se tem estudado no laboratório da física.[160] Segundo a teoria quântica, o estado de uma partícula material pode sofrer saltos descontínuos, mas Schrödinger aponta no sentido que deverá ser o próprio espaço, e não as partículas, que é descontínuo.[161] Depois, Schrödinger indaga o que é a matéria e como é que devemos visualizar a matéria na nossa mente, para responder que, na segunda metade do século XIX, a matéria parecia ser algo de

---

[158] No entanto, já Poincaré tinha argumentado que a mecânica quântica, salvo casos muito particulares de sistemas elementares, como o pêndulo simples, não permitia efetivas previsões deterministas, pois uma ligeiríssima diferença na caracterização do estado inicial provoca afastamentos exponencialmente crescentes quanto à determinação do estado nos instantes ulteriores (Jean Leblond e Élie During, ob. cit., pág. 659)

[159] Autores citados, ob. cit., págs. 652 a 663.

[160] Schrödinger, *Vida, Espírito e Matéria*, Publicações Europa América, 1963, pág. 109.

[161] Autor citado, *A Natureza e os Gregos e Ciência e Humanismo*, Edições 70, 1999, pág. 12.

permanente a que nos podíamos agarrar, afirmando que o seu movimento estava sujeito a leis rigidamente determinadas. Toda essa conceção científica era bastante satisfatória, desde que se tratasse de matéria inanimada externa. Porém, quando se aplica essa noção aos organismos vivos, aos nossos corpos, surge uma dificuldade relacionada com a aparente liberdade dos seres humanos para movimentarem os seus próprios membros, segundo a sua vontade. A situação da matéria passou, assim, a ser bastante desconcertante, dado que as partículas atómicas não podem ser vistas cientificamente como elementos individuais, Mas então como é que, por exemplo, os nossos relógios se apresentam com uma estrutura definida embora compostos por partículas não individuais? Schrödinger esclarece que esta questão fundamental sobre a natureza da matéria fica respondida, indagando o que é que há de *permanente* nos elementos atómicos, apesar da sua falta de individualidade. Ora, para esse pensador, o que permanece nas partículas elementares, ou nos seus conjuntos, é a *forma* ou a *organização.* Assim, em organismos compostos por muitos átomos, a individualidade resulta da estrutura da sua composição e a identidade da *matéria*, se é que existe alguma, desempenha um papel secundário. Pode-se confirmar essa observação nos casos em que se fala de "semelhança" apesar de o material ter sido definitivamente alterado. Schrödinger exemplifica a sua asserção, aludindo a um homem que regressa, após vários anos de ausência, à quinta onde passou a sua infância. E descobre que o local permanece inalterado. Um riacho *semelhante* percorre prados *semelhantes*, com as árvores que ele conhecia tão bem. A forma e organização de todo o local continuam iguais, não obstante a "mudança de material" em muitas das coisas visionadas, incluindo a própria identidade desse homem. Na realidade, o corpo que ele tinha enquanto criança "foi-se com o vento". No entanto, Schrödinger adverte que a *forma*, a que se refere, não exige qualquer tipo de substrato material, no sentido aristotélico de *causa materialis* e *causa formalis*. Quando se trata de partículas elementares, constituintes da matéria, não faz sentido pensar nas concomitantes formas novamente em termos materiais. Elas são *forma pura*, nada mais senão forma. O que surge uma e outra vez em sucessivas observações é esta forma, não uma quantidade ínfima e individual do material.[162] Nesta questão, acrescenta Schrödinger, a *forma* tem que ser encarada num sentido muito mais vasto do que a mera forma geométrica, pois não existe qualquer observação relacionada com a forma geométrica de uma partícula ou

[162] Aut. citado, ob. cit., pág. 110.

de um átomo. No entanto, se tomarmos como exemplo um átomo de ferro, pode-se constatar que, se tirarmos uma fotografia do seu espectro, descobrimos centenas de milhar de comprimentos de onda definidos, contidos na luz que um átomo de ferro emite quando sujeito a temperaturas elevadas. E são sempre as mesmas, exatamente as mesmas. Por isso, ainda que não se possa descobrir o que quer que seja acerca da forma geométrica de um átomo, pode-se, contudo, descobrir a sua *organização permanente* e normal, apresentada no seu espectro, a uma distância de milhares de anos-luz. A ideia de que seria possível descrever, completa e verdadeiramente, qualquer acontecimento físico, de acordo com a exigência do *postulado da continuidade da descrição*, parece ser agora inalcançável, de acordo com os parâmetros da teoria quântica, pois, se observarmos uma partícula, em determinado momento, e, num momento posterior, observarmos uma partícula semelhante, num local próximo do anterior, não podemos saber, com toda a certeza, que é a mesma. Assim, a um nível atómico ou subatómico, não é viável admitir a *observação contínua*. As observações devem ser consideradas *acontecimentos descontínuos*, pois, entre eles, existem hiatos que não conseguimos entender. E, dado que o ideal da continuidade da descrição cede perante as objeções da física quântica, então também deixa de possuir certeza absoluta o *princípio da causalidade* da física clássica. A este propósito, Schrödinger é bem claro, ao sustentar que, se o ideal da descrição contínua, "sem falhas", entrar em colapso, esta formulação precisa, do princípio da causalidade, também entrará em colapso.[163] O novo aspeto da Natureza, tal como interpretado pela teoria quântica, é muito mais complicado, e epistemologicamente pessimista, do que a anterior forma do *ideal clássico de descrição ininterrupta e contínua.* A questão torna-se ainda mais problemática se o objeto observado não tiver existência independente do sujeito que o observa, pois, ao nível das partículas elementares, nunca se observa um objeto sem que ele seja modificado ou impregnado pela nossa própria atividade observacional.[164] Que concluir de todas as antecedentes considerações? Que os conhecimentos atuais da física quântica impedem a previsibilidade física do funcionamento do cérebro e de um organismo vivo? Que a hipótese materialista, de se descobrir os correlatos neurais dos estados mentais, cede também perante o postulado quântico dessa imprevisibilidade?

---

[163] Ob. cit., pág. 116.
[164] Idem, pág. 142.

10 - Considerações finais. Erwin Schrödinger e a aparente contradição entre a perspetiva determinista dos acontecimentos materiais e o livre - arbítrio. Henri Bergson e a abordagem da mesma problemática

Em complemento final da presente dissertação, equaciono se a indeterminação física, nos termos proclamados pela teoria quântica, permite o *livre-arbítrio.* Erwin Schrödinger suscita a aparente contradição entre a perspetiva determinista dos acontecimentos materiais e o livre-arbítrio, dado que as nossas vidas mentais estão intimamente associados aos comportamentos fisiológicos dos nossos corpos, mais especificamente aos nossos cérebros. E, se estes fossem, rigorosa e singularmente, determinados pelas leis físicas, químicas e naturais, o que é que aconteceria ao sentimento de um *eu* tomar decisões, para agir desta ou daquela forma, e aos nossos sentimentos de responsabilidade pelas decisões que tomamos? Será que tudo o que fazemos não é determinado mecanicamente e de forma antecipada pelo estado material dos acontecimentos nos nossos cérebros e será que os nossos sentimentos de liberdade e de responsabilidade não são enganadores? Se conseguíssemos adquirir um conhecimento exato da configuração e das velocidades de todas as partículas elementares num corpo de um homem, inclusive no seu cérebro, poderíamos prever as suas ações, que deixariam de ser aquilo que ele normalmente acredita que são: voluntárias? Ou será que a indeterminação da física quântica permite que seja precisamente o livre-arbítrio a preencher a lacuna deixada pela "crise da causalidade", determinando aqueles acontecimentos que as leis físicas da natureza deixam indeterminados?[165] Esta última hipótese é precisamente a aposta de John Eccles, quando sustentou que essa determinação é quânticamente promovida pela *vontade* humana, nos termos das considerações que, sobre o mesmo autor, já anteriormente desenvolvi. Henri Bergson também analisou detalhadamente a problemática do livre-arbítrio, tomando por base da sua reflexão a dicotomia entre dois sistemas opostos da natureza, que esse filósofo caracteriza de *mecanicismo*, por um lado, e de *dinamismo*, por outro.[166] O dinamismo, afirma Bergson, parte da ideia da atividade voluntária, fornecida pela consciência, concebendo uma força livre em associação com uma matéria governada por leis. E o mecanicismo ou *determinismo físico* segue o caminho

---

[165] Schrödinger, ob. cit., pág. 138.

[166] Henri Bergson, *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, edições 70, 2011, pág. 107.

inverso, sustentando-se nas teorias mecânicas ou cinéticas da matéria, que representam o universo como um amontoado de átomos. Estas partículas executariam movimentos contínuos, ora vibratórios, ora de translação e os fenómenos físicos, as ações químicas, as qualidades da matéria, o calor, o som, a eletricidade, reduzir-se-iam a estes movimentos elementares. Porque a matéria que entra na composição dos corpos organizados se encontra submetida às mesmas leis, não se encontraria outra coisa, nos nossos corpos, senão moléculas e átomos, que se movem, atraem e repelem reciprocamente. Nessa específica conceção, o estado molecular do cérebro modificar-se-ia pelos choques que o sistema nervoso recebesse da matéria circundante. De modo que as sensações, sentimentos e ideias, que se sucedem em nós, poderiam definir-se como resultantes mecânicas dos movimentos que animavam anteriormente os átomos do sistema nervoso.[167] Henri Bergson acrescenta que, de acordo com o determinismo físico, a livre ação humana seria incompatível com as propriedades fundamentais da matéria e, em particular, com o *princípio da conservação da energia*, por não haver átomo algum, nem no corpo humano nem no universo, cuja posição não seja determinada pela soma das ações mecânicas que os outros átomos exercem sobre ele. E o matemático que conhecesse a posição das moléculas ou átomos de um organismo humano, bem como a posição de todos os átomos do universo capazes de o influenciar, calcularia com uma precisão infalível as ações passadas, presente e futuras da pessoa relacionada com esse organismo. No entanto, para Bergson, ainda que a posição, a direção e a velocidade de cada átomo de matéria cerebral fossem determinados, em todos os momentos de duração, de modo algum se seguiria que a nossa vida psicológica estaria submetida à mesma fatalidade, pois seria necessário provar que *um estado cerebral corresponde a um estado psicológico* rigorosamente determinado e essa demonstração ainda não se fez. E, por outro ângulo de apreciação, contrapõe a conjetura de uma *força consciente* ou *vontade livre* que escaparia à lei da conservação da energia. O determinismo, acrescenta Bergson, afasta a hipótese do livre arbítrio, nos termos postulados por Stuart Mill, ou seja, a possibilidade de alguém, antes de ter praticado uma ação, ter podido escolher diversamente.[168] A posição de Bergson inscreve-se notoriamente numa tese não mecanicista ou não determinista, enfatizando a plausibilidade de a consciência poder influenciar as ações humanas e os movimentos corporais e suscita algumas questões que vieram a ser respondidas por John Eccles em

---

[167] Autor citado, ob. cit., págs. 111 e 112.
[168] Idem, págs. 112 a 133.

termos muito similares às conjeturas do próprio Bergson. Em síntese final, equaciono como seria viável admitir que as ações humanas fossem exclusivamente pautadas de acordo com uma mundividência estritamente materialista, segundo a qual os nossos comportamentos estão determinados pelas específicas relações neuronais que vão ocorrendo, a cada momento, nos nossos cérebros. Se assim fosse, seria ininteligível que os seres humanos pudessem congregar ações no sentido de realizarem tarefas ou atos comuns, que se apresentam racionalmente interligados e coordenados. Com efeito, se a perspetiva materialista estivesse correta, se os nossos *"eus"* se resumissem a meras ficções ou metáforas linguísticas, se as nossas mentes fossem meramente ilusórias, se os nossos cérebros comandassem deterministicamente todos os nossos passos, ou seja, se fôssemos apenas umas complexas máquinas biológicas, como entender, por exemplo, que, em cada coordenação de atos humanos, várias pessoas possam ser cerebralmente conduzidas a realizar esses desempenhos inteligentemente organizados? Quando assistimos, por exemplo, a um concerto de música clássica, são os cérebros dos instrumentistas que, por mero acaso, se encontram nos estados neuronais adequados à execução da partitura? Ou, num espetáculo desportivo coletivo, são os estados cerebrais, dos diversos jogadores, que, por estranha coincidência, se encontram sintonizados nos mesmos ou análogos padrões neurais, para que consigam realizar as estratégias comuns dos respetivos jogos? Num espetáculo de dança, os movimentos coordenados dos bailarinos acontecem porque os correspondentes cérebros se encontram, por bizarra sintonia, nos mesmos ou similares padrões neurais? Ou numa exibição de natação sincronizada, os esbeltos movimentos das nadadoras provêm de meros eventos físicos, ocorridos nos respetivos cérebros, sendo todos esses atos determinados pelos acontecimentos cerebralmente ocorridos? E essa extraordinária coordenação é fruto, não da vontade dessas atletas, mas da atividade coletiva de vários conjuntos de neurónios? Foi o mero acaso que conseguiu esse maravilhoso feito? Uma mirífica coincidência de conjugações neuronais? Nos vários meses em que me dediquei à elaboração da presente dissertação, isso aconteceu, não por decorrência da minha vontade, mas porque as estruturas materiais dos meus neurónios me conduziram necessariamente à realização deste trabalho? Serei eu, na realidade, uma mera máquina biológica, comandada pelo meu cérebro, sendo completamente ilusórias a minha ipseidade, a minha mente e a minha vontade? O mundo apresentar-se-ia, de facto, muito estranho e contraintuitivo se os indivíduos fossem apenas uma espécie de robôs

biologicamente evoluídos. Por mim, estou, porém, convicto que a consciência, não o cérebro, prevalecerá.

BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

BENNETT, M. R., e HACKER, P.M., *Fundamentos Filosóficos da Neurociência*
Instituto Piaget, 2005

BERGSON, Henri, *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*
Edições 70, 2011

CHALMERS, David, *Consciousness and its Place in Nature*
Blackwell, 2003

CHALMERS, David, *The Conscious Mind*
Universidade da Califórnia, 1995

DAMÁSIO, António, *Ao Encontro de Espinosa*
Publicações Europa - América, 2003

DAMÁSIO, António, *O Erro de Descartes*
Publicações Europa - América, 1997

DAMÁSIO, António, *O Livro da Consciência*
Temas e Debates, 2010

DENNETT, Daniel, *Consciousness Explained*
Back Bay Books, 1991

DESCARTES, René, *Meditações Metafísicas*

ECCLES, John, *A Evolução do Cérebro - A Criação do Eu*
Instituto Piaget, 1989

ECCLES, John, Cérebro *e Consciência – O Self e o Cérebro*
Instituto Piaget, 2000

MIGUENS, Sofia, *Será que a minha mente está dentro da minha cabeça?*
Campo das Letras, 2008

PINTO, João Alberto, *Superveniência, Materialismo e Experiência*
Campo das Letras, 2007

POPPER, Karl, *Conjecturas e Refutações*
Almedina, 2006

POPPER, Karl, *O Conhecimento e o Problema Corpo-Mente*
Edições 70, 2009

PRADEAU, Jean-François, *História da Filosofia*
D. Quixote, 2010

SCHRÖDINGER, Erwin, *A Natureza e os Gregos - Ciência e Humanismo*
Edições 70, 1996

SEARLE, John, *Mente, Cérebro e Ciência*
Edições 70, 1984

SEARLE, John, *The Mystery of Consciousness*
A New York Review Book, 1991

TEIXEIRA, João de Fernandes, *A Mente Segundo Dennett*
Perspectiva, 2008

ÍNDICE

1. Introdução 1

2. A sexta meditação de Descartes. A fundamental distinção entre a *res cogitans* e a *res extensa* na específica ontologia cartesiana. Consonância com o dualismo interacionista de Karl Popper e John Eccles 2

3. A Teoria da Consciência de David Chalmers 3

3.1. David Chalmers e os conceitos de superveniência, superveniência lógica e superveniência natural. O problema difícil da consciência 5

3.2. David Chalmers e o argumento dos zumbis 7

3.3. A posição crítica de John Searle contra o argumento dos zumbis 8

3.4. Daniel Dennett a sua oposição ao mundo zumbi de Chalmers 10

3.5. John Searle e António Damásio. A base biológica da consciência
A perspetiva de Damásio sobre a problemática da causalidade descendente e da equivalência mental/neural. A inusitada combinação de dualismo naturalista, funcionalismo e epifenomenismo na teoria da consciência de Chalmers 12

3.6. David Chalmers e o Enigma da Experiência Consciente.
A ubiquidade da informação. Desarmonias conceptuais. 14

3.7. David Chalmers e o Paradoxo do Juízo Fenomenal 16

4. Karl Popper e a problemática Mente – Corpo 18

4.1. O dualismo pluralista de Karl Popper. O problema mente – corpo e a conceção dos mundos 1,2 e 3 19

4.2. Popper e a análise de diversas teorias, como o interacionismo, o paralelismo mental - corporal e o epifenomenismo 20

4.3. A teoria do mundo 3 em cotejo com a plenitude do mundo físico. O significado biológico da consciência. As ideias de hierarquia reguladora e de regulação moldável 22

4.4. A temática da consciência humana e o seu enraizamento no mundo 3 24

4.5. A problemática mente – corpo à luz da teoria da evolução. O centro cerebral da fala. O processo evolutivo e a arma comportamental 25

5. John Eccles e o dualismo interacionista. A interação dualista fundamentada na física quântica 27

5.1. Dualismo interacionista. A perspetiva de John Eccles em confronto com a de John Searle 29

5.2. Acontecimentos mentais e acontecimentos neurais. Movimentos voluntários. As leis físicas da conservação da energia 31

5.3 John Eccles e a experiência consciente unificada. O ato mental volitivo 32

5.4. A plausibilidade filosófica do dualismo interacionista.
O problema da causalidade descendente dos estados mentais
e a solução epistemológica de John Eccles 33

5.5 António Damásio. Crítica ao dualismo de substâncias cartesiano.
A mente como um fenómeno que emerge da cooperação de diversas
regiões cerebrais 35

5.6. Questões essenciais na teoria de Damásio
Como é que o cérebro constrói a mente?
Como é que o cérebro torna essa mente consciente? 37

5.7. Problemática mente – corpo. A mundividência filosófica de Damásio 41

5.8. Karl Popper e os problemas filosóficos genuínos.
Crítica a Wittgenstein 42

5.9. Karl Popper e a estrutura invisível da matéria.
As fontes do nosso conhecimento. O estatuto científico de uma teoria 46

5.10. António Damásio. Caracterização da sua teoria sobre a consciência 48

5.11. A teoria da consciência de Damásio como expressão de uma
metafísica materialista 51

5.12. Alain Ehrenberg : crítica às teses " eminentemente filosóficas"
de Damásio, Changeaux e Edelman 54

5.13. As posições de Paul Churchland, John Searle, Gilbert Ryle, Francis Crick, Jean Pierre Changeaux e Gerald Edelman no âmbito da problemática mente - corpo 57

5.14. O mundo visível dos nossos organismos materiais e a sua conexão com o mundo invisível e imaterial dos nossos estados mentais. As interpretações peculiares de Saul Kripke, David Malet Armstrong, Joseph Levine, Thomas Nagel, Jaegwon Kim, Hilary Putnam e Sam Harris 59

6. O efeito placebo, os membros " fantasmas", a visão cega, a pseudociese, o masoquismo, a hipnose, o sonambulismo e o fenómeno de autocospia nas experiências de quase morte. A não equivalência entre mente e cérebro e a distinção substancial entre a natureza do mental e a estrutura do cérebro 66

6.1. A vivência de autoscopia nas experiências de quase morte. O cérebro recebe a consciência mas não a produz. Os estudos científicos de Pim Van Lommel 75

7. A sustentação de que a teoria dualista e interacionista de Karl Popper e John Eccles explica, de forma filosoficamente plausível, o imbricado problema mente - corpo. As objeções de Bennett e Hacker relativamente às diversas formas " degeneradas" de cartesianismo e à imputação de atributos psicológicos ao cérebro 77

8. Pim Van Lommel e a tese de que o cérebro funciona como um transcetor, recebendo a informação da consciência e enviando a informação dos nossos sentidos para a consciência 82

9. Jean-Marc Lévy-Leblond e Élie During. A natureza quântica do mundo material requer modos de inteligibilidade originais. Erwin Schrödinger. A substituição de uma ontologia das substâncias e das propriedades por uma ontologia dos eventos e das relações 84

10. Considerações finais. Erwin Schrödinger e a aparente contradição entre a perspetiva determinista dos acontecimentos materiais e o livre-arbítrio. Henri Bergson e a abordagem da mesma problemática. 89