

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

FABIANO BASSETTI BORBA NAVOLAR

A QUESTÃO DA CONGRUÊNCIA ENTRE OS ARGUMENTOS  
ANTIFISICALISTAS DO CONHECIMENTO E DA CONCEPTIBILIDADE

CURITIBA

2020

FABIANO BASSETTI BORBA NAVOLAR

A QUESTÃO DA CONGRUÊNCIA ENTRE OS ARGUMENTOS  
ANTIFISICALISTAS DO CONHECIMENTO E DA CONCEPTIBILIDADE

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação  
em Filosofia, Setor de Ciências Humanas,  
Universidade Federal do Paraná, como requisito  
parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Breno Hax Junior

CURITIBA

2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Navolar, Fabiano Bassetti Borba

A questão da congruência entre os argumentos antifisicalistas do conhecimento e da conceptibilidade. / Fabiano Bassetti Borba Navolar. – Curitiba, 2020.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Breno Hax Junior

1. Jackson, Cameron Frank, 1943-. 2. Dualismo. 3. Materialismo. 4. Corpo e mente. 5. Filosofia da mente. I. Hax Junior, Breno, 1969-. II. Título.

CDD – 128.2



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **FABIANO BASSETTI BORBA NAVOLAR** intitulada: **A questão da congruência entre os argumentos antifiscalistas do conhecimento e da conceitabilidade**, sob orientação do Prof. Dr. BRENO HAX JUNIOR, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 22 de Outubro de 2020.

Assinatura Eletrônica  
19/01/2021 11:33:09.0  
BRENO HAX JUNIOR  
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica  
21/01/2021 12:33:54.0  
JAIME PARERA REBELLO  
Avaliador Externo (UNIVER. FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL)

Assinatura Eletrônica  
26/01/2021 18:33:05.0  
ALEXANDRE NORONHA MACHADO  
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica  
26/01/2021 09:02:35.0  
TIAGO FONSECA FALKENBACH  
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica  
22/01/2021 07:51:09.0  
ERNESTO PERINI FRIZZERA DA MOTA SANTOS  
Avaliador Externo (UFMG)

---

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil  
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: [pgfilos@ufpr.br](mailto:pgfilos@ufpr.br)  
Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.  
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 69221  
Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>  
e insira o código 69221



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

ATA Nº279

## ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DOUTORADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA

No dia vinte e dois de outubro de dois mil e vinte às 09:00 horas, na sala 603, Dr. Faivre 405Ed. D. Pedro II6. AndarCampus da Reitoria da UFPR, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese do doutorando **FABIANO BASSETTI BORBA NAVOLAR**, intitulada: **A questão da congruência entre os argumentos antifilicallistas do conhecimento e da conceitabilidade**, sob orientação do Prof. Dr. BRENO HAX JUNIOR. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: BRENO HAX JUNIOR (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), JAIME PARERA REBELLO (UNIVER. FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL), ALEXANDRE NORONHA MACHADO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), TIAGO FONSECA FALKENBACH (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), ERNESTO PERINI FRIZZERA DA MOTA SANTOS (UFMG). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, BRENO HAX JUNIOR, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: Após a arguição, a banca decidiu por unanimidade pela APROVAÇÃO de sua Defesa de Doutorado com conceito A.

CURITIBA, 22 de Outubro de 2020.

Assinatura Eletrônica  
19/01/2021 11:33:09.0  
BRENO HAX JUNIOR  
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica  
21/01/2021 12:33:54.0  
JAIME PARERA REBELLO  
Avaliador Externo (UNIVER. FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL)

Assinatura Eletrônica  
26/01/2021 18:33:05.0  
ALEXANDRE NORONHA MACHADO  
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica  
26/01/2021 09:02:35.0  
TIAGO FONSECA FALKENBACH  
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica  
22/01/2021 07:51:09.0  
ERNESTO PERINI FRIZZERA DA MOTA SANTOS  
Avaliador Externo (UFMG)

---

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil  
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br  
Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.  
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 69221  
Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>  
e insira o código 69221

Dedico esta tese a minha mãe Tânia e a minha avó Alzira,  
com carinho e gratidão.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Breno Hax Junior, pelas orientações e ensinamentos.

Aos professores Tiago Fonseca Falkenbach, Alexandre Noronha Machado, Jaime Rebello e Ernesto Perini, pelos importantes comentários e críticas.

A meu velho amigo Carlos e a meu pai Luiz, pelo apoio e bons conselhos.

A meus irmãos, Ariana e Luiz Fernando, pela confiança, sensibilidade e diálogo.

A meu querido sobrinho, fonte inesgotável de entusiasmo e de esperança.

“O que se move conhece o que se move.”

Heráclito de Éfeso

“Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.”

Wittgenstein

## RESUMO

Este trabalho descreve e analisa o problema da congruência entre o argumento do conhecimento, de Frank Jackson, e o argumento dos zumbis, visando a aprofundar a compreensão acerca da estrutura e da eventual validade dessas notórias argumentações dualistas, bem como a explorar consequências legítimas de tal análise, no que concerne a algumas interpretações, consideradas plausíveis, do problema mente-corpo. Chalmers entende que os argumentos da conceptibilidade e do conhecimento funcionam de forma complementar, cooperando efetivamente na tarefa de negar o fisicalismo. Para esse filósofo, por um lado, o argumento do conhecimento teria, como fundamento, uma premissa de difícil contestação: o aprendizado sobreveniente de Mary. Por outro, o argumento da conceptibilidade, embora construído sobre uma assertiva mais frágil, em sentido empírico, seria irretorquível quanto à dedução da falsidade do fisicalismo, desde que a sua premissa central — a da conceptibilidade dos zumbis fenomênicos — fosse considerada inequívoca. Desse modo, tais argumentos mutuamente se apoiariam, suprimindo, de maneira recíproca, as suas respectivas vulnerabilidades. Contudo, McGeer apresenta uma crítica que pretende abranger não apenas a referida noção de complementariedade de Chalmers, mas igualmente a própria validade dos argumentos que ele considera fortalecidos em associação. Tal crítica consiste na combinação dos dois principais argumentos antifisicalistas, o que dá origem ao experimento mental de Mary zumbi, a partir do qual McGeer passa a apontar falhas e contradições nos argumentos em foco, bem como no próprio dualismo, o que termina por amparar, enfim, uma conclusão eliminativista. Após a proposta de uma metacrítica ao argumento de Mary zumbi, algumas considerações de McGeer são corroboradas, como o fato de o argumento do conhecimento não se mostrar, com efeito, apto a refutar o fisicalismo, enquanto outras conclusões, como a rejeição peremptória ao dualismo e o desabono ao argumento dos zumbis são contextualizadas e, por fim, rejeitadas. Em relação ao argumento de Jackson, sugere-se que a irrelevância de uma hipotética natureza fenomenal da experiência — para a transformação cognitiva de Mary —, embora torne o argumento inócua quanto à justificação do dualismo, não se mostra suficiente para sancionar a inexistência do fenomênico. Propõe-se que o aprendizado sobreveniente de Mary pode ser atribuído à experiência concebida em termos físicos e funcionais estritos, despida de qualquer significado fenomênico, sem que isso valha a própria negação ontológica do fenomenal. Assim, a experiência, sob o mero enfoque epistêmico, revela-se irreduzível a outros processos cognitivos, como parece mostrar uma verossímil, embora heterodoxa, interpretação do argumento de Jackson.

Palavras-chave: Fisicalismo. Dualismo. Argumento do conhecimento.

Argumento dos zumbis. Mary zumbi.

## ABSTRACT

This work describes and analyzes the congruence problem between Frank Jackson's knowledge argument and the zombie argument, aiming to deepen the understanding about the structure and possible validity of these notorious dualist arguments, as well as to explore the legitimate consequences of such analysis, with regard to some interpretations, considered plausible, of the mind-body problem. Chalmers understands that arguments of conceivability and knowledge work in a complementary manner, effectively cooperating in the task of denying physicalism. For this philosopher, on the one hand, the knowledge argument would have, as a basis, a premise that is difficult to be challenged: Mary's supervening learning. On the other hand, the conceivability argument, although built on a more fragile assertion, in an empirical sense, would be unanswerable as to the deduction of physicalism falsehood, provided that its central premise - that of the conceivability of phenomenal zombies - was considered unequivocal. Thus, such arguments would support each other, supplying, in a reciprocal manner, their respective vulnerabilities. However, McGeer presents a criticism that aims to cover not only Chalmers' notion of complementarity, but also the very validity of arguments that he considers strengthened in association. Such criticism consists of the combination of the two main anti-physicalist arguments, which gives rise to Mary Zombie mental experiment, from which McGeer starts to point out flaws and contradictions in arguments in focus, as well as in the dualism itself, which ends up supporting, in short, an eliminativist conclusion. After proposing a metacritic to the Mary zombie argument, some of McGeer's considerations are corroborated, such as the fact that the knowledge argument is not, in effect, fit to refute physicalism, while other conclusions, such as the peremptory rejection of dualism and the disagreement with the zombies' argument are contextualized and, finally, rejected. Regarding Jackson's argument, it is suggested that the irrelevance of a hypothetical phenomenal nature of experience - for Mary's cognitive transformation -, while rendering the argument innocuous as to the justification of dualism, is not sufficient to sanction the phenomenal's absence. It is proposed that Mary's supervening learning can be attributed to the experience conceived in strict physical and functional terms, stripped of any phenomenal meaning, without that being equivalent to the very ontological negation of the phenomenal. Thus, the experience, under the mere epistemic focus, proves to be irreducible to other cognitive processes, as a verisimilar, although heterodox, interpretation of Jackson's argument seems to show.

Keywords: Physicalism. Dualism. Knowledge argument. Zombie argument. Mary Zombie.

## RIASSUNTO

Questo lavoro descrive e analizza il problema della congruenza tra l'argomento della conoscenza di Frank Jackson e l'argomento degli zombie, al fine di approfondire la comprensione della struttura e della possibile validità di queste ben note argomentazioni dualiste, nonché per esplorare le legittime conseguenze di tale analisi, rispetto ad alcune interpretazioni, ritenute plausibili, del problema mente-corpo. Chalmers afferma che gli argomenti di concecibilità e conoscenza funzionano in modo complementare, cooperando efficacemente nel compito di negare il fisicalismo. Per questo filosofo, da un lato, l'argomento della conoscenza avrebbe, come fondamento, una premessa di difficile sfida: l'apprendimento sopravvenuto di Mary. D'altra parte, l'argomento di concecibilità, sebbene costruito su un'affermazione più fragile, in senso empirico, sarebbe inconfutabile rispetto alla deduzione della falsità del fisicalismo, a condizione che la sua premessa centrale - quella della concecibilità degli zombie fenomenici - fosse considerata inequivocabile. In questo modo, tali argomenti si sosterebbero reciprocamente, colmando anche le rispettive vulnerabilità. Tuttavia, McGeer presenta una critica che include non solo la nozione di complementarità di Chalmers, ma anche la validità stessa degli argomenti che considera rafforzati dall'associazione. Tale critica consiste nella combinazione dei due principali argomenti antifisicalisti, da cui ha origine l'esperimento mentale di Mary la zombie e a partire dal quale McGeer inizia a sottolineare difetti e contraddizioni negli argomenti trattati, nonché nel dualismo stesso, e finisce per supportare, insomma, una conclusione eliminativista. Dopo aver proposto una metacritica all'argomento di Mary la zombie, alcune delle considerazioni di McGeer vengono corroborate, come il fatto che l'argomento della conoscenza non è, in effetti, atto a confutare il fisicalismo, mentre altre conclusioni, come il rifiuto perentorio del dualismo e il disaccordo con l'argomento degli zombie, vengono contestualizzate e, infine, respinte. Per quanto riguarda l'argomento di Jackson, si suggerisce che l'irrelevanza di una ipotetica natura fenomenica dell'esperienza - per la trasformazione cognitiva di Mary -, pur rendendo l'argomento innocuo riguardo alla giustificazione del dualismo, non è sufficiente a sanzionare l'inesistenza del fenomenico. Si propone che l'apprendimento sopravvissuto di Mary possa essere attribuito all'esperienza concepita in termini fisici e funzionali rigorosi, spogliata di ogni significato fenomenico, senza che per questo valga la negazione ontologica del fenomenico. Pertanto, l'esperienza, sotto il mero focus epistemico, si rivela irriducibile ad altri processi cognitivi, come sembra mostrare un'interpretazione verosimile, per quanto eterodossa, dell'argomento di Jackson.

Parole chiave: Fisicalismo. Dualismo. Argomento della conoscenza.

Argomento dello zombie. Mary la zombie.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b>	12
<b>1</b>	<b>MARY, ZUMBIS E OUTROS EXERCÍCIOS METAFÍSICOS</b>	25
1.1	OS ARGUMENTOS DE CONCEPTIBILIDADE	26
1.1.1	Kripke e a teoria da identidade de tipo	29
1.1.2	Zumbis filosóficos	33
1.2	O ARGUMENTO DO CONHECIMENTO	36
1.2.1	Da intuição ao argumento	38
1.2.2	Críticas ao argumento do conhecimento	45
1.2.2.1	Fatos físicos subjetivamente realizados	46
1.2.2.2	Mary aprende algo?	50
1.2.2.3	A réplica da habilidade	55
1.2.2.4	Antigos fatos sob novas formas	58
1.2.2.5	Modos de individuação	62
1.2.2.6	O fisicalismo subsistiria?	63
<b>2</b>	<b>MARY ZUMBI</b>	66
2.1	Z-MARY E A CRÍTICA AOS ARGUMENTOS ANTIFISICALISTAS	70
2.2	O LÉXICO DOS TERMOS MENTAIS	80
2.2.1	A tese <i>lata</i> da experiência	90
2.2.2	Refinando a tese <i>lata</i> da experiência	109
<b>3</b>	<b>MARY: ZUMBI?</b>	122
3.1	UM COROLÁRIO ELIMINATIVISTA EM MARY ZUMBI	127

3.2	EPIFENOMENALISMO RADICAL .....	134
3.3	O REALISMO FENOMENAL SEGUNDO A TESE <i>LATA</i> .....	149
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	156
1	Mary aprende algo novo? .....	156
2	O aprendizado de Mary é factual ou não factual? .....	158
3	Ela ganha apenas <i>know-how</i> ? .....	159
4	Ela apenas passa a ter um conhecimento por familiaridade ou contato ( <i>acquaintance</i> )? .....	160
5	Se o aprendizado é factual, trata-se de aprendizado de um fato genuinamente novo ou de um fato antigo disfarçado? .....	162
6	Ela conhecia todos os fatos físicos, antes da sua libertação? .....	163
7	O fisicalismo é falso? .....	164
8	Os argumentos antifisicalistas do conhecimento e da conceptibilidade são congruentes? .....	165
9	Haveria ainda algo a ser dito sobre os <i>qualia</i> ? .....	167
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	169
	<b>APÊNDICE</b> .....	174
	<b>ANEXO</b> .....	182

## INTRODUÇÃO

O experimento mental chamado de “o argumento do conhecimento”, de Frank Jackson, que foi apresentado, pela primeira vez, em "Epiphenomenal Qualia" (1982) e, posteriormente, aprofundado em "What Mary Didn't Know" (1986), destaca-se como uma das argumentações mais intensamente debatidas na filosofia contemporânea, possuindo também significativa relevância para a discussão multidisciplinar acerca do problema da consciência. Mediante a articulação de algumas premissas simples, esse importante argumento visa a demonstrar a natureza não física de certos estados mentais, ambicionando subsidiar, desse modo, uma refutação do fisicalismo, que representa a perspectiva teórica dominante, na qual se postula que tudo o que existe é estritamente redutível à matéria. Nas palavras do próprio Jackson, tal argumento antifisicalista pode ser explanado nos seguintes termos:

Mary está confinada a uma sala em preto e branco, é educada através de livros em preto e branco e através de aulas em preto e branco, transmitidas pela televisão. Dessa forma, ela aprende tudo o que há para aprender sobre a natureza física do mundo. Ela conhece todos os fatos físicos sobre nós e o nosso ambiente em um sentido amplo de 'físico', o que inclui o conhecimento completo de física, química e neurofisiologia, além de tudo mais que há para ser conhecido sobre os fatos causais e relacionais decorrentes desses aspectos físicos, incluindo, naturalmente, os papéis funcionais. Se o fisicalismo é verdadeiro, ela sabe tudo o que há para saber. Pois supor de outra maneira seria supor que há mais para ser conhecido do que o conjunto de todos os fatos físicos, e é exatamente isso que o fisicalismo nega. O fisicalismo não é a tese incontroversa de que o mundo real é em grande parte físico, mas a tese desafiadora de que ele é inteiramente físico. É por isso que os fisicalistas devem sustentar que o conhecimento físico completo é simplesmente conhecimento completo. Pois suponhamos que não seja completo: então nosso mundo deve diferir de um mundo  $W(P)$ , para o qual é completo, e tal diferença deve estar nos fatos não físicos; para o nosso mundo e  $W(P)$ , concordamos em todas as questões físicas. Assim, o fisicalismo seria falso em nosso mundo (embora, contingentemente, pois seria verdadeiro em  $W(P)$ ). Parece, no entanto, que Mary não sabe tudo o que há para saber. Pois após ser libertada do seu quarto preto e branco ou após receber uma televisão colorida, ela deverá apreender o que significa ver um objeto

vermelho. E isso é corretamente descrito como aprendido [...]. Portanto, o fisicalismo é falso (JACKSON, 1986, p. 291, tradução nossa<sup>1</sup>).

Daniel Dennett, certa vez, atribuiu a Einstein a afirmação de que a “ciência não poderia nos dar o sabor da sopa” (DENNETT, 1988, p. 48). De acordo com o que se discutirá no capítulo I desta tese, sentenças como essa refletem a intuição de que mesmo o conhecimento completo dos fatos físicos envolvidos nas experiências não bastaria para conceder um suposto conhecimento do tipo fenomenal genuíno. Essa intuição parece envolver uma verdade modal concernente à modalidade de possibilidade, mais precisamente, quanto à impossibilidade lógica da existência de verdades fenomenais derivadas do espaço epistêmico estrito do físico. Denominada, por alguns, “intuição do conhecimento” (cf. LUDLOW; NAGASAWA; STOLJAR, 2004, p. 3), tal percepção representa o ponto de partida para o argumento de Jackson, mas historicamente o antecede. Dois exemplos de discussões oriundas da intuição do conhecimento, que precederam os raciocínios de Jackson, embora apresentem conclusões divergentes, são os experimentos mentais do arcanjo de Broad (1925) e do visitante marciano de Farrell (1950).

Ainda que esses exemplos estejam igualmente fundamentados na intuição do conhecimento, o argumento de Jackson destaca-se, de forma geral, em relação aos seus precursores, em decorrência de algumas características que lhe conferem maior importância polêmica e dialética, sobretudo ao lograr êxito em oferecer uma ilustração mais clara e dissuasiva da intuição em pauta (cf. LUDLOW; NAGASAWA; STOLJAR, 2004, p. 9). A estratégia argumentativa da aprendizagem — que é introduzida no argumento do conhecimento, como premissa, quando Mary obtém a primeira experiência do vermelho, após a sua libertação — demarca muito mais claramente o contraste entre o significado epistemológico da vivência direta das experiências e as supostas formas colaterais de acesso a esse mesmo conteúdo experiencial, mediante uma eventual descrição completa em termos físicos. Desse modo, clarifica-se que o

---

<sup>1</sup> Todos os excertos originais em língua estrangeira, cujas formas traduzidas são apresentadas ao longo desta tese, estão arrolados ordenadamente em anexo, com todas as inserções paginadas.

entreve para o aprendizado dos *qualia* é, essencialmente, a ausência da experiência em si, fazendo desaparecer, assim, velamentos de cenários improváveis, como os que recorrem à cognição de marcianos e de arcanjos.

Da mesma forma, no argumento de Jackson, refreia-se o risco de dividir-se o papel da intuição do conhecimento com eventuais limitações cognitivas humanas, como poderia ser tentado a considerar, por exemplo, um crítico dos raciocínios que Nagel (1974) desenvolve em “What Is It Like to Be a Bat?”, para explicar a impossibilidade de acesso às idiosincrasias experienciais dos morcegos.<sup>2</sup> Em suma, Jackson obtém uma imagem mais vívida da intuição do conhecimento, em relação à alcançada por seus predecessores, e o faz intensificando a problemática da explanação do fenomenal em termos físicos, mediante a estratégia da aprendizagem, que isola a experiência na condição de meio exclusivo para o ingresso na singularidade dos *qualia*.

Entretanto, naturalmente, a validade do argumento do conhecimento tem sido alvo de numerosas críticas. O próprio Jackson, em meados dos anos noventa, assume a defesa do fisicalismo, colocando-se contra o seu entendimento pregresso, refletido no experimento mental da cientista Mary, fato que representou um extraordinário revés para as posições dualistas. Todavia, decerto, o argumento do conhecimento não representa um raciocínio dedutivo qualquer. Como já mencionado, há uma forte intuição nos seus fundamentos, que demonstra, por assim dizer, possuir uma vida própria. Enquanto o

---

<sup>2</sup> Nagel endossa a pertinência de uma questão, irreduzível, em termos físicos, acerca do caráter inexoravelmente subjetivo da experiência, que é sempre acessível apenas em perspectiva de primeira pessoa. Visando enfatizar esse prisma, o filósofo apresenta e examina, em “What Is It Like to Be a Bat?”, o exemplo do morcego. A ecolocalização, que representa um sentido extraordinário desse mamífero, não encontra, muito provavelmente, qualquer paralelo na experiência humana. Desse modo, afirmar que um morcego da subordem *microchiroptera* possui, enquanto se guia por sonar, uma experiência *sui generis*, equivale a assumir que há uma questão de “como é ser um morcego” e que a mesma não se esgota no (nem pode ser reduzida ao) conhecimento pleno da fisiologia e da neurobiologia da localização pelo eco. Mesmo um amplo entendimento sobre a estrutura e a função do sistema nervoso de um *microchiroptera* não permitiria inferir como é a sua consciência fenomenal no momento em que, por exemplo, esse estranho mamífero captura, em pleno voo, um inseto, na escuridão profunda de uma fuma. Ou seja, a questão em apreço, que transcenderia até mesmo uma descrição completa, em termos físicos, de todos os aspectos físicos relevantes da ecolocalização, é como se dá a experiência do biosonar do morcego para o próprio morcego. Tem-se aqui, portanto, o *hard problem* de como os processos neurobiológicos e fisiológicos do morcego poderiam definir — e se definem, de fato — a dimensão experiencial própria desse mamífero.

argumento do conhecimento visa a intensificar e a amplificar a percepção intuitiva na qual se baseia, a intuição do conhecimento aponta para uma tensão (ou, ainda, para uma contradição) que persiste, mesmo na hipótese da falência do argumento que ela ampara. Ou seja, não bastaria demonstrar apenas que o argumento de Jackson não opera uma crítica efetiva ao monismo materialista, porquanto seria necessário, igualmente, explicar o paradoxo, o dilema, que se estabelece no bojo da própria intuição do conhecimento. Em vista disso, indaga-se: como é possível anuir, ao mesmo tempo, tanto ao fisicalismo quanto à realidade obscura de um espaço epistêmico de acesso reservado à experiência? Sugerir uma resposta, ao menos, minimamente plausível, a esse problema representa um dos objetivos principais do presente estudo.

Em “So Many Ways of Saying No to Mary”, Van Gulick (2004) propõe um mapa, de caráter metódico e classificatório, das opções críticas ao argumento do conhecimento, que se analisará, em maiores detalhes, na seção 1.2.2, no primeiro capítulo desta tese. Para a recusa da conclusão dualista pretérita de Jackson, há diversas formas de definir quais premissas do seu argumento devem ser negadas e quais proposições podem ser aceitas, de maneira a dispor, de forma estruturada, múltiplos cenários de refutação. Para Dennett (1991), por exemplo, Mary não ganha qualquer conhecimento novo, quando vê o vermelho pela primeira vez. Ou seja, o que acontece após a sua libertação nada pode, de fato, acrescentar ao conhecimento completo que ela já possuía anteriormente, quando cativa. De outro modo, em Lewis (1990), concorda-se que Mary, após a sua libertação, obtém um conhecimento genuíno. Contudo, tal saber é apenas um saber *como*, não um conhecimento legítimo sobre novos fatos ou proposições.

No capítulo I deste estudo, analisam-se as críticas de Dennett e de Lewis contra o argumento do conhecimento, bem como outras, de relevância equivalente, segundo os critérios de Van Gulick. De modo semelhante, também se consideram eventuais implicações dessas análises para o próprio fisicalismo. As limitações das críticas, elencadas no mapa de Van Gulick, para a contestação do argumento de Jackson — bem como um fortuito malogro ou êxito das mesmas em compatibilizar o fisicalismo com uma pretensa infabilidade fenomenal, que se presume refletida no caráter epistêmico

singular da experiência — são examinadas mais detidamente, cabendo metacríticas pontuais, visando a obter alguns elementos que possam subsidiar, talvez, uma eventual solução de própria lavra, a ser desenvolvida ao longo dos capítulos II e III. Tal proposta de solução para os dilemas engendrados pelo argumento do conhecimento é resumida e integrada nas respostas às sete primeiras questões arroladas na conclusão desta tese.

Após a contextualização teórica do capítulo I, este trabalho avança, ao longo do capítulo II e no início do capítulo III, para a análise de uma última estratégia crítica contra o argumento de Jackson, bastante elegante e engenhosa, embora pouco conhecida, apresentada, em 2003, por Victoria McGeer. Com o objetivo de evidenciar contradições com potencial para dismantelar o edifício teórico do dualismo, essa filósofa propõe unir dois argumentos antifisicalistas da maior relevância: o argumento da conceitabilidade dos zumbis fenomenais — que assume, no trabalho de David Chalmers, a sua forma mais propalada — e o argumento do conhecimento. A conjunção desses dois experimentos mentais origina a imagem de Mary zumbi (z-Mary). Tal como a cientista Mary das considerações de Jackson, z-Mary possui conhecimento completo de todos os fatos físicos envolvidos na visão cromática, embora não disponha da dimensão fenomenal da experiência, igualando-se, deste modo, ao zumbi filosófico da argumentação chalmeriana. McGeer observa, com acerto, que os dois argumentos não podem ser corretos concomitantemente, uma vez que z-Mary, de forma idêntica ao que se passa com Mary, também aprende algo novo, após sair do seu habitáculo cinzento. Mary zumbi exclama, ao ver a cor vermelha pela primeira vez, mesmo sem quaisquer *qualia*, com a mesma surpresa de Mary: “Ah, então é assim!”. Por meio desse engenhoso artifício, a autora pretende, portanto, demonstrar que os principais argumentos dualistas, quando combinados, cancelam-se mutuamente. Ou seja, tal raciocínio de McGeer desvela e explora uma possível incongruência<sup>3</sup> entre os argumentos antifisicalistas do conhecimento e da conceitabilidade.

---

<sup>3</sup> O termo “incongruência” é empregado, nesta tese, em sua acepção vulgar, isto é, como antônimo de concordância, harmonia ou adequação. Em especial, a palavra incongruência aplica-se, aqui, à aparente falha de conformidade entre elementos constitutivos de dois dos

Contudo, a fim de explicar as contradições que emergem no experimento mental de z-Mary, a presente tese alega ser desnecessária a suposição de que ambos os argumentos antifisicalistas estejam equivocados, tampouco que se deva presumir a inconsistência<sup>4</sup> do próprio dualismo. Tal abordagem, que exprime um princípio metodológico de parcimônia, antes de avançar para a negação do argumento modal<sup>5</sup>, do argumento do conhecimento e do próprio dualismo, desvenda uma inopinada, embora profunda e essencial, *distinção* entre os significados dos conteúdos fenomênicos conjecturados para cada um dos argumentos antifisicalistas em pauta. Semelhante distinção é desconsiderada, sistematicamente, tanto pelos autores de viés dualista, como Chalmers (cf. CHALMERS, 1996, p. 145–146), quanto pela maioria de seus detratores, como McGeer.

Em primeiro lugar, para legitimar essa perspectiva parcimoniosa, é necessário resolver o paradoxo do argumento de Jackson, revelando, precisamente, a natureza da intuição do conhecimento que se encontra na sua origem, de forma a oferecer uma explicação satisfatória para as aparentes incongruências que ocorrem tanto no experimento mental da cientista Mary quanto no de z-Mary. Entretanto, isso deve ser realizado em perspectiva ontológica neutra, pois aqui se trata de resolver o paradoxo que se estabelece na intuição do conhecimento, antes de a mesma desdobrar-se em diversas argumentações. Em outras palavras, limita-se à etapa estritamente

---

mais notáveis argumentos antifisicalistas, o que contrasta tanto com o fato de ambos serem orientados para as mesmas conclusões quanto com a alegação, propalada por Chalmers, de haver coadjuvação recíproca e complementariedade entre os mesmos. Quando premissas do argumento de conceptibilidade (é metafisicamente possível que existam zumbis) e do argumento do conhecimento (após a sua libertação, Mary obtém um novo conhecimento, que escapa à descrição fisicalista) são combinadas para formar um terceiro argumento válido — Mary zumbi —, as conclusões deste último não apresentam correspondência com as conclusões dos argumentos de origem, matrizes de suas premissas formadoras. Portanto, a incongruência conjecturada implicaria que, pelo menos, um dos argumentos antifisicalistas, ditos incompatíveis, é incorreto. É precisamente nessa perspectiva semântica que se levanta a questão da *congruência* entre os argumentos do conhecimento e da conceptibilidade.

<sup>4</sup> O termo “inconsistência” é usado algumas vezes nesta tese, geralmente como uma menção à falácia da inconsistência, circunstância em que o argumento é incorreto por envolver, simultaneamente, duas ou mais proposições contraditórias ou contrárias. Outras vezes, o termo é usado, neste trabalho, de forma mais livre e menos rigorosa, quando se deseja, por exemplo, indicar conflito ou contradição entre os elementos constituintes de uma mesma premissa.

<sup>5</sup> Esta tese, em geral, não fará distinção entre os termos “argumento modal” e “argumento da conceptibilidade”, quando o substantivo “argumento” estiver no singular, apresentando-os, recorrentemente, com o mesmo significado expresso em “argumento dos zumbis”.

epistemológica da percepção dissonante, refletida na intuição em tela. A discussão acerca desse ponto será desenvolvida, principalmente, na seção 2.2.1. Ainda convém esclarecer que o paradoxo do conhecimento, no sentido que assume nesta tese, designa a *tensão* que se estabelece, de pronto, na própria intuição do conhecimento, mesmo antes de essa intuição desdobrar-se em argumentos epistemológicos, como o de Jackson. Talvez em decorrência desse fato, a intuição do conhecimento poderia permanecer intacta, inclusive, após a eventual refutação dos argumentos por ela fundamentados. Essa tensão parece refletir, por sua vez, pelo menos em parte, a desconcertante *percepção da impossibilidade* de acesso indireto ao conteúdo da experiência ou de comunicação completa desse conteúdo, o que implica um entendimento, ao menos incipiente, do que seria a irreduzibilidade e a inefabilidade inerentes ao fenomenal, ou ainda, de uma forma mais exata, a algo que se *conjectura* refletir certos aspectos fenomênicos.

Visando também à harmonia com o princípio metodológico de parcimônia em apreço, este estudo avança — a partir da correta intelecção acerca do paradoxo implícito na intuição do conhecimento e dos argumentos nela embasados — para uma compreensão aprofundada das diferenças existentes entre o argumento da conceitabilidade dos zumbis fenomenais e o experimento mental de Jackson. Tal compreensão envolve, entre outros elementos, a identificação de diferenças notáveis entre os fundamentos intuitivos dos dois argumentos em pauta. Após esse importante passo, a mera conjunção dos dois argumentos antifisicalistas, que engendra importantes contradições em z-Mary, deixa de operar, de imediato, o cancelamento mútuo desses valiosos alicerces do dualismo. À vista disso, z-Mary passa a representar tão somente a aglutinação de perspectivas intuitivas distintas, concernentes a entendimentos diversos sobre o significado de “fenomenal”. A saber: a inefabilidade dos aspectos meramente sensório-informacionais da experiência, presente na intuição do conhecimento, *versus* a inefabilidade absoluta da experiência despojada de qualquer valor cognitivo, refletida na intuição fundamental da consciência, que parece constituir o núcleo dos argumentos modais. Procurou-se, assim, exprimir e condensar esse conceito

na chamada tese *lata* da experiência, sobretudo na sua forma refinada, proposta na seção 2.2.2.

Portanto, em vez de despojar-se de toda e qualquer pretensão dualista, esta tese visa a mostrar que z-Mary simplesmente depura o fenomenal, reduzindo-o ao seu sentido negativo extremo, de modo a colocá-lo não apenas fora das cadeias causais do pensamento, mas também o distanciando da própria rede de sentidos e de significados. Essa perspectiva é desenvolvida mediante a consideração de um epifenomenalismo levado às suas últimas consequências. Semelhante entendimento acerca do epifenomenalismo, que perpassa, de maneira antecipada, pelas considerações do capítulo II, principalmente na passagem da tese *lata* da experiência para a sua segunda e refinada forma, é definido objetivamente e aprofundado na seção 3.2, no capítulo III deste estudo, sob o conceito denominado “epifenomenalismo radical”. Por conseguinte, após a referida depuração do fenomenal, emerge um panorama em que as contradições do argumento do conhecimento podem ser explanadas em bases estritamente fisicalistas, que se mostram igualmente satisfatórias para explicar os dilemas que surgem no argumento de z-Mary, sem que isso ocasione novas objeções ou obstáculos para o dualismo, pelo menos, de acordo com a forma específica que essa teoria assume no contexto do argumento dos zumbis. Desse modo, a intuição fundamental da consciência, de ordem essencialmente ontológica, afasta-se da intuição do conhecimento, de clara natureza epistemológica, ensejando a consideração de uma possível resposta dualista para o problema mente-corpo, a ser desenvolvida numa conjuntura conceitual em que apenas os argumentos modais encontram algum valor probatório ou heurístico. Discute-se esse ponto, brevemente, ao final do capítulo III.

Ainda no final do terceiro capítulo, levantam-se questões concernentes a uma possível metafísica da consciência fenomenal, em conformidade com uma noção negativa acerca do fenomênico, consequência imediata do epifenomenalismo aqui proposto, que rejeitaria, ao menos na condição de conhecimento e de conceito, um hipotético aspecto fenomenal genuíno da experiência. Contudo, a ausência de causalção entre o fenomenal e as vertentes funcionais do pensamento — que parece implicar conceitos

fenomenais vazios de significado ou, alternativamente, dar a entender que seus significados estabelecem-se, de forma misteriosa, sem qualquer relação causal — constitui o principal óbice para o desenvolvimento de uma metafísica da consciência. Desse modo, alcançar uma compreensão acerca da natureza de intuições metafísicas, incluindo intuições dualistas, que sustentariam a apreensão de um conteúdo não físico da consciência fenomenal, bem como as intuições de fundamentalidade, que indicariam o caráter fundamental e simples da consciência, parece depender de um adequado enfrentamento do problema do conceito vazio. Esse problema representa a questão de *se e como* é possível formar conceitos genuínos sobre o fenomenal, tendo-o como um referente válido, de maneira a permitir a tessitura de um discurso procedente e significativo acerca de uma hipotética dimensão fenomênica da existência.

Nesta introdução, cabe ainda salientar o que pode ser entendido como o *núcleo* teórico do presente trabalho. Em alusão ao título “So Many Ways of Saying No to Mary”, do já mencionado artigo de Van Gulick, o núcleo em pauta representa a forma, talvez singular, em certos aspectos, de esta tese *dizer não a Mary*. Essa rejeição ao argumento do conhecimento assenta sobre o conceito de inefabilidade física da experiência. Mary é capaz de *descrever* como o seu cérebro funcionaria, ao ver o vermelho, antes mesmo de ver essa cor. Contudo, o seu cérebro seria capaz de *funcionar* como o de alguém que vê o vermelho, efetivamente, apenas depois de ver tal cor. Ou seja, descrever como um cérebro funciona, ao ver o vermelho, envolve processos cerebrais muito diferentes daqueles que são o próprio objeto dessa descrição. É exatamente em função desse singelo fato que o argumento do conhecimento não é capaz de demonstrar a irreducibilidade do fenomenal ao físico, como pretendia Jackson. Longe disso, o seu argumento parece mostrar, simplesmente, a irreducibilidade do funcionamento a descrições de funcionamento. É bastante plausível, portanto, afirmar que existe, ao menos, uma vertente da experiência sensorial que é inefável por razões físicas e funcionais estritas.

A fim de ilustrar melhor este ponto, é útil considerar as duas proposições abaixo:

(A) Há um gênero de ocorrências físicas que não é redutível a outro gênero de ocorrências físicas.

(Z) Em algumas circunstâncias, o físico não é redutível ao próprio físico.

Declarar que exista um gênero de ocorrências físicas que não seja redutível a outro gênero de ocorrências físicas (sentença (A)) não é o mesmo que afirmar que, em algumas circunstâncias, o físico não é redutível ao próprio físico (sentença (Z)). De fato, o presente estudo sustenta a veracidade da proposição (A) e a evidente falsidade da proposição (Z). Em nenhuma perspectiva ontológica parece razoável *negar* que o físico, em sentido lato, seja redutível ao físico em sentido estrito. Contestar tal obviedade mostrar-se-ia uma *contradictio in terminis*. Todavia, a intuição do conhecimento não capta, verdadeiramente, a incongruência representada pela sentença (Z), como podem julgar alguns dualistas. Essa incongruência, caso fosse corretamente identificada, justificaria, com efeito, o recurso a uma solução antifisicalista. Entretanto, a intuição do conhecimento alcança apenas uma forma não crítica de irreducibilidade, que se expressa dentro do espectro de significados da sentença (A), cujos limites coincidem com os do conceito da inefabilidade física da experiência.

Por fim, nesta introdução, convém ainda justificar o emprego dos termos “inefável” e “inefabilidade”, que se apresentarão, recorrentemente, ao longo deste trabalho. Há uma crítica bastante razoável que surge quando se pretende usar esses termos, de forma extensa e destacada, em um estudo que, naturalmente, pretende dizer alguma coisa, visto que “inefável” refere-se, em linhas gerais, ao que não se pode nomear ou descrever, ao que é, intrinsecamente, indescritível ou indizível. Entretanto, há algo que se quer dizer sobre o fato de não se poder dizer algo sobre certa coisa. Assim, o emprego de tais termos, aqui, não apenas se justifica, mas se mostra apropriado e necessário. Além disto, o termo é aplicado, em filosofia da mente, com relativa frequência, para designar uma propriedade considerada imprescindível aos *qualia* ou às qualidades intrínsecas da experiência sensorial. Mesmo em críticas, como a de Dennett, a argumentação costuma partir da definição tradicional dos *qualia*, ou dos aspectos considerados fenomenais da atividade mental, que implicam a indeclinável consideração da inefabilidade:

O que há de especial nos *qualia*? [...] Em primeiro lugar, uma vez que *não se pode* dizer ao outro, por mais eloquente que se possa ser e por mais cooperativo e imaginativo que seja o seu público, exatamente de que maneira, no momento presente, se está vendo, degustando, cheirando e assim por diante, os *qualia* são *inefáveis* — na verdade, são casos paradigmáticos de itens inefáveis. De acordo com a perspectiva tradicional, pelo menos parte da razão pela qual os *qualia* são inefáveis é que eles são propriedades *intrínsecas* — o que parece implicar, *inter alia*, que eles são, de alguma forma, atômicos e não analisáveis (DENNETT, 2002, p. 228-229, grifo do autor, tradução nossa).

Esta tese pretende não apenas empregar, com propriedade, o termo “inefável”, mas, além disso, propor que o conceito de inefabilidade pode ser mais bem compreendido, no que diz respeito ao seu uso na descrição de eventos mentais, se for separado em duas categorias: uma inefabilidade em sentido fraco — resultado de causas físicas e funcionais estritas — e uma inefabilidade em sentido forte — intimamente ligada a questões metafísicas e envolta em incertezas teóricas maiores. Essa divisão decorre, essencialmente, em consequência de outra, ainda mais fundamental, que será apresentada no capítulo II: a cisão que se discerne entre o fenomênico e os conceitos sensório-informacionais. Propõe-se que, pelo menos, alguns dos supostos aspectos fenomenais da experiência, tradicionalmente referidos como *qualia*, podem ser adequadamente descritos em termos físicos e funcionais, inclusive no que concerne à inefabilidade, sob o conceito que foi denominado, aqui, “sensório-informacional”. Assim, na experiência, distingue-se uma inefabilidade conjecturada dos *qualia* de uma inefabilidade efetiva sensório-informacional. Isso, porque, enquanto os conceitos sensório-informacionais são irreduzíveis a descrições físicas, os aspectos fenomenais seriam irreduzíveis não apenas a descrições físicas, mas fundamentalmente ao próprio físico. Ou seja, os conceitos sensório-informacionais são irreduzíveis funcionalmente a descrições físicas, enquanto os hipotéticos aspectos fenomênicos da vida mental seriam, inclusive, ontologicamente irreduzíveis ao físico.

Sem dúvida, é possível falar *com* conceitos sensório-informacionais, ainda que não se possa falar *de* conceitos sensório-informacionais, no sentido em que um eloquente narrador — como na citação do último excerto, de

Dennett, por exemplo — não é capaz de *comunicar*, mesmo para um público altamente cooperativo e imaginativo, a qualidade do que ele está vendo, degustando ou cheirando. Essa seria a forma considerada física (e fraca) de inefabilidade. Entretanto, em relação ao fenomenal, ocorreria uma inefabilidade em sentido ainda mais amplo, pois os *qualia*, simplesmente, sob uma perspectiva epifenomenalista, não podem nem sequer entrar no discurso como um referente válido. Assim, parece não haver, em princípio, uma questão apofântica acerca dos *qualia*. Mesmo na conjectura de os *qualia* possuírem alguma realidade intrínseca, o nosso pensamento é causalmente fechado em relação ao fenomenal, segundo a hipótese, corroborada, inclusive, por muitos dualistas, de que não é concebível uma causalidade descendente. Desse modo, o fenomenal não deixaria apenas de ser objeto da lógica, pois não se exige, somente, dos enunciados aos quais é possível atribuir valor de verdade.<sup>6</sup> Parece ocorrer, com efeito, algo mais extremo: o fenomenal deixa de ser referido,<sup>7</sup> ou seja, não é objeto da linguagem! Caso exista o fenomenal metafísico, este não pode ser o referente *direto* de conceitos, termos ou discursos.<sup>8</sup> Essa seria a forma forte de inefabilidade, que certamente implicaria

---

<sup>6</sup> Em sentido estrito, o fenomenal não é, por certo, objeto da lógica, independentemente das considerações desenvolvidas nesta introdução. Aqui, o que se enfatiza é a obscuridade do valor declarativo de enunciados que empregam o termo “fenomenal”. Ou seja, é problemática a atribuição de significado apofântico ao fenomenal.

<sup>7</sup> Ora, como deixa de ser referido!? Certamente, fala-se sobre algo, quando se fala sobre o fenomenal. Entretanto, em relação ao fenomenal, o que é *referido* não coincide com o que é *definido*. Em perspectiva epifenomenalista, conforme a mesma se apresenta no argumento dos zumbis filosóficos, por exemplo, o que é definido enquanto fenomenal não pode participar do discurso, em decorrência da sua própria definição. Portanto, o que parece ser referido, em tal caso, de acordo com o *uso* concreto e genuíno do termo “fenomenal”, encontra-se no âmbito sensório-informacional da experiência. No que diz respeito a isso, vide a nota seguinte.

<sup>8</sup> Katalin Balog (1999) entende, por exemplo, que um zumbi filosófico afirma uma verdade, quando emprega em suas premissas a expressão “consciência fenomenal”, pois tais assertivas seriam, de fato, verdadeiras por referirem-se, simplesmente, a estados cerebrais subjetivamente tangíveis, que seriam compartilhados tanto por zumbis quanto por não zumbis. Essa posição é compatível com a ideia de que os termos fenomenais referem-se, inadvertidamente, ainda que de maneira direta e imediata, apenas aos próprios conceitos sensório-informacionais. Ou seja, qualquer significado do fenomenal que pretenda ir além da mera apreensão de estados funcionais do cérebro seria sem sentido ou vazio. Essa posição converge com as vertentes do materialismo tipo A, isto é, o eliminativismo e o behaviorismo lógico (cf. CHALMERS, 2010, p. 111). Contudo, divergindo da interpretação de Balog, considera-se, aqui, a *possibilidade* de os termos fenomenais — não obstante a razoável hipótese de possuírem como referentes genuínos os conceitos sensório-informacionais — assumirem ainda outro sentido e significado, em acréscimo ao primeiro, num segundo plano, esfera ou domínio ontológico. Contudo, ignora-se, inteiramente, por qual meio e de que forma algo assim poderia suceder.

inúmeras questões metafísicas a serem elucidadas, entre as quais, o próprio paradoxo do conceito vazio.

## 1 MARY, ZUMBIS E OUTROS EXERCÍCIOS METAFÍSICOS

O argumento do conhecimento defendido por Frank Jackson (1982) engendra um dos paradoxos filosóficos contemporâneos mais controversos e debatidos. Tal argumento, juntamente com os raciocínios de conceitabilidade, sobretudo na forma do experimento mental dos zumbis filosóficos, cuja apresentação mais notória surge na obra de David Chalmers (1996), constituem ainda os pilares teóricos sobre os quais se assenta o dualismo pós-cartesiano. O argumento de Jackson levanta questões epistemológicas incisivas, que aludem à natureza do conhecimento associado à experiência e ao significado dos termos mentais para além de quaisquer considerações de carácter ontológico. Mesmo num cenário de resolutivo fisicalismo, a perplexidade de Mary, ao ver seu afamado tomate, prosseguiria como uma questão epistemológica relevante, uma vez que o argumento de Jackson obtém grande sucesso em ressaltar o problema da singularidade do aprendizado decorrente da experiência, em contraste com o que pode ser conhecido a partir de uma descrição física completa do mundo. Semelhante questão permaneceria palpitante, justificando-se como um problema independente, mesmo após uma satisfatória refutação do dualismo, que o argumento do conhecimento objetiva amparar, não obstante a possibilidade de que a rejeição do dualismo possa antes requisitar a elucidação do dilema de Mary segundo uma perspectiva funcional ou causal fisicalista.

Neste capítulo, serão discutidos alguns dos principais argumentos antifisicalistas, como os experimentos mentais dos zumbis, zumbis parciais e dos *qualia* invertidos, aqui chamados de “argumentos de conceitabilidade” por compartilharem a característica básica de intentarem derivar conclusões metafísicas quanto ao que é possível a partir de considerações acerca do que é logicamente concebível. Pela importância e influência da disputa de Kripke com os teóricos da identidade mente-cérebro, bem como o carácter precursor desse filósofo em relação às estratégias de conceitabilidade, que pode ser reconhecido em alguns aspectos da sua brilhante crítica, este capítulo inclui, no

seu início, uma breve discussão sobre a argumentação kripkiana contra a teoria da identidade tipo-tipo, analisando alguns conceitos centrais no trabalho desse filósofo, como a tese da necessidade da identidade e da designação rígida. Em seguida, passa-se à apresentação e análise do argumento do conhecimento, em que se discutem aspectos diversos, como os seus correlatos históricos e precursores, a sua estrutura lógica e algumas questões concernentes às suas bases intuitivas. O capítulo então avança para o exame das principais críticas propostas contra a célebre argumentação antifisicalista de Jackson, como, por exemplo, a réplica da habilidade de Lewis ou a negação de Dennett acerca do aprendizado de Mary. De uma forma geral, a discussão desenvolvida acerca de tais críticas segue, segundo a pertinência dos tópicos analisados, a classificação sistemática proposta por Van Gulick (2004). Também são comentadas, ao longo das seções que versam as tentativas de refutação do argumento de Jackson, algumas metacríticas consideradas relevantes.

## 1.1 OS ARGUMENTOS DE CONCEPTIBILIDADE

Destaca-se entre as mais relevantes perspectivas teóricas fisicalistas acerca do mental, ao lado do funcionalismo e do materialismo<sup>9</sup> eliminativista, a

---

<sup>9</sup> Esta tese não fará distinção entre os termos “materialismo” e “fisicalismo”, optando por tratá-los como sinônimos. Vários autores preclaros em filosofia da mente não estabelecem distinção entre tais termos, como é exemplo David Chalmers. Em relação a esse filósofo, vem a propósito, no início deste primeiro capítulo, examinar sumariamente a sua taxonomia das perspectivas ontológicas possíveis acerca da relação entre o físico e o mental, na qual se defende que as visões mais importantes concernentes à metafísica da consciência podem ser divididas em seis categorias: materialismo tipo A, materialismo tipo B, materialismo tipo C, dualismo tipo D, dualismo tipo E e monismo tipo F. Alguns desses conceitos serão utilizados reiteradas vezes ao longo do desenvolvimento deste trabalho. Para o *materialismo tipo A*, não existe lacuna epistêmica entre as verdades físicas e as verdades fenomenais, ou, caso uma aparente lacuna seja reconhecida, tal *gap* é facilmente fechado. Nessa perspectiva, não é concebível a existência de zumbis filosóficos, zumbis parciais ou o cenário descrito no experimento dos *qualia* invertidos. Da mesma forma, nessa óptica, não há verdades fenomenais desconhecidas por Mary antes da sua libertação. Por conseguinte, não existe nenhum *hard problem* que permaneça depois de solucionado os chamados *easy problems* da consciência, isto é, os problemas concernentes ao entendimento dos processos cognitivos e comportamentais complexos. O materialismo tipo A pode apresentar-se tanto na forma do eliminativismo quanto na forma do funcionalismo analítico ou behaviorismo lógico (cf. CHALMERS, 2010, p. 111). Em contrapartida, o *materialismo tipo B* aceita a lacuna epistêmica

chamada teoria da identidade mente-cérebro. Tal teoria pode assumir a forma originalmente proposta por Smart (1959), designada teoria da identidade de tipo (*type identity theory*), ou a forma da teoria de identidade de ocorrência, de caso ou de exemplar (*token identity theory*), sendo o monismo anômalo de Donald Davidson (1970) um exemplo notável desta última. Smart argumenta que sensações e outros estados mentais são apenas processos cerebrais, mais especificamente, que sensações e outros estados mentais são *tipos* de ativações neurais. Cada estado mental, como, por exemplo, a crença de que Dalton Trevisan é o autor de *O vampiro de Curitiba*, é idêntico a um tipo (*type*) de estado físico do cérebro humano. Em relação à sensação de dor, sob a

---

entre o físico e o fenomenal, mas rejeita haver qualquer hiato ontológico entre esses dois domínios. Para essa variedade de materialismo, os zumbis filosóficos são concebíveis, embora não sejam metafisicamente possíveis. Ainda para o materialismo tipo B, que valida, de maneira não ontológica, a perspectiva do *hard problem* da consciência, Mary cativa ignora certas verdades fenomenais antes da sua libertação, contudo, tais verdades dizem respeito apenas a uma realidade física subjacente. Assim, Mary liberta passa a conhecer tão somente fatos antigos sob uma nova forma, o que não pode representar, decerto, conhecimento legítimo de novos objetos proposicionais (cf. CHALMERS, 2010, p. 115). O *materialismo tipo C*, por sua vez, reconhece a existência de uma lacuna epistêmica profunda entre os âmbitos físico e fenomenal, embora admita que esse hiato possa ser fechado. Conforme essa perspectiva, zumbis filosóficos e zumbis parciais, bem como o cenário dos *qualia* invertidos, são concebíveis agora, mas não o serão no limite. De forma semelhante, o materialismo tipo C sustenta que, embora pareça faltar a Mary cativa algum conhecimento fenomênico, no limite não haveria nenhuma informação de que ela efetivamente carecesse. Conquanto não seja ainda possível entrever uma solução física para o *hard problem*, tal enigma pode, em princípio, ser desvendado (cf. CHALMERS, 2010, p. 118). Assim, o materialismo tipo C representaria algo como uma profissão de fé no materialismo e em seu potencial para explicar, em algum momento futuro, as intrincadas questões trazidas pela perspectiva fenomênica, ainda que tal solução não possa ser vislumbrada no panorama científico vigente. O *dualismo tipo D*, ou dualismo interacionista, afirma que as ocorrências microfísicas não são causalmente fechadas, dado que propriedades fenomenais, concebidas como ontologicamente distintas das propriedades físicas, desempenhariam um papel causal sobre o mundo físico e vice-versa (cf. CHALMERS, 2010, p. 126). Em oposição a isso, o *dualismo tipo E*, ou dualismo epifenomenalista, sustenta que as propriedades fenomenais não apresentam qualquer papel causal em relação ao físico, não obstante defender a separação ontológica entre propriedades fenomenais e físicas. Contudo, para o epifenomenalismo, é concebível que estados físicos causem estados fenomenais, ainda que se rejeite o contrário; isto é, a realidade física é causalmente fechada, embora não seja toda a realidade (cf. CHALMERS, 2010, p. 130). Por fim, o *monismo tipo F* abarca o monismo neutro, tal como proposto por Bertrand Russell, bem como algumas perspectivas similares (cf. CHALMERS, 2010, p. 130). No entendimento de Russell, tanto o fenomênico quanto o físico representam aspectos distintos de uma realidade fundamental que não pode ser, em si mesma, nem mental nem física. Essa realidade última é descrita, de uma forma mais adequada, simplesmente como *evento*, portanto, sem o emprego de representações que envolvam conceitos de substância ou coisa. Nessa visão, evento é definido como uma ocorrência espaço-temporal, com uma duração específica e uma extensão. Assim, o monismo neutro tem o desígnio de evitar possíveis equívocos implícitos na estrutura conceitual dualista, que parecem ir além dos limites teóricos estritos do próprio dualismo. Isso porque conceitos de substância física ou de substância mental, na condição de constituintes de uma realidade última, conservam-se também nas diversas formas de monismo substancial, como o materialismo e o idealismo, que sustentam, respectivamente, a primazia ontológica da matéria e do fenomênico (cf. PRIEST, 1991, p. 161-162).

perspectiva reducionista da identidade de tipo, um comentador observa: “dizer que dor é ativação da fibra-C [...] é dizer que *todas* as ocorrências de dor são, ao fim e ao cabo, ocorrências de ativação da fibra-C” (AMARAL, 2001, p. 237).

Esse entendimento acerca da identidade mente-cérebro recebeu críticas incisivas como a que Saul Kripke (1980) apresenta em *Naming and Necessity*, que será brevemente comentada mais adiante nesta seção. Ainda que tal réplica de Kripke pareça conservar maior relevância teórica, uma estratégia crítica mais simples, apresentada por Putnam (1967), pode ter contribuído mais diretamente para o enfraquecimento da noção de identidade de tipo. Putnam aponta para o caráter plausível da hipótese de que organismos filogeneticamente distantes dos humanos tenham a faculdade de apresentar estados mentais análogos, como a sensação de dor, sem a mesma base neurofisiológica associada a tais estados mentais em humanos. Ou seja, é razoável a conjectura de que os tipos de estados mentais possam realizar-se por meio de distintos tipos de substratos físicos. Ademais, essa multiplicidade de realização física dos tipos de estados mentais justificar-se-ia não apenas sob a perspectiva da distinção filogenética, mas também ontogenética, uma vez que é admissível que duas pessoas possuam um mesmo estado mental — a crença de que Dalton Trevisan é o autor de *O vampiro de Curitiba*, por exemplo — sem, necessariamente, realizarem tal estado mental a partir de idêntico substrato neurofisiológico, como a ativação de assembleias neuronais concordantes.

Sob tais críticas, a teoria da identidade de tipo cedeu espaço em favor da teoria da identidade de ocorrência. Tal teoria afirma que apenas a ocorrência de estados mentais particulares, como a dor sentida por uma dada pessoa em um determinado momento, é idêntica a estados físicos específicos do cérebro. Por conseguinte, a relação de identidade deve ser tomada sob a referência do que é específico e particular (caso), dando-se sempre casuisticamente, e não de maneira ampla, geral e de classe (tipo). A identidade de ocorrência estabelece uma relação entre mente e corpo menos estável e previsível se comparada à relação definida pela identidade de tipo. Por exemplo, diante do estado mental dor, um partidário da *type identity theory*

pode afirmar algo bastante específico como “todo estado mental idêntico a esse nada mais é do que a ativação da fibra-C”, enquanto que restaria ao apoiante da *token identity theory* mencionar, sob a perspectiva da realização múltipla, uma mera relação *de facto* entre mente e corpo nos seguintes termos: “em cada situação específica a dor é tão somente uma ativação neural”. Ou seja, neste último exemplo não ocorreria uma identidade previsível e estável entre tipos, mas tão somente entre particulares concretos, dados caso a caso.

### 1.1.1 Kripke e a teoria da identidade de tipo

Apoiando-se na clássica distinção que Frege estabelece entre sentido e referência, que ampara interpretações como a de que as expressões “estrela da manhã” e “estrela da tarde” convergem para a mesma referência na entidade planeta Vênus, mas divergem quanto ao sentido, teóricos da identidade de tipo sustentam que “dor” e “estimulação das fibras C” referem-se ao mesmo tipo de evento, enquanto divergem em sentido. Isto é, dor e estimulação das fibras C configuram representações de distintos modos sobre um mesmo fenômeno, propriedade ou tipo (cf. FARIA, 2014, p. 113). Embora dor e estimulação das fibras C sejam representações distintas, com sentido diferente em primeira e em terceira pessoa, há identidade, pois a referência é coincidente. Para autores como Place e Smart, tal identidade entre dor e estimulação da fibra C é de natureza contingente, visto que é apenas conhecida *a posteriori*, como fruto de uma abordagem empírica, quer seja mediante o rigor do método científico, quer seja através da observação direta e simples.

Nesse ponto, Kripke contrapõe à noção de identidade contingente da *type identity theory* sua tese da necessidade da identidade. Para esse filósofo, se o termo “dor” e o termo “estimulação das fibras C” são designadores rígidos, e se o referente de “dor” e o referente de “estimulação das fibras C” são

idênticos, então tais referentes seriam *necessariamente* idênticos<sup>10</sup>; e não apenas idênticos contingentemente, como querem os teóricos da identidade de tipo. A fim de aclarar o significado dessa afirmação central em Kripke, vem a propósito discorrer brevemente sobre alguns conceitos. Quanto à concepção de designador rígido, pode-se afirmar que, se ambos os termos (“dor” e “estimulação das fibras C”) designam rigidamente, designam o mesmo objeto, fenômeno, propriedade ou tipo em todos os mundos possíveis. Ou seja, na terminologia kripkiana, um designador é rígido se designa o mesmo objeto, de forma constante, em todos os mundos possíveis em que tal objeto existe.

Quanto à perspectiva teórica de mundos possíveis, entende-se como um instrumento para a concepção de cenários contrafactuais ou contextos alternativos à história do mundo real. Para Kripke, quando alguém pensa em situações contrafactuais, está estabelecendo um mundo que comporta elementos novos, como fatos inéditos num curso alternativo dos acontecimentos, mas que, ao mesmo tempo, pode conter elementos numericamente idênticos aos presentes no mundo real. Por exemplo, quando se afirma que, num mundo possível contrafactual, o contista Dalton Trevisan não é o autor de *O vampiro de Curitiba*, porque parte dos originais da obra perdeu-se em incêndio, alguns meses antes de ser enviada ao editor, afirma-se que o próprio Dalton Trevisan, nesse mundo possível, numericamente idêntico ao autor de *O vampiro de Curitiba* no mundo real, tem certa propriedade modal que se apresenta transmundialmente, pois poderia ser ou não o autor de *O vampiro de Curitiba*, como de fato não o é no referido mundo estipulado.

A tese de Kripke, acerca da necessidade da identidade, considera que, se as afirmações de identidade envolvendo designadores rígidos são verdadeiras, tais afirmações são verdadeiras necessariamente (cf. KRIPKE, 1980, p. 3). Ou seja, se Dalton Trevisan é numericamente idêntico ao homem que, em busca de anonimato, assina D. Trevis no mundo real, Dalton Trevisan e D. Trevis também serão necessariamente idênticos em todos os mundos possíveis contrafactuais em que o homem rigidamente designado por esses

---

<sup>10</sup> Contudo, tal afirmação de Kripke servirá à prova de que não pode haver relação de identidade entre dor e estimulação das fibras C, de acordo com o que será discutido mais adiante nesta seção.

termos é estabelecido existir. Aqui, a necessidade da identidade não indica um vínculo entre nomes ou designações, mas denota uma relação do objeto consigo próprio, como uma vinculação necessária de autoidentidade, pois tal identidade seria válida mesmo se a linguagem ou o fenômeno dos nomes jamais houvesse surgido (cf. KRIPKE, 1980, p. 108).

Além disso, tal gênero de identidade necessária pode ser descoberto empiricamente e, portanto, conhecido *a posteriori*, o que confronta a visão filosófica tradicional, que defende que toda verdade necessária é conhecida *a priori* (cf. FARIA, 2014, p. 120). Mas não existe história alternativa do mundo em que Dalton Trevisan e D. Trevis sejam pessoas distintas. Em outras palavras, os termos “Dalton Trevisan” e “D. Trevis” designam *necessariamente* o mesmo homem em todos os mundos possíveis em que exista tal indivíduo, mesmo que isso só possa ser conhecido após uma experiência, como a leitura de um comentário biográfico sobre o contista. Por conseguinte, na perspectiva inovadora de Kripke, o fato de Dalton Trevisan e D. Trevis serem idênticos seria uma verdade necessária *a posteriori*. Nesses moldes, Kripke estende tal entendimento para a intelecção da *type identity theory* acerca de estados mentais como dor, afirmando que se a identidade da dor com a estimulação da fibra C for verdadeira, então deverá ser uma identidade necessária (cf. KRIPKE, 1980, p. 149). Portanto, o que foi exemplificado para os nomes próprios sucede igualmente nas identidades psicofísicas, pois Kripke entende o termo “dor” como um designador rígido, uma vez que não é razoável supor que dor pudesse ser algo diferente da forma essencial como ela se apresenta. Da mesma forma, “estimulação da fibra C” também é considerado um designador rígido, embora o filósofo reconheça que alguma dificuldade para essa assunção reside no fato de que pouco se sabe acerca desse ente físico fibra C, já que o termo “fibra C” configura nada mais do que uma referência genérica aos complexos e ainda desconhecidos processos neurofisiológicos associados ao estado mental dor. Em suma, afirma-se aqui “que a dor e a estimulação das fibras C são idênticas em todos os mundos possíveis em que existem” (FARIA, 2014, p. 123).

A tese da necessidade da identidade, aplicada ao âmbito psicofísico, compromete o adepto da teoria da identidade tanto com a noção de que não há

nenhum mundo possível em que a estimulação das fibras C não seja dor quanto com a ideia inversa de que não há qualquer mundo possível em que a dor não seja a estimulação das fibras C (cf. FARIA, 2014, p. 126). Contudo, Kripke critica a validade dessas afirmações alegando a conceptibilidade<sup>11</sup>, ou a possibilidade metafísica, da estimulação das fibras C sem associação com o fenômeno dor, bem como o inverso. A reflexão de conceptibilidade de David Chalmers conhecida como o argumento dos zumbis fenomenais (cf. CHALMERS, 1996, p. 123-124), que será discutida mais adiante, exemplifica, amplia e sistematiza a possibilidade metafísica aludida por Kripke de estimulação das fibras C com ausência de dor.

Agora, com todas as premissas até aqui explanadas, tem-se o suficiente para a rejeição kripkiana da teoria da identidade de tipo. Os termos “dor” e “estimulação das fibras C” são designadores rígidos, logo, dor e estimulação de fibras C são idênticas em todos os mundos possíveis em que existem. Ou seja, dor e estimulação de fibras C, se idênticas, não podem ser apenas contingentemente idênticas, e sim necessariamente idênticas. Mas é conceptível, ou metafisicamente possível, que a dor não seja idêntica à estimulação das fibras C em algum cenário contrafactual, como sustenta e exemplifica o filósofo (cf. KRIPKE, 1980, pp. 153-154), o que implicaria o caráter apenas contingente da eventual identidade. Assim, é possível concluir por *modus tollens* que não há qualquer identidade entre estimulação das fibras C e dor, de forma que se refuta a *type identity theory*. Esse é o principal fundamento teórico para o dualismo quase cartesiano de Kripke.

---

<sup>11</sup> A mera conceptibilidade é considerada aqui como equivalente à possibilidade metafísica. Todavia, a possibilidade do que pode ser pensado (concebido), ou possibilidade lógica, deve conceitualmente contrastar, segundo alguns filósofos, com a possibilidade do que é possível existir em sentido amplo (metafísico). Da mesma forma, a possibilidade nomológica, que é a possibilidade do que pode existir consoante as leis estritas da natureza, distingue-se da possibilidade de existir em termos amplos ou metafísicos. Nessa perspectiva, a possibilidade metafísica deixaria de colapsar, de um lado, com a possibilidade nomológica, mais restrita, e tampouco colapsaria, de outro lado, com uma forma ainda mais abrangente de possibilidade, a possibilidade lógica.

### 1.1.2 Zumbis filosóficos

Em termos gerais, o raciocínio modal de Kripke contra o fisicalismo de identidade de tipo colhe conclusões ontológicas a partir de uma noção epistêmica de conceptibilidade, particularmente a noção de que é conceptível, em cenário contrafactual, a ocorrência de estados mentais, como dor, na ausência de correlato neurofisiológico, como estimulação das fibras C.<sup>12</sup> A origem dos argumentos modais em favor do dualismo, inclusive da forma como se apresenta em Kripke, remonta a Descartes, principalmente no tocante aos argumentos desenvolvidos na *Sexta Meditação*.<sup>13</sup> Assim como Kripke tem no filósofo seiscentista um relevante precursor, o notório argumento dos zumbis filosóficos, absolutamente central no pensamento de Chalmers, sobretudo em *The Conscious Mind*, tem suas raízes em *Naming and Necessity*. Entretanto, Robert Kirk (1974) merece ser considerado um precursor mais direto do argumento modal, segundo a forma singular dos zumbis filosóficos. Mas é apenas com Chalmers, a partir da última década do século XX, que o argumento dos zumbis alcança um papel central, no debate filosófico contemporâneo, acerca do problema mente-corpo.

No experimento mental dos zumbis filosóficos ou zumbis fenomenais (f-zumbis), concebem-se seres fisicamente idênticos a um ser humano, inclusive

---

<sup>12</sup> O argumento de Kripke, embora direcionado ao fisicalismo de identidade de tipo, pode servir facilmente, com algumas adaptações, à refutação de proposições fisicalistas distintas, como a teoria da identidade de caso e o funcionalismo. Para a identidade de caso, por exemplo, bastaria apontar a conceptibilidade de que uma dada ocorrência neurofisiológica X em certo indivíduo e em circunstâncias específicas não esteja relacionada ao estado mental Y em algum mundo possível, ainda que, para o mesmo indivíduo e nas mesmas circunstâncias no mundo real, X se associe a Y de forma nomológica e necessária.

<sup>13</sup> Um argumento modal com inspiração na *Meditação Sexta* pode ser esquematizado da forma seguinte. É imaginável que a mente possa existir sem o corpo, portanto é concebível que a mente possa existir na ausência de um o corpo, logo é possível que a mente possa existir sem o corpo. Por conseguinte, a mente de uma pessoa é uma entidade diferente do seu corpo (cf. ROBINSON, 2017, § 4.3). Uma distinção importante entre tal gênero de raciocínio modal e formas modais posteriores é a conclusão ontológica da possibilidade da existência da mente sem o corpo, o que faz sentido apenas na perspectiva do dualismo de substância cartesiano. O argumento dos zumbis filosóficos, por exemplo, aponta para a conclusão ontológica distinta, a da possibilidade da existência do corpo sem a mente, o que ampara não mais que um dualismo de propriedades (cf. ROBINSON, loc. cit.).

na dimensão comportamental e psicológica, mas aos quais faltam completamente os aspectos fenomênicos da vida mental, como a sensação da cor vermelha, a experiência do sabor amargo ou os *qualia* das notas agudas de um clarinete. No entanto, nesse *Gedankenexperiment*, os f-zumbis preservam integralmente a capacidade de preferir alimentos doces aos amargos, de apreciar e discutir música erudita ou de escolher adequadamente tons de amarelo, laranja e vermelho ao pintar uma cena do poente. Afirmar que é possível conceber um f-zumbi sem qualquer contradição lógica e com suficiente clareza e distinção dos termos, demarcando uma situação metafisicamente possível, significa, na imagem proposta certa vez por Kripke, que Deus, após criar todos os processos físicos do Universo, teve ainda mais trabalho a fazer para assegurar que neste mundo houvesse consciência (cf. KRIPKE, 1980, p. 153-154). Para estabelecer uma analogia, da mesma forma que “a relação existente entre a dor que Deus cria e a estimulação das fibras C não pode ser de identidade” (KRIPKE, 1980, p. 154, tradução nossa), tampouco há identidade entre o sistema nervoso dos humanos no mundo real, segundo os aspectos estruturais e funcionais, e a dimensão fenomenal de suas mentes: a relação meramente causal e contingente entre ambos é salientada pela concebível ausência absoluta de relação no cenário contrafactual dos zumbis filosóficos. Em *The Character of Consciousness*, Chalmers (2010, p. 107, tradução nossa) esquematiza o argumento dos zumbis nos seguintes termos:

- (1) É concebível que haja zumbis.
- (2) Se zumbis são concebíveis, logo é metafisicamente possível que existam zumbis.
- (3) É metafisicamente possível que existam zumbis, logo a consciência não é física.
- (4) A consciência não é física.

O argumento dos zumbis reflete um modelo particular com o qual se reveste o raciocínio mais geral e abstrato de conceitabilidade ou argumento modal, dado que a argumentação dos zumbis compartilha a mesma estrutura

lógica com reflexões similares, como a do espectro invertido<sup>14</sup> ou a dos zumbis parciais. Nos argumentos de conceitabilidade, o caráter não físico da consciência fenomenal é sustentado pela possibilidade de conceber-se, novamente sem qualquer contradição lógica e com suficiente clareza e distinção dos termos, um cenário contrafactual, em que entes fisicamente idênticos aos seres humanos do mundo real, tanto em seus aspectos estruturais quanto funcionais, subsistiriam em três possíveis condições concernentes aos *qualia*. A saber: a ausência total (f-zumbi), a ausência parcial (zumbis parciais) ou a inversão do espectro.

Quanto aos argumentos de conceitabilidade, Chalmers (2010, p. 108, tradução nossa) oferece uma fórmula mais refinada e geral concernente a sua estrutura lógica, na qual P é o conjunto de todos os eventos físicos do universo, abarcando inclusive a totalidade das ocorrências microfísicas fundamentais, e Q é um fato fenomenal arbitrário:

- (5) É concebível que  $P \& \sim Q$ .
- (6) Se é concebível que  $P \& \sim Q$ , é metafisicamente possível que  $P \& \sim Q$ .
- (7) Se é metafisicamente possível que  $P \& \sim Q$ , então o materialismo é falso.
- (8) O materialismo é falso.

Em relação a alguns constructos antifisicalistas, sobretudo no tocante aos argumentos de conceitabilidade, Chalmers afirma que muitos argumentos dualistas “iniciam com uma premissa sobre uma lacuna epistemológica entre

---

<sup>14</sup> O argumento do espectro invertido consiste em estabelecer a conceitabilidade de um mundo possível contrafactual fisicamente idêntico ao nosso, mas em que os fatos sobre a experiência consciente simplesmente difeririam dos fatos fenomenais segundo a sua ocorrência no mundo real. Nessa perspectiva, por exemplo, é concebível um ser absolutamente idêntico a David Chalmers, sob todos os aspectos físicos, mas que apresentaria experiências visuais cromáticas em inversão do espectro: nas situações em que Chalmers teria a experiência do vermelho, o seu gêmeo contrafactual experimentaria o azul. Mas se um mesmo fato físico pode estar logicamente (ainda que não nomologicamente) associado a diferentes *qualia* (vermelho e azul), os *qualia* devem ser, portanto, fatos adicionais aos eventos físicos. Ou seja, o caráter absolutamente subjetivo da experiência consciente não pode ser superveniente ao físico. Tal raciocínio se opõe à superveniência do fenomenal mediante uma estrutura lógica muito semelhante à do argumento dos zumbis filosóficos. Todavia, a perspectiva do espectro invertido parece adotar os pressupostos mais conservadores entre os argumentos de conceitabilidade, o que, possivelmente, contribui para a percepção de alguns de que essa forma argumentativa supera, em dissuasão e verossimilhança, o argumento dos zumbis.

verdades físicas e verdades acerca da consciência e inferem uma lacuna ontológica entre processos físicos e consciência" (CHALMERS, 2010, p. 141, tradução nossa). Todavia, tal estratégia está longe de ser incontroversa, pois implica a aceitação de que sentenças de natureza essencialmente epistêmica são capazes de engendrar conclusões sólidas de ordem ontológica. Esse aspecto, alvo continuado dos críticos do dualismo, se revela de maneira mais veemente no argumento de Jackson. Nessa argumentação, é patente a conjectura da função cognitiva dos *qualia*, ao passo que nos argumentos de conceitabilidade tal hipótese ocorre apenas de forma acessória e oblíqua. A relação estabelecida entre os âmbitos epistemológico e ontológico, necessária para extrair dos experimentos mentais propostos conclusões ontológicas válidas, representa também uma perigosa armadilha para o dualismo — conforme será analisado mais adiante —, pois se uma metacrítica alcança fechar tal lacuna epistêmica, a perspectiva ontológica do fenomenal conseqüentemente colapsa.

## 1.2 O ARGUMENTO DO CONHECIMENTO

Em seu artigo “Epiphenomenal Qualia” (1982), Jackson desenvolve um argumento que visa demonstrar a não superveniência da consciência fenomenal em relação ao físico. Na imagem proposta pelo filósofo, Mary é uma neurocientista que vive em uma era de desenvolvimento completo das neurociências. Contudo, por algum motivo, ela cresceu em uma espécie de cápsula cujas únicas cores do ambiente sempre foram os tons de cinza. Ela sabe absolutamente tudo sobre neurofisiologia da visão. Quando alguém vê o vermelho, Mary é capaz de descrever em detalhes todos os processos físico-químicos que ocorrem desde a estimulação da retina até o processamento da informação nas diversas áreas especializadas do córtex occipital, mas ela mesma não é capaz de imaginar ou antecipar os aspectos fenomenais concernentes a tal cor. Certo dia, Mary é liberada do seu habitáculo cinza e se depara pela primeira vez com a experiência do vermelho, quando pode então espantar-se com a singular experiência de ver um tomate.

O argumento visa destacar o fato de que mesmo um conhecimento irrestrito dos processos físicos neurofuncionais da percepção cromática não é capaz de conceder informação alguma sobre a dimensão fenomenal subjetiva. Logo, a reflexão de Jackson torna patente o hiato que existe entre o conhecimento em primeira pessoa e o conhecimento em terceira pessoa. Desse modo, o argumento da cientista Mary pode ser entendido como um caso particular da noção mais geral de assimetria epistêmica, pois se a experiência do vermelho fosse logicamente superveniente ao físico, o conhecimento do conjunto dos eventos materiais pertinentes à neurofisiologia da percepção da cor produziria, por meio das relações lógicas entre tais fatos, o conhecimento sobre o *quale* do vermelho. Esse não é certamente o caso, ao menos para Jackson. Tal perspectiva encontra-se bastante clara na seguinte passagem de “Epiphenomenal Qualia”:

O que acontecerá quando Mary for libertada do seu quarto preto e branco ou quando a ela for dada uma televisão em cores? Ela aprenderá algo ou não? Parece óbvio que ela aprenderá algo sobre o mundo e sobre a experiência visual que temos dele. Portanto, é inegável que o conhecimento prévio de Mary estava incompleto. Mas ela possuía toda a informação física. Logo, há mais informação para possuir, de modo que o fisicalismo é falso (JACKSON, 1982, p. 130, tradução nossa).

Com base na esquematização do argumento do conhecimento apresentada pelo próprio Jackson em “What Mary Didn't Know”<sup>15</sup>, Stoljar e Nagasawa (LUDLOW; NAGASAWA; STOLJAR, 2004, p. 14, tradução nossa) propõem uma síntese desse raciocínio na forma seguinte:

---

<sup>15</sup> Na alteração com Churchland, corrigindo uma versão sintética do argumento do conhecimento proposta pelo seu crítico, Jackson dispõe o argumento da cientista Mary da seguinte forma: (1)' Mary (antes de sua libertação) conhece tudo o que há de físico para ser conhecido sobre outras pessoas. (2)' Mary (antes de sua libertação) não conhece tudo o que há para ser conhecido sobre outras pessoas (porque *aprende* algo sobre elas ao ser libertada). Portanto, (3)' Existem verdades sobre outras pessoas (e ela mesma) que escapam à descrição fisicalista (JACKSON, 1986, p. 293, grifo do autor, tradução nossa). Essa forma esquemática do argumento, quer seja pela sua simplicidade e rigor, quer seja por ter como fonte o próprio Jackson, é paradigmática. Contudo, optou-se por destacar a forma sintética de Stoljar e Nagasawa no texto principal, considerando haver uma ligação mais clara desta última com o conteúdo desenvolvido nesta seção sobre a intuição do conhecimento, bem como um maior vínculo com a problemática da relação entre as verdades físicas e as conjecturadas verdades não físicas, abordada no capítulo II.

(9) Toda verdade a respeito do físico é tal que Mary (antes de sua libertação) conhece essa verdade.

(10) Não é o caso que toda verdade seja tal que Mary (antes de sua libertação) conheça essa verdade.

(11) Portanto, há pelo menos uma verdade que não concerne ao físico.

### 1.2.1 Da intuição ao argumento

Inúmeros argumentos filosóficos fundamentam-se em bases intuitivas fortes que, algumas vezes, são disseminadas amplamente, tanto entre os filósofos acadêmicos quanto entre os aessos a análises filosóficas. Tais intuições comuns, caso não reflitam algo da natureza intrínseca da realidade, ao menos apontam para aspectos profundos da psicologia humana (cf. LUDLOW; NAGASAWA; STOLJAR, 2004, p. 2), sendo já o bastante para justificar a pesquisa minuciosa. A ideia da fundamentação última da filosofia em bases intuitivas, em particular no que diz respeito à consciência fenomenal, foi defendida por Chalmers. Na passagem seguinte de *The Conscious Mind*, o autor chega mesmo a estender a relevância da perspectiva intuitivista para o escopo amplo de toda a racionalidade filosófica:

[...] eu não posso provar que a consciência existe. Conhecemos a consciência mais diretamente do que qualquer outra coisa, por isso 'prova' é inadequado. O melhor que posso fazer é fornecer argumentos, sempre que possível, enquanto refuto os argumentos do outro lado. Não há como negar que isso implica, a certa altura, um apelo à intuição, *mas todos os argumentos envolvem intuição em algum momento*, e eu tentei ser claro sobre as intuições envolvidas nos meus (CHALMERS, 1996, p. xii-xiii, tradução nossa, grifo nosso).

Imediatamente, tais considerações epistemológicas acerca da intuição permitem entrever algumas possíveis consequências lógicas. Em primeiro lugar, para além da empreitada da refutação de um argumento filosófico,

permaneceria a tarefa, habitualmente mais árdua, de dissolver a intuição que lhe concede base e na qual as suas conclusões se apresentam, de certa forma, antecipadas, ainda que em termos desarticulados ou pré-teoréticos. Sem isso, o problema filosófico não é pacificado, uma vez que a mesma intuição tende a reaparecer em outras formas argumentativas, desdobrando-se em novos conceitos e discursos, no intento de explicar a si mesma ou de alcançar pela inferência aqueles que não a possuem ou que a julguem como mera ilusão sem valor de prova. Em segundo lugar, a perspectiva intuitivista suscita um problema de método. Não há método incontroverso para dissipar a força dissuasiva de uma intuição filosófica<sup>16</sup> e, caso houvesse, certamente não coincidiria com o método de refutação analítica, que consiste em apontar a falsidade de uma premissa ou erro de inferência a comprometer a validade do argumento. Talvez a genealogia da intuição filosófica ou a evocação e o confronto com uma intuição contrária possam constituir uma metodologia potencialmente eficaz. Entretanto, mesmo nesse caso, para além de uma epistemologia que simplesmente indique o papel da intuição na fundamentação dos argumentos, seria necessária uma legítima epistemologia da intuição, ou seja, uma teoria do conhecimento que explicasse *como* uma intuição filosófica exerce semelhante papel e qual a sua ligação com a realidade objetiva das coisas.

A ausência de método em filosofia e psicologia para validar ou detratar uma intuição filosófica, a relevância do desenvolvimento de uma epistemologia própria a tal gênero de intuição, bem como um possível papel de destaque de uma genealogia da intuição no esclarecimento de tais aspectos metodológicos e epistemológicos, podem indicar aqui um espaço privilegiado para a polêmica abordagem neurofilosófica medrar e prosperar. A neurofilosofia postula a substituição gradual do discurso da psicologia e da filosofia por meio do avanço do poder explanatório da pesquisa empírica pura do cérebro. Contudo, no campo geral da neurociência e, por extensão, no próprio âmbito da

---

<sup>16</sup> Escolheu-se utilizar aqui o termo “intuição filosófica”, quase um oxímoro, para designar especificamente intuições universais ou ao menos amplamente disseminadas, com forte valor dissuasório e que constituem fundamento para argumentações e inferências filosóficas notórias. O conceito raso empregado aqui *não* guarda relação com a complexa noção de intuição filosófica em Henri Bergson, introduzida em ligação estrita com uma discussão sobre método em filosofia, cujo desenvolvimento não sistemático pode ser conhecido através de alguns ensaios organizados no seu livro *O pensamento e o movente* (2006).

neurofilosofia, as análises comparativas da miríade de teorias científicas concorrentes não permitem dispensar a interpretação dos achados empíricos de um adequado tratamento filosófico, tanto no que concerne ao método que os acessa quanto no tocante à estrutura conceitual que os organiza e ordena. Semelhante tratamento filosófico das questões conceituais e metodológicas em neurociência, extensivos à neurofilosofia, define apropriadamente o campo particular da filosofia da neurociência. Ou seja, a neurofilosofia deve desenvolver-se *pari passu* com uma filosofia da neurociência, o que termina por limitar, por sua vez, qualquer bandeira de completude e independência que possa ser levantada pela neurofilosofia, de modo a sepultar, inclusive, uma eventual pretensão de esgotamento do referido problema da intuição, segundo a perspectiva neurofilosófica. Mas aprofundar aqui essa relevante análise seria tangenciar demasiadamente o tema central desta seção.

A intuição filosófica que fundamenta o argumento do conhecimento de Jackson é chamada por Stoljar e Nagasawa de “intuição do conhecimento” (cf. LUDLOW; NAGASAWA; STOLJAR, 2004, p. 3) e consiste na percepção de que o conhecimento de tipo fenomenal não pode ser obtido por processo algum a partir do conhecimento de tipo físico, não importando a profundidade e a extensão do entendimento, acerca dos fatos físicos, que possa ser alcançada por um indivíduo. Em “Epiphenomenal Qualia”, Jackson descreve a intuição que subjaz ao seu famoso argumento:

Diga-me tudo o que há para ser dito sobre o que está acontecendo em um cérebro vivo, os tipos de estados, o seu papel funcional, a sua relação com o que acontece em outros momentos e em outros cérebros, e assim por diante, e por mais inteligente que eu possa ser a fim de encaixar tudo isso, você não me terá dito nada sobre o sofrimento que está nas dores, o prurido das coceiras, a aflição dos ciúmes ou a experiência característica de provar um limão, cheirar uma rosa, ouvir um ruído alto ou ver o céu (JACKSON, 1982, p. 127, tradução nossa).

Tal intuição parece distinguir dois espaços estanques para o conhecimento ou, ao menos, duas formas distintas de conhecer, que não são permutáveis ou intercambiáveis, que não comutam nem se convertem entre si. O único canal

de acesso para o conteúdo da experiência é a experimentação, e nenhum discurso, incluindo o científico, é capaz de comunicar o que é essencial e intrínseco à experiência. É possível afirmar que a intuição do conhecimento é amplamente disseminada, tanto na literatura filosófica quanto no senso comum. E como demonstram inúmeros exemplos, tal como o pensamento que Dennett atribui a Einstein: “a ciência não poderia nos dar o *sabor* da sopa” (DENNETT, 1988, p. 48, grifo do autor, tradução nossa), a intuição do conhecimento parece ser muito anterior às considerações que Jackson tece em relação ao fisicalismo.

Mas há que se distinguir o argumento da intuição. Segundo Stoljar e Nagasawa, “qualquer argumento cujas premissas constituam ou contenham a intuição do conhecimento e que traga a conclusão da falsidade do fisicalismo é apropriadamente chamado de argumento do conhecimento” (LUDLOW; NAGASAWA; STOLJAR, 2004, p. 5, tradução nossa). Ou seja, o argumento do conhecimento nada mais seria do que um raciocínio que deriva da intuição do conhecimento a conclusão da falsidade do fisicalismo. Mas em Jackson é quase imediata a conclusão da falsidade do fisicalismo, em face da intuição do conhecimento, de modo que se pode afirmar que a intuição e o argumento estão muito próximos, na perspectiva desse autor, mesmo antes da proposição dos experimentos mentais de Fred e da cientista Mary, apresentados em “Epiphenomenal Qualia”. Se Einstein teria afirmado que “a ciência não poderia nos dar o *sabor* da sopa”, denunciando, ao seu modo, uma intuição do conhecimento, Jackson dirá de forma análoga que “nada do que alguém possa dizer em termos físicos captura o *perfume* de uma rosa” (JACKSON, 1982, p. 127, grifo nosso, tradução nossa). E após esse breve anúncio, Jackson imediatamente acrescenta: “Portanto, o fisicalismo é falso” (1982, p. 127).

Com esta última observação, Jackson parece refletir a ideia de que o mero enunciado da intuição do conhecimento aponta, quase que diretamente, para a falência fisicalista. Isso porque o filósofo não crê subsistir espaço, no bojo da intuição, para uma disputa legítima quanto à tese da falsidade do fisicalismo, permanecendo apenas uma insuficiência dialética, a ser suprida pela propositura de argumentos menos frágeis, sob o ponto de vista polêmico (cf. JACKSON, 1982, p. 127-128). Desse modo, os casos de Fred e da cientista

Mary, apresentados no mesmo artigo de Jackson, visam a suprir a insuficiência polêmica presente na forma elementar do argumento do conhecimento (“Nada do que alguém possa dizer em termos físicos captura o perfume de uma rosa. Portanto, o fisicalismo é falso”). Entretanto, como será ainda explanado nesta seção, existem autores que validam a intuição do conhecimento, concordando com enunciados como “nada do que alguém possa dizer em termos físicos captura o perfume de uma rosa”, mas negam a conclusão “o fisicalismo é falso”. Para esses filósofos, a intuição de que a experiência é incomunicável através do conhecimento completo dos fatos físicos não implica a falsidade da tese metafísica de que tudo é matéria, nem redundaria no engano da doutrina filosófica de que tudo o que existe é superveniente ao físico.

Considerando que Jackson defende a possibilidade da conclusão imediata da falsidade do fisicalismo a partir da intuição do conhecimento, enquanto outros filósofos entendem tal intuição como algo completamente independente em relação a juízos metafísicos ou ontológicos,<sup>17</sup> é possível especular que exista nos raciocínios do autor de “Epiphenomenal Qualia” uma segunda posição intuitiva: *a intuição de que a intuição do conhecimento impugna o fisicalismo*. A existência desse segundo nexos intuitivo a ligar a intuição do conhecimento à falsidade do fisicalismo é defensável, uma vez que tal ligação é imediata e simples, não possui caráter inferencial e revela-se como não necessária. Se, por um lado, uma primeira intuição — a intuição do conhecimento — demonstra uma clara natureza epistemológica, por outro, a conjecturada intuição da falsidade do fisicalismo manifestaria caráter ontológico. Contudo, essa hipótese de uma segunda e mais sutil intuição, na

---

<sup>17</sup> A disputa entre Herbert Feigl e Paul Meehl acerca da teoria da identidade, que sucedeu na década de cinquenta, ilustra dois aspectos importantes analisados até aqui: a anterioridade da intuição do conhecimento em relação ao argumento de Jackson e a independência entre as validações da intuição do conhecimento e do monismo ontológico materialista. Tanto Feigl quanto Meehl oferecem exemplos que apontam para a intuição do conhecimento em termos semelhantes aos que Jackson propõe em “Epiphenomenal Qualia”. Todavia, Feigl parece negar a validade do conteúdo da intuição do conhecimento (cf. FEIGL, 1967, p. 140), enquanto Meehl, ainda que valide a intuição (cf. MEEHL, 1966, p. 151) ratificando haver mais a ser conhecido acerca da experiência do que possa ser descrito em termos físicos completos, rejeita que tal fato implique na falsidade do fisicalismo. Como observa Nagasawa e Stoljar, a intuição do conhecimento em Meehl apenas revela algo essencialmente epistemológico: “uma pessoa que não tem a experiência do vermelho não entende ou não entende completamente o significado do termo ‘vermelho’ ou o conceito de vermelho” (LUDLOW; NAGASAWA; STOLJAR, 2004, p. 8).

base do argumento do conhecimento, promove alguns debates. A intuição ontológica seria derivada da intuição epistemológica do conhecimento ou demarcaria apenas um processo justaposto a ela, com origem distinta e independente? Haveria relação entre essa possível intuição ontológica do argumento do conhecimento com a fundamentação intuitiva de outras argumentações dualistas, como o argumento dos zumbis filosóficos? Tais controvérsias são bastante relevantes e serão retomadas ao longo da presente tese.

Tal como a própria intuição do conhecimento, os argumentos que derivam dessa intuição a conclusão da falsidade do fisicalismo também são muito difundidos na literatura filosófica. Além do argumento da cientista Mary, objeto principal do presente estudo, existem outras argumentações similares, como a do arcanjo de Broad (1925), a do cientista surdo de Robinson (1982) e a notória reflexão que Nagel (1974) apresenta em “What Is It Like to Be a Bat?”. Mas há aspectos que tornam o argumento do conhecimento de Jackson singular. No entendimento de Nagasawa e Stoljar, o experimento mental da cientista Mary oferece uma imagem mais clara da intuição do conhecimento do que a oferecida em experimentos mentais análogos, como os presentes nas argumentações de Broad e de Robinson (cf. LUDLOW; NAGASAWA; STOLJAR, 2004, p. 9). No argumento do conhecimento de Jackson, favorece a maior clareza da intuição do conhecimento, bem como a sua força dissuasória, decompor a intuição do conhecimento em duas afirmações distintas: a declaração do conhecimento físico completo anterior e a declaração do aprendizado posterior de fato novo (cf. LUDLOW; NAGASAWA; STOLJAR, 2004, p. 9-10). Mary conhece todos os fatos físicos pertinentes à visão da cor vermelha, antes de sair do seu mundo monocromático (conhecimento completo), todavia, depois disso, apesar da completude do seu conhecimento físico, a experiência do vermelho ainda lhe ensina algo novo (aprendizado). A argumentação de Jackson é exitosa em produzir um alto grau de tensão entre as premissas do entendimento pleno e do aprendizado, derivadas da intuição do conhecimento, sendo igualmente bem-sucedida em transferir semelhante tensão ou dissonância para o próprio fisicalismo, de forma a depreciar a sua pretensa inexpugnabilidade.

É imperativo ressaltar que a forma argumentativa de Jackson vai além do sucesso em apresentar a intuição do conhecimento de maneira mais contundente que seus predecessores. Há um impasse que surge facilmente, quando o argumento, em versões como a de Robinson e de Broad, exprime a intuição nos seguintes termos: ainda que se saiba tudo o que há para ser conhecido, sob o ponto de vista físico, não se conhece tudo sobre a experiência. Ora, diante dessa assertiva, um crítico pode simplesmente afirmar que é falso o entendimento de que ainda existe algo por conhecer, pois ele possui a intuição oposta: o detentor de conhecimento físico completo seria, em princípio, capaz de deduzir todos os fatos associados à experiência. Ou seja, em relação ao cenário hipotético extraordinário de um experimento mental, como, por exemplo, o do arcanjo de Broad<sup>18</sup>, posições intuitivas opostas se neutralizariam por completo, uma vez que as intuições em tela resumem e esgotam cada um dos pareceres contrastantes, de modo que se estabeleceria um impasse absolutamente incontornável. Contudo, o experimento mental de Jackson parece resolver tal impasse em favor do proponente do argumento, fazendo caber ao detrator o ônus de responder à importante questão emergente em Mary, a questão acerca do aprendizado. Como é possível Mary aprender algo novo, ao sair do seu retiro cinzento, se ela tudo sabia de

---

<sup>18</sup> O argumento do arcanjo fisicamente onisciente é descrito, *e.g.*, na seguinte passagem de Broad: “Faça qualquer afirmação comum, como as que encontramos nos livros de química, por exemplo: ‘Nitrogênio e hidrogênio se combinam quando uma descarga elétrica atravessa uma mistura que contenha ambos. O composto resultante contém três átomos de hidrogênio para um de nitrogênio; essa substância é um gás prontamente solúvel em água e possui um odor pungente e característico’. Se a teoria mecanicista for verdadeira, o arcanjo poderia deduzir todos esses fatos do seu conhecimento sobre a estrutura microscópica dos átomos, salvo o último. Ele saberia exatamente como deve ser a estrutura microscópica da amônia; mas ele seria totalmente incapaz de prever como uma substância com a estrutura da amônia cheira a amônia quando entra no nariz humano. O máximo que ele poderia prever sobre isso seria que certas mudanças ocorreriam na membrana mucosa, nos nervos olfativos e assim por diante. Mas ele não poderia saber que essas mudanças seriam acompanhadas pelo aparecimento de algum odor ou, em particular, do odor peculiar da amônia, ao menos que alguém lhe contasse isso ou ele próprio tivesse sentido tal cheiro. Se a existência das assim chamadas ‘qualidades secundárias’, ou o fato da sua aparência, depende dos movimentos microscópicos e dos arranjos das partículas físicas, que não possuem tais qualidades elas mesmas, então as leis que regem essa dependência são decerto do tipo emergente” (1925, p. 71-72, tradução nossa). Aqui, um cético em relação ao argumento de Broad poderia encaminhar o debate para um beco sem saída simplesmente negando a razoabilidade da afirmação de que o arcanjo “seria totalmente incapaz de prever como uma substância com a estrutura da amônia cheira a amônia quando entra no nariz humano”. Ademais, o crítico poderia declarar a gratuidade da afirmação de Broad, inclusive por possuir a intuição oposta, qual seja, a intuição de que o arcanjo poderia deduzir ou imaginar experiências e sensações como consequência do conhecimento completo que possui sobre todas as coisas físicas. Jogo empatado.

antemão? Logo, a perspectiva do aprendizado põe em desvantagem, sob o ponto de vista polêmico, a hipótese que se vale da intuição oposta à intuição do conhecimento. Em relação a esse aspecto singular do experimento mental da cientista Mary, Nagasawa e Stoljar observam que, “de certa forma, [...] a versão de Jackson do argumento pode ser chamada apropriadamente *de argumento do aprendizado*, e é exatamente isso que a torna superior à versão de Broad” (LUDLOW; NAGASAWA; STOLJAR, 2004, p. 10, grifo do autor, tradução nossa).

### 1.2.2 Críticas ao argumento do conhecimento

O inegável valor dialético do argumento do conhecimento talvez não se revele tão claramente naqueles que Jackson dissuadiu quanto naqueles em que ensejou a crítica engenhosa. Em geral, as diversas contra-argumentações que se desdobraram, desde os anos oitenta, consideraram que a reflexão de Jackson, não obstante falhasse em demonstrar o dualismo ontológico, trazia a lume algo novo, que indubitavelmente demandava explicação e análise. Quaisquer críticas às conclusões ontológicas do argumento do conhecimento precisavam abarcar uma resposta à inconsistência epistemológica para qual o argumento apontava, pois havia um paradoxo essencialmente epistemológico a amparar a conclusão da inconsistência do fisicalismo, o dilema do aprendizado sobreveniente de Mary. Desse modo, semelhante impasse, que em certa medida ainda se conserva, tem sido a matriz profícua de inúmeras críticas e metacríticas, que fizeram enriquecer o debate não apenas no campo particular da filosofia da mente, especialmente no que diz respeito ao antigo problema mente-corpo, mas também em áreas amplas como metafísica, epistemologia e filosofia da linguagem.

A considerável variedade de estratégias críticas ao argumento de Jackson justificou o desenvolvimento de algumas classificações sistemáticas, eventualmente assemelhadas a verdadeiras taxonomias, tal como o mapa das alternativas críticas que Van Gulick (2004, p. 370, 402) propõe em “So Many Ways of Saying No to Mary”. Quanto às diversas estratégias que amparam a

recusa da conclusão dualista pretérita de Jackson<sup>19</sup>, Van Gulick identifica e sistematiza as opções críticas segundo o ponto em que as mesmas divergem da linha original do argumento do conhecimento (figura 1). Tal ponto de divergência é situado com base na resposta dada a uma série de perguntas sucessivas, diretamente ligadas à estrutura do argumento de Jackson, que é esquematizado por Van Gulick, em duas premissas (P1 e P2) e duas inferências (C1 e C2), da forma seguinte (VAN GULICK, 2004, p. 369-370, tradução nossa):

(P1) Mary, antes de sua libertação, conhece tudo o que há de físico para ser conhecido sobre a visão do vermelho.

(P2) Mary, antes de sua libertação, não conhece tudo o que há para ser conhecido sobre a visão do vermelho (porque ela aprende algo sobre isso na sua libertação).

Portanto:

(C1) Existem algumas verdades sobre a visão do vermelho que escapam à descrição fisicalista.

(C2) O fisicalismo é falso, e as propriedades fenomenais não podem ser explicadas como (ou consideradas idênticas a) propriedades físicas.

#### 1.2.2.1 Fatos físicos subjetivamente realizados

Enquanto primeira pergunta metódica estabelecida para a construção do mapa das opções críticas de Van Gulick, tem-se: “É possível que Mary, antes da sua libertação, conheça todos os fatos físicos e proposições acerca da visão do vermelho” (VAN GULICK, 2004, p. 400, tradução nossa)? A resposta

---

<sup>19</sup> No final dos anos noventa, em notável reviravolta, Jackson torna-se crítico do argumento por ele proposto em “Epiphenomenal Qualia”. Jackson passa a argumentar (cf. JACKSON, 1998) que é um erro metodológico a imediata rejeição do fisicalismo em face da dificuldade de enquadrar certos conceitos, como, por exemplo, experiência, livre arbítrio ou valores morais, na visão de mundo implícita na ciência. Antes disso, reformular tais conceitos em uma versão mais modesta e despretensiosa, ontologicamente compatível com o fisicalismo, seria algo mais próximo do legítimo papel da filosofia.

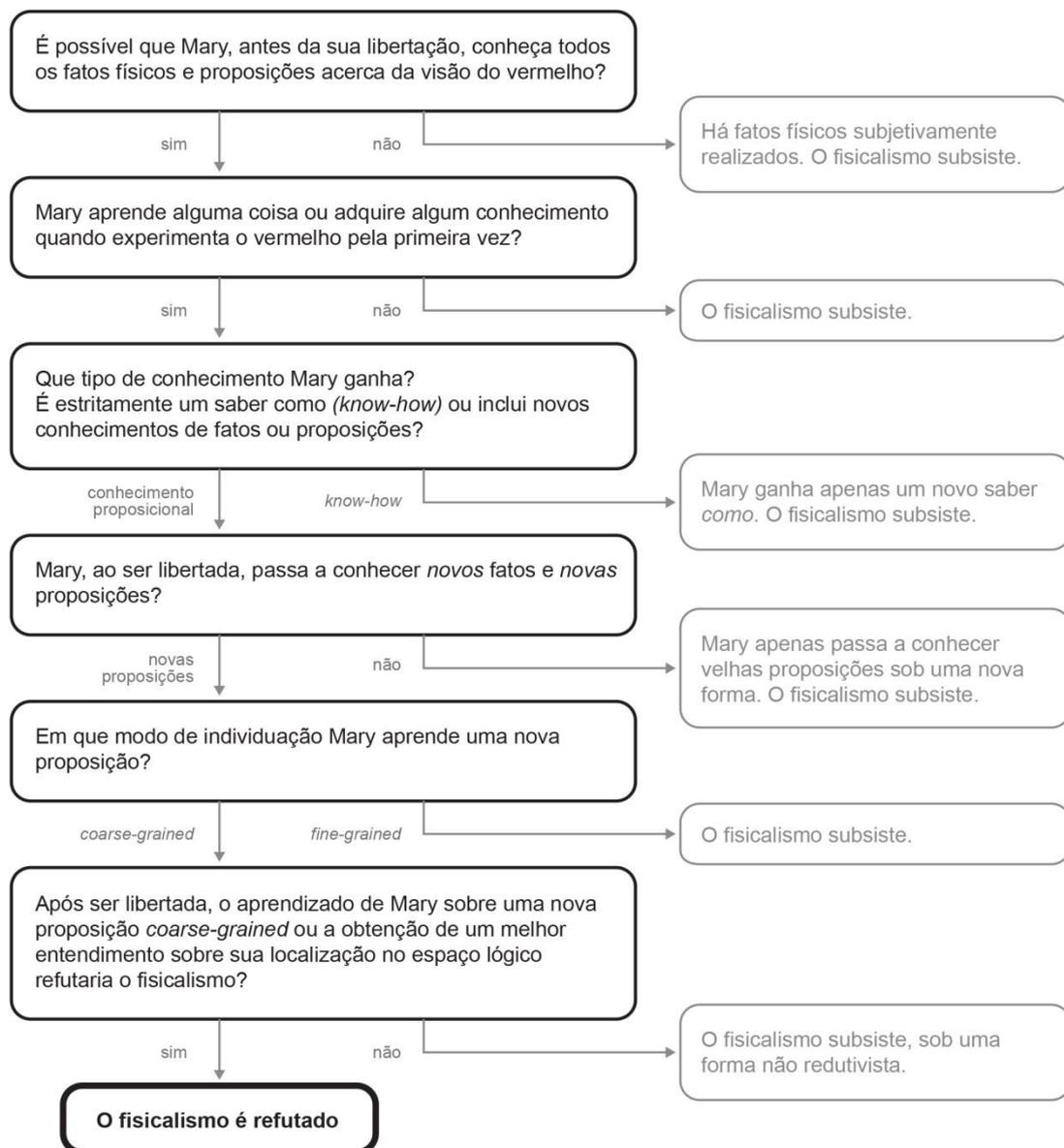
negativa a tal questionamento desafia a premissa (P1) — Mary, antes de sua libertação, conhece tudo o que há de físico para ser conhecido sobre a visão do vermelho —, que parece ser, para muitos, a que demonstra menor fragilidade no argumento de Jackson. Para os que negam (P1), o fisicalismo, se corretamente entendido, abrange fatos fisicamente realizados em âmbito subjetivo, de forma que seria contraditório supor que Mary conhece todos os fatos físicos (objetivamente ou subjetivamente realizados) e, ainda assim, desconhece a experiência de ver o vermelho. A perspectiva que se oferece é a de que existem fatos físicos que só podem realizar-se subjetivamente. E muitos fatos subjetivamente realizados só podem ser apreendidos sob o modo experiencial, que de forma exclusiva concede a estrutura cognitiva e conceitual adequada para a compreensão de certas proposições concernentes a fatos fisicamente realizados.

Dentro de uma semântica lata para os termos do fisicalismo, as experiências podem ser consideradas fatos físicos, enquanto fatos físicos subjetivamente realizados. Considere-se a seguinte declaração: “Examinei todas as maçãs da caixa, mas não examinei todas as frutas da caixa; portanto, deve haver na caixa alguma fruta que não seja maçã”.<sup>20</sup> Caso as definições dos termos maçã e fruta sejam latas e englobem outras formas em que os referentes “maçã” e “fruta” podem se apresentar no contexto caixa (fragmentos ou partes de frutos), é lícita a conclusão de que, fora as maçãs inspecionadas, não há outras maçãs na caixa, e também não há pedaços de maçã, nem suco de maçã ou tampouco sementes de maçã, embora possa haver pêssegos inteiros ou em pedaços. Contudo, se as definições de “maçã” e de “fruta” forem mais restritivas, considerando como maçã e fruta apenas o fruto inteiro, a conclusão “deve haver na caixa alguma fruta que não seja maçã” só pode ser interpretada como: não há outras maçãs inteiras na caixa, mas não se pode afirmar que não haja pedaços de maçã, suco de maçã, sementes de maçã ou pêssegos em pedaços, embora deva existir, ao menos, uma fruta inteira que não seja uma maçã, como uma laranja inteira, por exemplo.

---

<sup>20</sup> O exemplo dado aqui é uma paráfrase de outro semelhante, mas inserido em contexto lógico distinto e com outra interpretação, oferecido por Stoljar e Nagasawa (cf. LUDLOW; NAGASAWA; STOLJAR, p. 14, 2004).

FIGURA 1 — MAPA DAS OPÇÕES CRÍTICAS AO ARGUMENTO DO CONHECIMENTO



FONTE: Adaptado de VAN GULICK (2004).

Como se pode observar, pequenas mudanças na atribuição de significado para os termos maçã e fruta podem alterar consideravelmente as consequências lógicas do exemplo citado. De modo semelhante, diferenças sutis nas regras de atribuição de significado para os termos físicos (físico, fato físico, conhecimento físico) implicam mudanças importantes nas consequências lógicas da assertiva (P1). Caso os termos físicos abarquem todas as possíveis formas nas quais as ocorrências físicas são concebidas, incluindo os fatos físicos subjetivamente realizados, a premissa (P1) pode ser, de fato, falsa. Todavia, se os termos físicos referem-se apenas aos fatos físicos objetivamente realizados, a premissa (P1) parece sustentar-se. De qualquer forma, é necessário ao menos admitir que esta última definição possui um considerável grau de incerteza, pois os referentes fixados pelos termos físicos em (P1) podem representar apenas uma parcela dos referentes efetivamente compatíveis com o fisicalismo no mundo real. Isto é, a premissa (P1) ocasionaria a equivocada conclusão, traçando novo paralelo com o exemplo da maçã, de que uma caixa contendo maçãs inteiras e maçã em pedaços não possa ter o seu conteúdo descrito completamente apenas por meio do uso do termo maçã, em sua versão mais restritiva, que limita a aplicação do conceito fruta apenas ao fruto inteiro. Então seria necessário criar, em situações assim, termos descritivos adicionais supérfluos, como maçã em pedaços, que não seria propriamente uma fruta, ou os *qualia*, que não seriam propriamente físicos.

A posição que será defendida no capítulo II desta tese é que há algo de físico na visão do vermelho que não pode ser reduzido a (ou traduzido para) outros processos físicos cerebrais. Há como que uma irreducibilidade dos processos físicos que estão na base do processamento, integração e transmissão de certo conteúdo informacional (aspectos qualitativos da experiência do vermelho) a outros processos físicos que estão na base do processamento, integração e transmissão de outro gênero de conteúdo informacional (os processos físicos envolvidos na linguagem, no pensamento lógico-abstrato ou no controle da resposta motora, por exemplo). A proposta é a de que a irreducibilidade pode ser estabelecida com sentido entre um processo físico e outro processo físico. Assim, não é necessário que se estabeleça a irreducibilidade entre um processo físico e uma ocorrência não

física visando à solução do chamado hiato epistêmico, como se pretende demonstrar no capítulo II. A confusão acerca de tais relações de redutibilidade e de irredutibilidade parece derivar, ao menos em parte, do fato de que os termos físicos empregados na argumentação de Jackson assumem uma forma excessivamente restritiva. Nesse sentido, a crítica à assertiva (P1) pode ter o seu espaço e relevância.

Contudo, uma consideração metacrítica possível contra a negação de (P1) é que parece haver certa ambivalência no conceito de fatos físicos subjetivamente realizados. Há o risco dos fatos físicos subjetivamente realizados serem confundidos com os próprios processos mentais de apreensão de tais fatos. Os processos subjetivos de apreensão do fato e a realização subjetiva do fato físico não delimitam fronteiras enquanto princípios de distinção não forem estabelecidos satisfatoriamente pelos teóricos. Por outro lado, caso tais princípios sejam possíveis e tenham sido oportunamente demonstrados, o espaço — e, portanto, a própria relevância — do conceito de fatos físicos subjetivamente realizados pode ser reduzido a ponto de não mais permitir a detração da premissa (P1), tornando tal conceito inócuo como instrumento de crítica contra o argumento de Jackson. Nesse caso, o fisicalismo, corretamente entendido, não se distanciaria muito da perspectiva acerca dos fatos físicos que o próprio Jackson emprega no argumento do conhecimento, restando a uma crítica efetiva seguir eventualmente por outro caminho.

#### 1.2.2.2 Mary aprende algo?

A segunda pergunta que surge com a função de ordenar as críticas em “So Many Ways of Saying No to Mary” é: “Mary aprende alguma coisa ou adquire algum conhecimento quando experimenta o vermelho pela primeira vez” (VAN GULICK, 2004, p. 371, tradução nossa)? A resposta negativa a essa pergunta representa uma contestação à premissa (P2) — Mary, antes de sua libertação, não conhece tudo o que há para ser conhecido sobre a visão do

vermelho (porque ela aprende algo sobre isso na sua libertação). Mary, nesse caso, nada poderia aprender em acréscimo; mesmo antes da sua libertação, tudo conhece sobre a visão do vermelho ou tudo deduz: o seu conhecimento físico completo esgotaria e abrangeria todos os aspectos epistêmicos implícitos na experiência do vermelho. Essa contestação denega o cerne da intuição do conhecimento, que reside, sobretudo, na assertiva (P2) da esquematização do argumento, a que carrega a afirmação central sobre a superveniência do aprendido, cardinal para a caracterização da intuição, conforme o exposto anteriormente neste capítulo.

Para alguns autores, entre os quais Van Gulick inclui Hardin (1988) e o Churchland (1985) da primeira crítica à Jackson, aos quais se entende adequado, nesta seção, também acrescentar Dennett (2004), há em (P2) uma extrapolação indevida de uma intuição derivada da experiência do mundo real para um cenário contrafactual bastante distinto, sobre o qual não se tem qualquer equivalente real tangível, que facilmente possa servir de parâmetro ou justificativa para semelhante generalização. Em referência ao conhecimento de um estado fenomenal a partir do conhecimento físico, sobretudo no que concerne à extrapolação em tela, Van Gulick afirma:

O fato de que, em situações do mundo real, qualquer história física incompleta que possamos obter, mesmo que verdadeira, nos deixaria no escuro sobre como é estar nesse estado não deve ser projetado no caso de Mary ou Super Mary<sup>21</sup> sem um bom argumento que permita tratar tais casos como equivalentes (VAN GULICK, p. 373, 2004, tradução nossa).

---

<sup>21</sup> A conjectura de Super Mary referida nesse excerto visa destacar que a impossibilidade de conhecimento prévio de Mary acerca do *quale* do vermelho não decorre da sua capacidade limitada de memória, de integração ou de processamento das informações sobre todos os fatos físicos pertinentes à visão cromática. É bastante razoável considerar que seja impossível atribuir ao intelecto humano o conhecimento que Jackson confere à Mary. Entretanto, para os defensores de tal argumento, essa observação não é relevante. Uma versão do argumento que considere Mary como detentora de um intelecto sobre-humano (Super Mary), capaz de lembrar, integrar e compreender todo o conhecimento relevante, ainda funcionaria para denegar o fisicalismo, pois o conhecimento fenomenal do vermelho seria inapreensível mesmo para o formidável entendimento de Super Mary (antes da sua libertação). “Os limites de Mary antes da sua libertação não derivam de restrições quantitativas sobre *o quanto* ela pode saber, mas sobre o fato de que tudo o que ela sabe é *físico*” (VAN GULICK, 2004, p. 373, grifo do autor, tradução nossa).

No mundo real, o conhecimento dos fatos físicos relevantes associados às experiências, que se mostra sempre incompleto, parece não permitir, de fato, a inferência de certos aspectos fenomenais. Há, portanto, no mundo real, um inegável hiato epistêmico entre o conhecimento físico e o conhecimento fenomenal. Mas em Mary (ou em Super Mary) ocorre algo distinto: Mary sabe absolutamente tudo o que há de físico acerca da visão do vermelho. Para os críticos da assertiva (P2), faz-se necessário admitir que tal conjectura não possui qualquer paralelo no mundo real e, por conseguinte, pode haver consequências lógicas não triviais subjacentes a essa assunção. Como diz a Mary da crítica de Dennett, em “‘Epiphenomenal’ Qualia?”: “É difícil para qualquer um imaginar as consequências de alguém saber absolutamente tudo o que é físico sobre alguma coisa” (DENNETT, p. 60, 2004, tradução nossa). Ou seja, sem uma análise criteriosa, não é possível afirmar que Mary não seria capaz de inferir os aspectos fenomenais da visão cromática a partir do conhecimento físico completo, pois o hiato epistêmico observado não é suficiente para igualar Mary aos incapazes de inferência fenomenal no mundo real, sempre detentores de conhecimento físico incompleto.

Na crítica de Dennett (2004), por exemplo, tem-se a ideia de que a forma usual de imaginar não prova que Mary aprende algo novo após a sua libertação. A intuição em tela, baseada na extrapolação imaginativa, a partir de fatos do mundo real, não é necessariamente fiel ao significado lógico da premissa (P2). Dennett aponta que no argumento do conhecimento incide um erro clássico em filosofia: confundir uma falha de imaginação, nomeadamente a incapacidade de imaginar Mary inferindo conhecimento fenomenal a partir do conhecimento físico completo, com uma percepção de necessidade (cf. DENNETT, 2004, p. 62). O ponto de Dennett não é que ele prova em sua crítica que Mary não aprende nada novo, após ver pela primeira vez o seu tomate, mas que a forma usual de imaginar a história, conforme quer Jackson, de fato, não prova que Mary realmente aprende algo novo. Ou seja, permanece em aberto o que cabe na onisciência física de Mary acerca do fenomenal. Ademais, Dennett considera a possibilidade de haver uma ponte epistêmica entre a sensação e o conceito neurofisiológico completo. Esse autor fundamenta tal hipótese mostrando exemplos de que mesmo um conhecimento

neurofisiológico ou experiencial incompleto é capaz de antecipar alguns dos efeitos discriminativos de um *quale* ainda não vivenciado (cf. DENNETT, 2004).

Talvez uma metacrítica possível aos que renegam (P2) seria considerar que, ainda que houvesse a ponte conjecturada por Dennett, um eventual conhecimento sobre os *qualia* dependente *de todo o conhecimento físico* não pode ser o mesmo que o conhecimento direto dos *qualia*, *que em nada deriva do conhecimento físico*. Sim, é razoável supor que Mary teria todas as capacidades discriminativas da experiência do vermelho de forma indireta (se isso for humanamente possível, sob o ponto de vista cognitivo, caso contrário, apelar-se-ia, sem qualquer prejuízo para o argumento, ao conceito de Super Mary), mas isso não seria o mesmo que possuir o *quale* do vermelho. Mary poderia, em tese, reconstruir a *awareness*<sup>22</sup> do vermelho, mas não a sua *consciousness*, pois esta implica uma natureza não informacional, isto é, uma natureza apenas qualitativa e experiencial, como o capítulo II buscará demonstrar. Possuir todo o conhecimento físico pertinente à visão do vermelho pode permitir a inferência de todos os aspectos comportamentais (em sentido amplo, behaviorista) que decorrem da experiência direta do vermelho, mas é bastante problemático afirmar que isso equivaleria à experiência do vermelho em si. Poder inferir e antecipar a resposta emocional à primeira vez que se vê o azul ou o vermelho, prever quais pensamentos provavelmente surgiriam nesse contexto, antever o discurso que emergiria de imediato, bem como todas as reações motoras e fisiológicas, como dilatação das pupilas, expressões faciais ou mudanças na frequência cardíaca, não equivalem à experiência em si. Pode ser bastante “difícil para qualquer um imaginar as consequências de alguém saber absolutamente tudo o que é físico sobre alguma coisa”, todavia, é razoável supor que no rol das consequências lógicas imprevistas não figure a

---

<sup>22</sup> David Chalmers estabelece a distinção entre os termos *consciousness* e *awareness*, relacionando aquela à dimensão fenomenal da consciência, enquanto liga esta última aos aspectos psicológicos e funcionais da atividade mental consciente (cf. CHALMERS, 2010, p. 28-29). Chalmers contrapõe os termos *awareness* e *consciousness* de forma a comportar e a destacar o contraste ontológico e epistêmico existente entre a mente psicológica e a mente fenomenal. Semanticamente, a *consciousness* indica os estados mentais absolutamente subjetivos, a experiência incomunicável e inacessível em terceira pessoa, sempre privada e inefável, intrínseca e imediatamente apreensível: os *qualia*. Ao passo que a consciência, enquanto processo funcional de tratamento e integração de informações oriundas do ambiente interno e externo, visando o controle global do comportamento, é aludida mediante a palavra inglesa *awareness* (cf. NAVOLAR, 2013, p. 10).

vivência experiencial em si, pois a possibilidade da inferência comportamental e discriminativa completa decorrente dos *qualia* não abarca, aparentemente, os aspectos qualitativos singulares da experiência, equivalentes à *consciousness*.

Ainda que se insistisse na hipótese de que o conhecimento físico completo permite alcançar a experiência em si, ou os *qualia*, está implícito nessa conjectura que apenas com os *qualia* viria o conhecimento pleno (todo o conhecimento físico mais o conhecimento experiencial), e que haveria uma transição, em algum momento, entre o conhecimento físico completo para o conhecimento pleno, mediante a suscitação da experiência. Ou seja, o conhecimento de Mary, acerca de todos os fatos físicos associados à experiência, precisaria suscitar ou eliciar os *qualia* para obter o suposto conhecimento que lhe é particular, portanto, o conhecimento dos *qualia* seguiria, em última instância, dependendo dos *qualia*. A suscitação de uma dada experiência sensorial por vias incomuns, embora não conjecturais, como a estimulação elétrica direta do córtex, certas crises de enxaqueca ou o uso de substâncias alucinógenas, não deveria representar, *a priori*, um caso essencialmente distinto da hipotética provocação da experiência através do conhecimento físico completo de Mary. Em todos esses casos, bem como na Mary de alguns críticos da premissa (P2), o conhecimento dos *qualia* emergiria juntamente com os *qualia*. O conhecimento físico completo teria apenas o hipotético papel de suscitante, tal como uma estimulação elétrica cortical. Ou, no mínimo, a questão da diferença essencial entre esses dois últimos casos, por exemplo, não poderia ser assumida graciosamente, pois há uma problemática relevante no bojo dessa questão que requer cautelosa e acurada análise. A consideração desse aspecto, em acréscimo ao que foi analisado no parágrafo anterior, permite-nos afirmar que é provável a razoabilidade da premissa (P2).

### 1.2.2.3 A réplica da habilidade

A terceira pergunta metódica que serve à construção do mapa das opções críticas em “So Many Ways of Saying No to Mary” é: “Que tipo de conhecimento Mary ganha? É estritamente um saber *como* (*know-how*) ou inclui novos conhecimentos de fatos ou proposições?” (VAN GULICK, 2004, p. 374, tradução nossa). Autores como Nemirow (1980) e Lewis (1990) respondem a essa questão negando que Mary ganhe algum conhecimento proposicional, ao ver pela primeira vez o seu tomate. Para esses filósofos, Mary obtém, após a sua libertação, apenas um saber como, ou seja, conquista somente novas habilidades, notadamente a habilidade de imaginar, lembrar e reconhecer certos estados como sendo a experiência do vermelho. Para Lewis, um ganho de conhecimento proposicional envolve “uma redução da incerteza e um estreitamento do conhecimento de sua localização no espaço de possibilidades” (VAN GULICK, 2004, p. 374, tradução nossa), o que não é compatível com a transformação pela qual passa Mary, após ser libertada, segundo o entendimento dos teóricos da réplica da habilidade. Portanto, a localização do conhecimento de Mary no espaço de possibilidades já estaria totalmente determinada antes da sua libertação, em decorrência do seu conhecimento completo dos fatos físicos concernentes à visão do vermelho, pois não haveria possibilidades lógicas genuínas deixadas em aberto, uma vez que todos os ganhos proposicionais ocorreram previamente, consoante as premissas do fisicalismo (cf. VAN GULICK, 2004, p. 374). Ainda que permanecessem, por algum motivo, possibilidades lógicas em aberto, a redução da incerteza e o estreitamento do conhecimento de sua localização no espaço de possibilidades não poderiam ser alcançados por meio da simples conquista de habilidades novas, de um mero saber como. Em suma, para os autores da réplica da habilidade, a premissa (P2) é válida, embora necessite de cuidadosa interpretação, pois Mary passa a obter apenas um novo *know-how*, já possuindo de forma prévia todo o conhecimento proposicional ou factual acerca do físico. Assim, ao ganhar apenas um saber como, a conclusão (C1) não se verifica, uma vez que não ocorre ganho de novas proposições, de forma

que a descrição fisicalista de Mary, sobre a visão do vermelho, nunca deixou de ser completa.

Para Lewis, o ganho de Mary resume-se à aquisição de habilidades cognitivas, pois “ela não adquire um conhecimento proposicional, isto é, um *saber que*, ela adquire uma habilidade, um *saber como* recordar, imaginar e reconhecer o vermelho” (BORGONI, 2016, p. 398, grifo do autor). Assim, Lewis restringe a perspectiva da habilidade, introduzida por ele mesmo, quando a limita ao espaço estrito da *reconhecimento*. Isso significa que ele deixa de estender a teoria da habilidade à *cognição* propriamente dita, que parece representar o elemento mais básico e essencial para a compreensão do paradoxo que se apresenta no argumento do conhecimento. Na metacrítica de Gertler (2005), a hipótese da habilidade falha em explicar o que acontece no momento em que Mary vê pela primeira vez o seu tomate. Qual é o ganho que ocorre naquele instante, que é capaz de ocasionar grande impacto em Mary, mesmo antes do exercício de qualquer habilidade cognitiva? Parece que o *saber como* é o vermelho precede o *saber como* lembrar, reconhecer ou imaginar o vermelho. Dificilmente se pode explicar esse *saber como*, que se estabelece antes do primeiro exercício cognitivo, nos termos estritos das habilidades cognitivas. Portanto, a afirmação de que Mary ganha apenas habilidades cognitivas, após a sua libertação, é problemática, pois resta um evento central que necessita ainda ser explicado, qual seja, o da primeira experiência ou da primeira cognição.

É defensável a ideia de que adquirir habilidades cognitivas seja acidental, contingente, em relação à experiência de ver o vermelho, pois é possível imaginar facilmente cenários, alguns com paralelos concretos no mundo real, nos quais a experiência não imprimiria no sujeito a capacidade para lembrar, imaginar ou reconhecer. Várias síndromes neurológicas que levam o enfermo a apresentar grande dificuldade para reter novos acontecimentos na memória, como poderia ser o caso de uma grave síndrome de Wernicke-Korsakoff<sup>23</sup>, representam exemplos compatíveis com o referido

---

<sup>23</sup> A síndrome de Wernicke-Korsakoff refere-se a um conjunto de sinais e sintomas neuropsiquiátricos que resultam da deficiência de vitamina B1. Muitas vezes a primeira fase

cenário de desconexão entre a experiência sensorial e o ganho de novas habilidades cognitivas. A reconhecida não pode ser, portanto, a essência e o traço distintivo da transformação operada pela experiência. Por conseguinte, não se sustenta a conjectura de que saber como é uma experiência seja o mesmo que ter a posse de certas habilidades cognitivas. Além disso, a capacidade de alguém retornar voluntariamente a um estado mental semelhante ao que ocorre na visão do vermelho (memória) não é uma consequência lógica ou epistêmica da visão do vermelho, mas uma simples consequência neurofisiológica e contingente. Se Mary não possuísse a capacidade de fixar ou evocar novas memórias, não poderia adquirir as habilidades cognitivas que Lewis entende como cardinais na transformação de Mary.

Tais objeções contrárias à réplica da habilidade são sólidas e devem ser consideradas com seriedade. Contudo, talvez ainda seja possível tecer algumas considerações em favor da tese de Lewis. A aparente insuficiência da explicação de Lewis indica haver algo além da simples conquista de habilidades cognitivas no processo de transformação de Mary. A resposta dualista paradigmática quanto ao que Mary adquiriria para além das suas novas capacidades de reconhecida é que a primeira experiência do seu proverbial tomate traria uma forma particular de saber *que*: o conhecimento fenomênico do vermelho (por exemplo, cf. CHALMERS, 1996, p. 145). Mas talvez seja contraditório considerar o fenomênico como conhecimento, conforme se debaterá no capítulo II, mesmo que se valide a sua existência independente. Portanto, considerando o conhecimento de novos fatos e proposições sob uma perspectiva estritamente funcional, descartando-se qualquer possível aspecto fenomênico na formação do conhecimento, não apenas a posse de novas habilidades cognitivas, mas também o próprio *saber que*, em certos contextos, pode ser visto como uma habilidade, notadamente ligada a habilidades mentais encobertas e, ao mesmo tempo,

---

das manifestações clínicas, ou fase aguda da síndrome, caracteriza-se pela chamada encefalopatia de Wernicke, que envolve a tríade clássica de estado confusional agudo, oftalmoparesia (perda parcial da motricidade de músculos extraoculares) e ataxia (dificuldades na coordenação motora). Essa encefalopatia pode então progredir para a síndrome de Korsakoff, que envolve amnésia anterógrada (incapacidade de adquirir novas memórias) e confabulação (cf. SILVA; ENES, 2013, p. 121).

integrável a habilidades manifestas. Ou seja, o *saber que* pode ser visto como uma habilidade não recognitiva encoberta, a depender do recorte do observador, de forma que a distinção entre *saber como* e *saber que* se tornaria menos dicotômica. Por exemplo, conhecer um novo algoritmo de adição pode facilitar a aquisição da habilidade de quantificar e separar rapidamente um grande volume de mercadorias. Assim, na medida em que os processos mentais associados à habilidade de quantificação são refinados e automatizados, o *saber que* e o *saber como* progressivamente se condensam, tornando-se virtualmente indistinguíveis. Desse modo, diferenciar habilidade e conhecimento proposicional pode ser problemático em alguns cenários, portanto, a réplica da habilidade de Nemirow e Lewis talvez possa ser retificada, afirmando-se que Mary ganha apenas novas habilidades, ainda que não somente habilidades recognitivas.

#### 1.2.2.4 Antigos fatos sob novas formas

Se o argumento de Jackson não é bloqueado na terceira pergunta metódica e admite-se que Mary obtém novo conhecimento acerca de proposições, a quarta questão a ser levantada por Van Gulick, visando ao ordenamento das críticas, é: “Mary, ao ser libertada, passa a conhecer *novos fatos e novas proposições*” (VAN GULICK, 2004, p. 376, grifo do autor, tradução nossa)? A pergunta guarda uma diferença, em relação à anterior, que pode parecer sutil. Enquanto a terceira pergunta inquirere se Mary obtém algum conhecimento proposicional ou factual novo, no sentido de ter acesso a novos objetos proposicionais, a quarta questão indaga se o conhecimento adquirido poderia refletir apenas a conquista de um novo estado epistêmico em relação a um velho objeto proposicional, conhecido anteriormente sob outra forma. Ou seja, o que a quarta pergunta coloca em pauta é a possibilidade de haver um conhecimento novo, recém-adquirido mediante a experiência, que representa apenas uma forma nova de apresentação de uma proposição ou fato já familiar a Mary, e isso bastaria para explicar satisfatoriamente a mudança epistêmica

que ocorre na protagonista do argumento de Jackson, após a libertação da mesma.

Para os teóricos dessa estratégia crítica, como Tye (1986) e Churchland (1985), a chave para superar as dificuldades impostas pelo argumento do conhecimento é elucidar se Mary apenas vem a conhecer velhas proposições sob uma nova forma ou se ela realmente descobre novos objetos proposicionais, ignorados de antemão sob qualquer modo de conhecimento. Segundo Van Gulick, “a novidade do estado do conhecimento pode estar associada a outros aspectos além da novidade de seu objeto proposicional, como talvez quando se oferece um novo modo de acesso a ele” (VAN GULICK, 2004, p. 377, tradução nossa). Assim, da mesma forma que Lewis, mas seguindo um caminho bastante distinto, a réplica das velhas proposições em novas formas aceita a validade da premissa (P2), embora também aqui seja necessária cuidadosa interpretação. Essa tarefa é imperativa porque Mary passa a obter apenas um conhecimento representado por um novo estado epistêmico sobre um fato ou proposição já conhecido previamente, portanto, Mary não ganha nenhum conhecimento proposicional em sentido pleno. Logo, a conclusão (C1) não se verifica, uma vez que, não tendo ganhado novas proposições, a descrição de Mary sobre a visão do vermelho nunca deixou de ser completa, de maneira que não se refuta o fisicalismo.

O chamado materialismo *a posteriori* estabelece relações marcantes com a estratégia crítica exposta acima (cf. BORGONI, 2013, p. 56-59). Kripke sugere que há entre água e H<sub>2</sub>O uma identidade necessária *a posteriori*<sup>24</sup>. A sentença “água é H<sub>2</sub>O” faria parte de uma classe de enunciados necessariamente verdadeiros, embora tal verdade possa apenas ser conhecida de maneira empírica, sendo, portanto, fato necessário cognoscível *a posteriori*. Para autores como Churchland<sup>25</sup> e Tye, há um paralelo entre a relação

---

<sup>24</sup> Cf. KRIPKE, 1980, p. 128. A respeito da ideia de que há verdades necessárias *a posteriori*, vide a seção 1.1.1.

<sup>25</sup> Paul Churchland (1985) ainda fundamenta a sua negativa acerca do alegado ganho de conhecimento proposicional de Mary sustentando que ela adquire conhecimento por contato ou familiaridade (*acquaintance*). Para esse filósofo, a diferença entre o conhecimento que Mary obteve através dos artigos de neurociência (conhecimento proposicional) e o conhecimento de uma pessoa que simplesmente viu o vermelho (conhecimento por contato) não está no que é conhecido, no objeto proposicional, mas nas distintas formas mediante as quais se conhece a mesma coisa (cf. BORGONI, 2016, p. 399-400).

existente entre o fenomênico e o físico e a relação estabelecida entre água e  $H_2O$ . Da mesma forma que se estabelece *a posteriori* a identidade entre água e  $H_2O$ , Mary seria capaz de apreender a identidade entre o conhecimento fenomênico e o conhecimento físico acerca do vermelho somente após a sua libertação, de modo empírico. Ou seja, a despeito da putativa onisciência física de Mary, ela não poderia deduzir informações fenomênicas a partir das informações físicas que possui, pois tal conexão — portanto, qualquer derivação — não poderia realizar-se logicamente *a priori*, embora seja metafisicamente necessária (cf. BORGONI, 2013, p. 57). Assim, a resposta negativa à quarta pergunta metódica é colocada, mais uma vez, por outro caminho: Mary, ao sair do seu quarto cinzento, após contemplar pela primeira vez o seu tomate, aprende um conhecimento novo, mas não um fato novo ou uma proposição nova acerca da realidade. Mais uma vez, velhos fatos sob novas formas.

Caberia aqui, contudo, a seguinte metacrítica. O paralelo entre o gênero de identidade, que ocorre entre água e  $H_2O$ , não pode ser do mesmo tipo que se postula haver entre o fenomênico e o físico. A água concebida como um líquido inodoro, insípido e incolor, que ocupa os rios, oceanos e lagos, representa um modo *contingente*, embora comum, de apreensão. Por exemplo, um marciano poderia discordar que a água seja inodora, insípida e incolor, bem como divergir, por algum motivo, que os conceitos de rios, oceanos e lagos sejam claros ou relevantes, para qualquer esforço de tipificação do que venha a ser a água. Mas  $H_2O$  permanece como a natureza oculta da água, algo essencial a essa substância, tanto para terráqueos quanto para marcianos. Entretanto, o vermelho da experiência de Mary não é capturado sob um modo contingente de apresentação, tal como o líquido que ocupa os rios, oceanos e lagos no planeta Terra. Mary parece conceber o vermelho diretamente, sem que esse conhecimento seja mediado por algum “*modo contingente de apresentação* de uma propriedade física” (cf. BORGONI, 2013, p. 58, grifo nosso). A qualidade experiencial do vermelho confunde-se com a própria natureza fenomênica do vermelho, da mesma forma que a sensação de dor representa a própria natureza da dor. Segundo Kripke (1980), a estimulação das fibras-C não pode ser identificada com a dor, pois a descrição fisicalista

“estimulação das fibras-C” não capta a essência da dor, que se mostra apenas qualitativamente através da experiência. E essa consideração de Kripke seria extensível ao que ocorre na visão do vermelho. Portanto, a comparação com a identidade *água-H<sub>2</sub>O* não é aplicável para elucidar a relação que ocorre entre conhecimento proposicional e conhecimento fenomênico, acerca da visão do vermelho.

Outra importante metacrítica à teoria dos velhos fatos sob novas formas vem de Lewis (1990). O filósofo afirma que há pouco sentido na afirmação de que é possível auferir entendimento proposicional apenas obtendo novas formas de representar proposições já conhecidas, pois a noção de ganho proposicional é trivializada dessa maneira, tornando-a inócua para rechaçar a forte base intuitiva que fundamenta o argumento do conhecimento. Na visão de Lewis, o que Churchland e Tye consideram como suficiente para que um novo estado epistêmico conte como conhecimento proposicional é excessivamente inespecífico e precário. Lewis argumenta que, nessa esteira, uma profusão de novos conhecimentos proposicionais poderia surgir simplesmente com o emprego de um segundo idioma, permitindo que alguém representasse para si mesmo, sob uma nova forma, fatos e proposições conhecidos previamente no vernáculo; o que seria uma conclusão absurda (cf. VAN GULICK, 2004, p. 378). Mas parece haver algum excesso nessa crítica de Lewis. Há uma vasta *distância epistêmica* entre a representação de fatos sobre a experiência da cor, nos termos da neurociência, e a representação visual da cor. Certamente a *distância epistêmica* que se estabelece entre a frase “Jackson é um filósofo” e sua tradução para língua inglesa “*Jackson is a philosopher*” não é da mesma ordem. Contudo, a réplica de Lewis, mesmo apresentando características hiperbólicas, denuncia o caráter débil assumido pelo conceito de conhecimento proposicional presente nas críticas de Churchland e Tye.

### 1.2.2.5 Modos de individuação

Após uma resposta favorável à quarta pergunta metódica, concordando que Mary obtém certamente algum conhecimento de novos fatos ou de novas proposições, um crítico do argumento de Jackson, que pretenda manter-se a salvo de quaisquer conclusões antifisicalistas, necessita responder, apropriadamente, à quinta pergunta sugerida por Van Gulick: “Em que modo de individuação Mary aprende uma nova proposição” (VAN GULICK, 2004, p. 379, tradução nossa)? Ou seja, Mary passa a conhecer novas proposições verdadeiras acerca de fatos sob um modo de individuação mais irrestrito e impreciso (*coarse-grained*) ou sob um modo de individuação mais refinado, preciso e restrito (*fine-grained*)? A resposta que parece preservar a compatibilidade com o fisicalismo é que Mary aprende novas proposições individualizadas apenas de uma maneira intensional<sup>26</sup> mais restrita (*fine-grained*).

Após um fisicalista aceitar que Mary obtém um novo conhecimento, que tal conhecimento não é apenas um saber *como* e que ela não acessa apenas formas novas de conhecer velhas proposições, resta ainda mais um caminho que permite validar (P2) e, ao mesmo tempo, seguir negando (C1). Como argumenta Van Gulick (2004, p. 379-384), proposições verdadeiras podem ser individualizadas de formas menos restritas (*coarse-grained*) ou mais restritas (*fine-grained*), a depender dos fatores que pesam para definir proposições como iguais ou distintas, ou das suas condições de verdade. Caso Mary aprenda uma nova proposição *coarse-grained*, significa que ela, no sentido que Lewis atribui ao conhecimento proposicional, reduz o seu grau de incerteza epistêmica e passa a localizar-se de forma mais precisa no espaço lógico de possibilidades. Tal mudança epistêmica operada em Mary seria marcante, tornando difícil a compatibilização com o fisicalismo, de forma que as intuições favoráveis ao argumento de Jackson superariam as intuições antagonistas pró

---

<sup>26</sup> Intensão, do inglês *intension*, do latim *intensionis*, é uma noção que, de forma recorrente, precisa ser contrastada com o significado coloquial ou filosófico de intenção, do inglês *intention*, do latim *intentio*. Em linhas gerais, em linguística, lógica e filosofia, intensão refere-se ao significado cognitivo de um termo, à sua conotação, em oposição à extensão, ou denotação de um termo, que se refere às entidades reais às quais o termo é aplicado.

fisicalismo. Contudo, caso Mary aprenda novas proposições simplesmente no sentido intensional restrito (*fine-grained*), que implicaria apenas distinções na estrutura conceitual interna, tais conhecimentos adquiridos não constituiriam qualquer óbice para uma correta interpretação fisicalista da realidade, segundo autores como Loar (1990) e Lycan (1990). Mesmo que falte a Mary, antes da sua libertação, o conhecimento de alguma proposição intensional restrita (*fine-grained*) em relação à visão do vermelho, ela possui previamente, em função da sua onisciência física, alguma proposição menos restrita (*coarse-grained*) que, embora distinta, *equivale* à proposição *fine-grained*, no que diz respeito à localização no espaço de possibilidades, de forma que não ocorre nenhuma redução de incerteza, após sua libertação (cf. VAN GULICK, 2004, p. 382-383). Logo, nada de essencial pode ser acrescentado à descrição fisicalista que Mary possuía, quando enclausurada no seu quarto cinzento.

#### 1.2.2.6 O fisicalismo subsistiria?

Se o argumento de Jackson não é frustrado em nenhuma das perguntas anteriores e é consentido, até mesmo que Mary possa conhecer novas proposições sob um modo de individuação *coarse-grained*, resta ainda uma última questão discernida por Van Gulick, no seu mapa final de opções críticas, cuja resposta negativa poderia ainda eximir o fisicalismo da famosa tentativa de refutação de Jackson: “Após ser libertada, o aprendizado de Mary sobre uma nova proposição *coarse-grained* ou a obtenção de um melhor entendimento sobre sua localização no espaço lógico refutaria o fisicalismo” (VAN GULICK, 2004, p. 400, tradução nossa)? Algumas formas de materialismo não redutivista concordam com a premissa (P2) — Mary, antes de sua libertação, não conhece tudo o que há para ser conhecido sobre a visão do vermelho —, enquanto também reconhecem a veracidade da conclusão (C1): existem algumas verdades sobre a visão do vermelho que escapam à descrição fisicalista. Entretanto, tais formas de materialismo negam que seja válida a conclusão (C2) — o fisicalismo é falso, e as propriedades fenomenais não podem ser explicadas como (ou consideradas idênticas a) propriedades físicas.

Ou, mais precisamente, para o materialismo não reducionista, a própria conclusão (C2) tem um problema de consistência, pois mesmo que as propriedades ditas fenomenais não possam ser explicadas completamente, em termos de propriedades físicas, o fisicalismo não deve ser imediatamente refutado.

Tal questão liga-se de maneira significativa à primeira pergunta proposta por Van Gulick, discutida na seção 1.2.2.1 desta tese, pois tanto a perspectiva dos fatos físicos subjetivamente realizados quanto o entendimento do materialismo não reducionista se voltam para questões de consistência, como a apontada, por exemplo, na conclusão (C2). Para ambas as teorias, a articulação entre conhecimento físico completo e a ignorância de fatos subjetivos é problemática. Ou seja, a relação entre onisciência física e ignorância de fatos subjetivos apareceria de forma simplista e inconsistente no argumento do conhecimento. Para a perspectiva dos fatos físicos subjetivamente realizados, o conhecimento físico, para ser completo, implica realmente o conhecimento de todos os fatos subjetivos. Para o materialismo não reducionista, o fisicalismo corretamente entendido é consistente com a existência de fatos subjetivos, pois esses só podem ser apreendidos por meio de tipos relevantes de experiência (cf. VAN GULICK, 2004, p. 401). A própria descrição física estrita pode revelar-se, em certos contextos, pouco satisfatória. Ora, aceitar o fisicalismo não é o mesmo que defender uma recorrente e absoluta superioridade da descrição causal fisicalista sobre qualquer outra forma de apreensão ou de codificação da realidade, como aquelas que são realizáveis, por exemplo, mediante sistemas inatos de processamento biologicamente determinados, como a visão, a audição e o tato. Portanto, consentir com o fisicalismo significa apenas aceitar que todos os eventos do universo decorrem de processos físicos subjacentes, o que não equivale à alegação de que uma história descrita em termos físicos estritos, mesmo que narrada por um indivíduo de extraordinário intelecto, ofereça a descrição mais completa e adequada para todos os contextos epistemicamente relevantes, como aqueles que incluem eventos subjetivos e experiências. Assim, o fisicalismo poderia ser preservado, mesmo na hipótese última de Mary vir a aprender novas proposições sob um modo de individuação *coarse-grained*.

Ao final da profícua sistematização realizada em “So Many Ways of Saying No to Mary”, Van Gulick pondera sobre o significado da notável divergência que se apresenta entre as principais estratégias críticas desenvolvidas contra o argumento do conhecimento de Jackson:

[...] A própria diversidade das críticas ao argumento do conhecimento pode indicar que os fisicalistas não conseguiram encontrar uma resposta clara para esse desafio. Se eles não conseguem concordar sobre onde ou como ocorre a falha no argumento, eles podem ter certeza de que isso de fato acontece? Essa é uma objeção séria, mas, como acabamos de ver, as diversas respostas podem estar menos em conflito do que aparentaram em nossa pesquisa original. Com alguns ajustes, penso que há maneiras plausíveis de combinar consistentemente elementos-chave provenientes de múltiplas réplicas [...] (VAN GULICK, 2004, p. 401, tradução nossa).

Muito antes de ensejar qualquer desalento, o filósofo parece ver na diversidade das críticas analisadas, cada qual se opondo a aspectos distintos do argumento de Jackson, um possível caminho para complementariedade teórica e, dessa forma, para a construção de uma réplica cabal e completa. Esta tese tentará avançar um pouco nessa direção, nos capítulos seguintes, como também procurará demonstrar que há uma distância considerável entre uma refutação sintética e consistente do argumento do conhecimento e a impugnação do dualismo. E o caminho escolhido para isso passa pela discussão de uma crítica menos conhecida, que não encontrou seu lugar no mapa de Van Gulick.

## 2 MARY ZUMBI

Desde “Epiphenomenal Qualia” (1982), o argumento do conhecimento de Frank Jackson foi objeto de inúmeras críticas, algumas célebres, como a réplica da habilidade ou a teoria de que Mary somente passa a conhecer fatos antigos sob formas novas. Tais raciocínios foram discutidos em detalhes no capítulo anterior. Há, contudo, uma abordagem crítica não analisada previamente, menos discutida na literatura filosófica, que permite considerações relevantes acerca do argumento do conhecimento, além de possibilitar um enfoque novo em relação a outras argumentações antifisicalistas notórias. Diferindo da maioria das estratégias críticas que se opõem ao argumento de Jackson, a argumentação proposta por Victoria McGeer (2003) — referida nesta tese como o argumento de Mary zumbi — não procura dismantelar diretamente o paradoxo de Mary, com o objetivo de suprimir seu potencial dissuasivo específico, no tocante à refutação do dualismo. Na reflexão de Mary zumbi (ou de z-Mary), McGeer assume inicialmente o paradoxo de Jackson, preservando a estrutura do argumento do conhecimento, porém o insere na perspectiva contrafactual dos zumbis fenomenais, segundo os termos propostos por Chalmers (1996), ensejando um *reductio ad absurdum* que compromete, simultaneamente, os dois maiores pilares teóricos do dualismo. Ao fazer com que as contradições que o argumento de Jackson imputa à ontologia materialista recaiam sobre as próprias argumentações antifisicalistas, McGeer não apenas contesta o precioso fenomenal ontológico do dualismo, mas propicia também uma refutação, ainda mais ampla sob uma forma eliminativista<sup>27</sup>, em que os

---

<sup>27</sup> O materialismo eliminativista afirma que a psicologia do senso comum (*folk psychology*) equivoca-se em relação ao seu entendimento sobre o que é a mente. Para o eliminativismo, não existem certos tipos de estados mentais que são imediatamente admitidos pela *folk psychology*. As posições eliminativistas podem variar, desde a defesa de que não há base neural correlata para alguns conceitos psicológicos cotidianos, como crenças ou desejos, até versões que implicam a negação da existência de estados mentais conscientes, como a dor e outras sensações (cf. CESCÓN, 2010, p. 330). Mais próxima desta última definição, a fim de reduzir ambiguidades, o termo eliminativismo será adotado nesta tese em sentido forte (*strong eliminativism*), qual seja, o de não existirem propriamente algumas classes de entidades mentais aceitas pela *folk psychology*, como crenças, desejos e sensações. O eliminativismo é

conceitos fenomenais seriam supérfluos ou, quando muito, admitiriam apenas significados de cunho funcional estrito. Enfim, o argumento de Mary zumbi pretende demonstrar que as argumentações antifisicalistas do conhecimento e da conceitabilidade são conflitantes, incompatíveis ou incongruentes.

Na seção 2.1 deste capítulo, apresenta-se o argumento de Mary zumbi, destacando o êxito que essa estratégia crítica obtém, ao combinar os dois principais argumentos antifisicalistas. Tal estratégia alcança não apenas fragilizar as conclusões de Jackson, como também traz dificuldades equivalentes aos argumentos de conceitabilidade, especialmente para o seu exemplar mais notório: o argumento dos zumbis filosóficos. Em seguida, de forma sintética, propõe-se, nesta tese, uma esquematização do argumento de Mary zumbi, elemento central em “The Trouble With Mary” (MCGEER, 2003). No prosseguimento da discussão, também se sugere uma segunda síntese para as considerações eliminativistas que derivam, como um corolário, do argumento precedente.

No início da seção 2.2, apresenta-se o enunciado de Stoljar (2005), chamado de “tese da experiência”, que representa uma concepção simples e capaz de, em princípio, apreender o que está no cerne da mudança epistêmica de Mary, segundo os termos descritos no argumento do conhecimento. Logo depois, discutem-se questões que se estabelecem a partir da relação entre a tese da experiência e a perspectiva do realismo fenomenal<sup>28</sup> de David Chalmers (2003, 2010), bem como as associações desta última com termos

---

próximo ao que Chalmers denomina materialismo tipo A e envolve a negação do realismo fenomenal. Para esse filósofo, tal forma de materialismo nega existir um *hard problem* da consciência (questões fenomênicas), distinto de um *easy problem* (questões funcionais ou neurocientíficas), ou simplesmente afirma que a elucidação completa de todos os aspectos funcionais acerca da mente bastaria para resolver as pretensas questões fenomênicas da consciência (cf. CHALMERS, 2010, p. 28).

<sup>28</sup> O conceito de realismo fenomenal será definido e aprofundado em enfoques diversos, ao longo deste capítulo. Por ora, basta considerar que essa noção reflete a ideia de que existem propriedades fenomênicas que tipificam estados mentais de acordo com o que é ter (*what it is like*) tais estados. Nessa perspectiva, propriedades ou qualidades fenomenais (*qualia*) não seriam redutíveis *conceitualmente* a propriedades físicas ou funcionais, independentemente de quaisquer considerações de ordem ontológica. Para Chalmers, aqueles que negam faltar à Mary algum conhecimento factual antes da sua libertação negam o realismo fenomenal (cf. CHALMERS, 2010, p. 252). O realismo fenomenal considera possível uma epistemologia que legitima as propriedades fenomenais, sem incorrer em compromissos ontológicos necessários. Dessa forma, Chalmers pretende estabelecer um campo conceitual comum entre os fisicalistas não eliminativistas e os dualistas.

mentais importantes, segundo a definição que o próprio Chalmers oferece acerca de tais termos, como qualidades fenomenais da experiência, conceitos fenomenais de natureza relacional, conceitos fenomenais puros e crenças fenomenais.

Na seção 2.2.1, a tese da experiência, bem como as asserções epistemológicas comuns acerca do conhecimento fenomênico, que são, em linhas gerais, abrangidas pelo enunciado sintético de Stoljar, tem o seu significado revisto e aprofundado. Tal revisão realiza-se por meio da introdução de um conceito sensório-informacional da experiência, já antecipado na seção 2.2, em contraste com os chamados conceitos fenomênicos. Embora tanto o sensório-informacional quanto o fenomênico indiquem aspectos privados da experiência, acessíveis apenas em primeira pessoa, aquele possui caráter puramente material e mostra-se menos suscetível a polêmicas, enquanto esse envolve amplas incertezas epistemológicas, ontológicas e metafísicas. À vista disso, a introdução do conceito sensório-informacional permite uma reformulação da tese da experiência, aqui denominada *tese lata da experiência*, na qual se amplia o significado do que é requerido como fisicamente inexplicável no atinente aos aspectos epistemológicos estritos das experiências. Em outras palavras, a tese *lata* sugere existirem elementos absolutamente privados e inefáveis na experiência que decorrem de causas essencialmente físicas.

Na seção 2.2.2, propõe-se uma forma refinada da tese *lata*. Essa nova forma não apenas consolida existir uma dimensão física da inefabilidade, como já estava indicado na sua primeira versão. Para a ideia refletida na tese *lata* da experiência refinada, a *totalidade* do conteúdo epistêmico inefável inerente a uma experiência é inefável por *causas* explanáveis em termos físicos, embora tal conteúdo intrínseco à experiência não possa ser *acessado* mediante uma explanação em termos físicos. Nessa perspectiva, os *qualia*, existindo ou não, são supérfluos para a transformação de Mary, enquanto a experiência permanece como algo fundamental e indispensável para a sua mudança epistêmica. Em suma, a totalidade do conteúdo epistêmico inefável como ocorrência física é peculiar ao significado da forma refinada. A tese *lata* da experiência refinada rejeita, portanto, o fenomenal na condição de conceito ou

mesmo de conhecimento, embora isso não implique (ou não seja o mesmo que) uma negação ontológica.

Logo após a proposta de esquematização do argumento de Mary zumbi, na sessão 2.1, abre-se um processo de análise consecutivo e minucioso das sentenças declarativas do argumento, que se encerra apenas no final deste capítulo. Todavia, no que concerne ao referido corolário eliminativista, tal processo de análise segue avançando, de maneira semelhante, ao longo do capítulo III. Os raciocínios deste capítulo são desdobrados segundo uma heurística de aproximação progressiva do problema da congruência entre os argumentos antifisicalistas, por meio da qual se buscam soluções para diversas faces ou vertentes dessa questão. Nessa heurística, distinguem-se, principalmente, duas etapas. A primeira reflete a análise das premissas e conclusões da forma sintética do argumento de Mary zumbi, por meio da perspectiva teórica cristalizada na chamada tese *lata* da experiência. Na segunda etapa, o processo analítico repete-se, tendo como norte a forma revista e refinada da tese *lata*.

A fim de tornar mais claro o método empregado<sup>29</sup>, bem como de destacar um aspecto central nos raciocínios aqui desenvolvidos, é possível utilizar o exemplo da análise realizada acerca da terceira premissa da esquematização proposta para o argumento de Mary zumbi. Ao se analisar, sob a perspectiva da tese *lata*, a terceira premissa (Mary julga de forma idêntica a z-Mary, sua réplica física), concluiu-se, inicialmente, que tal sentença seja falsa (final da seção 2.2.1). Entretanto, parecendo remanescer ainda um sentido válido para tal premissa da argumentação de McGeer, sentido que a tese *lata* da experiência, na sua primeira versão, não foi capaz de abranger e de aclarar, a reflexão avança para um refinamento crítico do enunciado original dessa tese, que termina por assumir sua forma final, em termos mais precisos (início da seção 2.2.2). Numa segunda etapa, submetendo novamente a

---

<sup>29</sup> Em função do caráter intrincado e autorreferente dos capítulos II e III, consequência do alvedrio de privilegiar a rigorosidade no desenvolvimento desses textos, recomenda-se ao leitor o uso do apêndice disponível no final deste trabalho. O apêndice dispõe as sentenças declarativas destacadas e as formas sintéticas dos argumentos que são empregadas no desenvolvimento desta tese, segundo a ordem em que tais elementos surgem no texto pela primeira vez, excetuando-se as notas de rodapé. Todas as inserções são paginadas.

premissa “Mary julga de forma idêntica a z-Mary” ao escrutínio da tese *lata* da experiência, mas nesse momento sob a forma refinada, obtêm-se conclusões menos incipientes. Ao passar pelo crivo da tese *lata* da experiência refinada, a premissa “Mary julga de forma idêntica a z-Mary” é reconsiderada como verdadeira, mas em sentido distinto do que é proposto inicialmente na crítica de McGeer. Isso acontece porque esse enunciado passa, então, a ser interpretado como compatível tanto com o dualismo quanto com o fisicalismo amplo, podendo assumir, desse modo, inclusive uma forma preferencial ontologicamente neutra (final da sessão 2.2.2). Assim, a completa revisão crítica do argumento de McGeer culmina, ao final do capítulo, na construção de um segundo argumento, que visa oferecer três opções viáveis para a interpretação conjunta dos paradoxos inerentes tanto ao experimento mental de Mary quanto ao de z-Mary.

## 2.1 Z-MARY E A CRÍTICA AOS ARGUMENTOS ANTIFISICALISTAS

Como observa McGeer em seu artigo “The Trouble With Mary” (2003), Chalmers entende que os argumentos de conceptibilidade<sup>30</sup> e do conhecimento funcionam em colaboração, na tarefa de dismantelar o edifício teórico do monismo materialista. Para Chalmers, a premissa básica do argumento de conceptibilidade — a da possibilidade metafísica dos zumbis fenomenais — é frequentemente negada, embora a falência do materialismo como consequência lógica de tal premissa (se verdadeira) não seja usualmente objeto de negação. Em contrapartida, o argumento do conhecimento tem a sua premissa frequentemente aceita — Mary aprende algo novo ao sair do seu mundo cinzento —, ao passo que a negação do materialismo é rejeitada como consequência imediata de semelhante premissa (cf. CHALMERS, 1996, p. 145-146). Ou seja, o argumento do conhecimento oferece um fato consolidado, de

---

<sup>30</sup> Aqui, o conceito de argumentos de conceptibilidade pode ser tomado como sinônimo do seu exemplar mais notório, o argumento dos zumbis, sem prejuízo significativo para a compreensão da ideia desenvolvida neste parágrafo. O mesmo pode ocorrer em outras passagens desta tese, sobretudo quando o substantivo “argumento” (de conceptibilidade) for flexionado no singular. Quando não for esse o caso, ele será indicado de forma explícita.

difícil contestação, enquanto o argumento de conceptibilidade, embora construído a partir de uma assertiva mais débil em sentido empírico, seria quase irretorquível quanto à dedução da inconsistência do fisicalismo, a partir da fortuita veracidade da sua premissa central. Dessa forma, segundo o prisma de Chalmers, esses argumentos apoiam-se mutuamente, suprimindo de maneira recíproca suas respectivas vulnerabilidades.

Todavia, em “The Trouble With Mary” (2003), McGeer afirma que é equivocado o entendimento de Chalmers acerca do fortalecimento da perspectiva dualista mediante a colaboração desses argumentos. A análise de McGeer procura mostrar como a combinação dos dois principais argumentos antifisicalistas efetivamente debilita as proposições do dualismo. A autora propõe a conjunção das duas *intuition pumps*, Mary e zumbis filosóficos, e explora as consequências lógicas de tal manobra, sobretudo no que tange às contradições emergentes no âmbito das crenças fenomenais de Mary e z-Mary:

Mary zumbi é confrontada com o proverbial tomate vermelho e, então, vê o vermelho pela primeira vez. Presumivelmente, isso significa que seu sistema visual é afetado agora da maneira como ela aprendeu que seria afetado em tais circunstâncias, ou seja, a forma como os sistemas visuais de outras pessoas com visão normal seriam também presumivelmente afetados. Mas ela aprende algum fato novo (não físico) sobre o mundo? Como uma cópia zumbi de Mary, ela certamente relata ter uma nova experiência visual. Ela julga ter essa experiência. E julga que as experiências visuais que os outros sempre tiveram representam uma característica notável para os mesmos, mas que esteve oculta para ela até o momento. Contudo, como Chalmers explicitamente concorda, ela deve estar errada sobre tudo isso, já que ela é apenas um zumbi (MCGEER, 2003, p. 388, tradução nossa).

No excerto mencionado, McGeer afirma que os antifisicalistas devem concordar que, no cenário contrafactual de z-Mary, a crença de que ela aprende algo novo, ao ver o tomate, não é capaz de demonstrar que algo foi realmente deixado de lado, na visão fisicalista do seu processo de transformação. Nesse mundo possível, não há nada além do físico, mas z-Mary conclui que algo novo ocorreu por meio da experiência, algo que não seria previsto pela mera análise dos fatos físicos envolvidos, embora a totalidade dos

fatos físicos relevantes estivesse plenamente disponível a z-Mary. Assim, não é possível derivar da constatação (ou da aparência) de novo conhecimento a conclusão da insuficiência dos fatos físicos para a explanação do panorama de Mary. A indisponibilidade da explanação em termos físicos do paradoxo de Mary encontra explicação mais plausível na insuficiência da análise, acerca da causalidade física envolvida, do que na insuficiência da causalidade física *per se*. Dessa forma, proposições derivadas do argumento do conhecimento não podem ser interpretadas de maneira consistente por meio da perspectiva lógica dos mundos possíveis, haja vista as contradições que surgem nas declarações modais de possibilidade e necessidade sobre as ocorrências epistemológicas em Mary e z-Mary. Tal fato não apenas reduz a força do argumento para detrair o fisicalismo, mas pode ir além. Ao combinar o argumento de conceptibilidade e o argumento do conhecimento, opera-se um *reductio ad absurdum*, inflectindo conclusões amparadas em duas importantes reflexões dualistas contra o próprio dualismo.

A argumentação de McGeer baseia-se no fato de que os motivos que levam z-Mary ao equívoco explícito são os mesmos que conduzem Mary ao erro (cf. MCGEER, 2003, p. 390). Isso, porque, Mary e z-Mary apresentam idêntica estrutura cognitiva e funcional, visto que coincidem perfeitamente em qualquer aspecto puramente físico. Por conseguinte, as propriedades fenomenais que Mary crê experimentar, alternativamente denominadas *qualia*, nada mais seriam que uma reificação ilusória de capacidades discriminativas complexas, igualmente representadas em z-Mary. Na passagem a seguir, fica evidente a perspectiva eliminativista de McGeer:

[...] concorda-se também que ela julga incorretamente aprender algum fato (não físico) sobre a natureza das experiências do tomate vermelho — um fato que, apesar de seu exaustivo conhecimento sobre todas as coisas físicas, ela ainda não conhecia. Em outras palavras, concorda-se que passar por essa transformação é suficiente para induzir em Mary zumbi uma ilusão fenomenal; ou seja, uma ilusão sobre algo que agora ela chama de propriedade fisicamente inexplicável da sua (dela própria e dos outros) subjetividade discriminativa. Mas se a transformação física de Mary zumbi é suficiente para induzir nela tal ilusão, é certamente suficiente também para Mary — elas são, afinal de contas, réplicas físicas uma da outra (MCGEER, 2003, p. 389-390, tradução nossa).

A partir dessas considerações acerca da estratégia argumentativa de McGeer, é possível propor uma síntese<sup>31</sup> das reflexões presentes no artigo “The Trouble With Mary”, discernindo a seguinte estrutura para o argumento de Mary zumbi:

- (I) z-Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.
- (II) z-Mary julga falsamente ter estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.
- (III) Mary julga de forma idêntica a z-Mary, sua réplica física.

Logo,

- (IV) Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.

A partir dessa primeira e mais abrangente inferência de ordem ontológica, nomeadamente a de que não apenas no cenário contrafactual, mas extensivamente no mundo real, Mary não pode possuir estados subjetivos fisicamente inexplicáveis, segue-se uma segunda inferência, mais restrita e de caráter epistemológico:

- (V) Mary não possui estados fenomenais, isto é, estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.
- (VI) Mary crê possuir estados fenomenais.

Logo,

- (VII) Os estados fenomenais de Mary são ilusórios<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Em resposta a uma preciosa crítica recebida, que sugere talvez existir algo a mais na forma sintética proposta para o argumento de Mary zumbi do que diz expressamente McGeer em seu artigo, considera-se aqui que a síntese apresentada poderia, eventualmente, fechar alguma lacuna deixada pelo conteúdo expresso no texto da autora considerando também o que está implícito na perspectiva eliminativista anuída por McGeer. Mesmo nesse caso, entende-se que a síntese seria fiel ao pensamento dessa filósofa, abrangendo tanto os aspectos explícitos quanto os implícitos que amparam as conclusões da autora.

<sup>32</sup> O termo “ilusório” empregado na sentença (VII) é de uma ambiguidade manifesta. Contudo, preserva-se aqui semelhante escolha terminológica em função da sua fidelidade à argumentação de McGeer, não em decorrência de uma pretensa exatidão ou conformidade com a epistemologia de Mary. O caráter ambíguo do termo em pauta, bem como a incongruência da própria assertiva (VII), será analisado neste capítulo, sobretudo sob o ponto

Causas funcionais<sup>33</sup> — e conseqüentemente físicas — levam z-Mary, um ente de impermista materialidade (I), a se equivocar quanto à natureza de seus estados fenomenais, uma vez que tais causas representam processamento e articulação de conceitos. Logo, dado que Mary e z-Mary são réplicas físicas, os motivos que conduzem z-Mary ao julgamento fenomenal, ou seja, a crença equivocada de que as suas experiências representam estados discriminativos subjetivos fisicamente inexplicáveis (II), são os mesmos motivos que levam Mary a idênticas conclusões (III). Por fim, se as falsas razões que levam z-Mary a conclusões sobre a natureza da experiência são suficientes para ela, também devem ser suficientes para Mary chegar a equívocos análogos quanto à imaterialidade de seus estados fenomenais (IV).

É importante notar que, na argumentação de McGeer, os conteúdos concernentes aos estados discriminativos subjetivos não são explicitamente fatorados em qualidades fenomenais da experiência, conceitos fenomenais e crenças fenomenais, divergindo do que se propõe, abertamente, em algumas epistemologias, como a de Chalmers (2003). Contudo, implicitamente, da ausência das qualidades e conceitos fenomenais em Mary (V) e da falsa crença de Mary acerca dos estados fenomenais (VI), deriva-se a noção inespecífica de ilusão fenomenal (VII) — compartilhada igualmente por Mary e z-Mary — tornando ambas indistintas, sob quaisquer perspectivas. Indo um pouco além da articulação da autora, mas em harmonia com as ideias que a

---

de vista de que a imprecisão terminológica em tela não representa um equívoco peculiar à autora, mas uma ambigüidade inerente ao próprio materialismo eliminativista.

<sup>33</sup> O sentido em que se emprega aqui a palavra “funcional” se aproxima do significado que o funcionalismo oferece para tal termo: “O funcionalismo é a teoria que afirma que estar num estado mental é o mesmo que estar em um dado estado funcional. Um estado funcional é um estado que pode ser individualizado ou escolhido em virtude de suas relações causais; assim, um estado mental é aquele com um tipo particular de causa, digamos, uma entrada sensorial e um tipo particular de efeito, digamos, uma saída comportamental. Os estados mentais também são causalmente relacionados entre si, e a totalidade das relações causais nas quais um dado estado mental entra é conhecida como o ‘papel causal’ desse estado ou, às vezes, como seu ‘papel funcional’. Ser um tipo particular de estado mental significa ter um tipo particular de papel funcional” (PRIEST, 1991, p. 133, tradução nossa). Os funcionalistas se dividem entre aqueles que adotam sem reserva o materialismo e aqueles que preferem evitar considerações ontológicas. Como o funcionalismo requisita apenas uma perspectiva estritamente causal para a definição dos estados mentais, basta a premissa acessória de que somente as ocorrências materiais apresentam causalidade para que funcionalismo e materialismo coincidam. E é exatamente isso que ocorre em z-Mary, em quem toda causação é material, tornando sinônimos, nesse contexto, por definição, causalidade física dos estados mentais e seu papel funcional.

mesma desenvolve em seu artigo, z-Mary e Mary se espelham tanto nos aspectos físicos quanto na ilusão fenomenal, essa última abarcando e falseando indistintamente todos os conteúdos de viés fenomenal. Dessa forma, desponta um eliminativismo no qual, em certo sentido, todos são indistintamente zumbis filosóficos, pois caberia tanto aos entes contrafactuais quanto aos atuais crerem ilusoriamente possuir estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.

O eliminativismo em McGeer recusa-se a estabelecer duas distinções conceituais e, sobre tal recusa, estabelece-se. A primeira indistinção está em equivaler crença fenomenal e experiência, ao menos quando postula que da falsidade da primeira segue-se a necessidade da não verificação da última, tornando possível inferir a premissa ontológica IV a partir das sentenças epistemológicas II e III. A segunda está em igualar experiência e ilusão, na proposição de VII: os estados fenomenais de Mary são ilusórios, o que é mais compatível com a ideia de que todos são zumbis do que com a noção de que não é possível conceber zumbis. Tal posição reflete o espírito do materialismo tipo A, no qual se nega não apenas o dualismo de propriedades, mas o próprio realismo fenomenal.<sup>34</sup> Nesse gênero de fisicalismo, existe a visão de que todos os fatos fenomenais são ocasionados *a priori* por fatos físicos, isto é, não há nada a ser explicado para além da dimensão funcional dos estados mentais. Para o materialismo tipo A, a consciência é completamente rechaçada ou apenas reportada em termos estritamente funcionais (cf. CHALMERS, 2010, p. 28-29).

McGeer comparte com os dualistas a ideia de que a transformação de Mary passa pela construção de uma crença fenomenal, a partir da experiência de uma dada qualidade, embora existam divergências notáveis entre suas respectivas posições, quanto ao conteúdo e significado dessa crença. Explica-se: o que em Mary se revela como a intuição fenomenal dos antifisicalistas, McGeer pretende demonstrar, na inversão de perspectiva operada na contra-argumentação de z-Mary, que se trata apenas de uma ilusão fenomenal. Emprega-se aqui o termo “intuição fenomenal” não como um mero equivalente

---

<sup>34</sup> Vide nota número 9.

do realismo fenomenal para os referentes do conceito de ilusão fenomenal eliminativista, que abrangeria apenas qualidades fenomenais da experiência, conceitos fenomenais e crenças fenomenais. Além dessa tríade de conceitos, a intuição fenomenal engloba o julgamento fenomenal, bem como a relação (tanto de ordem lógica quanto constitutiva) desse julgamento com a mencionada tríade. Em última análise, o julgamento fenomenal representa uma crença fenomenal específica: a da não redutibilidade de certos aspectos da experiência a qualquer gênero de explanação fisicalista.

Posto que a fronteira entre a crença que pode ser imputada a Mary e a conclusão de Jackson aparece esfumada na crítica de McGeer, não é redundante notar que transformação que se dá em Mary é fenomenalmente pré-teórica. Ou seja, Mary não passa a crer, a partir do seu conceito fenomenal formado após a revelação do tomate, que a experiência do vermelho trata-se de um estado fenomenal fisicamente inexplicável. Isso seria um elemento irrelevante na construção do cenário que permite a passagem ao nível fenomenal teórico operado por Jackson. Crenças antifisicalistas em Mary são dispensáveis para que o argumento funcione a serviço da posição antifisicalista. O que é indispensável para o argumento é que Mary creia — crença, neste contexto, deve coincidir simplesmente com constatação de que a experiência do vermelho traz algo que não era dado pela onisciência dos fatos físicos *simpliciter*.<sup>35</sup> Ou seja, o *insight* que a experiência do tomate produz em Mary é diferente do *insight* que o argumento do conhecimento permite ao explorar as consequências lógicas do *insight* de Mary. Isto é, a sentença (II) não é necessária para a assertiva (11). Mary possui conceitos fenomenais que dispensam a informação da sua onisciência e a própria onisciência física em si, uma vez que tais conceitos derivam quase que imediatamente da experiência, enquanto Jackson faz uma inferência na qual é indispensável a assertiva de que Mary é fisicamente onisciente *simpliciter*. Ou seja, Mary poderia discordar das assertivas do seu criador, quanto à validade do argumento do conhecimento, sem que a estrutura lógica do argumento fosse comprometida.

---

<sup>35</sup> Como em McGeer (2003), empregamos a noção de onisciência dos fatos físicos *simpliciter* com o significado mais restrito de onisciência dos fatos físicos *livre de ignorância*, em oposição à onisciência dos fatos físicos *livre de erro*, mais ampla e incompatível com os termos do argumento de Jackson. O mero conhecimento dos fatos físicos relevantes é uma definição possível aqui.

Z-Mary, por outro lado, estaria certa ao menos quanto a algo fundamental para o argumento de Jackson: supondo ou não a onisciência física, ignorando ou não a sua ilusão fenomenal, nenhum conhecimento acerca dos fatos físicos lhe permitiria antecipar alguns aspectos da experiência do vermelho, mesmo para seres exclusivamente físicos por definição, como z-Mary. Isso pode significar não ser o caso de o argumento de z-Mary provar que o argumento do conhecimento não funcione em absoluto. O que se demonstra nessa contra-argumentação é que algo essencial na estrutura do argumento funcionaria mesmo no seu hipotético mundo possível. Isso ocorre porque Mary, certamente, obtém um conhecimento (ou habilidade) novo, ao ver o tomate. No entanto, a informação (ou a habilidade) adquirida não é posta em cena por meio da dimensão fenomenal da experiência. O argumento de Jackson claramente falha nesse ponto, e a consideração de z-Mary torna mais inteligível tal fato. Z-Mary exclamaria exatamente o mesmo que Mary, ao ver rolar o seu proverbial tomate para dentro da cápsula cinzenta: “Então é assim!”. E se espantaria igualmente, pois também a sua versão zumbi, sem envolver qualquer acesso aos *qualia*, obteria algo novo ao ver o tomate: a *awareness do vermelho*. O argumento indicaria, nessa possível leitura, que *mesmo a dimensão funcional da experiência já assume, em certo sentido, um caráter privado e inefável*.

Assim, o argumento do conhecimento não corrobora a irredutibilidade do fenomenal ao físico, tampouco a própria pertinência do conceito de *consciousness*, uma vez que da experiência também emerge um princípio cognitivo singular no cenário estritamente funcional de z-Mary. Ou seja, o que é rigorosamente físico basta para a ocorrência da inefabilidade. A partir dessa réplica ao argumento de Jackson, postula-se que ele se converta em uma dificuldade adicional ao próprio dualismo. Contudo, a posição que se defende aqui é que a consideração de z-Mary não perverte o argumento do conhecimento a ponto de torná-lo antitético ao dualismo, mas demonstra apenas algo mais restrito, *que os qualia, num panorama epifenomenalista, não são causa dos conceitos fenomenais*. Todavia, para que se resguarde o dualismo, a perspectiva de z-Mary exigiria algo como um conceito fenomenal sem *qualia*, o que parece incorrer em óbvia contradição, derivando daí a pressa

de autores, como McGeer, em declarar a falsidade das conclusões do argumento de Jackson, juntamente com o desacerto do próprio dualismo. Se o argumento de conceitabilidade aponta para o caráter supérfluo da *consciousness* em relação ao comportamento — e nisso enxerga evidência favorável ao dualismo — o argumento de z-Mary indica a superfluidade da *consciousness* em relação aos próprios conceitos fenomenais e à discriminação dos estados fenomenais puros (julgamento fenomenal), o que desencoraja o dualismo.

Raymond M. Smullyan, em “An Unfortunate Dualist” (1980), descreve uma situação paradoxal hipotética, em que um dualista recorre a uma droga capaz de aniquilar a dimensão fenomenal de sua mente, visando ao alívio de um sofrimento crônico, mas não consegue reconhecer qualquer mudança, quanto ao efeito de tal droga, quando finalmente a usa. O dualista de Smullyan tem algo em comum com z-Mary: ambos não se reconhecem, nem podem se reconhecer, privados de *consciousness*, pois ambos são incapazes de diferenciar inefabilidade e fenômeno. Tal personagem de Smullyan não perderia os conceitos fenomenais que adquiriu enquanto tinha experiências fenomenais. Preservaria tais conceitos e continuaria aplicando-os. Mas aplicando a quê? Aplicando como?

Uma adaptação do argumento de z-Mary pode sugerir uma resposta. Suponhamos que Mary conheça a droga do dualista desafortunado de Smullyan, e chamemo-la de “droga z”. Horas antes de se deparar pela primeira vez com a experiência do vermelho, Mary desafortunada (d-Mary) toma a droga z e, sob o efeito da mesma, encontra o seu tomate. No dia seguinte à experiência, acorda sem o efeito da droga<sup>36</sup> e, vendo um tomate que trouxe para a sua cápsula cinzenta, decide com naturalidade incrementar a sua omelete matinal com ele. Enquanto cozinha, lembra-se de todas as considerações que fizera no dia anterior sobre a intensidade e a beleza do vermelho, concluindo que o conhecimento da cor fora a única experiência digna de nota naquele extraordinário dia, pois nada especial notara quanto ao uso da exótica droga supressora de almas.

---

<sup>36</sup> De modo diferente ao que acontece com o do dualista desafortunado de Smullyan, na adaptação do exemplo para Mary, considera-se que droga não produz efeitos definitivos.

No seu momento zumbi, d-Mary foi capaz de adquirir conceitos fenomenais novos, pois tais conceitos puderam ser aplicados, na manhã seguinte, ao processo de reconhecimento do tomate e da sua cor como algo familiar, enquanto de fato, pela primeira vez e sem qualquer surpresa, percebera o *qualia* do vermelho no tomate recolhido ao seu alojamento monocolor. D-Mary, ao se levantar pela manhã, poderia inclusive ter se lembrado da cor vermelha, mesmo antes de ver o tomate em sua cozinha, tendo assim o primeiro contato com o *qualia* do vermelho como uma lembrança: a memória de algo, ou de um aspecto de algo, que não ocorreu. Ou seja, numa perspectiva epifenomenalista, os conceitos fenomenais precisam operar sem qualquer correlação direta com os *qualia*, pois tais conceitos não apontam para uma espécie de núcleo da experiência que chamamos de *qualia*, mas para uma dimensão que parece esgotar-se plenamente no conceito funcional de *awareness*. Não é possível haver conceitos fenomenais como algo que aponta para um *quale*, portanto, a perspectiva dos conceitos fenomenais parece revelar-se como uma noção inconsistente e contraditória. Uma solução eliminativista para esse dilema seria a de que não há conceito fenomenal legítimo, pois existem apenas conceitos sobre experiências sensoriais de caráter subjetivo e inefável, que não apontam para os *qualia*, mas sempre para a *awareness* da experiência. Assim, ao importante ponto a ser resolvido, quanto à existência dos *qualia*, ligam-se questões quanto à forma e à pertinência da vinculação entre os conceitos fenomenais e os *qualia*.

Visando afastar uma inconveniente ambiguidade terminológica, convém agora propor uma correção. Em seu dia zumbi, numa descrição mais rigorosa, d-Mary não foi capaz de adquirir conceitos fenomenais novos, pois nada adquiriu a partir do fenomenal. E seja lá o que foi adquirido conceitualmente por ela, mesmo não merecendo ser chamado de “fenomenal”, aplica-se ao que é considerado como tal, isto é, a dimensão da experiência que é retomada, após o fim do efeito da droga z. Mais do que isso, o que foi adquirido durante o efeito da droga z já concede a estrutura onde se abrigará o pretense fato novo, que emerge apenas após o fim do efeito. E tal estrutura delimita o espaço que o *quale* ocupará na linguagem e em outros comportamentos complexos, a carga informacional e semântica do “vermelho”, o nó que o “vermelho”

representa na imensa rede dos significados, pois o *quale* é experiência, mas também é (ou se associa a) um significado epistêmico. Só assim é possível à experiência, em suposto sentido fenomenal, entrar no discurso.

## 2.2 O LÉXICO DOS TERMOS MENTAIS

Na obra *Investigações Filosóficas*, de Ludwig Wittgenstein, são apresentados vários argumentos (§§ 243-315) tocantes ao conceito de mente e às suas relações com os comportamentos manifestos, conhecimento de estados mentais alheios e acesso aos próprios estados. Também é abordado o tema da descrição e comunicação de experiências e sensações, bem como a crítica ao conceito de que os nomes para sensações e experiências ganham significado por um processo privado de definição mental ostensiva, em que um dado objeto mental, como a lembrança específica de uma sensação, funcionaria como paradigma para a vinculação lógica entre objeto e designação (cf. HACKER, 1992, p. 368). Toda essa cadeia de considerações, embora de escopo diverso e amplo, é frequentemente assinalada, em seu conjunto, como “o argumento da linguagem privada”. Dentre as considerações que pertencem a esse âmbito, aquela que é conhecida como “o argumento do besouro na caixa” pôde auferir especial notoriedade. Tal passagem em *Investigações Filosóficas* visa controverter justamente a imagem clássica, que em grande medida representa um entendimento pré-teorético, de que os predicados psicológicos ganham significado pelo supracitado mecanismo de definição ostensiva privada:

Quando digo de mim mesmo que sei o que significa a palavra “dor” apenas a partir de um caso específico, — não devo também dizer isto de outros? E como posso generalizar um caso de modo tão irresponsável? Ora, alguém me diz, a seu respeito, saber apenas a partir de seu próprio caso o que sejam dores! — Suponhamos que cada um tivesse uma caixa e que dentro dela houvesse algo que chamamos de “besouro”. Ninguém pode olhar dentro da caixa do outro; e cada um diz que sabe o que é um besouro apenas por olhar o seu besouro. — Poderia ser que cada um tivesse algo diferente em sua caixa. Sim, poderíamos imaginar que tal coisa se modificasse

continuamente. — Mas, e se a palavra “besouro” tivesse um uso para estas pessoas? — Neste caso, não seria o da designação de uma coisa. A coisa na caixa não pertence, de nenhum modo, ao jogo de linguagem nem mesmo como um algo: pois a caixa poderia também estar vazia. — Não, por meio desta coisa na caixa, pode-se ‘abreviar’; seja o que for, é suprimido. Isso significa: quando se constrói a gramática da expressão da sensação segundo o modelo de ‘objeto e designação’, então o objeto cai fora da designação, como irrelevante (WITTGENSTEIN, 1996, § 293).

Em referência a essa passagem de Wittgenstein, adotando-a inicialmente como metáfora, a fim de munir de elementos a análise presente, pode-se afirmar que os *conceitos fenomenais*, entendidos aqui como uma forma elaborada de designação e descrição, parecem ser a caixa que funcionaria igualmente nos jogos da linguagem com qualquer besouro, e até mesmo sem besouro algum, como nos casos de z-Mary e d-Mary. No argumento do besouro na caixa, o filósofo traça um paralelo entre o besouro e a sensação (o objeto que se pretende designar e expressar num enunciado psicológico de primeira pessoa), enquanto a caixa parece aludir à interface cega entre o interno e o externo, que possui dupla função. A primeira delas seria a de ocultar, engendrando o espaço do privado; a segunda, a de revelar e a de expressar, introduzindo uma designação nos jogos de linguagem para atender a um uso, mediante regras. Essa imagem representa, portanto, a forma como o sujeito articula o privado e o público por intermédio da linguagem, pondo à vista alguns mecanismos e limitações envolvidos nesse processo. De forma ainda mais específica, além de refletir o sujeito de determinadas habilidades linguísticas, a metáfora da caixa pode também representar a palavra pertencente ao léxico dos termos psicológicos privados.

Para Wittgenstein, tal caixa não opera a atribuição de significado a um objeto, mas processa apenas um determinado uso, pois o objeto, enquanto elemento privado e sensação, não se desdobra de forma direta nos jogos de linguagem. Isso, porque, só há designação no seu uso, e o objeto que se pretende designar, se despojado de função e em si mesmo, é irrelevante para os processos de comunicação, de forma que poderia ser hipoteticamente suprimido pelo sujeito, da mesma forma que é obscuro para terceiros.

Um significado precisa ser construído a partir do seu uso público, visto que, como bem observa um comentador de Wittgenstein, “se falarmos em uma regra para o uso de uma palavra, então deve haver uma distinção operativa entre a aplicação correta e incorreta de tal regra” (HACKER, 1992, p. 374).<sup>37</sup> E uma regra que, em princípio, possa “ser entendida apenas por uma pessoa é ininteligível”. O que aqui se observa é que os predicados psicológicos não podem obter significado apenas mediante definição ostensiva interior, em que alguém estabeleceria o sentido de “dor” apontando a sua própria experiência dolorosa, mediante a atenção e afirmando: “isto que eu estou sentindo chama-se *dor*”. Esse procedimento, que representa a visão clássica da linguagem e do processo que permitiria inferir a respeito de outras mentes, reflete um equívoco que Wittgenstein desconstrói, mediante uma cadeia de argumentos presentes na sua obra *Investigações Filosóficas*. O filósofo demonstra a necessidade de se pressuporem conceitos e referenciais prévios, ou regras, oriundos de uma gramática pública específica, para viabilizar uma definição ostensiva interior, o que tornaria tal forma de definição supérflua ou contraditória. Para Wittgenstein, não se leem as palavras nos fatos, mas tão somente reproduzimos os fatos em palavras, guiados por regras preestabelecidas (cf. WITTGENSTEIN, 1996, § 292).

De maneira semelhante ao que ocorre com o léxico das designações de predicados psicológicos, *os conceitos fenomenais* — como a noção do *quale* da cor vermelha ou do *quale* de um determinado sabor cítrico, que amiúde são postulados como entes distintos das experiências<sup>38</sup>, ao mesmo tempo em que guardam com elas uma misteriosa relação de derivação e de proveniência — possivelmente não sejam formados apenas por mecanismos de definição ostensiva privada, devido a motivos análogos aos que Wittgenstein explicita no § 293 das *Investigações Filosóficas*. As designações de predicados psicológicos e os chamados conceitos fenomenais parecem guardar estreita relação, de maneira que é razoável conjecturar que os seus processos de

---

<sup>37</sup> Tradução de Filipe Lazzeri em <http://criticanarede.com/linguagemprivada.html>.

<sup>38</sup> O próprio termo experiência apresenta certa ambiguidade em filosofia da mente, com alguns autores parecendo utilizá-lo em sentido mais próximo ao que Chalmers chama de *awareness*, enquanto outros o empregam no sentido chalmérico de *consciousness* ou ainda podem condensar ambos os significados. Isso pode oferecer algumas dificuldades para a padronização do conceito ao longo de uma revisão da literatura filosófica que envolva tal tema.

constituição sejam igualmente imbricados. No entanto, uma explanação consistente sobre esse tema deve superar, ainda que de forma restrita ao escopo do presente trabalho, polêmicas quanto à definição e à relevância de tais conceitos, matéria esta que se encontra longe de consenso. A posição lógica e epistemológica que é, a princípio, aqui adotada, tocante aos conceitos fenomenais, crenças fenomenais e sensações, é próxima ao pensamento que Chalmers (2003) apresenta em “The Content and Epistemology of Phenomenal Belief”.

Muzitano, explanando o entendimento de Tye (2003), distingue os conceitos fenomenais das experiências e sensações fenomenais e os define nos seguintes termos:

[...] conceitos fenomenais são os conceitos que utilizamos quando notamos ou nos tornamos cientes do caráter fenomenal de nossas experiências e sensações via introspecção. Sem conceitos fenomenais, nós seríamos ‘cegos’ às nossas sensações fenomenais. Todas as nossas experiências possuem um caráter fenomenal, estejamos atentos a ele ou não. Mas quando notamos como uma experiência parece para nós e é sentida, nós a estamos trazendo sob um conceito fenomenal (MUZITANO, 2015, p. 74).

Essa visão atribuída a Tye é compatível, à primeira vista, com o que Daniel Stoljar chama de “tese da experiência”, que é enunciada nos seguintes termos: “S possui o conceito fenomenal C da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E” (STOLJAR, 2005, p. 471). Nessa perspectiva, Mary só é capaz de adquirir o conceito fenomenal depois de sair da sua cápsula cinzenta e obter acesso à experiência da cor vermelha. É, portanto, um conceito que se encontra no cerne do argumento do conhecimento. Semelhante noção delimita uma diferença essencial entre os conceitos fenomenais e os conceitos físicos, cujo processo de aquisição pode dispensar a experiência direta, uma vez que os conceitos não fenomenais podem ser mediados e transmitidos por mecanismos indiretos, como por descrição e explanação.

A tese da experiência também se relaciona com conceito de realismo fenomenal de David Chalmers (2003, 2010). Por realismo fenomenal entende-

se a perspectiva teórica que sustenta existirem propriedades fenomenais ou *qualia*, que se referem à natureza subjetiva, privada e inefável dos estados mentais, conforme a sua experiência em primeira pessoa. Tal entendimento nega a possibilidade de redução das propriedades fenomenais a propriedades físicas ou funcionais (cf. CHALMERS, 2010, p. 252-253). No contexto do argumento de Jackson, equivaleria à rejeição da noção de realismo fenomenal a negação de que faltaria à cientista Mary, antes de a mesma evadir-se da sua câmara monocromática, um conceito com igual referente ao do conceito que decorre da experiência direta de ver a cor vermelha. O realismo fenomenal é compatível com a maioria das visões não materialistas. Do mesmo modo, algumas formas de materialismo inserem-se no âmbito desse amplo conceito, notadamente o chamado “materialismo tipo B”, que sustenta haver uma consistente lacuna epistêmica entre o físico e o mental, em que o físico implica o fenomenal apenas *a posteriori*, embora negue a lacuna ontológica postulada pelo dualismo. Tal visão conforma-se com a tese de que Mary adquire um novo conhecimento, ao ver a cor vermelha pela primeira vez, contudo, não ratifica que esse conhecimento novo reflète um fato novo, mas tão somente uma nova perspectiva sobre algo que Mary já conhecia, mediante prévia e exaustiva descrição física. O materialismo tipo A, que inclui, entre outras visões, o materialismo eliminativista e o funcionalismo analítico, nega que Mary possa auferir qualquer conhecimento novo, admitindo, no seu limite, que a transformação cognitiva pela qual a cientista passa representa apenas a aquisição de novas habilidades.

Chalmers descreve conceitos fenomenais de natureza relacional, ou seja, conceitos com referente fixado pela relação com objetos externos paradigmáticos para determinada propriedade fenomenal, ainda que tais propriedades não sejam necessariamente fixadas de maneira relacional. No tocante à propriedade fenomenal vermelho, caso a referência seja fixada por relações que se estabelecem por meio de uma comunidade linguística, tem-se o chamado “conceito relacional comunitário”, ou “vermelhoC”, que seria, em termos gerais, a qualidade fenomenal tipicamente eliciada nos indivíduos de uma comunidade por objetos vermelhos paradigmáticos. Caso a referência seja fixada por relações restritas ao indivíduo, tem-se o denominado “conceito relacional individual”, ou “vermelhoI”, que pode ser entendido como a qualidade

fenomenal tipicamente causada no sujeito por paradigmáticos objetos vermelhos. Em circunstâncias normais, vermelho<sub>C</sub> e vermelho<sub>I</sub> apresentam referentes coincidentes (cf. CHALMERS, 2010, p. 255). Qualidades fenomenais também podem tornar-se referentes de conceitos fenomenais por processos demonstrativos. Quando alguém ostenta uma determinada qualidade fenomenal e a estabelece como referente de um conceito mediante declarações como “esta qualidade” ou “este tipo de experiência”, está empregando um conceito fenomenal demonstrativo. Tais conceitos operam como um designador rígido, pois apontam para o mesmo conteúdo em todos os mundos possíveis<sup>39</sup> (cf. CHALMERS, 2010, p. 256).

No âmbito das noções fenomenais, ainda apresentam relevância para a presente discussão os conceitos fenomenais puros e as crenças fenomenais. Segundo a tese da experiência, as condições de aquisição e de posse dos conceitos fenomenais são muito peculiares, fato que define elemento distintivo frente a outras classes de conceitos, pois somente é possível adquirir o conceito fenomenal C por intermédio da experiência E. Na proposta epistemológica dos conceitos e crenças fenomenais em Chalmers, há um gênero de conceito que implica uma tese da experiência mais forte do que se pretende na formulação de Stoljar: os conceitos fenomenais puros. Esses conceitos não estabelecem uma determinada propriedade fenomenal com o seu referente de maneira relacional, mas tão somente de forma direta, em termos de sua natureza fenomenal intrínseca.

Por conseguinte, os conceitos fenomenais *puros* são conceitos cuja aquisição e posse inerem ao caráter atual e vigente da experiência de determinada qualidade fenomenal. Assim, para Chalmers, certos conceitos fenomenais só existem enquanto estamos tendo a experiência E (cf. CHALMERS, 2010, p. 256-260). Os conceitos fenomenais puros são distintos dos conceitos fenomenais demonstrativos, embora alguns autores rejeitem tal distinção, alegando que é incerto definir os conceitos fenomenais puros sem recorrer, de alguma forma, a processos demonstrativos. No entanto, Chalmers insiste na natureza qualitativa e não demonstrativa dos conceitos fenomenais

---

<sup>39</sup> Segundo a perspectiva da lógica modal de Saul Kripke (1980).

puros, procurando demonstrar a relevância e a independência desses conceitos, mediante argumentos de significância cognitiva.

As crenças fenomenais, na perspectiva chalmeriana, por sua vez, representam sentenças de ordem superior, em relação aos conceitos fenomenais, sendo formadas a partir dos conceitos fenomenais e tendo os mesmos como seus constituintes. Chalmers emprega a analogia de que as palavras estão para as sentenças, grosso modo, assim como os conceitos fenomenais estão para as crenças fenomenais. Por exemplo, Mary, ao sair do seu quarto cinza, tem a experiência de ver um tomate, tornando-se capaz de formar o conceito fenomenal do vermelho. A partir de tal conceito, Mary pode engendrar crenças fenomenais como, por exemplo, a de que tomates produzem a experiência do vermelho ou de que outras pessoas também possuem a experiência do vermelho (cf. CHALMERS, 2010, p. 254).

Dito isso, é possível avançar para a análise das relações entre os termos de designação de predicados psicológicos, que inerem ao escopo da filosofia da linguagem, e os conceitos fenomenais, tais como são abordados pela filosofia da mente, sobretudo por epistemologias que validam uma metafísica da consciência. Assim, no que concerne aos conceitos fenomenais, Chalmers propõe que o termo da linguagem pública “vermelho”, enquanto predicado de experiências, pode ser interpretado como expressando “vermelhoC” ou “vermelhol” (cf. CHALMERS, 2010, p. 255). Em indivíduos normais, vermelhoC e vermelhol são correferentes, embora tal fato se verifique apenas *a posteriori*, uma vez que tais conceitos relacionais poderiam designar referentes distintos em algum mundo possível, ou até mesmo no mundo real. Essa última afirmação tem respaldo na medida em que alguns sustentam haver indícios para a possibilidade de invertidos naturais, conforme mostra o trabalho de Martine Nida-Rümelin (1996), no qual afirma que raros indivíduos poderiam apresentar inversão do espectro da percepção das cores por causas neurobiológicas e genéticas.

É possível afirmar que vermelhoC e vermelhol são compatíveis com o panorama que a analogia do *besouro na caixa* traz a respeito das relações entre as designações de predicados psicológicos e os seus conteúdos subjetivos. Como explanado anteriormente, o argumento de Wittgenstein pode

ser interpretado, em primeiro lugar, como uma crítica à noção clássica de linguagem (ou ao conceito agostiniano de linguagem, segundo o filósofo), no que se refere ao entendimento de que o significado de um predicado psicológico é auferível apenas mediante definição ostensiva privada. Mas há também uma segunda leitura possível, não excludente em relação à primeira, acerca dessa crítica em *Investigações Filosóficas*: a asserção de que o significado de uma designação psicológica não é único, assim como tais designações não podem abarcar significados múltiplos que se articulem em torno de uma pretensa unidade necessária, muito embora os significados tendam a convergir para um referencial singular.

Uma designação de atributo psicológico engloba uma multiplicidade de conceitos que, embora articulados e referencialmente relacionados, são distintos em função da independência dos seus processos de formação, os quais decorrem, por sua vez, da disparidade dos seus papéis nos dissimilares jogos de linguagem, no âmbito da comunidade linguística. Assim, a designação da sensação do vermelho não comporta, em alguns dos seus usos, o conceito da qualidade fenomenal do vermelho, ao menos, não no mesmo sentido em que a experiência em primeira pessoa subsidia a formação de um conceito fenomenal puro acerca do atributo psicológico “vermelho”. O conceito que Chalmers (2003, 2010) descreve em sua epistemologia dos conteúdos mentais como vermelho<sub>C</sub> atende ao que Wittgenstein ilustra como as funções linguísticas da caixa vazia, na condição de um conceito que não fixa o seu referente por processos privados e que se volta para um uso público em que a sensação, em si mesma, é de valor irrelevante. Contudo, adota-se nesta tese o entendimento de que, na crítica de Wittgenstein, não se lê a rejeição absoluta de conceitos em que a natureza da sensação seja relevante de alguma forma, tampouco se observa a negação de que processos privados possam participar da constituição de alguns significados. Antes, o filósofo demonstra que os significados atribuídos a tais referentes são múltiplos, como são igualmente plurais as suas funções e usos, além de que muitos desses significados dispensam inteiramente procedimentos privados de formação.

Quanto aos predicados psicológicos, o conceito clássico de linguagem tende não apenas ao binômio objeto e designação, mas igualmente ao binômio

conceito e designação, em que as palavras comportam uma ideia simples e única, ao apontarem para um objeto privado, embora a designação possa ter como referente inúmeros objetos pertencentes a uma mesma classe. Tanto a filosofia da linguagem que se apresenta nas *Investigações Filosóficas* como as epistemologias alusivas aos conteúdos dos conceitos mentais convergem ao adotar uma visão complexa e multifacetada dos processos linguísticos e conceituais concernentes às sensações. Entretanto, discussões renhidas eventualmente irrompem nessas perspectivas teóricas contemporâneas. Por exemplo, pode-se argumentar, a partir da crítica de Wittgenstein, que ver o besouro e falar sobre ele caracterizam ações independentes, uma vez que a formação de alguns conceitos de uso público não sobrevém da qualidade peculiar da experiência subjetiva. Por outro lado, é evidente que ver o seu besouro na sua caixa não é irrelevante para quem articula um discurso sobre ele, da mesma maneira que ver o tomate, no argumento de Jackson, não é uma experiência irrelevante para Mary, mesmo que se considerem as condições cognitivas peculiares que caracterizam o seu cenário hipotético.

Ver o tomate e ter a experiência do vermelho, permitindo-lhe formar supostamente um conceito fenomenal puro acerca dessa qualidade, bem como o conceito relacional vermelhol e ainda um conceito demonstrativo E, não foi certamente irrelevante para Mary: algo muda inegavelmente com sua saída da cápsula cinzenta. Também num cenário em que Mary encontra-se em condição similar a de um invertido para o espectro cromático, em que o tomate seria percebido sob a qualidade fenomenal que os demais sujeitos distinguem como “amarelo” ou “azul”, a experiência revelar-se-ia igualmente transformadora. E, finalmente, no contexto mais extraordinário, no qual não é eliciada em Mary qualquer qualidade fenomenal, como no caso de z-Mary, descrito por McGeer, a sua saída do habitáculo cinzento definiria do mesmo modo uma disrupção. Assim, a relevância em ver o besouro não se assenta sobre os aspectos fenomenais, embora algo na experiência leve os processos cognitivos a inflectirem por outro caminho. Por conseguinte, há uma separação entre o experiencial e o fenomênico. Mais do que isso, há um despojamento funcional do fenômeno em favor da experiência. E não se deve supor apenas, a partir dos cenários acima descritos, que haja alguma ruptura sem fenômeno, mas

também que tal ruptura mostrar-se-ia indistinta daquela oferecida por uma eventual experiência imbuída de elementos fenomênicos.

Um juízo que consente na distinção entre o teor cognitivo das experiências e seu conteúdo fenomenal, mas que ainda admite a ambos serem inefáveis e não redutíveis, confere uma alternativa à interpretação eliminativista de McGeer para o argumento de Jackson. Nesse caso, admitir que, tanto o teor cognitivo das experiências quanto o seu conteúdo fenomenal, são inefáveis e irredutíveis significa que a experiência não é superveniente a outros processos cognitivos — ou seja, em seu próprio âmbito — tampouco que o fenomenal sobrevenha do funcional ou da própria experiência. Essa posição envolve basicamente dois conceitos. Em primeiro lugar, se da irrelevância de uma putativa natureza fenomenal da experiência para a transformação cognitiva por que passa Mary, McGeer deduz a inexistência do fenomênico, a tese aqui proposta *atribuiu a causa transformadora à experiência despida do fenomenal sem que isso valha a negação ontológica do fenomenal*. Assim, tem-se uma premissa próxima ao epifenomenalismo. Em segundo lugar, *a própria experiência não fenomênica é irredutível a outros processos cognitivos*, como parece mostrar uma correta, embora heterodoxa, interpretação do argumento do conhecimento. Aqui se estabelece a premissa da irredutibilidade funcional da experiência não fenomênica. Tais premissas definem um caso mais geral, cuja proposta teórica de McGeer representa uma solução particular. Esse entendimento revela inúmeras compatibilidades teóricas — explanadas mais adiante —, pois preserva tanto conclusões epistemológicas quanto metafísicas presentes em argumentos notórios. Perspectivas epistemológicas tão díspares, como de McGeer, de Jackson ou do argumento do besouro na caixa, encontram relações consistentes com esse entendimento, o mesmo ocorrendo com posições metafísicas ou ontológicas, como a do epifenomenalismo.

A fim de tornar a estrutura lógica dos raciocínios explanados até aqui mais clara, bem como para enunciar premissas implícitas, que serão retomadas e discutidas em seguida, propõe-se o seguinte argumento:

(Tese da Experiência) S possui o conceito fenomenal C da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E (cf. STOLJAR, 2005, p. 471).

(12) S possui o conceito sensorial I da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E.

Logo,

(13) S possui ambos os conceitos, fenomenal C e sensorial I da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E.

E ainda:

(14) É concebível que a  $I \& \sim C$ , mas não  $C \& \sim I$ .

(15) Mary ao ver o tomate passa a possuir I e C.

(16) z-Mary ao ver o tomate passa a possuir I.

(17) Mary e z-Mary aprendem algo novo ao ver o tomate.

(18) Mary e z-Mary não aprendem a mesma coisa.

Logo,

(19) O argumento z-Mary não pode refutar o argumento Mary em todos os seus aspectos.

### 2.2.1 A tese *lata* da experiência

A inefabilidade e irredutibilidade, tanto dos conteúdos informacionais sensoriais quanto dos fenomenais, está substanciada na proposição (13), a qual reflete também a distinção entre os aqui designados conceitos sensoriais e os conceitos fenomenais, muito embora a peculiaridade dos mesmos esteja destacada na proposição (14), que na estrutura formal acima é apresentada apenas no sentido epistemológico e lógico, sem requerer qualquer significado metafísico para operar no argumento. A proposição (12), nos moldes da tese da experiência (STOLJAR, 2005), apresenta de forma específica a noção de irredutibilidade e inefabilidade dos aspectos puramente informacionais da experiência sensorial do vermelho, cujo conteúdo próprio não pode derivar de qualquer processo cognitivo ou funcional alternativo ou paralelo, como

inesperadamente revela o argumento do conhecimento, após críticas como a de McGeer. A tese da experiência de Stoljar, ou tão somente uma proposição fenomenal da experiência, e a asserção (12), em que se propõe uma tese sensório-informacional acerca da experiência, são condensadas na sentença (13). Assim, a reformulação que ocorre mediante a assertiva (13) pode ser denominada *a tese lata da experiência*.

As sentenças (12), (13), (14), (15) e (16) pressupõem o que se escolheu aqui denominar de “conceito sensorial”, ou “sensório-informacional”, no intuito de distingui-lo do conceito fenomenal referido na tese da experiência de Stoljar ou na epistemologia de Chalmers. Um conceito sensorial tem como seu referente os aspectos informacionais intrínsecos à experiência sensorial que só podem ser acessados mediante a própria experiência. Assim, é pertinente falar em inefabilidade, pois tais conceitos são privados e incomunicáveis, ao menos parcialmente, mediante qualquer explanação ou descrição em termos de causação física. Ou seja, qualquer descrição em termos físicos, ainda que extremamente pormenorizada e completa, não é capaz de produzir efeitos cognitivos, comportamentais ou psicológicos idênticos ao da experimentação direta, fato que equivale à noção de irreducibilidade desses conceitos a descrições físicas. Por definição, tais conceitos sensório-informacionais distinguem-se dos conceitos fenomenais, mas tal distinção pode ser bastante sutil. Os conceitos fenomenais<sup>40</sup> são igualmente inefáveis e irreducíveis, furtivos a qualquer acesso que não seja o da experimentação direta. Contudo, enquanto os conceitos sensório-informacionais são irreducíveis a descrições físicas, os conceitos fenomenais são irreducíveis não apenas a descrições físicas, mas fundamentalmente ao próprio físico. Parafraseando a observação anterior, enquanto os conceitos sensório-informacionais são irreducíveis funcionalmente a descrições físicas, os conceitos fenomenais são inclusive irreducíveis ontologicamente ao próprio físico.

---

<sup>40</sup> A ideia de “conceitos fenomenais”, amplamente empregada em filosofia da mente, será revista no desenvolvimento desta tese, uma vez que, segundo uma perspectiva proposta, a noção de conceitos fenomenais é contraditória. Contudo, o emprego provisório de tal noção aqui se justifica sob uma perspectiva *heurística*, adotada amplamente neste trabalho, na qual a investigação avança pela aproximação sucessiva de um dado problema.

A forma como os conceitos sensoriais entram como informação nos sistemas cerebrais modulares de processamento caracteriza uma via única e exclusiva, e essa forma são os sentidos. Descrever fisicamente a entrada e o tratamento dessas informações nas redes neurais é descrever, em termos de causalção física, um sistema de processamento em processamento. Entretanto, descrever uma experiência sensório-informacional em primeira pessoa é processar, é comportar-se a partir de tal conceito, é responder a partir de uma determinada entrada. Descrever um funcionamento e funcionar são processos distintos, jamais intercambiáveis, embora sejam processos igualmente físicos. Mary, antes de sair da cápsula cinzenta, é capaz de descrever um funcionamento, mas torna-se capaz de funcionar de determinada maneira apenas após a sua saída. Ou seja, *Mary é capaz de descrever como o seu cérebro funcionaria ao ver um tomate, antes de ver o tomate, mas o seu cérebro só é capaz de funcionar como alguém que vê o tomate, efetivamente, após ver o tomate.* Descrever como o cérebro funciona ao ver o tomate envolve processos cerebrais muito diferentes daqueles que são descritos. Aqui está o cerne do paradoxo do argumento do conhecimento. Tal argumento não está a demonstrar a irreducibilidade do fenomenal ao físico, em verdade, o argumento está apenas mostrando a irreducibilidade do funcionamento a descrições de funcionamento. Ou, de forma ainda mais simples, com o risco (e a intenção) de reduzir tudo a uma obviedade, o argumento do conhecimento apenas ilustra o fato de que, para um dado sujeito, descrever certos processos cerebrais não é suficiente para produzir no cérebro de quem descreve os processos cerebrais que são descritos.<sup>41</sup> Ora, certos eventos cerebrais só podem ser deflagrados mediante a ativação dos sentidos, por questões inerentemente físicas, decorrentes da estrutura e função das redes neurais.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Naturalmente, é muito improvável haver, em qualquer debate filosófico de alto nível, fato óbvio que não tenha sido ainda examinado ou dito. Isso se relaciona, diretamente, com a própria definição do que merece ser considerado uma obviedade. Dessa maneira, apesar do caráter evidente do fato em apreço, situá-lo no centro da problemática — isto é, na condição de causa manifesta da intuição do conhecimento — não é trivial. Para desvencilhar o óbvio de seus óbices, é necessário articulá-lo com inúmeras outras premissas, muito menos evidentes, além de realizar a árdua tarefa de dispensar premissas falsas, sobretudo aquelas detentoras de forte apelo intuitivo.

<sup>42</sup> As conclusões antecipadas neste parágrafo são cardinais, para a presente tese, e serão retomadas mais adiante no desenvolvimento do trabalho.

Por conseguinte, é possível afirmar com segurança que o argumento de Jackson jamais indicou algo de concreto em favor do dualismo. Tal argumento apenas aponta para o fato verificável de que alguns processos cerebrais não podem ser reproduzidos pela sua mera descrição. Isso se assemelharia, grosso modo, à afirmação da irreducibilidade de um padrão ou classe de ocorrências cerebrais a outras, ou de um determinado conjunto de eventos físicos a outros, ou de certos processos funcionais a outros. Essa noção defectiva de inefabilidade e de irreducibilidade, que emerge estritamente do âmbito físico, encontrou paralelo nos conceitos de inefabilidade e de irreducibilidade do fenomenal, e com eles foi confundida. Semelhante confusão deriva do fato de que características, que geralmente se atribuem como distintivas do fenomenal, não são de fato exclusivas do fenomenal.

O paradoxo que o argumento de Jackson revela não se direciona ao fenomenal, mas tão somente ao domínio das ocorrências físicas que mais dele se avizinha, no sentido em que mais facilmente com o fenomenal se confunde. Pois a experiência apresenta um conteúdo informacional que, à semelhança de um putativo conteúdo fenomênico que se lhe pretenda acrescentar, revela uma natureza privada radical, como foi afirmado na sentença (13), na proposição de uma tese *lata* da experiência. Isto é, há duas faces radicalmente privadas da experiência E: o conceito sensório-informacional I — de caráter puramente material e menos suscetível a polêmicas — e o conceito fenomenal C — que envolve seguramente maiores incertezas epistemológicas, metafísicas e ontológicas, sobretudo na perspectiva aqui proposta, em que ele é despojado do monopólio do privado e se vê lançado em um duopólio, em disputa com um conceito físico que lhe é mais denso e inteligível.

A tomada de um conceito pelo outro produziu equívocos tão empedernidos quanto o próprio argumento do conhecimento, em que mesmo os seus detratores ignoraram a problemática central acerca da distinção e da confusão entre os conceitos C e I, como se explanou no capítulo anterior, na revisão das opções críticas ao argumento de Jackson. Tal fato é considerado aqui como uma evidência do profundo entrelaçamento entre as perspectivas da inefabilidade física e da fenomenal. Contudo, se esses dois âmbitos se confundem por partilharem o mesmo caráter privado absoluto e por se

apresentarem unidos no cerne das experiências, como então eles podem ser percebidos distintamente? Aqui se apresenta uma questão crítica para a sobrevivência do dualismo enquanto hipótese. O conceito fenomenal não seria apenas um constructo teórico *ad hoc*, como uma sombra projetada a partir do único e real discernimento, aquele que ocorre acerca dos processos sensório-informacionais? Por ora, é suficiente dizer, em primeiro lugar, que uma *percepção* distinta não é necessária para se estabelecer uma distinção válida. Em segundo lugar, uma percepção distinta talvez não seja cabível aqui, pois C é percebida *a priori* como qualidade, enquanto I é identificado *a posteriori* como função. E, por último, talvez seja possível definir o fenomenal de maneira distinta e logicamente válida em relação aos conceitos sensório-informacionais sem implicar o dualismo ontológico.

Ainda que seja possível afirmar que o argumento de Jackson nada indica em favor do dualismo e que, nesse sentido, tal raciocínio é certamente falho, a falsidade do dualismo não resta demonstrada, a partir da simples negação do argumento do conhecimento. A afirmativa e a negativa simples desse argumento não são meros contrários, visto que as consequências da correta interpretação do experimento mental, proposto por Jackson, são múltiplas e devem ser analisadas individualmente. Visando a esse fim, para a discussão da conclusão (19) — o argumento z-Mary não pode refutar o argumento de Mary em todos dos seus aspectos —, que decorre das assertivas (15), (16), (17) e (18), anteriormente explicitadas, é conveniente voltar à estrutura proposta neste estudo para o argumento de Mary zumbi:

- (I) z-Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.
- (II) z-Mary julga falsamente ter estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.
- (III) Mary julga de forma idêntica a z-Mary, sua réplica física.

Logo,

- (IV) Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.

Antes de um exame detido, a sentença (I) se mostra como não problemática, já que deriva diretamente de uma definição acerca da natureza

de z-Mary, condição principal para o desenvolvimento da *intuition pump* em tela. Porém, considerando uma tese *lata* da experiência, que amplia o sentido do que é requerido como fisicamente inexplicável, é cabível uma reformulação da sentença (I) visando a um maior rigor. Como foi visto anteriormente, alguns estados subjetivos não fenomenais também se furtam à descrição em termos físicos no sentido de que, ao formarem um conceito, o seu referente é rigidamente fixado no estado funcional na perspectiva de primeira pessoa, que é um referente distinto do empregado em descrições físicas de funcionamento em terceira pessoa. Ou seja, z-Mary possui estados subjetivos chamados de “experiências” que, embora sejam frutos de processos físicos, não são fisicamente explanáveis na sua condição de experiência. *Ela somente pode “saber” o que é uma experiência passando pela experiência, em que “saber” significa ter o cérebro em determinado estado funcional.*

É possível que inadvertidas relações metonímicas entre diversos significados das palavras “conhecimento” e “saber” sejam responsáveis por confusões teóricas, como a estampada pelo argumento do conhecimento.<sup>43</sup> “Saber” o que é uma experiência, neste caso, é estar no (ou ser capaz de provocar o) estado funcional do cérebro que tipifica a experiência, enquanto “saber” descrever uma experiência sob uma perspectiva neurofuncional subentende outro sentido da palavra “saber”, bem como implica estar em (ou ser capaz de provocar) outro estado funcional do cérebro, muito distinto daquele que se associa à experiência. Admitindo que a diferença entre saber ou não saber algo é sempre correlata a estar em um ou em outro estado funcional, a utilização de uma referência neurofuncional objetiva, quando possível, poderia configurar um adequado método geral de triagem para erros conceituais no campo dos predicados psicológicos<sup>44</sup>, incluindo o próprio caso do equívoco entre os diversos significados de “saber”.

---

<sup>43</sup> Aqui, remete-se a um erro categorial em sentido semelhante ao que é defendido por Gilbert Ryle, em *The Concept of Mind*: “Sustento que a frase ‘existem processos mentais’ não tem o mesmo significado que a frase ‘existem processos físicos’ e que, em consequência, carece de sentido a sua conjunção ou disjunção” (RYLE, 1967, p. 24, tradução nossa). Para Ryle, o emprego inadequado de conceitos engendra o equivocado pensamento cartesiano acerca do mental, rompendo certa unidade mente-corpo existente no senso comum.

<sup>44</sup> Tal perspectiva seria compatível com as pretensões do campo interdisciplinar que ficou conhecido como *neurofilosofia*. Contudo, dificuldades teóricas e tecnológicas amplas colocam tal possibilidade num horizonte distante.

Portanto, em consideração ao que foi exposto, a sentença (I), “z-Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis”, pode ser reformulada da forma seguinte: “z-Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis em sentido ontológico, embora possua estados subjetivos que não equivalem funcionalmente a sua explanação em termos físicos”. Para adquirir veracidade e clareza, a sentença (I) reformulada necessita separar o fenomenal do sensório-informacional, especificando qual dimensão da experiência estaria ausente em z-Mary e qual é preservada, considerando a definição e a natureza distintas de ambos os aspectos, *segundo a perspectiva da tese lata da experiência*. Também é necessário indicar qual dimensão da experiência guarda relação com o físico e qual o significado dessa relação, o que envolve dirimir confusões conceituais, quanto ao sentido da expressão “fisicamente inexplicável”. Ou seja, a reformulação em tela cliva a unidade simples da sentença nos seus elementos informacionais e fenomenais, bem como separa na expressão “fisicamente inexplicável” dois sentidos. A saber: um que aponta para irredutibilidade ontológica do fenomênico ao físico; outro que indica não haver equivalência entre experiências e suas descrições físicas na condição de estados funcionais e informacionais do cérebro, uma vez que reconhece que tais estados são eventualmente tomados como referentes de “saber” e de “explicar”. Logo, a afirmação de McGeer, que neste trabalho condensamos na forma da sentença (I), não é incontroversa nem deveria ser simples. É justamente essa insidiosa simplicidade que ela veicula que se propala, aos passos seguintes da argumentação, comprometendo-a por completo. Em seu favor é possível afirmar, entretanto, que essa indistinta sociedade entre o informacional e o fenomenal é descendente do argumento que a autora visa detrair. Além disso, ao acolher um conceito de experiência tão monolítico quanto o de *qualia*, McGeer não opera apenas um *reductio ad absurdum*, no tocante ao argumento de Jackson, mas acaba por expor a inconsistência de premissas dessa argumentação que ela, inadvertidamente, também assume, permitindo um entendimento de cujo presente trabalho é fruto.

Em Jackson, a maneira como os aspectos informacionais e fenomenais da experiência se ocultam sob um único e indistinto sentido da palavra “saber”,

em que “saber” por meio da experiência tem igual significado ao de “saber” mediante descrição em termos físicos, reduz qualquer distinção a uma mera diferença de conteúdo, ou do que é sabido. Isso fica patente, por exemplo, na forma como Jackson esquematiza o argumento do conhecimento<sup>45</sup> num embate com Churchland (cf. JACKSON, 1986, p. 293). Destarte McGeer, ao igualar o que é sabido (experiência e o físico), tem o suficiente para anular a distinção epistemológica e ontológica entre o físico e o fenomenal, desde que os significados de “saber” não entrem em questão ao se confrontar Mary e z-Mary. Nesse sentido, a autora assume um pressuposto do argumento de Jackson ao impugnar Jackson.

É possível agora avançar para a análise da segunda assertiva (sentença (II)) presente na proposta de síntese do argumento de McGeer: “z-Mary julga falsamente ter estados subjetivos fisicamente inexplicáveis”. A reformulação da sentença (I) não é imediatamente aplicável ao contexto da sentença (II), uma vez que a própria condição epistêmica de z-Mary é posta em foco, e não os pressupostos epistemológicos do argumento, tal como se apresentam na proposição (I). Na sentença (II), z-Mary julga falsamente possuir estados subjetivos fisicamente inexplicáveis, contudo, se a sentença (I) for conceitualmente falsa, incompleta ou imprecisa, conforme a análise anterior, tal julgamento deve ser revisto, considerando a forma como uma sentença (I) reformulada comporia o conteúdo do julgado na assertiva (II), a fim de reconsiderar o sentido em que o julgamento seria falso ou não.

Z-Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis em significado ontológico, embora possua estados subjetivos que não equivalem funcionalmente a sua explanação em termos físicos (sentença (I) reformulada).

---

<sup>45</sup> Em “What Mary Didn’t Know”, corrigindo uma versão sintética do argumento do conhecimento que foi proposta por Churchland, Jackson dispõe o experimento mental da cientista Mary nos seguintes termos: (20) Mary (antes de sua libertação) *sabe*, acerca dos aspectos físicos, tudo o que há para *saber* sobre as outras pessoas. (21) Mary (antes de sua libertação) não *sabe* tudo o que há para *saber* sobre as outras pessoas (porque ela aprende algo sobre elas ao ser libertada). (22) Portanto, há verdades sobre outras pessoas (e ela mesma) que escapam à descrição fisicalista (JACKSON, 1986, p. 293, grifo nosso, tradução nossa). Essa forma esquemática sugerida por Jackson já foi apresentada em nota anterior, no capítulo I, sob uma tradução um pouco diferente. Tal esquematização voltará a ser mencionada e discutida logo adiante neste capítulo.

Portanto, há ao menos um sentido em que a sentença (II) é falsa. Mas z-Mary acredita possuir estados subjetivos fisicamente inexplicáveis, no sentido em que julga ser apenas possível o acesso a determinados estados funcionais, nomeadamente sensório-informacionais, mediante a experiência, embora tal crença se apresente de maneira não formulada e pré-teórica. Frise-se: tal julgamento é exato e essencialmente idêntico ao de Mary. Ela e z-Mary não precisam do fenomenal para validar essa sentença, pois a mesma decorre exclusivamente de elementos psicológicos e funcionais. Desse modo, a sentença (II) pode ser desdobrada em duas reformulações, com conteúdos que exemplificam, independentemente, os dois aspectos irreduzíveis da experiência, segundo a tese *lata* (assertiva (13)):

(sentença (II) reformulada ontológica) z-Mary julga falsamente possuir estados subjetivos fisicamente inexplicáveis em sentido ontológico.

(sentença (II) reformulada funcional) z-Mary julga falsamente possuir estados subjetivos que não equivalem funcionalmente à sua explanação em termos físicos.

Quanto à sentença reformulada funcional, considerando o analisado acima, afirma-se seguramente a sua falsidade, que deriva diretamente da falsidade do seu conteúdo, pois é verdadeiro que z-Mary possua estados subjetivos que não equivalem funcionalmente à sua explanação em termos físicos. Assim, *z-Mary julga corretamente possuir estados subjetivos que não equivalem funcionalmente à sua explanação em termos físicos*. Mas para a sentença reformulada ontológica, o seu viés é o de verdade, dado que z-Mary é um indivíduo puramente físico por definição. Logo, *z-Mary julgaria falsamente possuir estados subjetivos fisicamente inexplicáveis em sentido ontológico*. Contudo, não basta haver verdade ou falsidade concernente apenas ao conteúdo do que se julga, é necessário haver também verdade quanto a z-Mary julgar consoante com a descrição do seu julgamento. Há aqui duas perspectivas epistemológicas relevantes que precisam ser articuladas: a do postulante do argumento e a de z-Mary. Ou seja, se a sentença (I) (conteúdo) depende apenas da perspectiva de quem propõe ou analisa o argumento, a sentença (II), por sua vez, envolve um julgamento sobre um conteúdo e

também um julgamento acerca de uma forma de julgar tal conteúdo (perspectiva de z-Mary acerca desse conteúdo).

A perspectiva da postulante do argumento de z-Mary está sob escrutínio, e todo o desenvolvimento até aqui é o de contestação. Mas a óptica de z-Mary, ao contrário, não deve apenas ser cuidadosamente preservada, a cada passo na construção dessa réplica, mas clarificada. A posição epistêmica de z-Mary, que é coincidente com a de Mary, e da qual deriva, é o ponto que vincula o argumento com o real e que permite, portanto, inferir validamente sobre o mundo. A perspectiva epistêmica de Mary e de z-Mary, esses entes tão exóticos, repete essencialmente a perspectiva epistêmica comum e regular, mas que se desdobra em cenário extraordinário. Logo, vem a propósito a pergunta: qual o sentido em afirmar que z-Mary julga falsamente possuir estados fenomenais? Ou qual o sentido em sustentar que Mary julga possuir estados subjetivos fisicamente inexplicáveis? Essas construções justapõem a perspectiva de Mary e de z-Mary, elementos constitutivos do argumento, à perspectiva do próprio argumento ou à dos seus postulantes. E é evidente que, caso tais construções sejam operadas inadvertidamente, graves equívocos podem daí derivar.

Os argumentos em foco funcionam ao deduzir juízos teóricos, a partir de atitudes epistêmicas pré-teóricas, ou mesmo ateóricas, de Mary e de z-Mary, que são confrontadas entre si ou com os demais pressupostos teóricos do argumento. Tais atitudes epistêmicas de Mary e de z-Mary são próximas ao senso comum. Nesse sentido, o senso comum figura o marco zero, o ponto de partida para as posições epistêmicas acerca dos predicados psicológicos, ou o que seria mais representativo em termos de neutralidade, simplicidade e convergência, embora possa certamente comportar confusão e engano. Isso, porque, Mary e z-Mary não são dualistas, nem materialistas tipo B, tampouco endossam o monismo neutro russeliano, enquanto desempenham seus papéis na narrativa do argumento. As suas cognições se furtam às disputas mediante a naturalidade, não pelo seu grau de elaboração, muito menos pelo rigor, e assim demarcam e refletem um problema fundamental que, ao menos em parte, decorre do uso cotidiano da linguagem. Ou seja, Mary e z-Mary são personagens de argumentos filosóficos que desempenham um papel que está

aquém do limiar de qualquer controvérsia filosófica, e isso é necessário para a própria consistência dos argumentos que elas protagonizam.

Na forma esquemática do argumento do conhecimento, segundo apresenta o seu próprio autor (JACKSON, 1986, p. 293, tradução nossa), sejam considerados os usos das palavras “saber” e “verdade”:

(20) Mary (antes de sua libertação) sabe, acerca dos aspectos físicos, tudo o que há para saber sobre as outras pessoas.

(21) Mary (antes de sua libertação) não sabe tudo o que há para saber sobre as outras pessoas (porque ela aprende algo sobre elas ao ser libertada).

(22) Portanto, há verdades sobre outras pessoas (e ela mesma) que escapam à descrição fisicalista.

Na premissa (20), Mary *sabe* fatos físicos. Na assertiva (21), Mary não *sabe* o vermelho da experiência. Embora seja razoável presumir que Mary admita que o vermelho da experiência não possa ser conhecido por meio dos fatos físicos, ela aplica, com a naturalidade do senso comum, a palavra “saber” de maneira indistinta. Isto é, Mary emprega o verbo “saber” em dois contextos que alteram dramaticamente o seu significado, como se demonstrou anteriormente, sem acautelar qualquer problema. O mesmo ocorre para a palavra “verdade”, para a qual se adota igualmente um significado único por se ligar a um único sentido de “saber”. Ora, isso é o que faz o senso comum no emprego cotidiano da linguagem. Mas quando se afirma que Mary emprega o verbo “saber” em dois contextos que alteram dramaticamente o seu significado sem acautelar problemas, se traduz simplesmente que Jackson, também sem acautelar problemas, está partindo de atitudes proposicionais do senso comum, quanto aos predicados psicológicos, para construir as premissas do seu argumento. A posição de Mary é mais fundamental do que a de Jackson, no sentido trivial em que lhe oferece fundamentos, mas exatamente por isso tais posições não podem diferir essencialmente. O argumento do conhecimento pretende obter conclusões ontológicas, a partir de pressupostos epistemológicos do senso comum inerentes ao uso cotidiano e impreciso da linguagem.

Tendo isso em consideração, expressões como “z-Mary julga falsamente possuir estados fenomenais” ou “Mary julga possuir estados subjetivos fisicamente inexplicáveis”, bem como a sentença (II) reformulada ontológica e a sentença (II) reformulada funcional, carecem de sentido. Mesmo uma sentença formalmente verdadeira, como a reformulada ontológica “z-Mary julga falsamente possuir estados subjetivos fisicamente inexplicáveis em sentido ontológico”, perde significado, ao se considerar o papel que desempenharia no seu argumento fonte. Mary e z-Mary espelham o emprego cotidiano da linguagem, em seu caráter estritamente pré-teórico, que se verte em premissas basilares no argumento, propiciando contradições a serem tratadas equivocadamente fora da sua origem, mediante constructos metafísicos e ontológicos. Uma versão bastante exata e formalmente verdadeira da sentença (II) reformulada funcional pode ser proposta nos seguintes termos: “z-Mary julga corretamente possuir estados subjetivos que não equivalem funcionalmente à sua explanação em termos físicos”. Portanto, considerando o que foi exposto, para adquirir sentido, essa sentença necessita ser lida da maneira subsequente: “*O fato de z-Mary possuir estados subjetivos que não equivalem funcionalmente à sua explanação em termos físicos explica o fato de z-Mary julgar corretamente que o vermelho da experiência não possa ser conhecido através dos fatos físicos*”. A afirmação aplicar-se-ia igualmente bem ao contexto de Mary.

Esta fórmula mais complexa atende, ao mesmo tempo, cinco aspectos relevantes para a discussão em tela. Em primeiro lugar, as condições de verdade da sentença complexa são respeitadas, como decorrência da veracidade dos seus elementos componentes. Em segundo lugar, os limites epistêmicos de Mary e de z-Mary são observados, mantendo-se os papéis que naturalmente ocupam nos seus argumentos de referência. Isso é sobretudo útil para manter as perspectivas de Mary e z-Mary, enquanto elementos de uma dada argumentação, distintas da óptica geral dos argumentos dos quais são constituintes, ou das conclusões finais dos mesmos. No contra-argumento de McGeer a Jackson, bem como no desenvolvimento teórico de outros críticos, esses limites encontram-se amiúde esfumados ou mesmo indefinidos, o que compromete o rigor, ou eventualmente a validade, desses raciocínios.

Em terceiro lugar, a fórmula reapresenta a sentença (II) de maneira a oferecer uma solução para o paradoxo de Mary consoante a tese *lata* da experiência. Esse é o aspecto central da proposta e sua principal virtude. Em quarto lugar, a fórmula confere compatibilidade com a sentença (III), a ser discutida adiante, pois tanto Mary quanto z-Mary podem ser sujeitos da fórmula complexa, sem qualquer prejuízo de significado ou à verdade. De acordo com a análise ainda a ser desenvolvida neste trabalho, tal fato preserva a perspectiva modal, conforme se apresenta na conjectura dos zumbis fenomenais, da crítica aqui elaborada, que se direciona tanto ao argumento do conhecimento quanto a aspectos da contra-argumentação de McGeer. Isso ocorre porque a solução para o paradoxo que se oferece não pressupõe nem explora contradições entre as perspectivas de Mary e z-Mary. Em quinto lugar, dado que se conserva a óptica modal, a noção de *qualia* é igualmente mantida como hipótese, embora o seu conceito passe a arcar com um emprego mais limitado em determinados contextos. Contudo, essa restrição pode ser entendida como o fruto de um processo de esclarecimento da ideia de *qualia*, podendo eventualmente conduzir a uma forma revigorada da mesma. Semelhante afirmação não é gratuita, conforme se mostrará em discussão ulterior.

Na sentença (III) da proposta de síntese do argumento de Mary zumbi — “Mary julga de forma idêntica a z-Mary, sua réplica física” — a manobra do argumento modal é inserida na estrutura do argumento de Jackson, de forma a combinar as duas perspectivas, visando produzir contradições (cf. MCGEER, 2003, p. 390). Tal sentença decorre imediatamente da definição de f-zumbi e da noção de julgamento como processo funcional cognitivo. Mediante tal sentença, uma relação de perfeita equivalência epistêmica entre o universo cognitivo de Mary e de z-Mary é estabelecida e, fundamentalmente com base nessa putativa equivalência, derivam-se as contradições. Mas em que sentido é possível afirmar que o conhecimento de Mary é coincidente com o de z-Mary? Ora, se a tese *lata* da experiência, no lugar de uma tese da experiência mais trivial, é tomada como pano de fundo, a equivalência entre a realidade epistêmica de Mary e a de z-Mary adquire outro significado.

A tese *lata* da experiência consolida que existem aspectos da experiência que são absolutamente privados e inefáveis por questões

fundamentalmente físicas. Tais aspectos são elementares, se tomados sob a perspectiva correta, embora sua compreensão seja frequentemente acometida por problemas referenciais e por confusões de linguagem. Contudo, semelhante tese não descarta a perspectiva do fenomenal, bem como não a endossa. Divergindo da argumentação de erro categorial presente em autores como Ryle (1967), a tese *lata* não pretende resolver o problema do fenomenal nem invalidar necessariamente o dualismo de substância ou o de propriedades, embora revele equívocos graves na estrutura e nas conclusões de um dos seus principais argumentos. Tendo isso em consideração, é possível aplicar, *prima facie*, tal conceito à sentença (III) nos termos seguintes:

(a) Mary possui ambos os conceitos, fenomenal C e sensorial I da experiência E, se, e apenas se, Mary tiver passado pela experiência E<sup>46</sup>.

(b) z-Mary não possui o conceito fenomenal C da experiência E, ainda que z-Mary tenha passado pela experiência E.

Portanto,

(c) Mary e z-Mary não possuem os mesmos conceitos.

Logo,

(d) A sentença “Mary julga de forma idêntica a z-Mary” é falsa<sup>47</sup>.

A sentença (III) aplica a definição de f-zumbi, de forma que a sua verdade ou falsidade liga-se ao conceito de conceptibilidade presente nos argumentos modais. Contudo, consentir com a afirmativa de que um f-zumbi é logicamente possível, ou concebível, não implica diretamente a admissão de que certas ocorrências mentais, ditas fenomênicas, não possam ser reduzidas a processos meramente funcionais e, em última instância, a propriedades físicas. Ou seja, é controverso para muitos filósofos que da conceptibilidade lógica decorra a necessidade ontológica. Portanto, a sentença (III) pode refletir uma noção de conceptibilidade mais fraca do que a apresentada no argumento modal. Ainda que a sentença em foco indique uma forma mais tênue de

---

<sup>46</sup> Aqui se nota a aplicação direta da tese *lata* da experiência (13) para o caso particular de Mary.

<sup>47</sup> Isto é, a sentença (III) é falsa.

conceptibilidade, a negação da forma fraca, como a apresentada na assertiva (d), revogaria igualmente a tese forte, equivalendo à rejeição do argumento de conceptibilidade. *A posição defendida no presente estudo é a de que a tese lata da experiência não compromete de forma direta a validade dos argumentos modais, mas tão somente a do argumento do conhecimento, fato que revela diferenças profundas entre os pressupostos desses dois raciocínios.*

O primeiro motivo para justificar essa posição de resguardo quanto aos argumentos de conceptibilidade é que a assertiva (d), como negação da sentença (III) a partir da tese *lata* da experiência, pode mais facilmente ser atribuída a outros fatores. A sentença (d) — “Mary julga de forma idêntica a z-Mary’ é falsa” — pode ser verificada pela falsidade isolada de qualquer elemento constituinte intrínseco à sentença (III) — ‘Mary julga de forma idêntica a z-Mary’ —, que mais clara e diretamente se colocam como condição de verdade para a conclusão (d). Decerto, a eventual falsidade da própria tese *lata*, envolvida na dedução, é uma possível causa para o caráter problemático da sentença (d) em apreço. Contudo, a referida tese *lata* não se apresenta como constituinte direto da conclusão (d). Além dessa observação secundária, a tese *lata* é um pressuposto teórico que guia ainda a presente discussão e que se tomou como hipótese em bases bastante sólidas, segundo o explanado previamente.

Um elemento constituinte da sentença (III) que enseja a ambivalência e o engano reside na palavra “julgar”. Tal palavra possui uma semântica que permite a derivação da conclusão (d) — “Mary julga de forma idêntica a z-Mary’ é falsa — a partir das sentenças (c) — Mary e z-Mary não possuem os mesmos conceitos — e (III) — Mary julga de forma idêntica a z-Mary. Essa derivação só é possível pelo vínculo que se estabelece entre as palavras “julgar”, segundo se apresenta em (d), e “conceito”, tal como se mostra em (c), em que julgar de forma concordante implica identidade conceitual, ou ainda, julgar de maneira equivalente significa operar os mesmos conceitos. Certamente, é razoável postular um vínculo robusto entre julgamentos e conceitos. Em Aristóteles, as leis da lógica, que refletem as próprias leis do pensamento, correspondem simplesmente aos nexos e relações entre conceitos, juízos e raciocínios. Mas, para além das suficientes questões lógicas, podem-se acrescentar em defesa

de tal vínculo inúmeros argumentos de perspectiva funcionalista, reduzindo o problema do nexa às exigências causais do processamento informacional. Entretanto, no caso particular em tela, esse vínculo se revela problemático em decorrência de imprecisões de linguagem, como se discutirá a seguir.

As ligações que a palavra “conceito” em (c) estabelece com a palavra “conceito” das sentenças (a) e (b) são tão relevantes quanto o referido nexa entre a palavra “julgar” em (d) e “conceito” em (c), pois as acepções que a palavra “conceito” em (c) assume são inerentes a tais ligações. Nas assertivas (a) e (b), “conceito” é empregado na composição de sentido de “conceito C” e de “conceito I”. Existe a natural presunção de que C e I representem apenas conteúdos conceituais radicalmente diferentes, mas que compartilham a mesma ordem relacional estabelecida entre conceitos, julgamentos e conteúdos. Essa suposição não ocorre apenas na linguagem cotidiana, mas se apresenta também em epistemologias rigorosas, como a de David Chalmers, que legitima falar de “conceito”, em contexto fenomenal, em sentido semelhante ao que é adotado no emprego da palavra “conceito” em contextos ordinários (cf. CHALMERS, 2010, p. 254). Para Chalmers, um conceito fenomenal é extraordinário em função do seu *conteúdo* extraordinário, não em decorrência de um *significado* extraordinário que a própria palavra “conceito” assume, em função de seu uso em contexto fenomenal.

Mas na sentença (a), que aplica diretamente ao contexto de Mary a tese *lata* da experiência, a palavra “conceito”, empregada em C e em I, não possui o mesmo significado e tampouco reflete apenas uma divisão radical de conteúdo. Há ainda uma ruptura na forma como C (fenomenal) e I (sensório-informacional) são integrados à percepção do sujeito na condição de conteúdos. Isso já se encontra implícito na tese *lata*, embora não esteja claramente explicitado na formulação apresentada até aqui, uma vez que o seu enunciado adota a expressão “conceito fenomenal” da tese da experiência de Stoljar, expressão que também é recorrente no trabalho de muitos outros autores. Embora o fenomenal seja definido em absoluta oposição ao funcional, a tese *lata* aprofunda o seu despojamento, em relação ao funcional, quando situa certos conteúdos inefáveis da experiência no âmbito físico. Ao afirmar que aspectos funcionais da experiência, nos mesmos moldes dos *qualia*, também

não podem ser apreendidos por meios diferentes da experiência direta, a tese *lata* acaba por afirmar que, embora C possa ser real, não cabe a C ser cognitivo. Dessa forma, perde força a ideia de que os *qualia* são os responsáveis pelo fato de a experiência conferir um gênero de conhecimento infável, privado e intrínseco. Os *qualia* não podem protagonizar esse papel. *Eles são antes a qualidade direta de uma cognição, ao invés da cognição direta de uma qualidade.* Tal óptica sempre esteve no panorama dualista, porém, muitas vezes de forma ambivalente e confusa. A tese *lata* seria, nesse sentido, uma proposta de clarificação.

Ao longo do desenvolvimento deste trabalho, muito já foi ponderado para justificar a afirmação de que os “conceitos” fenomenais não conservam qualquer significado cognitivo estrito. Contudo, mais um breve argumento pode ser invocado. Na perspectiva dos invertidos fenomenais, ou dos *qualia* invertidos, mudando qualquer “conceito” fenomenal de uma dada experiência E, não ocorre alteração alguma de *juízo* acerca dessa experiência. Ao menos, não no sentido fundamental, em que *juizar* remete a uma resposta funcional, em que o indivíduo recebe informações e as processa para controle do comportamento. Ou seja, mudando o “conceito” fenomenal, nenhuma alteração ocorre no funcionamento cognitivo, quer seja na sua base celular e molecular, quer seja na sua expressão comportamental visível. Mas, pelo contrário, se a experiência E é substituída pela experiência F, ocasionando um novo conceito I sobre F, mudanças físicas sensíveis se expressariam na forma de novos padrões comportamentais e cognitivos. Logo, a palavra “conceito”, em contexto fenomenal, não carrega qualquer significado cognitivo objetivo, divergindo muito do sentido que assume em expressões como “conceito sensorial” ou “conceito I”.

A expressão “conceito fenomenal” (ou o “conceito C” dos diversos enunciados aqui propostos e discutidos) não pode representar mais do que a extensão de sentido da palavra “conceito”, tal como é empregada nas expressões “conceito sensorial”, “conceito sensório-informacional” ou “conceito I”. Ou seja, “conceito” está sendo empregado em I de forma denotativa, objetivamente em sentido cognitivo estrito, epistêmico ou informacional, enquanto “conceito” é empregado em C de forma conotativa, por mera

extensão ou analogia. Por conseguinte, um conceito fenomenal não é verdadeiramente um conceito, nem sequer representa conhecimento em sentido estrito. A ideia de que o “conceito C” constitui um conceito — no mesmo sentido em que o “conceito I” é conceito — é equívoco que transita através das etapas do argumento, reverberando um erro que culmina na conclusão (d). Nas assertivas (a) e (b), o “conceito” C e o conceito I estão igualados na mesma condição categorial: são conceitos de conteúdos distintos, mas é inadvertido serem conceitos em sentidos radicalmente diferentes. Assim, em (c) o “conceito” C e o conceito I são comparados no plano único da perspectiva cognitiva, de forma que uma distinção de conceitos implica a assimetria de juízos declarada na conclusão (d).

Se a problemática acima detalhada é a responsável pela eventual falsidade na sentença (d), que forma esse enunciado assumiria, caso fosse reescrito sob a perspectiva dos nuances de significação da palavra “conceito”? Nesse caso, primeiramente, o emprego da palavra “conceito” em “conceito C” deve ser revisto, a fim de evitar a indistinção semântica, frente ao emprego do referido termo em “conceito I”. Esse erro categorial ocorre ao atribuir-se significado cognitivo à palavra conceito em “conceito C”, em sentido semelhante à denotação cognitiva e informacional que tal vocábulo assume em “conceito I”. Mas “conceito C” não representa propriamente uma informação ou uma cognição. Tendo claro que processos estritamente físicos são suficientes para explicar o papel cognitivo único e insubstituível da experiência, não há razão para supor que o *qualia* do vermelho, em si mesmo, é responsável por algo da surpresa ou da admiração de Mary, quando ela finalmente vê o tomate. Destituir o fenomenal de qualquer significado cognitivo (e não a absoluta negação do mesmo) é o real mérito da abordagem de McGeer. Portanto, interpretando os dilemas do argumento de z-Mary à luz do epifenomenalismo, um conceito fenomenal não pode ser mais do que um mero *estado fenomenal*, o que parece ser mais coerente, inclusive, com o pressuposto da negação absoluta da sua superveniência em relação ao físico.

Dito isso, uma segunda enunciação da tese da experiência de Stoljar poderia assumir a seguinte forma:

(e) S possui o *estado fenomenal C* da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E.

Entretanto, esse enunciado mostra-se imediatamente problemático por duas razões: o significado epistêmico, que é central na formulação de Stoljar, desaparece e uma questão de referência temporal emerge. O conteúdo epistêmico de natureza infável transmitido pela experiência, ideia que o enunciado original de Stoljar evidencia em primeiro plano, retorna apenas mediante as premissas da tese *lata* da experiência, que insere conteúdo informacional de maneira paralela, nomeadamente por meio do conceito I. Destarte, a tese *lata* é exigida tanto pela contradição da forma original e ambivalente da tese da experiência, quanto pela insuficiência de um enunciado que busca ser preciso e, assim, mais restritivo, quanto ao significado do fenomenal.

Concernente ao problema de perspectiva temporal, a sentença (e) se revela dúbia quanto à forma como a experiência E se relaciona temporalmente com o estado fenomenal C. O estado fenomenal C representa a dimensão fenomenal da experiência E, de maneira que experiência e estado fenomenal são necessariamente simultâneos. Contudo, a experiência inicial E inaugura a possibilidade de atualização da experiência por evocação, sem a necessidade de revivência. Assim, um estado fenomenal é sempre simultâneo à experiência E, seja na sua forma revivida ou evocada. Já, um conceito I, ou provavelmente conceitos dele derivados, pode participar de processos cognitivos, sem que seja revivida a experiência ou evocada mediante a memória. Em Mary e em z-Mary ocorrem mudanças cognitivas permanentes, após a experiência inicial E, mesmo que elas não consigam, por algum motivo, evocar a sensação do vermelho mediante a memória, nem possam reviver a experiência sacando um tomate de seus bolsos<sup>48</sup>. Essa última afirmação é verdadeira exclusivamente em decorrência do papel do conceito I, sem qualquer participação dos “conceitos” ou estados fenomenais. Eis uma possível diferença entre o

---

<sup>48</sup> Mary e z-Mary, mesmo na hipótese de não serem mais capazes de reviver ou evocar a experiência do vermelho, podem conservar ainda algumas mudanças cognitivas importantes que derivaram dessa experiência, como o *conhecimento proposicional* de que o tomate não é da mesma cor da banana. Mary poderia dizer, por exemplo: “por mais que eu me esforce, não consigo lembrar-me da cor do tomate, mas tenho certeza que não era como o amarelo da banana”.

fenomenal e o sensório-informacional: o primeiro estabelece com a experiência E apenas uma relação de simultaneidade, enquanto o outro é também capaz de estabelecer com E uma relação de sucessão.

Dessa forma, a ligação do fenomenal não se dá com uma experiência inicial E situada no tempo, mas sempre com seus correlatos neurais atualizados, que repetem o padrão cerebral da experiência original de S<sup>49</sup> toda vez que a mesma é lembrada ou revivida. Logo, o fenomenal não gera memória, ou melhor, não é exato afirmar que o registro mnemônico tem o fenomenal como seu conteúdo direto. Tome-se como exemplo a experiência inicial de Mary acerca do vermelho, a experiência V. A memória da sensação do vermelho é a capacidade de evocar o estado cerebral associado à experiência progressa e referencial V. E tal condição cerebral evocada, dita memória de V, figura ao mesmo tempo como estado sensório-informacional (*awareness* do vermelho) e como correlato neural para o *quale* do vermelho, ou para a *consciousness* do vermelho. Na perspectiva epifenomenalista, que busca sua forma coerente e inteligível na tese *lata* da experiência, a evocação é um processo físico causalmente fechado denominado “memória”, enquanto a instanciação fenomenal é um suposto processo psicofísico livre de causação descendente. Portanto, visando ao rigor semântico, não há memória de estados fenomenais, mas apenas instanciação fenomenal por atualização funcional, pois a evocação em nenhum sentido se revela efeito de uma hipotética causa “*qualia*”.

### 2.2.2 Refinando a tese *lata* da experiência

Visando contornar o problema da ambiguidade da assertiva (e), oriundo da rejeição da expressão “conceito fenomenal” aplicada à tese da experiência de Stoljar, faz-se necessário propor uma forma refinada da tese *lata*:

---

<sup>49</sup> O sujeito da experiência em sentenças como a da tese *lata* (13) ou nas suas derivadas, como a asserção (e).

(f) S possui o *estado fenomenal C* e o *conceito sensorial I* da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E.

Essa fórmula resgata o elemento sensório-informacional ausente na assertiva (e), ao mesmo tempo em que separa os aspectos inefáveis da experiência em seus dois campos legítimos, conforme o primeiro enunciado da tese *lata* da experiência. Contudo, essa enunciação refinada não somente cliva o conteúdo epistêmico da experiência em duas classes de conceitos, mas vai além, distinguindo o fenomenal e o sensório-informacional, quanto à capacidade de gerar conceito ou conteúdo epistêmico legítimo. A sua perspectiva é a de que o fenomenal não origina conceito e tampouco é conhecimento. Pelo menos, não no mesmo sentido em que o conteúdo informacional e inefável de uma sensação é conhecimento.

O enunciado (f), ou o que seria uma tese *lata* da experiência refinada, é suficiente para resolver a inconsistência que despontou na premissa (d) — “A sentença ‘Mary julga de forma idêntica a z-Mary’ é falsa” —, bastando para conferir rigor e coerência para análise aqui desenvolvida acerca das posições de McGeer e de Jackson. Mas, antes de verificar tal afirmação, aplicando a assertiva (f) à estrutura lógica do argumento de McGeer, é necessário considerar ainda o problema da referência temporal, que permanece na tese refinada (f). Os dois enunciados seguintes exemplificam um caminho de integração do problema da referência temporal à tese da experiência:

(g) S possui o estado fenomenal C da experiência E, se, e apenas se, em simultaneidade à experiência E ou a uma atualização de E.

(h) S possui o conceito sensorial I (ou conceitos dele derivados) da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E.

Os enunciados (g) e (h) não são essenciais para a discussão da validade da assertiva (d), além de envolverem, por sua vez, controvérsias intrincadas, como a distinção entre conceitos sensórios-informacionais e seus conceitos derivados, conforme se mencionou anteriormente. Contudo, a divisão é relevante para clarificação do significado de conceito sensorial que aqui se emprega.

Os conceitos I podem estabelecer uma relação temporal com a experiência semelhante a que é estabelecida pelos estados fenomenais, embora isso possa ser diferente para os conceitos derivados de I. Por exemplo, num cenário alternativo, após z-Mary ver pela primeira vez o tomate vermelho (experiência V), ela perde, por alguma razão, a capacidade de evocar a lembrança da sensação do vermelho. Mesmo assim, parte da transformação cognitiva operada pela experiência V é preservada. Z-Mary continua sabendo que vermelho é uma cor, fato que descobriu somente após a experiência V, pois antes desconfiava que vermelho pudesse ser uma textura. Contudo, ela não consegue dizer, quando ocorre outra experiência reveladora de uma nova cor, como a de ver um limão verde pela primeira vez, se essa experiência é ou não é semelhante à sensação cromática do tomate<sup>50</sup>. Nesse exemplo, é possível verificar que o conceito sensorial I, que prescinde de estados fenomenais em z-Mary, tem valor epistêmico intrínseco, pois permite certos julgamentos, embora existam conceitos derivados de I que continuam a permitir alguns juízos, mesmo na ausência de I.

Um conceito sensório-informacional puro, em semelhança aos estados fenomenais, pode depender da evocação da experiência para operar certos juízos. Se for esse o caso, um conceito I poderia existir apenas simultaneamente a uma dada atualização da experiência E, justificando a conjectura de que um conceito puro I estabelece com a experiência E uma relação temporal similar à estabelecida pelo fenomenal. Consequentemente, as relações de sucessão temporal ficariam limitadas aos conceitos sensório-informacionais secundários ou derivados. Tais conceitos derivados parecem capazes de engendrar memória semântica, operando por meio dela inúmeros juízos, ao passo que os conceitos sensoriais puros se cristalizariam apenas

---

<sup>50</sup> Este exemplo contrasta com o anterior, apresentado na nota de rodapé 48, no qual Mary poderia manter o conhecimento proposicional de que o tomate não tem a mesma cor da banana, embora não pudesse mais evocar a memória do vermelho. Tal contraste é elucidativo. É possível que, para produzir e conservar certas mudanças cognitivas derivadas da experiência sem que se preserve a memória da experiência em si, como o *conhecimento proposicional* de que o tomate não é da mesma cor da banana, é necessário derivar tal mudança não apenas do conceito I da experiência V, mas também do conhecimento proposicional ou de outro conceito sensório-informacional associado a objetos *previamente* conhecidos por Mary antes da experiência V (não é o caso do limão), como o conhecimento da coloração da banana, por exemplo.

como memória sensorial.<sup>51</sup> Um conceito I representaria, portanto, um estado funcional ou informacional do cérebro de natureza efêmera e transitória, sempre instanciado integralmente, *ab initio*, na atualização da experiência E. Pois o conceito I puro é indissociável em relação à experiência, consoante a noção de inefabilidade do conceito I enunciada na tese *lata* da experiência.

Posto isso, as sentenças (g) e (h) podem ser reconsideradas, agora, nos seguintes termos:

(i) S possui o estado fenomenal C da experiência E, se, e apenas se, em simultaneidade à experiência E ou a uma atualização de E.

(j) S possui o conceito sensorial I da experiência E, se, e apenas se, em simultaneidade à experiência E ou a uma atualização de E.

(k) S possui o conceito sensorial secundário I da experiência E, se S tiver passado pela experiência E.

E, mediante síntese, as proposições são redutíveis aos enunciados (L) e (m) a seguir:

(L) S possui o estado fenomenal C e o conceito sensorial I da experiência E, se, e apenas se, em simultaneidade à experiência E ou a uma atualização de E.

(m) S possui o conceito sensorial secundário I da experiência E, se S tiver passado pela experiência E.<sup>52</sup>

A assertiva (m) observa um importante aspecto: o fato de a experiência E conduzir a conceitos sensoriais derivados ou secundários (que permitem juízos

---

<sup>51</sup> A memória sensorial, por sua vez, implica a capacidade de atualização da experiência E. Nesse sentido, a base neural da sensação representa algo como uma reserva informacional e funcional da própria memória, visto que experiência e memória sensorial compartilham uma parte significativa dos aspectos físicos e funcionais do cérebro. Ou seja, a lembrança ou a imaginação de uma paisagem específica ativa áreas cerebrais muito parecidas com as que são ativadas quando efetivamente se vê tal paisagem. Se não fosse desse modo, a memória sensorial replicaria o padrão funcional associado à sensação em outras estruturas cerebrais, a cada novo registro. Considerando a enorme complexidade de processamento das redes neurais responsáveis pelo padrão cerebral da visão (ou da lembrança) de uma paisagem, há certamente uma economia imensa nesse atalho da natureza. A memória semântica parece não adotar, da mesma maneira, tal expediente.

<sup>52</sup> Após a síntese referida acima, (k) mantém-se como assertiva independente na forma idêntica (m).

de Mary como “vermelho é uma cor” ou “vermelho não é cinza”, mesmo num contexto em que não é mais possível a lembrança do vermelho como sensação) não significa que tais conceitos sejam igualmente infáveis ou intrinsecamente ligados à experiência. É razoável supor que *conceitos análogos* aos conceitos que derivam parcial ou indiretamente da experiência E por intermédio do conceito I (conceito sensorial secundário I) podem advir de fontes muito diferentes e permitir julgamentos iguais. Por exemplo, Mary pode saber que vermelho não é cinza, por considerar fatos científicos sobre os mecanismos da visão cromática, ou descobrir que vermelho não é uma textura, observando os usos que a comunidade verbal faz das palavras “cor” e “textura”. Assim, uma sentença que assumisse a forma “S possui o conceito sensorial secundário I da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E” se mostraria inadequadamente restritiva e falsa. No entanto, a assertiva (m), apesar de verdadeira, é supérflua para a composição da forma final da tese *lata* da experiência, pois aponta para um conteúdo que estabelece uma relação apenas acidental com a experiência E. Portanto, preservando somente os conteúdos epistêmicos essenciais da experiência, o enunciado da tese *lata* não deve exceder o conteúdo de (L):

(L) S possui o estado fenomenal C e o conceito sensorial I da experiência E, se, e apenas se, em simultaneidade à experiência E ou a uma atualização de E.

Finalmente, como última passagem, desconsiderando a problemática da referência temporal, da qual (L) está imbuída, por entendê-la como secundária para o andamento da análise, e visando à simplicidade da apresentação derradeira, retoma-se o enunciado (f) na condição de forma refinada da tese *lata* da experiência, tendo-se a verdade e a utilidade dessa assertiva por fim demonstrada:

(f) S possui o estado fenomenal C e o conceito sensorial I da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E.

Ao se analisar, sob a perspectiva estrita da tese *lata*, a sentença (III) da estrutura lógica proposta para a argumentação de McGeer (Mary julga de forma idêntica a z-Mary), concluiu-se inicialmente pela falsidade dessa

sentença, conforme a premissa final (d) da referida análise. Contudo, há inegavelmente um sentido válido para a sentença (III), sentido que a tese *lata*, na sua formulação inicial, não foi capaz de resguardar e clarificar. Dessa forma, retroativamente, a análise da premissa (III) conduziu a um refinamento crítico do enunciado original da tese *lata*, que em (f) foi retomada em termos mais precisos. Agora, submetendo novamente a premissa (III) ao escrutínio da tese *lata*, mas neste momento sob a forma refinada (f), é possível obter conclusões menos incipientes.

Seja considerada a assertiva original (a) e sua reformulação (n) acorde com os termos da premissa (f):

(a) Mary possui ambos os conceitos, fenomenal C e sensorial I da experiência E, se, e apenas se, Mary tiver passado pela experiência E.

(n) Mary possui o estado fenomenal C e o conceito sensorial I da experiência E, se, e apenas se, Mary tiver passado pela experiência E.

Da mesma forma, considere-se a assertiva original (b) e sua reformulação, que deve ser desdobrada nas sentenças (o) e (p), segundo os termos da premissa (f):

(b) z-Mary não possui o conceito fenomenal C da experiência E, ainda que z-Mary tenha passado pela experiência E.

(o) z-Mary não possui o estado fenomenal C da experiência E, ainda que z-Mary tenha passado pela experiência E.

(p) z-Mary possui o conceito sensorial I da experiência E, se, e apenas se, z-Mary tiver passado pela experiência E.

Embora a assertiva (c), “Mary e z-Mary não possuem os mesmos conceitos”, represente uma conclusão direta das sentenças (a) e (b), não é possível obter (c) a partir de (n), (o) e (p). O significado de “conceito” em (n), (o) e (p) abandona o enfoque monolítico da sentença (a), reflexo da incapacidade da forma inicial da tese *lata* em oportunizar outro discernimento.

Portanto, uma reformulação da sentença (c) que derive do tratamento semântico mais exato das sentenças (n), (o) e (p) acerca dos sentidos da palavra “conceito” deve considerar o seguinte argumento:

(q) Mary e z-Mary possuem o mesmo conceito sensorial I da experiência E, se, e apenas se, ambas tiverem passado pela experiência E.

(r) Um estado fenomenal C não é conceito.<sup>53</sup>

Logo,

(s) Mary e z-Mary possuem os mesmos conceitos da experiência E, se, e apenas se, ambas tiverem passado pela experiência E.<sup>54</sup>

(t) Mary e z-Mary não possuem os mesmos estados ao passarem pela experiência E.

Em (q), resume-se a ideia central da tese *lata* refinada (f): a totalidade do conteúdo epistêmico infável inerente a uma experiência E é infável por causas explanáveis em termos físicos, embora tal conteúdo intrínseco à experiência não possa ser acessado mediante uma explanação em termos físicos. A totalidade do conteúdo epistêmico infável como ocorrência física é peculiar ao significado da forma refinada, pois rejeita o fenomenal na condição de conceito ou mesmo de conhecimento. A fim de dirimir qualquer ambiguidade, essa última ideia é reafirmada explicitamente no enunciado (r).

Considerando as assertivas (s) e (t), é inteligível haver um sentido em que a conclusão (d) seja verdadeira, e outro em que a conclusão (d) seja falsa, o que, automaticamente, se transfere para a sentença (III), visto que a sentença (d) é negação da sentença (III) ( $d \leftrightarrow \sim III$ ). Essa perspectiva é completamente alheia à argumentação de McGeer, pois apenas a óptica da tese *lata* refinada (f) permite discriminar tais nuances de significado na sentença (III). Os matizes semânticos das palavras “conceito” e “julgamento”

<sup>53</sup> Ou talvez, mais exatamente, um estado fenomenal C não engendra conceito.

<sup>54</sup> Se for considerada a perspectiva temporal e um hipotético paralelo entre a noção de conceito sensorial I puro e o que Chalmers entende como conceito fenomenal puro (cf. CHALMERS, 2010, p. 256-260), então tais conceitos só existiriam no tempo da própria experiência. Nesta conjectura, seria mais exata, talvez, a seguinte versão de (s): Mary e z-Mary possuem os mesmos conceitos da experiência E, se, e apenas se, ambas passam pela experiência E, e apenas enquanto simultaneamente passam pela experiência E.

são discernidos na dependência da posição filosófica adotada acerca dos *qualia*. Declinar da ideia de que os *qualia* sejam conhecimento, tendo como aceitável somente a visão do fenomenal como *estado ontológico do ser*, permite a compreensão de que Mary e z-Mary distinguem-se quanto a algo essencial, embora os seus julgamentos coincidam. Entender os *qualia* como conteúdo epistêmico capaz de originar conceito foi o equívoco central em Jackson, erro compartilhado com muitos dualistas, como Chalmers, que validou o argumento do conhecimento e o admitiu como complementar aos raciocínios de conceitabilidade (cf. CHALMERS, 1996, p. 145-146). Nesse sentido, nem McGeer, nem Jackson, nem Chalmers encontram os seus alvos.

Por um lado, em sentido mais rigoroso, a sentença (III) “Mary julga de forma idêntica a z-Mary” é verdadeira ( $\sim(d)$ ), pois Mary e z-Mary compartilham a totalidade do que é concedido ser conceito: os conceitos sensoriais I. Isto é, a premissa (c) “Mary e z-Mary não possuem os mesmos conceitos” é falsa. Esse aspecto do entendimento de McGeer (sentença (III)) é formalmente correto; embora não fundamente a sua conclusão (IV), pois essa dedução implica o equívoco conceitual, compartilhado com os próprios dualistas que a autora detrata, de que o fenomênico possui também uma natureza epistêmica. Por outro lado, na perspectiva mais obscura, ainda que predominante, a sentença (III) seria falsa ((d)), pois z-Mary nada mais é que o produto da definição de zumbi fenomenal aplicada ao contexto de Mary; e os aspectos conceituais que são obtidos por constituição faltariam a um f-zumbi, embora a ele não faltassem os aspectos obtidos por processos causais. Em Chalmers, é falso afirmar que uma conexão causal entre experiência e crença fenomenal é necessária para que esta conte como conhecimento, pois a conexão entre experiência e crença fenomenal é de natureza constitutiva e, conseqüentemente, mais forte e essencial do que as ligações causais. Para esse filósofo, “se uma relação causal é capaz de subsidiar conhecimento, uma conexão constitutiva pode, certamente, subsidiar conhecimento também” (CHALMERS, 2010, p. 293).

Esse princípio teórico defendido por Chalmers, denominado “tese da constituição”, é obscuro na forma como se apresenta, embora permita uma viável metacrítica ao argumento de McGeer, mediante a negativa direta da tese

(III). A posição aqui desenvolvida, ao contrário, recusa a negativa direta da sentença (III), mas rejeita que a sentença (IV) decorra imediatamente da verificação de (III). Em suma, em notação lógica, para a tese da constituição, (III) é falsa ((d)). Mas como  $(III \leftrightarrow IV)$  é necessária, então  $(\sim III \rightarrow \sim IV)$ , logo, (IV) deve ser falsa. Para a tese *lata* da experiência refinada (f), (III) é verdadeira ( $\sim(d)$ ). Mas  $(III \leftrightarrow IV)$  é falsa, logo  $(III \rightarrow \sim IV)$  é verificável. Embora haja um sentido em que a conclusão (d) seja verdadeira e outro em que a conclusão (d) seja falsa, o que é igualmente válido para a sentença (III), por ora, é suficiente ponderar que tais sentidos são mutuamente excludentes, mesmo que individualmente defensáveis ou plausíveis, de modo que a alternativa menos obscura deve ser adotada, sem qualquer ambiguidade ou restrição. Nesse caso, consoante a forma refinada (f) da tese da experiência, admite-se a verdade da sentença (III) ( $\sim(d)$ ).

Inflectindo a análise para a sentença conclusiva (IV) da proposta de formalização do argumento de McGeer, "Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis", é necessário esquadrihar, de início, as relações lógicas de implicação entre a referida sentença conclusiva e as assertivas previamente examinadas (I), (II) e (III). É possível sumariar as conclusões preliminares nos seguintes termos:

(I) z-Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis. (falsa)

(II) z-Mary julga falsamente ter estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.

(ambígua)

(III) Mary julga de forma idêntica a z-Mary, sua réplica física. (verdadeira)

Para alcançar verdade, a sentença (I) foi corrigida, segundo a perspectiva da tese *lata* experiência, pelo enunciado<sup>55</sup> a seguir: "z-Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis em sentido ontológico, embora possua estados subjetivos que não equivalem funcionalmente à sua explanação em termos físicos". Contudo, considerando o desenvolvimento que culminou na tese *lata* da experiência refinada, bem como a terminologia consolidada na asserção (f), a sentença (I) pode ser emendada da seguinte forma: "z-Mary não

<sup>55</sup> Referido anteriormente neste capítulo como sentença (I) reformulada. Vide apêndice.

possui estado fenomenal C, embora possua o conceito inefável sensorial I da experiência E”,<sup>56</sup> em que “inefável” significa simplesmente que o conteúdo epistêmico do conceito I, ou o seu estado funcional neural correlato, não pode ser obtido mediante a explanação, em termos físicos, das ocorrências cerebrais associadas à experiência E.

A ambiguidade da sentença (II) foi dirimida na forma a seguir<sup>57</sup>: “z-Mary julga corretamente possuir estados subjetivos que não equivalem funcionalmente à sua explanação em termos físicos”. Adotando a terminologia da asserção (f), é viável obter, em teor mais simples: “z-Mary julga possuir um conceito inefável da experiência E”.<sup>58</sup> Esse correto julgamento de z-Mary (certos conceitos acerca da sensação não podem ser formados mediante explanação física) é o resultado do fato de que ela efetivamente possui estados subjetivos, que são de ordem material, ditos conceitos sensório-informacionais I, que não equivalem funcionalmente à sua explanação em termos físicos.<sup>59</sup> Mas o correto julgamento de z-Mary, e igualmente o de Mary, não tem esse fato material como conteúdo direto, mas como sua causa.

Mary e z-Mary são capazes de um conhecimento vulgar da inefabilidade da experiência, uma compreensão pré-teórica, direta e universal, alinhada ao senso comum, que dispensa posições ontológicas ou epistemológicas complexas. O conhecimento vulgar da inefabilidade alcança o fato da inefabilidade, sem considerar suas causas. Tal conhecimento é exato, ainda que não abarque os princípios da sua exatidão. Essa noção vulgar em Mary e em z-Mary não é apenas suficiente para os objetivos do argumento de Jackson, mas é também seu requisito e ponto de partida. Ainda que Mary e z-Mary fossem capazes de compreender as causas últimas do elemento inefável em questão, o que é plausível, considerando a envergadura intelectual de

---

<sup>56</sup> Sentença (Retificada I), vide apêndice.

<sup>57</sup> Mencionada anteriormente neste capítulo como sentença (II) reformulada funcional, versão retificada. Vide apêndice.

<sup>58</sup> Mais adiante neste capítulo, designada como sentença (II) retificada, ou simplesmente (Retificada II). Vide apêndice. Aqui ocorre uma forma fraca de inefabilidade, em oposição a uma forma forte de inefabilidade, que seria reservada aos conjecturados *qualia*, conforme o que foi brevemente discutido na introdução desta tese. Tal inefabilidade fraca alinha-se ao chamado conhecimento vulgar da inefabilidade da experiência, que tanto Mary quanto z-Mary possuem. Tal aspecto teórico será desenvolvido logo adiante.

<sup>59</sup> Essa noção tem semelhanças com o conceito de fatos físicos subjetivamente realizados, discutido na seção 1.2.2.1, do capítulo anterior.

ambas, um entendimento causal da inefabilidade desvirtuaria o problema posto por Jackson e anteciparia conclusões. Isso, porque, a ocorrência elementar da inefabilidade se confunde com o mencionado conhecimento vulgar, uma vez que tal ocorrência, em si mesma, já é fato epistêmico e parte da questão central que se levanta. Um entendimento que, ao extrapolar o factual, remetesse às causas, repousaria antecipadamente no âmbito da conclusão, enquanto a perspectiva de Mary e z-Mary deve se restringir a sua condição natural de premissa do argumento.

A proposta do argumento de Jackson é claramente compatível com tal entendimento. Entretanto, McGeer nem sempre se mostra rigorosa em separar o conhecimento vulgar de Mary, necessário para constituir premissa, das perspectivas conclusivas de Jackson. Na análise desenvolvida neste estudo, visou-se à solução da ambiguidade da sentença (II), de maneira a atender às exigências do conhecimento vulgar da inefabilidade e da tese *lata* da experiência refinada, convergindo para uma fórmula simples e rigorosa. Portanto, as premissas que compunham a sugestão de síntese do argumento de McGeer, teor apresentado no início deste capítulo, podem ser propostas agora na seguinte forma corrigida:

(Retificada (I)) z-Mary não possui estado fenomenal C, embora possua o conceito inefável sensorial I da experiência E.

(Retificada (II)) z-Mary julga possuir um conceito inefável da experiência E.

(III) Mary julga de forma idêntica a z-Mary, sua réplica física.

Contudo, deve-se observar que a conclusão (IV) já não decorre mais dessa nova estrutura conceitual. Ainda que as assertivas retificada (I), retificada (II) e (III) sejam verdadeiras e mutuamente compatíveis, ocorre uma mudança na forma como (III) se conecta com o significado da (IV), a partir das retificações (I) e (II). O entendimento que Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis ((IV)) não deriva mais do fato de Mary julgar de forma idêntica a z-Mary ((III)), pois resta claro que Mary e z-Mary possuem os mesmos conceitos, incluindo aqueles que são inefáveis (retificada (II)), mesmo que um estado fenomenal C esteja ausente em z-Mary (retificada (I)). Ainda que (IV) fosse

uma conclusão válida de (III) na nova estrutura conceitual proposta, a afirmação “Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis” careceria de propósito na óptica do próprio fisicalismo. Chega-se a essa conclusão porque a análise desvelou um sentido, completamente apartado de considerações metafísicas, em que um ente material puro possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis, segundo a inefabilidade epistêmica de certos conceitos. Ou seja, o emprego da definição de zumbi fenomenal ao contexto de Mary não produz contradições que permitam a rejeição do dualismo, embora conduzam à recusa do dualismo como inferência direta da *intuition pump* de Jackson.

Portanto, os conceitos sensoriais I, inefáveis e intrínsecos à experiência, se mostram necessários em qualquer contexto ontológico. Apenas a validade dos igualmente inefáveis estados fenomenais C é ontologicamente condicionada. Nesse sentido, o argumento de Jackson acaba por se mostrar inerte em relação ao dualismo, visto que ele delinea o panorama estrito da inefabilidade epistêmica fisicamente determinada, de maneira que as suas conclusões não alcançam o gênero de inefabilidade relacionada aos estados fenomenais. Logo, a consideração crítica de z-Mary não pode detratar o dualismo pelo mesmo motivo que o argumento Mary não é capaz de comprová-lo.

O cenário paradoxal descrito por Jackson aborda um problema epistemológico relevante acerca da inefabilidade de alguns conceitos, mas passa ao largo da inefabilidade ontológica concernente ao fenomenal. Assim, a conclusão (IV) derivada da estrutura formal retificada do argumento de z-Mary pode assumir ao menos três distintos enunciados, com validade concordante com os pressupostos ontológicos assumidos. A saber: uma verdadeira em conjectura fisicalista, uma verdadeira em conjectura dualista e uma conclusão ontologicamente incondicionada. Considerando que aspectos ontológicos legítimos não persistem no paradoxo de Jackson após a clarificação das suas premissas, a asserção incondicionada (IV) torna-se preferível às demais, uma vez que guarda relação lógica estrita com os termos efetivos, não com os putativos, do argumento do conhecimento. Finalmente, a completa revisão

crítica do argumento de McGeer pode ser colocada nos termos sintéticos seguintes<sup>60</sup>:

(retificada (I)) z-Mary não possui estado fenomenal C, embora possua o conceito inefável sensorial I da experiência E.

(retificada (II)) z-Mary julga possuir um conceito inefável da experiência E.

(III) Mary julga de forma idêntica a z-Mary, sua réplica física.

Logo,

(IV) Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis. (falsa)

(fiscalista (IV)) Mary não possui estado fenomenal C, embora possua o conceito inefável sensorial I da experiência E. (verdadeira)

(dualista (IV)) Mary possui o estado fenomenal C e o conceito inefável sensorial I da experiência E. (verdadeira)

(incondicionada (IV)) É incerto Mary possuir o estado fenomenal C, embora possua o conceito inefável sensorial I da experiência E. (verdadeira)

---

<sup>60</sup> Evidentemente, a completa revisão crítica do argumento de McGeer permite a construção de um segundo argumento, o aqui proposto, que busca oferecer, ao mesmo tempo, uma resposta satisfatória tanto para o paradoxo do argumento de Mary quanto para os dilemas da sua crítica z-Mary, justificando e sintetizando assim toda a análise desenvolvida neste capítulo.

### 3 MARY: ZUMBI?

No capítulo anterior, por meio da análise minuciosa do argumento de Mary zumbi, sugeriu-se, em perspectiva estritamente fisicalista, uma interpretação do dilema inerente ao argumento do conhecimento de Jackson, embora tal leitura não tenha implicado a rejeição do dualismo, como quer McGeer em sua crítica. O argumento de Jackson foi revisto, a partir de uma versão também reexaminada do argumento de McGeer, ensejando tanto uma crítica ao argumento de Mary quanto uma metacrítica ao próprio argumento de z-Mary, conforme as conclusões apresentadas, ao final do capítulo II. Propôs-se, então, que a crítica de McGeer é suficiente para demonstrar que as considerações de Jackson, de fato, não provam o dualismo, da mesma forma como se sugeriu que o argumento de z-Mary é insuficiente para comprovar o fisicalismo. Ou seja, o dualismo parece sobreviver ao ocaso de Mary, bem como à ascensão de z-Mary. Em suma, a partir da análise dos argumentos de Mary e de Mary zumbi, com a subsequente proposta de refutação de ambos, surge uma síntese sob a égide de um epifenomenalismo ontológico estrito, conceito aprofundado aqui, na seção 3.2, que desenreda o fenomênico de qualquer significado funcional, ao mesmo tempo em que torna admissível uma genuína metafísica da consciência (*consciousness*), a ser mencionada apenas neste terceiro capítulo.

No início da seção 3.1, dando prosseguimento à discussão desdobrada no capítulo anterior, reapresenta-se a proposta de síntese para as considerações eliminativistas que decorrem, como um corolário, do argumento central de Mary zumbi, cuja análise permanecia pendente até agora. Conforme anteriormente discutido, na primeira parte do argumento de z-Mary, McGeer visa a refutar tanto as conclusões de Jackson quanto o próprio dualismo. Na segunda parte, o referido corolário do raciocínio que termina na conclusão (IV), ocorre a contestação, sob a perspectiva fisicalista, do próprio realismo fenomenal, nos termos da conclusão (VII), o que representa, em relação à assertiva (IV), um resultado ainda mais abrangente e intrigante.

A conclusão (VII) é compatível com o materialismo tipo A, que nega haver um hiato epistêmico entre verdades físicas e verdades fenomenais. Em termos mais rigorosos, o materialismo tipo A pode assumir duas formas principais. A primeira, representada pelo eliminativismo, rejeita haver qualquer verdade em sentido fenomenal, bem como qualquer utilidade no emprego do termo “consciência”. Para a segunda forma, conhecida como behaviorismo lógico ou funcionalismo analítico, não existe qualquer sentido em um conceito de consciência que não seja definido em termos estritamente funcionais. Todavia, Chalmers sugere que as diferenças entre essas duas formas de negação do fenomenal sejam apenas de ordem semântica. Corroborando esse entendimento, assume-se, nesta tese, que a conclusão (VII) representa, de fato, uma perspectiva eliminativista. Portanto, se os estados fenomenais de Mary são ilusórios (sentença (VII)), e os estados fenomenais de z-Mary, por definição, também o são, Mary e z-Mary são idênticas em todos os sentidos possíveis. Logo, Mary e z-Mary são absolutamente indiscerníveis e, por conseguinte, pela Lei de Leibniz,<sup>61</sup> Mary também é um zumbi. E, caso esse raciocínio seja válido, todos nós, da mesma forma, seríamos zumbis, em sentido filosófico ou fenomenal.

Ainda na seção 3.1, em continuidade à análise seriada das sentenças declarativas do argumento de McGeer, iniciada no capítulo II, as assertivas (V), (VI) e (VII), que compõem o já referido corolário, são revistas à luz da tese *lata* da experiência, principalmente sob o enfoque da sua segunda forma. Além do escrutínio mediante a tese *lata*, as sentenças passam ainda por um segundo crivo, o do conceito denominado, nesta tese, “conhecimento vulgar da inefabilidade”, introduzido no final do capítulo anterior, mas com aplicação mais relevante neste. Mary e z-Mary são capazes de um conhecimento vulgar da inefabilidade da experiência, uma compreensão imediata e pré-teórica, particular ao senso comum, que dispensa quaisquer elaborações conceituais.

O conhecimento vulgar da inefabilidade alcança o fato da inefabilidade física, sem tecer considerações sobre processos ou causas. Nesse sentido, o

---

<sup>61</sup> Em linhas muito gerais, a Lei de Leibniz, também chamada de princípio da identidade dos indiscerníveis, estabelece que, se **a** e **b** compartilham todas as suas propriedades, **a** e **b** são idênticos.

conhecimento vulgar da inefabilidade liga-se intimamente à intuição do conhecimento, discutida no capítulo I, pois ambos representam formas de acesso simples, sem mediação, ao fato da inefabilidade da experiência. A distinção entre o conhecimento vulgar da inefabilidade e a intuição do conhecimento talvez seja apenas de grau, abrangência ou especificidade. É possível que o chamado “conhecimento vulgar” tenha a intuição do conhecimento como sua causa direta ou possa ser uma mera expressão da mesma. Contudo, em princípio, o conhecimento vulgar da inefabilidade da experiência poderia estabelecer igual relação com outras intuições semelhantes, como a intuição fundamental da consciência,<sup>62</sup> de maneira tanto exclusiva quanto combinada, no tocante à intuição do conhecimento.<sup>63</sup> O que é indispensável estabelecer aqui é que o referido conhecimento da inefabilidade da experiência representa fato epistêmico central nos argumentos de Mary e de z-Mary. Tal ocorrência reflete a problemática da inefabilidade, na forma como se apresenta, não apenas aos filósofos analíticos, mas inclusive à própria *folk psychology*, definindo um elemento epistêmico em comum, ainda que nem sempre tornado explícito, ao redor do qual os argumentos de Jackson e de McGeer edificam as suas perspectivas antagônicas.

Ao final da seção 3.1, após o encerramento da análise das premissas (V) e (VI), à semelhança do processo que se desdobrou ao longo capítulo II, propõe-se uma forma revisada do corolário do argumento de Mary zumbi, consoante formas retificadas para as assertivas (V) e (VI). Após tal revisão, a conclusão (VII) é considerada falsa. Aqui, é essencial para a conclusão da falsidade de (VII) a aquiescência de que causas físicas bastariam para que se

---

<sup>62</sup> O que foi denominado, nesta tese, “intuição fundamental da consciência” parece amparar os argumentos antifisicalistas que apresentam, em relação ao argumento do conhecimento, uma natureza mais ontológica e menos epistemológica, como o argumento dos zumbis filosóficos ou a argumentação que Nagel (1974) apresenta em “What Is It Like to Be a Bat?”. O conceito de intuição fundamental da consciência será discutido na seção 3.2. Nesta tese, entende-se que é em relação à intuição fundamental da consciência, principalmente, que Chalmers pronuncia-se na seguinte passagem: “[...] eu não posso provar que a consciência existe. Conhecemos a consciência mais diretamente do que qualquer outra coisa, por isso ‘prova’ é inadequado. O melhor que posso fazer é fornecer argumentos, sempre que possível, enquanto refuto os argumentos do outro lado. Não há como negar que isso implica, a certa altura, *um apelo à intuição*, mas todos os argumentos envolvem intuição em algum momento, e eu tentei ser claro sobre as intuições envolvidas nos meus” (CHALMERS, 1996, p. xii-xiii, tradução nossa, grifo nosso).

<sup>63</sup> Essas questões, como a da relação entre conhecimento vulgar da inefabilidade e intuição do conhecimento, não serão mais aprofundadas neste trabalho.

estabelecesse uma forma significativa de inefabilidade da experiência em entes puramente materiais, conforme debatido anteriormente nesta tese. Desse modo, há um sentido significativo, pelo menos, em que os conceitos inefáveis da experiência de Mary não possam ser ilusórios. Isso porque os conceitos inefáveis não são apenas reais, mas consequências epistêmicas de determinados eventos físicos, sendo, portanto, inteligíveis e verificáveis. Assim, não há ilusão admissível para tal gênero de inefabilidade. Uma afirmativa sobre a eventual condição zumbi de Mary torna-se, portanto, mais problemática nesse cenário.

Ademais, sugeriu-se que a crítica de Mary zumbi é efetiva para a refutação do argumento do conhecimento. Entretanto, a mesma ainda não se revela suficiente para descartar a possibilidade de algum gênero de ocorrência fenomenal, segundo os ditames do epifenomenalismo aqui considerado. De modo semelhante, aparentemente contrariando as expectativas de McGeer, os argumentos de conceitabilidade — de natureza mais ontológica e menos epistemológica, em relação ao argumento de Jackson, e provavelmente baseados em intuições distintas da intuição do conhecimento — permanecem incólumes nas suas proposições e propósitos. Assim, revela-se açodada a afirmação de que Mary é um zumbi.

Na seção 3.2, define-se objetivamente e também se aprofunda o conceito de epifenomenalismo radical. Tal noção foi considerada, de maneira implícita, ao longo do desenvolvimento deste trabalho, sobretudo na passagem da tese *lata* da experiência para a sua segunda forma, denominada “tese *lata* da experiência refinada”. As apresentações clássicas do epifenomenalismo são consistentes com a afirmação de que não há qualquer relação causal entre os estados fenomenais de Mary e o que ela pensa ou julga. Tal perspectiva é suficiente para originar um impasse, conforme aduzido no emblemático argumento epistemológico de Shoemaker (1975), que também será superficialmente comentado, na seção 3.2. Contudo, nesta tese, ponderamos uma perspectiva epifenomenalista que parece ser mais forte que o epifenomenalismo considerado por Shoemaker, em sua crítica ao realismo fenomenal e, mais especificamente, ao próprio dualismo.

Considera-se, aqui, não existir nem sequer uma relação ontológico-epistêmica conceitual quanto ao fenomenal. Essa afirmativa procede, com coerência, de uma forma radical de epifenomenalismo, decorrente da aplicação da tese *lata* da experiência refinada aos termos mentais utilizados na discussão do problema mente-corpo, bem como no debate de questões afins. Tal epifenomenalismo não merece o predicado de “radical” por implicar enunciados singulares, mais extremos do que os adotados pelo epifenomenalismo clássico, mas simplesmente por estender ao extremo as premissas legítimas deste último. Ou seja, trata-se apenas do próprio epifenomenalismo, levado às suas últimas consequências. Ainda se considera que a impossibilidade de um conhecimento fenomenal — nesse epifenomenalismo associado à tese *lata* — não implicaria, necessariamente, a inexistência do próprio fenomenal. Pelo contrário, a ausência de conceitos fenomenais positivos estaria, nesse caso, em conformidade com uma autêntica ontologia do fenomênico.

Na seção 3.3, a última desta tese, propõe-se uma crítica ao conceito de realismo fenomenal, segundo a forma assumida por essa noção na filosofia de David J. Chalmers. Semelhante crítica é desenvolvida, sobretudo, a partir da perspectiva, intimamente ligada ao epifenomenalismo radical, da tese *lata* da experiência refinada, consoante os termos em que esta foi enunciada na seção 2.2.2, do capítulo anterior. Em linhas gerais, a seção 3.3 tecerá o seguinte raciocínio. O *eliminativismo* nega a inefabilidade fenomênica, negação esta que equivale, na sua perspectiva, à rejeição da possibilidade metafísica do fenomenal. O *dualismo*, por sua vez, geralmente, nega ser possível uma mera inefabilidade física, pressupondo uma dimensão metafísica para a inefabilidade epistêmica, cuja natureza é entendida como inexoravelmente fenomenal. Em contrapartida, o *epifenomenalismo*, levado às suas últimas consequências, denega que a inefabilidade, entendida em termos estritamente funcionais, requeira ou requisite uma metafísica do fenomenal, embora se mantenha aberto a ela.

Desse modo, em relação ao fenomenal, o epifenomenalismo em tela termina por não articular o ontológico e o epistêmico, em oposição ao que é feito, cada qual à sua maneira, tanto pelo eliminativismo quanto pelo dualismo. Todavia, a tese do *realismo fenomenal* mantém-se neutra quanto a uma

metafísica do fenomenal, mas rejeita a inefabilidade física, ou melhor, passa ao largo de quaisquer considerações acerca da sua possibilidade e significado. Portanto, para o realismo fenomenal, o que se denomina “fenomênico” tem uma dimensão epistêmica própria não redutível ao *funcional*, mas que, ao mesmo tempo, pode ser *físico*, visto que se compromete com uma neutralidade ontológica. Isso parece demonstrar uma contradição implícita na tese do realismo fenomenal. Por um lado, o fenomênico não é explicitamente redutível ao *funcional*, o que parece ser inconciliável, em última análise, com a pretensa neutralidade ontológica do realismo fenomenal. Por outro lado, implicitamente, deve ser mantida a possibilidade de o fenomênico ser redutível ao *físico*. Esse raciocínio parece avançar, simultaneamente, duas premissas contraditórias.

### 3.1 UM COROLÁRIO ELIMINATIVISTA EM MARY ZUMBI

Há ainda, por assim dizer, um corolário na argumentação de McGeer, cuja revisão é igualmente importante para a presente análise. Se a primeira parte do argumento de z-Mary visa refutar o dualismo, a segunda — ou um corolário do raciocínio concluído na assertiva (IV) — intenta contestar o próprio realismo fenomenal. A partir da inferência de que Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis, em sentido ontológico (conclusão (IV)), em semelhança ao mundo possível contrafactual de z-Mary, McGeer (2003) parece operar uma segunda dedução, cuja proposta de estrutura lógica, mencionada previamente, apresenta-se nos termos abaixo:

(V) Mary não possui estados fenomenais, isto é, estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.

(VI) Mary crê possuir estados fenomenais.

Logo,

(VII) Os estados fenomenais de Mary são ilusórios.

A afirmação (VII) é compatível com o materialismo tipo A, que nega haver qualquer lacuna epistêmica entre verdades físicas e verdades fenomenais. O materialismo tipo A pode assumir a forma do eliminativismo, que rejeita haver qualquer verdade em sentido fenomenal, bem como qualquer utilidade no emprego do termo “consciência” (*consciousness*). Para o behaviorismo lógico ou o funcionalismo analítico, também expressões do materialismo tipo A, não existe qualquer sentido em um conceito de consciência (*consciousness*) que não seja definido em termos estritamente funcionais. Chalmers entende que, grosso modo, a distinção entre essas duas perspectivas é apenas de ordem semântica (cf. CHALMERS, 2010, p. 111). Para o eliminativismo, só há sentido num conceito de consciência funcional (*awareness*). Para o behaviorismo lógico, há sentido no conceito de consciência, mas esse sentido unicamente replica o significado da *awareness*, ou seja, nega-se o legítimo conceito de *consciousness*. No eliminativismo, o conceito e ainda o próprio termo *consciousness* são rejeitados. De qualquer forma, só a *awareness* é real para ambos. Nas sentenças (V), (VI) e (VII), a forma eliminativista do materialismo tipo A apresenta-se mais claramente, visto que se nega ao termo “fenomenal” qualquer sentido válido ou útil.

A afirmativa (V) “Mary não possui estados fenomenais” opera apenas uma definição, transferindo para o valor semântico do “fenomenal” o significado de “estados subjetivos fisicamente inexplicáveis”, consoante a asserção (IV). Conforme análise anterior, esse movimento é controverso, pois a sentença (IV) necessita de desambiguação. O sentido exato da sentença (IV) implica a consideração de, pelo menos, dois tipos de inefabilidade: o primeiro, no qual a descrição “estados subjetivos fisicamente inexplicáveis” assume um significado físico válido, e o segundo, cujo sentido adota teor fenomenal. Assim, não é válido deduzir (V) a partir de (IV), mesmo na hipótese da validade de (IV), pois o fenomenal, segundo a tese *lata*, não deve ser compreendido como sinônimo de inefabilidade, uma vez que processos mentais inefáveis e processos mentais físicos não determinam conjuntos disjuntos. Portanto, uma versão corrigida da assertiva (V) assumiria um conteúdo muito próximo ao da sentença (incondicionada (IV)):

(retificada (V)) É incerto Mary possuir estados fenomenais, embora ela possua estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.

A afirmativa (VI) é igualmente dúbia, conforme se mostrará nos parágrafos a seguir. Considere-se a seguinte relação: “Mary crê possuir estados subjetivos fisicamente inexplicáveis” (inversa (II))<sup>64</sup> está para “Mary crê possuir estados fenomenais” ((VI)), assim como, “Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis” ((IV)) está para “Mary não possui estados fenomenais” ((V)). Aqui, repete-se o erro da exclusão da perspectiva da tese *lata* da experiência, seguido pelo agravante de se excluir a óptica do conhecimento vulgar da inefabilidade, anteriormente mencionado. Pois o desacerto que ocorre na passagem de (IV) para (V) é reproduzido na passagem da inversa (II) para (VI). Nessa perspectiva, avessa à tese *lata*<sup>65</sup>, o fenomenal equivale aos estados subjetivos fisicamente inexplicáveis, que, por sua vez, equivalem à inefabilidade epistêmica, de forma que os três conceitos são considerados permutáveis, e suas funções, comutáveis. Essa noção — implícita em McGeer, mas que igualmente se encontra no subtexto do argumento de Jackson — conduz à polarização eliminativismo-dualismo, pois negar o fenomenal implica a rejeição de qualquer conceito válido de inefabilidade epistêmica, resguardando sentido apenas para eventos mentais passíveis de explanação funcional. Por conseguinte, restaria ao realismo fenomenal identificar-se com o próprio dualismo, possibilidade obstada na

---

<sup>64</sup> A sentença (II) da proposta de esquematização do argumento de McGeer foi apresentada da seguinte forma: “z-Mary julga *falsamente* ter estados subjetivos fisicamente inexplicáveis”. Considerando que seu conteúdo é ambíguo, foi retomada na forma precisa da sentença retificada (II), após considerações acerca do conhecimento vulgar da inefabilidade da experiência. Portanto, uma sentença designada inversa (II) poderia ser enunciada nos termos seguintes: “Mary crê *corretamente* possuir estados subjetivos fisicamente inexplicáveis”. Outra forma possível para a afirmativa inversa (II) seria: “Mary crê possuir estados subjetivos fisicamente inexplicáveis”. Sob a perspectiva, ora adotada, ambas as formas são verdadeiras e coincidentes, pois  $A \leftrightarrow B$ , sempre que B representar a sentença “A é verdadeira”. Contudo, nos pressupostos de McGeer, a primeira e a segunda formas da inversa (II) seriam logicamente distintas, sobretudo pela presunção de equivalência entre “estados subjetivos fisicamente inexplicáveis” e “estados fenomenais”, ou pela conjectura de paridade entre o conceito de ocorrência mental inefável e o conceito acerca do fenomenal. Mas para os fins do argumento desenvolvido nesse parágrafo, é suficiente adotar a segunda forma, pois ela realiza na comparação o seu papel, independentemente do seu valor de verdade, visto que McGeer não anui com qualquer tipo de inefabilidade ao parear o inefável com o fenomenal, pelo contrário. Tal conjectura de equivalência é, justamente, o foco da análise crítica em questão.

<sup>65</sup> A perspectiva em tela é incompatível tanto com a primeira forma da tese *lata* da experiência, conforme o que foi apresentado no capítulo II, quanto com, de maneira ainda mais contundente, a chamada tese *lata* da experiência refinada, ou a segunda forma.

conclusão (IV), ou figurar meramente um conceito quimérico, segundo as disposições do eliminativismo.<sup>66</sup>

Ademais, mesmo na eventual admissão da conjectura de que os três conceitos acima mencionados sejam permutáveis, disso não se seguiria que a crença de Mary ou de z-Mary possa assumir o conteúdo de qualquer um desses conceitos indistintamente. Uma equivalência factual é distinta de uma equivalência teórica acerca de um determinado fato. Aqui não se afirma que a justificativa plena de crenças encontra-se nos aspectos internos do indivíduo ou em sua vida mental. Também não se assevera que o mundo externo é necessário para a determinação de significados ou para a veracidade dos juízos.<sup>67</sup> O que está em jogo não é o que confere valor de verdade para uma determinada crença de Mary, mas a constatação de que cada um dos três conceitos ocasionam pensamentos distintos, associados a estados mentais diferentes. Mesmo na hipótese, já repelida, de que os três conceitos tenham equivalência no sentido em que propiciam crenças verdadeiras sobre um mesmo aspecto da realidade, ainda faltariam motivos para caracterizar tais pensamentos como indistintos. Há conceitos bastante dissimilares que são verdadeiros, concernentes ao mesmo objeto e intercambiáveis, em diversos contextos. Por exemplo, é possível julgar que a altura de Elon Musk é de 1,88 metros, ou de 6,17 pés, ou ainda que seja a mesma de Nikola Tesla. São três julgamentos verdadeiros acerca da altura de Elon Musk, referentes ao mesmo

---

<sup>66</sup> Para a postura contrária à tese *lata* da experiência, em perspectiva fisicalista, que recai no materialismo tipo A, o realismo fenomenal é tão quimérico quanto o próprio dualismo de substância. Mas para a posição avessa à tese *lata* da experiência, em perspectiva dualista, o realismo fenomenal é um simples subproduto do dualismo e seu reflexo. Por fim, como ainda se discutirá, ao final deste capítulo, a noção de realismo fenomenal é também incompatível com a anuência da tese *lata*, visto que aquela noção pode redundar unicamente em dualismo, sob a guarida desta última. Portanto, o realismo fenomenal falha em oferecer um conceito mais fraco do fenomenal (em relação ao apresentado pelo dualismo), que permita um campo proposicional mínimo, compartilhável por formas de fisicalismo distintas do tipo A e pelo próprio dualismo. Dessa maneira, em termos rigorosos, a noção de realismo fenomenal é contraditória e infecunda.

<sup>67</sup> Talvez parte da problemática aqui mencionada decorra do equívoco em atribuir valor de verdade a um pensamento da mesma forma que se lhe atribui conteúdo. Um pensamento não é verdadeiro ou falso por si mesmo. Um pensamento simplesmente detém um conteúdo. Ser verdadeira ou falsa cabe apenas à correspondência de tal conteúdo com certo aspecto da realidade. E o juízo de verdade ou de falsidade sobre tal correspondência é estabelecido num segundo pensamento sobre um primeiro pensamento, é um segundo conteúdo sobre um primeiro conteúdo. Ou seja, afirmar que determinada cognição é verdadeira ou falsa é uma metacognição e, nesse caso, o processo poderia repetir-se, indefinidamente. Contudo, semelhante discussão, intrincada e ampla, escapa aos objetivos deste trabalho. O que se esboça muito brevemente, nesta nota, tem caráter meramente especulativo.

aspecto da realidade e intercambiáveis em inumeráveis contextos, embora representem juízos distintos, baseados em diferentes conceitos.

Portanto, Mary deve assumir uma crença singular acerca da inefabilidade, que escape tanto da hipótese duvidosa da equivalência quanto da vagueza terminológica, fontes profícuas de erro. A sentença “Mary crê possuir estados subjetivos fisicamente inexplicáveis” (inversa (II)) parece ser, ao mesmo tempo, compatível com a perspectiva de McGeer e conciliável com a de Jackson. Entretanto, no lugar da inversa (II), uma crença ainda mais simples e fundamental deve assumir o seu papel. Isso se justifica por não ser necessário, tampouco conveniente, conjecturar que Mary e z-Mary sejam capazes de algo que exceda o conhecimento vulgar da inefabilidade da experiência, por razões aqui já explanadas. Consequentemente, a noção refletida na inversa (II) também não pode ser amparo confiável para a premissa (VI).

Assim, considerando o que se analisou até aqui, nota-se que a afirmativa (VI) — Mary crê possuir estados fenomenais — falha, aos menos, de três maneiras distintas. Em primeiro lugar, falha quando desconsidera a tese *lata* da experiência. Em segundo lugar, falha quando aplica uma noção de equivalência ou de comutabilidade conceitual. Tal noção é exequível fonte de erro, mesmo na hipótese da negação da tese *lata*, pois, ainda que a simples analogia entre conceitos ocasione permutabilidade em algumas situações, ela não é capaz de garantir permutabilidade em todas as situações logicamente relevantes. Em terceiro lugar, a afirmativa (VI) falha em reconhecer a ocorrência elementar da inefabilidade, que deve apresentar-se na crença de Mary e z-Mary na forma do mencionado conhecimento vulgar, uma vez que tal ocorrência é fato epistêmico precípua, ou seja, elemento em comum, ainda que nem sempre tornado explícito, ao redor do qual os argumentos de Jackson e de McGeer desenvolvem as suas perspectivas antagônicas.

Ainda que a inversa (II), em comparação à assertiva (VI), pareça aproximar-se mais do conhecimento vulgar da inefabilidade, bem como da tese *lata* da experiência, uma sentença retificada (VI) — plenamente compatível com a análise pregressa — deve assumir outro enunciado, uma vez que a

própria inversa (II) revela-se insuficiente. Por isso, propõe-se a seguinte retificação:

(retificada (VI)) Mary julga possuir um conceito inefável da experiência E.

Essa sentença representa o conteúdo da asserção verdadeira (retificada (II)) (z-Mary julga possuir um conceito inefável da experiência E), empregada com igual legitimidade no contexto nomológico de Mary. A crença direta na inefabilidade, sem qualquer insumo teórico, reflete a simplicidade e a pureza pretendida no conceito de conhecimento vulgar do caráter inefável da experiência. O mesmo não se verifica na (inversa (II)), pois o inefável se apresenta como impossibilidade de explanação em termos físicos que, embora verdadeira, engasta a complexidade de um conteúdo teórico nessa afirmativa. Por conseguinte, é sobre a face plana da sentença (retificada (VI)) — que reflete a simplicidade e universalidade da intuição de Mary acerca do caráter inefável da experiência — que razões, explicações e causas, tanto falsas quanto verdadeiras, se amontoam desordenadamente. Mary não crê possuir estados fenomenais ( $\sim$ (VI)). Ao menos, a crença em estados fenomenais não pode equivaler à crença mais universal e fundamental que se apresenta na afirmação (retificada (VI)). No argumento do conhecimento, esses limites parecem claros em Mary, mas se mostram esfumados em certos aspectos do raciocínio de McGeer. O fenomenal é uma inferência de Jackson, a partir das crenças proposicionais de Mary. Embora seja uma inferência imprópria, são igualmente impróprios os motivos que McGeer alega para rejeitar algumas das conclusões fenomenais de Jackson.

A conclusão eliminativista (VII) — os estados fenomenais de Mary são ilusórios — deriva diretamente de (V) e (VI).<sup>68</sup> Mary crê possuir estados fenomenais, embora não os possua de fato. Logo, acredita falsamente com base em uma falsa percepção, portanto, ilude-se. Evidentemente, (VII) não se verifica mais como decorrência de (V) e (VI), pois essas duas últimas sentenças foram desconstruídas e reformuladas, nos enunciados (retificada (V)) e (retificada (VI)). Antes, no entanto, deduziu-se a sentença (VII), a partir

---

<sup>68</sup> Recomenda-se ao leitor, outra vez, a utilização do apêndice como apoio à leitura de passagens muito autorreferentes dos capítulos II e III, como é o caso do último parágrafo.

do contraste entre uma negativa ontológica (V), cujo objeto é o fenomenal, e uma afirmativa epistemológica (VI), que igualmente possui o fenomenal como objeto. Ou seja, (VII) parte de uma dada relação ontológico-epistêmica acerca do fenomenal e a declara falsa. Contudo, na sentença ontológica (retificada (V)) e, principalmente, na sentença epistemológica (retificada (VI)), perde-se o fenomenal como conteúdo positivo. Deste modo, uma sentença retificada (VII) não poderia se apresentar como uma mera errata da relação ontológico-epistêmica, enunciada na conclusão (VII). Isso não pode ocorrer, porque tal relação, quer seja verdadeira, quer seja falsa, não está mais disponível como conteúdo lógico. Como linha mestra, a tese *lata* da experiência, sobretudo na sua forma refinada, atravessa toda a análise aqui desenvolvida acerca das posições de Jackson e de McGeer, desvinculando um possível significado ontológico do fenomenal de quaisquer aspectos epistêmicos presentes nesses argumentos. Assim, após a refutação operada com base na tese *lata*, a validade das sentenças retificada (V) e retificada (VI) reflete, de alguma forma, a ausência do vínculo ontológico-epistêmico concernente ao fenomenal, restando a uma assertiva retificada (VII) apresentar um conteúdo fenomenal apenas de uma maneira aberta ou mesmo vazia.

Desse modo, reapresenta-se abaixo a esquematização do corolário do argumento de McGeer, consoante os termos anteriormente retificados:

(retificada (V)) É incerto Mary possuir estados fenomenais, embora ela possua estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.

(retificada (VI)) Mary julga possuir um conceito infável da experiência E.

Logo,

(VII) Os estados fenomenais de Mary são ilusórios. (falsa)

(VIII) Os conceitos infáveis da experiência E de Mary não são ilusórios.  
(verdadeira)

(IX) Mary não tem crenças acerca do fenomenal. (verdadeira)

(X) Sobre o fenomenal, não há juízos.<sup>69</sup> (verdadeira)

As sentenças (VIII), (IX) e (X) não são propostas como emendas à sentença (VII), pois não derivam diretamente da (retificada (V)) e da (retificada (VI)), enquanto a conclusão (VII) decorre claramente de (V) e (VI). Por isso, houve a preferência por enumerá-las de maneira sequencial.<sup>70</sup> A sentença (VIII) teve seu conteúdo justificado anteriormente. Defendeu-se que conceitos inefáveis não são apenas reais, são consequências epistêmicas de determinados eventos físicos, cuja explicação teórica não se revela somente inteligível, mas potencialmente verificável<sup>71</sup>, para além da simples intuição imediata do sujeito, por investigação empírica. Não há ilusão admissível para tal gênero de inefabilidade. As sentenças (IX) e (X) serão justificadas adiante.

### 3.2 EPIFENOMENALISMO RADICAL

Não pode haver um conceito ou uma crença acerca do fenomenal de forma análoga a um conceito ou uma crença acerca de um determinado evento material. Quando se estabelece uma crença a respeito de uma ocorrência física não se subsume nem se absorve a realidade ontológica dessa ocorrência sob um dado conceito. O conceito apenas representa a interface funcional entre a realidade do indivíduo inteligente e a realidade de certo aspecto material do mundo externo. Um conceito sobre o fenomenal não poderia assumir esse significado de interface, mas se confundiria com a própria forma de ser do fenomenal. Explica-se: o fenomenal não é externo ao indivíduo, tampouco ao pensamento, não há fronteiras que permitam discernimento entre construções como a “sensação sentida” e o “sentir a sensação”, entre o existir dos *qualia* e a sua percepção. Se o fenomenal se apresentasse na forma de

<sup>69</sup> Há aqui uma aparente contradição que será resolvida adiante.

<sup>70</sup> Em divergência ao que ocorreu no final do capítulo anterior, em que a síntese da revisão do argumento de McGeer engendrou outro argumento, cujas conclusões foram denominadas (fiscalista (IV)), (dualista (IV)) e (incondicionada (IV)).

<sup>71</sup> Evidentemente, sob o ponto de vista neurocientífico, dificuldades teóricas e tecnológicas consideráveis colocam tal possibilidade num horizonte ainda distante. Todavia, ao menos, o conceito da verificação, por meio de alguma metodologia científica, como exames de neuroimagem funcional, por exemplo, facilmente se sustenta.

um conceito puro, não seria possível separar o conceito puro concernente ao fenomenal e o próprio fenomenal. Ou seja, o conceito absorveria a realidade ontológica do fenomenal, algo muito diferente do que ocorre com conceitos acerca da realidade material.

Portanto, não se ausenta apenas uma conexão causal entre a experiência e crença fenomenal, mas *falta qualquer relação ontológico-epistêmica possível para o fenomenal*. Assim, mesmo na hipótese do dualismo de substância, a sua forma interacionista cartesiana não seria inteligível. Tampouco uma constituição não causal, como a defendida na tese da constituição de Chalmers, poderia fazer algum sentido aqui. Desse modo, sobre o fenomenal, não pode haver juízos — sentença (X). E, de forma particular, no tocante ao argumento de Jackson, Mary não possui crenças acerca do fenomenal — sentença (IX). Após a tese *lata* da experiência desfazer o traçado das argumentações de Jackson e de McGeer, a conexão ontológico-epistêmica suposta por ambos — necessária em Jackson para a dedução do fenomenal, mas que autoriza o eliminativismo em McGeer — é rompida na sua ponta final, visto que das afirmativas (V) e (VI) não mais se deduz (VII) por inferência, pois tais premissas já não se situam no mesmo plano semântico. Assim, deixa de haver sentido na concepção de algum gênero de conhecimento acerca do fenomenal, mesmo que simplesmente para realizar uma negação. Não basta uma negativa acerca da conjectura do conhecimento fenomenal, o que se apresenta é algo mais basilar: uma *contradictio in terminis* e um problema de conceptibilidade. Um círculo quadrado é inconcebível, entretanto, isso não permite negar a realidade do quadrado ou a do círculo, mas tão somente rejeitar um tipo de relação categorial entre ambos. Ou seja, não é possível validar qualquer afirmação sobre círculos ou quadrados que sejam baseadas numa putativa relação “quadrática-circular”, pois tal relação carece essencialmente de sentido.

Não há relação causal entre os estados fenomenais de Mary e o que ela julga. Essa proposição é consistente com a hipótese do epifenomenalismo. Mas não existe nem sequer uma relação ontológico-epistêmica conceptível quanto ao fenomenal. Tal proposição é coerente com uma forma radical de epifenomenalismo, que deriva da aplicação sistemática da tese *lata* da

experiência refinada aos termos comumente empregados na discussão do problema mente-corpo. Esse epifenomenalismo não merece o predicado de “radical” por assumir premissas mais extremas do que as adotadas pelo epifenomenalismo clássico, mas por estender ao extremo as premissas legítimas deste último. Desse modo, o epifenomenalismo radical resolve muitas das contradições e ambivalências advindas do epifenomenalismo clássico, tais como o argumento epistemológico de Shoemaker (1975) contra a noção de *qualia* ausentes ou a própria argumentação de McGeer em tela, embora certamente abra outras questões.<sup>72</sup>

Ora, uma importante questão que ressurge é a da impossibilidade do discurso sobre o fenomenal. Tal problemática já existia no contexto do epifenomenalismo clássico, como nas críticas de Shoemaker (1975), que negavam a causalidade na formação de conhecimento fenomenal. Nessa óptica, rejeita-se a possibilidade de qualquer valor epistêmico para os conceitos fenomenais, bem como qualquer discurso que articulasse tais conceitos. Chalmers oferece então uma estratégia de enfrentamento aos dilemas epistemológicos apontados em críticas como a de Shoemaker. Mencionou-se anteriormente a tese da constituição de Chalmers e a retomamos para observar que esse filósofo defende a ideia de que uma conexão constitutiva é capaz de subsidiar conhecimento, conferindo conteúdo para conceitos fenomenais sem envolver causação (cf. CHALMERS, 2010, p. 293). Contudo, nessa perspectiva, o fenomenal também formaria conceitos como qualquer outro gênero de conceito, estabelecendo uma relação epistêmica com o pensamento de maneira semelhante a que é estabelecida com os objetos

---

<sup>72</sup> Chalmers, em *The Character of Consciousness*, apresenta uma versão mais forte do argumento epistemológico do Shoemaker, que visa não só à rejeição da hipótese dos *qualia* ausentes, intrinsecamente ligada à ideia de zumbis fenomenais, mas também ao conceito mais amplo do realismo fenomenal. A proposta do epifenomenalismo radical adota a posição de que as crenças fenomenais não são conhecimento, pois propriamente não há, acerca do fenomenal, crenças diretas. Fato que não permite, contudo, a negação da realidade ontológica do fenomenal. Dessa forma, a conclusão (3) da supracitada argumentação de Shoemaker indicada por Chalmers, que se mostra em sequência, não engendra uma contradição capaz de comprometer irreparavelmente a perspectiva dualista. (1) Se o realismo fenomenal é verdadeiro, as experiências são causalmente irrelevantes para as crenças fenomenais; (2) Se as experiências são causalmente irrelevantes para as crenças fenomenais, as crenças fenomenais não são conhecimento; logo, (3); Se o realismo fenomenal é verdadeiro, as crenças fenomenais não são conhecimento (CHALMERS, 2010, p. 292, tradução nossa).

externos do mundo físico. Assim, os conceitos fenomenais se distinguiriam dos demais conceitos apenas pela natureza e forma de aquisição de seus conteúdos. Entretanto, mediante a consideração radical da tese *lata* da experiência, torna-se claro que tal perspectiva não é inteligível, conforme demonstração anterior.

No epifenomenalismo associado à tese *lata*, a inexistência de conhecimento fenomenal não implica a inexistência do fenomenal, mas, pelo contrário, demonstra absoluta coerência com a sua real perspectiva ontológica. Assim, as críticas epistemológicas ao realismo fenomenal ou, mais precisamente, ao próprio dualismo, são comprometidas sem invocar a problemática tese da constituição. Mas, se a ausência de causalidade não mais conduz o fenomenal a dificuldades ontológicas, por outro lado, permanecem questões epistemológicas relevantes, uma vez que o pensamento é inegavelmente um processo causal, e a urdidura de um discurso é sempre causalmente tecida. Essa questão pode ser observada, por exemplo, na própria afirmativa (X). O enunciado “não há juízos sobre o fenomenal” não é, ele mesmo, um juízo sobre o fenomenal? Se o fenomenal não constitui conceitos, como pode haver sentido em discursos constituídos por conceitos fenomenais?

Uma possível solução para o paradoxo do enunciado (X) envolve a interpretação da problemática conceitual a partir de três pilares: *um conceito metacognitivo pseudofenomenal, um conceito fenomenal negativo e a ausência de um conceito fenomenal positivo válido*. A ausência de um conceito positivo está expressa na afirmativa (X), pois o fenomenal é entendido como estado ontológico do ser, eliciado aquém da esfera cognitiva. Contudo, o enunciado (X) declara a ausência de um conceito positivo do fenomenal, ao introduzir um conceito negativo acerca dele, pois é possível dizer com sentido apenas o que não é, nem poderia ter sido, o fenomenal. Assim, conceitos negativos acerca do fenomenal são válidos, sobretudo se orientados para a sua negação epistêmica. Este próprio trabalho ensaia o acirramento de tal negação, visando ao despojamento da *consciousness* de tudo que possa significar *awareness*, conduzindo a um conceito negativo puro da *consciousness*, como o incluso no enunciado (X). Enfim, não se pode supor qualquer conceito positivo, uma vez

que não é possível ao *self* capturar o fenomenal na forma de uma cognição, pois o *self* já o alcançou como forma de existência.

Muitas filosofias se desenvolveram, a partir da perspectiva profícua dos limites da linguagem. “O que não se pode falar, deve-se calar”, assim termina o *Tractatus Logico-Philosophicus* (WITTGENSTEIN, 1968, p. 129). Algumas décadas depois, numa perspectiva mais ampla de silêncio filosófico, as *Investigações Filosóficas* abrem um pensamento que busca a função, ao passo que deliberadamente renuncia ao significado. No presente estudo, assume-se que o mote exegético das *Investigações* — “o significado está no uso” — atende, de fato, às demandas da proposição final do *Tractatus*. O que “não se pode falar” representaria, então, os limites do exercício filosófico, não os da realidade. O tema sobre os limites da linguagem encontra também paralelos remotos nas teologias negativas, como a desenvolvida no século XV, pelo cardeal Nicolau de Cusa, no seu *Docta Ignorantia* (1990), no qual a Divindade somente pode ser inteligível de maneira incompreensível. Assim, quer sejam como desdobramentos da noção epistemológica de limites da linguagem, quer sejam como consequências da ideia ontológica de insuficiência da mesma, tanto uma filosofia negativa (como em Cusa) quanto o silêncio filosófico (como em Wittgenstein) compõem a filosofia, aqui explanada, acerca do fenomenal.

Na maioria das vezes, os conceitos pseudofenomenais decorrem de uma negação imperfeita, em que os aspectos afirmativos da *awareness* se misturam a aspectos negativos da *consciousness*, de modo que tais conceitos frequentemente induzem a contradições e ambiguidades. Os conceitos pseudofenomenais frequentemente adotam uma apresentação metacognitiva, no sentido de que representam formas de pensar acerca de cognições simples, geralmente cognições inefáveis como, por exemplo, a *awareness* da sensação do vermelho, ou o conceito sensório-informacional do vermelho, conforme a designação singular aqui adotada. À guisa de ilustração, quando McGeer afirma que “as ‘propriedades fenomenais reais’ que pensamos instanciar em nossa própria experiência — nossos próprios *qualia* — nada mais são do que a ilusória reificação de nossas complexas capacidades discriminativas” (MCGEER, 2003, p. 390, tradução nossa) está empregando um conceito pseudofenomenal. Mesmo negando a validade do conceito de ‘propriedades

fenomenais reais', está afirmando que o verdadeiro sentido do que os dualistas chamam de "fenomenal" é concernente a *awareness*. Ou seja, ainda que McGeer negue algo, nega um conceito pseudofenomenal. Contudo, essa filósofa, quanto a isso, deve ser escusada. É imperativo lembrar que também Jackson, quando diz, em relação à Mary, que "há verdades sobre outras pessoas (e ela mesma) que escapam à descrição fisicalista" (JACKSON, 1986, p. 293, tradução nossa), emprega um conceito pseudofenomenal, pois está a descrever o cenário da inefabilidade física da *awareness*, ainda que, contraditoriamente, intencione negar a possibilidade de descrição em termos físicos dos *qualia*. Dessa forma, Jackson exemplifica perfeitamente o que aqui é designado como "conceito pseudofenomenal", pois adota uma negação imperfeita, associando aspectos afirmativos da *awareness* (inefabilidade física) aos negativos da *consciousness* (negação do funcional e do epistêmico).

Suponha-se que Mary e z-Mary tenham lido este capítulo e concordem com o seu conteúdo, dirimindo-se, assim, qualquer possível confusão pseudofenomenal dessas brilhantes cientistas. Quando Mary e z-Mary apontam para inefabilidade e dizem "esse conceito é inefável", estão apontando para algo. Entretanto, quando elas apontam para o fenomenal e exclamam "há algo, além da inefabilidade física", estão apontando para uma direção. Metaforicamente, os pensamentos de Mary e z-Mary apontam em direção a uma porta e ambas afirmam: "seja lá o que for, o fenomenal, caso exista, está atrás dessa porta". Mas agora há três questões cruciais: o problema da direção da porta para qual se aponta (metaproblema da consciência), o problema da própria porta (inefabilidade) e o problema da sala atrás da porta (*self* metafísico).

Seguindo essa representação metafórica, o problema dessa porta, ou a questão da inefabilidade fraca,<sup>73</sup> tal como se apresenta no argumento do conhecimento, foi resolvido previamente em termos físicos, conforme a proposta deste trabalho. Mas há um metaproblema da consciência: "o problema de se explicar por que pensamos que há um problema da consciência" (CHALMERS, 2018, p. 6, tradução nossa). É possível considerar

---

<sup>73</sup> Os conceitos de inefabilidade forte e fraca foram propostos na introdução desta tese.

que, quando são cometidos equívocos conceituais como os de McGeer, de Jackson ou de Chalmers — em que este último afirma que o argumento do conhecimento e o argumento modal funcionam, colaborativamente, por exemplo (cf. CHALMERS, 1996, p. 145–146) —, confunde-se o objeto com a sua direção, ou seja, uma forma de inefabilidade fraca com uma forma de inefabilidade forte. Nesse sentido, a recorrência de tais equívocos seria inteligível, pois quem aponta para um objeto, aponta também para uma direção. Mas por que, então, o fenomenal repousaria atrás da porta da inefabilidade fraca e não atrás de qualquer outra? Por que o fenomenal, por assim dizer, escaparia ao pensamento, seguindo uma direção específica? Ou seja, por que a sua direção parece ser a do prolongamento da inefabilidade fraca (*awareness*), uma vez que a inefabilidade forte concernente ao fenomenal (*consciousness*) não estabelece qualquer relação ontológico-epistêmica em Mary?

Parte da resposta parece ser a procura do *self* na inefabilidade. O inefável captura aquilo que não pode ser pensado por que é o próprio exercício do pensamento ou o agente do pensamento, em oposição ao seu conteúdo. O que não é inefável na vida mental pode ser posto na condição de predicado e reduzido ao conteúdo de uma descrição. Dessa forma, a inefabilidade física da *awareness* e a inefabilidade plena da *consciousness* estariam alinhadas na mesma direção do “si mesmo”. Sob o aspecto estritamente funcional, no tocante à causação física do pensamento, o metaproblema da consciência seria explicado pela busca do *self* na inefabilidade da experiência. Tal problema, contudo, pode assumir formas diversas, segundo o refinamento da noção referencial de inefabilidade, de modo que a problemática converge para sua plenitude somente após a compreensão da inefabilidade física e o abono de uma ontologia negativa acerca do fenomenal.

A intuição fundamental da consciência, defendida por alguns como o real núcleo epistêmico do dualismo, representa a eclosão do problema da consciência ao sujeito, de modo que a sua abordagem é fundamental para a elucidação do metaproblema.<sup>74</sup> Tal intuição parece emergir do confronto entre

---

<sup>74</sup> Em certos momentos, sobretudo nas primeiras aproximações teóricas em *The Conscious Mind* (1996), Chalmers abona uma forma de intuitivismo epistemológico, fazendo da intuição a base do conhecimento fenomenal. Para esse filósofo, existe uma intuição fundamental a

o fato bruto da experiência e uma perspectiva funcional da mente, que torna inteligível o pensamento como processo de causação física. Esse conceito funcional da mente, de início incipiente e vago, paulatinamente se foi aprofundando na cultura, a partir de René Descartes.<sup>75</sup> A intuição fundamental é indissociável da validação do *hard problem* da consciência, isto é, a atitude intelectual de se levar a consciência a sério.<sup>76</sup> Algumas evidências corroboram a tese de que a intuição fundamental é fruto do confronto entre experiência e perspectiva funcional. Em primeiro lugar, o próprio conceito negativo de consciência fenomenal reflete essa perspectiva: o fenomenal é entendido como

---

sustentar o problema do fenomênico, que vai além das questões concernentes ao mero funcionamento cognitivo, perceptual e discriminativo (cf. CHALMERS, 1996, p. xii - xiii).

<sup>75</sup> Descartes é um dos primeiros autores a propor de forma clara o conceito emergente em sua época, mas que ainda se mantinha nebuloso e vago, do corpo animal como máquina biológica. No que concerne à dimensão estritamente funcional do conceito, excetuando qualquer consideração de ordem fenomenal, a atualidade é absolutamente cartesiana. Entretanto, como ilustra a seguinte contestação do teólogo Antoine Arnauld, nas Quartas Objeções às Meditações de Descartes, tal visão ainda engendrava notável perplexidade em seus contemporâneos: [...] à primeira vista parece inacreditável que possa ocorrer, sem a ajuda de qualquer alma, que a luz refletida a partir do corpo de um lobo nos olhos de uma ovelha movimente as fibras minúsculas dos nervos óticos e que ao alcançar o cérebro o movimento espalhe os espíritos animais através dos nervos de modo necessário a ocasionar a fuga da ovelha (*apud* Rocha, 2004, p. 335). Ora, o que se lê nessa passagem é a resistência frente à ideia de que a percepção, o julgamento e a ação animais podem ser mediados unicamente por processos físicos ou, para uma aproximação à terminologia atual, neurofisiológicos. Tão marcante quanto a afirmação de que os animais não possuem sensações é a apreciação do que os seus corpos podem ou poderiam realizar sem uma alma. Surge aqui a possibilidade de extrapolação dessa perspectiva para certos aspectos do comportamento humano concernentes ao que pode ser chamado de o novo corpo, ou seja, uma perspectiva epistêmica acerca do homem mediada pela lógica do homem-máquina, com foco inicial na fisiologia, mas com potenciais implicações perturbadoras para a esfera do mental ou, ao menos, para os aspectos mentais que podem ser compartilhados com aquela inconsciente ovelha cartesiana, diante da qual se deparou um cético Arnauld. Esse ponto demarca uma ruptura maior e mais significativa do que a negação cartesiana da subjetividade animal. Há aqui, claramente, uma importante e inaugural concessão funcionalista em Descartes, mas que é antecipadamente rechaçada pelo seu dualismo de substância. Se em Descartes surge um conceito já pejorado como “o fantasma na máquina”, isso se dá, em grande parte, em função do demandado pela sua perspectiva igualmente original de homem-máquina. Dessa forma, o seu dualismo serviu, a um só tempo, ao resguardo de um conceito de Homem, que veladamente se encontrava sob pressão, e ao tratamento do problema da irreducibilidade física da consciência (cf. NAVOLAR, 2013, p. 64 *et seq.*).

<sup>76</sup> Como um comentador de Chalmers acertadamente interpreta, “levar a consciência a sério [...] significa aceitar a sua evidência imediata, o que nos proíbe de negar a sua existência” (LEAL-TOLEDO, 2009, p. 163, grifo nosso). Contudo, esse *slogan* chalmersiano “levar a consciência a sério” perde força e se torna infrequente após *The Conscious Mind*. É possível que o desenvolvimento de uma teoria epistemológica mais rigorosa acerca dos juízos fenomenais tenha suplantado a dicotomia implícita naquela expressão chalmersiana. Na perspectiva do realismo fenomenal, empregado em “The Content and Epistemology of Phenomenal Belief” (2003), “levar a consciência a sério” não mais representa um divisor de águas entre o fisicalismo e o dualismo. Um amplo espectro de posições filosóficas se abriga sob o conceito de realismo fenomenal, permitindo incluir alguns fisicalistas que, ao seu modo, “levam a sério” o *hard problem* da consciência, embora prefiram oferecer uma explicação deflacionária para essa questão.

o absolutamente distinto do funcional. Em segundo lugar, o caráter disruptivo dessa intuição: são comuns os relatos de pessoas que subitamente se aperceberam do *hard problem*, ao tentarem articular racionalmente experiência e função. O fato de a intuição irromper num dado momento indica que a experiência não é sua condição bastante, mas que outro elemento epistêmico, possivelmente um conceito interveniente, seja necessário para que a mesma sobrevenha.

A intuição fundamental da *consciousness* representa a perplexidade procedente da articulação imperfeita entre experiência e perspectiva funcional. Todavia, como essa afirmação acorda com o entendimento de que o metaproblema encontra uma possível explicação na busca do *self* na inefabilidade? Nessa articulação defectiva, o funcional pode ser tomado tanto em significado físico quanto em significado epistêmico. Se a experiência é confrontada pelo funcional em *sentido físico*, sobrevém um panorama de *irreducibilidade*; mas se a experiência é confrontada pelo funcional em *sentido epistêmico*, surge então um panorama de *inefabilidade*. No panorama de irreducibilidade, obtêm-se conclusões ontológicas; no panorama de inefabilidade, tornam-se possíveis conclusões epistemológicas. Por exemplo, a intuição fundamental, sobretudo na forma como se apresenta em *The Conscious Mind* (1996), diretamente associada ao conceito de irreducibilidade, assume, especialmente, feições ontológicas, ao passo que o conceito de realismo fenomenal, segundo a forma alcançada em “The Content and Epistemology of Phenomenal Belief” (2003), limita-se a um entendimento de ordem epistemológica, cujos pilares assentam-se sobre a noção de inefabilidade dos conteúdos experienciais.<sup>77</sup>

Esse mesmo critério pode ser aplicado tanto no argumento do conhecimento quanto nos argumentos modais, permitindo análises relevantes. No argumento do conhecimento, a experiência é confrontada pelo funcional em sentido epistêmico, impelindo a perspectiva da inefabilidade, a partir da qual, de maneira completamente imprópria, eclodiram pretensões ontológicas de segunda ordem. Nesse sentido, os argumentos modais apresentam uma diferença estrutural marcante em relação ao argumento de Jackson, pois

---

<sup>77</sup> Vide a nota anterior.

naqueles a experiência é confrontada pelo funcional em *sentido físico*, incitando um panorama de *irreducibilidade*, origem mais plausível de juízos ontológicos.

Quanto ao caso particular concernente ao conceito de *self*, o confronto entre o caráter subjetivo da experiência e o caráter objetivo do funcional também representa uma articulação imperfeita, um estado de dissonância. É possível que exista uma terceira forma de tensão na perspectiva do *self*, distinta dos panoramas de inefabilidade e irreducibilidade, que se estabelece entre os conceitos experienciais e os funcionais, algo como uma tensão de indexicalidade. Isso, porque a relação entre experiência e *self* se estabelece, mesmo quando as perspectivas da irreducibilidade e da inefabilidade encontram-se ausentes. Entretanto, essa possibilidade não será examinada aqui. Por ora, é suficiente verificar que a problemática do *self* se intensifica a partir da perspectiva da irreducibilidade, ainda que aquela possa subsistir à margem desta. De forma semelhante, mantém-se o papel da inefabilidade em tal problemática, mesmo quando emergem questões ontológicas concernentes à irreducibilidade. A tese *lata* da experiência não dissocia as noções de *self* e de inefabilidade, mas apenas desvincula inefabilidade e irreducibilidade. O metaproblema, portanto, em primeiro lugar, decorre da ligação entre *self* e inefabilidade, que se mostra mais abrangente e menos condicionada que a relação entre *self* e irreducibilidade. Contudo, a intuição fundamental da consciência reflete o aspecto ontológico decorrente da tensão entre experiência e irreducibilidade. Nesse sentido, a intuição fundamental não representa meramente uma percepção bruta do problema, mas também já traz consigo um viés de solução.

Sobre essa questão, resta ainda observar que há um metaproblema funcional da consciência e um metaproblema metafísico da consciência. Se a análise precedente permitiria explicar como surge o pensamento sobre um hipotético fenomenal, sob uma perspectiva funcional ou psicológica (metaproblema funcional), restaria ainda o problema de como é possível haver um pensamento acerca do fenomenal sem qualquer relação causal com o próprio fenomenal. Tal questão representa um metaproblema metafísico da consciência, que englobaria o problema metafísico da consciência, ou até mesmo um problema metafísico do *self*. O primeiro aspecto a considerar é que,

segundo a proposta da tese *lata* da experiência refinada, não há propriamente um pensamento acerca do fenomenal, ao menos, não no sentido em que o fenomenal dele participe como conteúdo. Todo pensamento acerca da experiência é um pensamento sobre a *awareness* de uma sensação específica, como a sensação do vermelho, por exemplo. Ou seja, um juízo fenomenal tem sempre um conceito sensório-informacional como conteúdo, pois apenas tal conceito participa dos processos neurofisiológicos como causa e efeito. Aqui, “conceito” e “conteúdo” devem ser entendidos como estados funcionais do cérebro, mais circunscritos e simples, que participam causalmente de outros estados funcionais do cérebro, mais complexos e amplos.

Por um lado, o eliminativismo entende que, quando alguém julga ser consciente em sentido fenomenal, não o pode ser de fato. Esse julgamento, em sua forma bruta, seria uma ilusão. Por outro lado, o epifenomenalismo radical considera que, embora o indivíduo seja consciente em sentido fenomenal, não pode julgar-se assim em sentido bruto. Isso porque *não é possível saber ser consciente (consciousness) em sentido estritamente cognitivo e funcional*. De forma semelhante, para o epifenomenalismo radical, não há qualquer julgamento bruto sobre o fenomenal, portanto *não existe a ilusão da consciência (consciousness) como processo cognitivo*. Entretanto, há um julgamento elaborado, secundário, teórico e negativo sobre algo referenciado como fenomenal, bem como acerca da natureza das nossas experiências sob uma perspectiva filosófica. Aqui cabe o engano. Portanto, não é possível uma ilusão acerca do fenomenal, embora possa haver um erro sobre o fenomenal apenas na sua condição de conceito negativo. Em suma, para o eliminativismo, ainda que alguém saiba que é consciente em sentido fenomenal, não é possível que, de fato, o seja. Enquanto que, para o epifenomenalismo radical, ninguém pode saber que é consciente, ainda que o seja de fato. Dois paradoxos em oposição.

O gêmeo zumbi de Chalmers tem um pensamento isomórfico em relação ao de Chalmers.<sup>78</sup> Contudo, o filósofo está certo quanto a não ser um zumbi,

---

<sup>78</sup> “Ele fala sobre a experiência consciente o tempo todo — na verdade, ele parece obcecado por ela. Gasta uma quantidade ridícula de tempo debruçado sobre um computador, escrevendo capítulo após capítulo sobre os mistérios da consciência. Frequentemente, comenta sobre o

enquanto o seu irmão erra nesse ponto. Essa posição de Chalmers fundamenta-se na perspectiva de que ele e seu gêmeo têm crenças diferentes, que decorrem de conceitos distintos, uma vez que a consciência fenomenal, segundo a tese da constituição, confere um conteúdo singular aos conceitos de Chalmers, que são faltantes aos zumbis (Cf. CHALMERS, 2010, p. 132). Katalin Balog (1999), ao contrário, entende que um zumbi afirma uma verdade quando emprega em suas premissas a expressão “consciência fenomenal”, contudo, tais premissas seriam verdadeiras justamente em função dos termos fenomenais referirem-se sempre a um estado cerebral. Na perspectiva aqui proposta, tanto Chalmers quanto o seu gêmeo desconhecem ser — ou não — zumbis, pois não podem ter o fenomenal como conteúdo de qualquer pensamento, mas tão somente os estados cerebrais referidos por Balog ou, mais especificamente, os conceitos sensório-informacionais, conforme já abordado. Como se sugeriu, não há cognições legítimas sobre o fenomenal fora de um contexto negativo.

Chalmers e z-Chalmers, quando pensam de forma bruta acerca da experiência, estabelecem uma relação causal direta entre o estado cerebral que tipifica a experiência e outros estados cerebrais. Nesse ponto, ocorre a primeira entrada de um conceito sensorial na cadeia causal do pensamento, não havendo, portanto, ainda espaço para erro ou engano. Nessa altura, verdade equivale a causação, pois, no sentido mais bruto e fundamental de verdade, a verdade dos sentidos ou a verdade da experiência, o estado cerebral é a sua própria condição de verdade. Ou seja, o estado cerebral é verdadeiro, se (e somente se) for uma entrada na cadeia causal do pensamento. Isso, porque, se for real, é neurologicamente causal e, enquanto neurologicamente causal, é verdadeiro em sentido imediato e bruto, ou no sentido de verdade como experiência.<sup>79</sup> Apenas em etapas subsequentes do

---

prazer que obtém de certos *qualia*, professando um amor especial para os verdes profundos e roxos. Ele repetidas vezes entra em disputas com os zumbis materialistas, argumentando que a sua posição não pode fazer justiça às realidades da experiência consciente” (CHALMERS, 1996, p. 180, tradução nossa).

<sup>79</sup> Falar em *confiabilidade da experiência* e não em *verdade da experiência*, certamente, seria mais ortodoxo, em observância à tradição, que remonta a Aristóteles, de usar o termo “verdade” apenas em relação a palavras ou sentenças. Mas aqui experiência e linguagem convergem para o nível indistinto, em que ambas se revelam simplesmente como estados mentais funcionais, ou neurofuncionais. Isso torna não apenas difícil, mas também arbitrário, considerar a função (ou o funcional) como verdadeira ou confiável, sendo mais adequado

fluxo do pensamento surgirão articulações com outros conceitos, bem como postulados fenomenais ou fisicalistas. Em tais etapas, as condições de verdade mudam, tornando então cabíveis o erro e o engano, visto que *a experiência garante apenas a verdade bruta de si mesma*. Nesse sentido fundamental, mesmo as alucinações são verdadeiras, pois Chalmers ou z-Chalmers, Mary ou z-Mary, com igual justiça podem declarar cartesianamente: “ainda que eu me engane sobre o que penso, não posso me enganar que penso”.<sup>80</sup>

Chalmers e z-Chalmers pensam corretamente sobre a experiência em sentido bruto, embora possam errar de forma secundária ou filosófica,<sup>81</sup> pois

---

aplicar apenas os predicados de real e não real, de factual e não factual. Assim, é com esse significado de verdade, como algo que simplesmente pertence à ordem do fato, não em significado ou uso lógico estrito, que é empregado aqui o termo “verdade”.

<sup>80</sup>A experiência garante a verdade bruta de si mesma. Essa premissa encontra paralelo na Meditação Segunda: [...] Se julgo que a cera é ou existe pelo fato de eu a ver, sem dúvida segue-se bem mais evidentemente que eu próprio sou, ou que existo pelo fato de eu a ver. Pois pode acontecer que aquilo que eu vejo não seja, de fato, cera; pode também dar-se que eu não tenha olhos para ver coisa alguma; mas não pode ocorrer, quando vejo ou (coisa que não mais distingo) quando penso ver, que eu, que penso, não seja alguma coisa. Do mesmo modo, se julgo que a cera existe, pelo fato de que a toco, seguir-se-á ainda a mesma coisa, ou seja, que eu sou; e se o julgo porque minha imaginação disso me persuade, ou por qualquer outra causa que seja, concluirei sempre a mesma coisa. E o que notei aqui a respeito da cera pode aplicar-se a todas as outras coisas que me são exteriores e que se encontram fora de mim (DESCARTES, 1996, p. 274-275).

<sup>81</sup>A partir dessa perspectiva teórica, é possível identificar e esclarecer uma miríade de imprecisões no uso do léxico dos termos mentais, como é exemplo o seguinte extrato de *The Character of Consciousness*: (1) Eliminativista zumbi: “Não existe consciência fenomenal”; (2) Realista zumbi: “Sim, existe”; (3) Eliminativista zumbi: “Nós estamos conscientes na medida em que ‘consciência’ é um conceito funcional, mas não estamos conscientes em qualquer outro sentido”; (4) Realista zumbi: “Não, nós estamos conscientes em um sentido que não é funcionalmente analisável” (CHALMERS, 2010, p. 317-318, tradução nossa). Chalmers introduz esse diálogo como ponto de partida para uma crítica à visão de Balog (1999), para quem um zumbi afirma uma verdade, quando emprega em suas premissas o termo “consciência fenomenal”, embora tais premissas sejam verdadeiras justamente em função de os termos fenomenais referirem-se sempre a um estado cerebral ou funcional. As falas do diálogo foram numeradas para favorecer a explanação da análise. À guisa de exemplo, segue um breve exame do excerto citado, consoante o epifenomenalismo radical aqui defendido. (1) Sentença verdadeira em sentido bruto ou cognitivo, pois o fenomenal não existe como objeto do pensamento, tanto para um zumbi quanto para um não zumbi. Contudo, a sentença é falsa ou indeterminada em sentido filosófico ou metafísico. (2) Falsa em sentido bruto, mas verdadeira ou indeterminada em sentido filosófico ou metafísico. (3) Verdadeira em sentido bruto. Em sentido filosófico, sentença possivelmente falsa ou indeterminada, a depender do significado do conceito de consciência empregado. Se o conceito filosófico de consciência apresentar qualquer viés cognitivo, como na sua forma bruta, a afirmação torna-se verdadeira, tanto para um zumbi quanto para um não zumbi. A aplicação do termo “consciência” para o fenomenal — bem como a natureza da relação do fenomenal com processos cognitivos e funcionais — é problemática. Por conseguinte, a sentença deve ser revista a partir da perspectiva de uma metafísica do fenomenal. (4) Falsa em sentido bruto e cognitivo, tanto para um zumbi quanto para um não zumbi. Se a expressão “estamos conscientes” for totalmente despojada de qualquer sentido cognitivo, a sentença será verdadeira ou indeterminada, em sentido filosófico ou metafísico, ao menos, para um não zumbi. O significado e a pertinência de

ainda que Chalmers e z-Chalmers ignorassem que pensam sobre estados cerebrais, pensam acertadamente sobre certos estados cerebrais. Ou melhor, eles podem errar *quanto* ao que pensam *sobre* o que pensam, mas não podem errar quando pensam em sentido bruto, quando acedem diretamente ao caráter singular e inefável da experiência. Quer seja em Chalmers, quer seja em z-Chalmers, os pensamentos sobre o fenomenal, tanto de dúvida quanto da certeza, não podem decorrer legitimamente das experiências. Como já se mencionou, a experiência garante apenas a verdade bruta de si mesma, uma verdade tão fundamental que coincide simplesmente com o próprio fato físico da sua causação. Portanto, *é falso concluir que a experiência oferta os qualia ao pensamento*. Chalmers e z-Chalmers podem, eventualmente, alcançar alguma verdade acerca dos *qualia*, por meio daquele fruto da causalidade física chamado pensamento, mas tão somente o gênero de verdade que a causalidade física permite alcançar.<sup>82</sup> Se não é possível articular, a partir da experiência, um pensamento acerca de um aspecto não causal da experiência, todo pensamento sobre a experiência é um pensamento fisicamente causado sobre a causação física. Ou seja, o pensamento da consciência limita-se a verdades acerca da causação física encontradas pela causação física do processo de pensar. O aforismo que Aristóteles atribui a Heráclito de Éfeso, “O que se move conhece o que se move”,<sup>83</sup> parece ser apropriado, aqui, para uma paráfrase: o físico conhece o físico, a causação conhece a causação, apenas. E, talvez, uma metafísica do fenomenal, coerente com todas as implicações do epifenomenalismo, pudesse também afirmar: os *qualia* “conhecem” os *qualia*, somente.

Pode haver, contudo, outro gênero de verdade a ser considerado aqui. A verdade sobre o outro precisa ser pensada, mas uma verdade essencial ao indivíduo basta ser vivida. Tal gênero de verdade não constituiria um conteúdo positivo do pensamento, ainda que possa inerir ao indivíduo. Mesmo que não

---

tais interpretações não serão, infelizmente, mais aprofundados neste trabalho, pois envolveria o desenvolvimento de uma metafísica do fenomenal compatível com o epifenomenalismo aqui sugerido. Esse é um projeto considerado, aqui, importante e necessário, porém, ainda pendente.

<sup>82</sup> Como os conceitos fenomenais negativos, talvez.

<sup>83</sup> Aristóteles, De An. I, 2, 405a 27.

exista sentido epistemológico em afirmar que alguém sabe ser um zumbi ou não, ou que sabe possuir um *qualia* ou não, pode haver sentido metafísico em afirmar que alguém é um zumbi ou não, ou que possui um *qualia* ou não. É inteligível possuir um *qualia* sem qualquer pensamento acerca dos mesmos, derivado da experiência. Em contrapartida, os *qualia* não podem ser conteúdos do pensamento, dado que o pensamento é sempre causação física, embora sejam inerentes à existência do indivíduo. Evidentemente, resta um problema metafísico da consciência (*consciousness*), que persiste após a solução do problema funcional da inefabilidade da consciência (*awareness*). Do mesmo modo, persiste também um metaproblema metafísico da consciência nas cercanias, que deve permanecer após uma possível solução do metaproblema funcional da consciência.<sup>84</sup>

Em conclusão, mesmo que o fenomênico exista metafisicamente, não pode haver um conceito fenomenal propriamente dito. Isso porque o próprio conceito de que existe, em sentido metafísico, o fenomênico implica apenas um conceito independente, justaposto a uma possível realidade fenomenal, igualmente independente, mas não há, deveras, um conceito positivo *sobre* o fenomenal. Aqui, ocorre uma confusão de termos tanto dos fisicalistas quanto dos dualistas. Os fisicalistas creem que, ao separar conceito e realidade fenomenal, negam o fenomênico. Ou seja, julgam inveridicamente que, ao afastarem a possibilidade de um conceito não contraditório acerca do que é apontado tipicamente como fenomênico, nos discursos filosóficos dualistas, cancelam a possibilidade metafísica do fenomenal. Por outro lado, mediante alguns exemplos e argumentos, os dualistas aproximam conceito e realidade fenomênica, incitando confusões e equívocos, que mais tarde inflectem contra as suas próprias teses, como ocorre no notório caso de Mary.

---

<sup>84</sup> A denominação “problema metafísico do fenomenal” é preferível à denominação “problema metafísico da consciência”, mantido neste capítulo pela predominância do seu uso. Do mesmo modo, a expressão “metaproblema metafísico do fenomenal” é preferível à expressão “metaproblema metafísico da consciência”. O viés cognitivo implícito no significado da palavra “consciência” inclina os enunciados que envolvam esse termo mental à confusão.

### 3.3 O REALISMO FENOMENAL SEGUNDO A TESE *LATA*

A noção de realismo fenomenal, de acordo com o significado que tal conceito assume na filosofia de David Chalmers, principalmente após “The Content and Epistemology of Phenomenal Belief” (2003), representa a ideia da inteligibilidade de uma epistemologia que legitima propriedades fenomenais sem implicações ontológicas necessárias. Tal entendimento rejeita a hipótese de que verdades fenomenais sejam engendradas *a priori* pelas verdades físicas, bem como a noção de que os conceitos fenomênicos se mostrem completamente sem sentido, caso não assumam significado funcional, embora não veja nisso, surpreendentemente, qualquer implicação ontológica. Dessa forma, Chalmers pretende estabelecer um campo conceitual comum entre dualistas e fisicalistas não eliminativistas. Ainda que o conceito de realismo fenomenal tenha sido empregado, ao longo deste capítulo, sem restrições importantes, dificilmente pode ser compatibilizado com a tese *lata* da experiência. Assim, é necessário, agora, submeter tal conceito ao crivo do epifenomenalismo radical.

O conceito de realismo fenomenal ratifica o erro primeiro do argumento do conhecimento, mesmo sem pressupor o dualismo. Mary adquire um novo conhecimento, ao sair da sua cápsula cinza, inacessível por meio da explanação funcional. Assim, sob o ponto de vista epistemológico, o fenomenal não pode ter significado funcional. Ou seja, o que se designa como fenomenal tem uma dimensão epistêmica própria, que é funcionalmente inefável, funcionalmente indescritível e inalcançável. O realismo fenomenal avança até esse ponto, coincide apenas com esse primeiro equívoco. O passo seguinte — o segundo engano — menos essencial que o primeiro, sucede apenas numa leitura dualista do paradoxo de Mary. A partir da consideração de que toda descrição funcional é uma descrição física, conclui-se que o fenomenal não deve igualmente possuir significado físico, ensejando a asserção de caráter ontológico: o fenomenal não é físico. Mas demonstrou-se que o dilema de Mary revela apenas que a experiência é inefável em sentido físico. Ou seja, a

experiência permaneceria inefável, ainda que fosse dispensada da insubstancial realidade dos *qualia*.

O argumento de Jackson não mostra que a inefabilidade separa o fenomenal diáfano do funcional concreto, mas tão somente aponta para a distinção mais sutil entre explanação da função e o funcionamento em si. *Pois descrever função é diferente de funcionar. E funcionar é diferente de elicitar o fenomênico.* O conceito de realismo fenomenal, bem como a visão primeira de Jackson, ignora que a inefabilidade física é suficiente para explicar paradoxos como o de Mary. Dilemas epistemológicos não bastam para justificar o emprego do termo “fenomenal”, visto que podem ser funcionalmente explanados sob o ponto de vista correto. Em contraste com o eliminativismo, Mary conquista um conhecimento novo, ao ver o tomate, mas em contraste com o realismo fenomenal, esse conhecimento novo não é necessariamente fenomenal. Se a premissa básica do argumento dos zumbis fenomenais é que os *qualia* são dispensáveis para o comportamento — inclusive para o comportamento de pensar — como pretender que a premissa básica do argumento do conhecimento seja que os *qualia* são indispensáveis para certa forma de pensamento, que é uma maneira específica de conhecer? Ora, em certo sentido, os argumentos modais e o argumento do conhecimento seguem exatamente na contramão um do outro. Como podem, assim, funcionar em *tandem*, em rematada cooperação, como Chalmers afirmou certa vez (cf. CHALMERS, 1996, p. 145–146)? De fato, como quer McGeer, os argumentos antifisicalistas do conhecimento e da conceptibilidade são incongruentes.

O eliminativismo nega a inefabilidade fenomenal e o faz de forma associada à rejeição da possibilidade do fenomenal metafísico, enquanto o dualismo, tipicamente, nega ser possível uma inefabilidade física, postulando uma dimensão metafísica para a inefabilidade epistêmica. De outra parte, o epifenomenalismo radical contesta que a inefabilidade, reconhecida como funcional, preceitue uma metafísica para o fenomenal, embora se mantenha aberto a ela. Dessa forma, o epifenomenalismo posto aqui termina por não articular, no concernente ao fenomenal, o ontológico e o epistêmico, em oposição ao que é feito, cada qual ao seu modo, tanto pelo eliminativismo quanto pelo dualismo. Em contrapartida, o conceito de realismo fenomenal

mantém-se neutro quanto a uma metafísica do fenomenal, mas rejeita a inefabilidade física, ou melhor, desconhece completamente a sua possibilidade e significado. Assim, para tal conceito, o que se denomina “fenomenal” tem uma dimensão epistêmica própria não redutível ao funcional, mas que, ao mesmo tempo, pode ser físico, uma vez que persiste o compromisso com a neutralidade ontológica. Eis aqui uma significativa contradição implícita na tese do realismo fenomenal. O fenomenal não é explicitamente redutível ao funcional, mas deve manter-se em aberto, implicitamente, a hipótese da redutibilidade ao físico, o que é inconciliável com uma putativa neutralidade ontológica, além de demarcar uma provável contradição.

Chalmers não distingue tais nuances conceituais, quando propõe sua definição de realismo fenomenal. O erro precípua do argumento do conhecimento — a ignorância quanto à inefabilidade epistêmica funcionalmente determinada — liga-se ao realismo fenomenal desde a sua definição, como é manifesto no seguinte excerto de *The Character of Consciousness*:

A discussão que se segue é baseada no eu que chamo de “realismo fenomenal”: a visão de que existem propriedades fenomenais, ou qualidades fenomenais, ou *qualia* – propriedades que tipificam estados mentais, de acordo com o que é ter tais estados (*what it is like have them*) – e que propriedades fenomenais não são redutíveis conceitualmente a propriedades físicas ou funcionais. Na visão realista fenomenal, quando Mary de Frank Jackson está dentro do seu quarto preto-e-branco, ela carece de conhecimento factual sobre o que é ver o vermelho. As visões que negam isso negam o realismo fenomenal. Da mesma forma, na visão realista fenomenal, é coerente conceber um ser hipotético que possui as mesmas propriedades físicas, funcionais e contextuais de um ser consciente real, mas que não apresenta as mesmas propriedades fenomênicas (CHALMERS, 2010, p. 252, tradução nossa).

Nessa breve passagem, Chalmers oferece duas definições para o fenomenal e dois cenários que estabelecem relações condicionais para validação do conceito de realismo fenomenal. Em primeiro lugar, realizando uma definição *pretensamente afirmativa* do fenomenal, destaca os aspectos qualitativos intrínsecos da consciência, conforme são referenciados pela expressão “*what it is like to be*”. Essa expressão consagrada surge a partir do célebre artigo de

Thomas Nagel “What Is It Like to Be a Bat?” (1974). Para esse filósofo, as perspectivas fisicalistas negligenciam uma dimensão inerente à vida mental, caracterizada pela natureza qualitativa da consciência, visto que existe algo que “é como ser” um indivíduo consciente. Nessa perspectiva, um indivíduo possui estados mentais conscientes, se houver algo que “seja como ser” tal indivíduo, ou um “ser como para o indivíduo”. Esta expressão “haver um ser como para o indivíduo” referencia de forma mais direta o fenomenal, depurando-o de aspectos funcionais renitentes, embora revele também limites da linguagem para tratar afirmativamente do fenomênico. Em segundo lugar, Chalmers define *negativamente* o fenomenal, consolidando que as “propriedades fenomenais não são redutíveis conceitualmente a propriedades físicas ou funcionais” (CHALMERS, 2010, p. 252).

Um dos cenários condicionantes da supracitada passagem liga o conceito de realismo fenomenal à possibilidade de se conceber “um ser hipotético que possui as mesmas propriedades físicas, funcionais e contextuais de um ser consciente real, mas que não apresenta as mesmas propriedades fenomênicas” (CHALMERS, 2010, p. 252), o que coincide com a conjectura dos zumbis fenomenais. Nesse ponto, o fenomenal é estabelecido mediante a inversão de sua definição negativa, pois, em completa indiferença quanto à sua natureza positiva, é absolutamente distinto do funcional e dele sobeja. Portanto, inversamente, o funcional pode ser plenamente estabelecido na ausência do fenomênico, tornando logicamente concebível um f-zumbi. Em troca, a ideia de um f-zumbi visa impulsionar uma percepção intuitiva acerca do fenomenal, não do funcional. Essa perspectiva é menos problemática para a discussão do conceito de realismo fenomenal do que a analisada nos parágrafos seguintes, pois não se mostra tão vulnerável à revisão pela tese *lata* da experiência, dado que não aborda ambiguidades epistemológicas acerca da experiência, a partir de um caso nomologicamente possível, mas distingue o fenomenal do funcional apenas conceitualmente, de maneira direta.

No segundo cenário do supracitado excerto, o conceito de realismo fenomenal é condicionado pelo próprio argumento de Jackson, em que a negação de que Mary “carece de conhecimento factual sobre o que é ver o vermelho” (CHALMERS, 2010, p. 252) equivale à negação do realismo

fenomenal. Aqui, negar o realismo fenomenal significa recusar um conceito válido de fenomênico, espelhado na aquisição do conhecimento factual do vermelho por Mary. Mas que conceito, de fato, se espelha nessa aquisição? Como já explanado, a tese *lata* da experiência<sup>85</sup> propõe que tal conceito não é monolítico, dado que aponta para dois elementos distintos no bojo da própria experiência. O primeiro elemento conceitual, mais claro, é concernente à infabilidade física funcionalmente determinada, explanado em termos afirmativos e de evidente denotação epistemológica. O segundo elemento é de referência ontológica, sendo estabelecido de maneira indireta e negativa, com conteúdo impreciso e incerto em termos discursivos, não determinante para a transformação cognitiva de Mary, após a sua libertação.

Nessa fenda aberta na estrutura lógica do realismo fenomenal, a fenda de uma experiência ambivalente quanto ao funcional, acomoda-se a enganosa compatibilidade com visões fisicalistas. Mas, ao se expurgar o fenomenal de qualquer significado funcional,<sup>86</sup> faz-se claro que a relação estabelecida com a experiência não pode ser de ordem cognitiva ou epistêmica. Como já foi extensamente analisado, o conhecimento factual que falta à Mary não pode ser outorgado pelo fenomenal, mas tão somente pela dimensão funcional da experiência. Desse modo, não há sentido em considerar o fenomenal sob a perspectiva epistêmica,<sup>87</sup> pois epistemologicamente não se lhe pode atribuir conteúdo distinto da experiência, funcionalmente definida, restando tê-lo apenas sob uma consideração ontológica.

Enquanto o conceito de realismo fenomenal, revisto à luz da tese *lata* da experiência, é imediatamente compatível com o dualismo, tal conceito passa a enfrentar dificuldades para se conciliar com as diversas formas de fisicalismo, inclusive com o materialismo tipo B. Nesse contexto, a validação do fenomenal se mostra problemática mediante considerações de ordem puramente epistemológicas — dado que essas considerações miram um aspecto

---

<sup>85</sup> Nesse parágrafo, para a coesão do que é explanado, é suficiente considerar a tese *lata* da experiência na sua primeira forma.

<sup>86</sup> Isso é o resultado do ato de conduzir, em nome da coerência e do rigor, o epifenomenalismo, em relação ao fenomenal, às suas últimas consequências. Nesta tese, esse processo foi explanado sob a designação de “epifenomenalismo radical”.

<sup>87</sup> Aqui, as considerações ligam-se mais diretamente à tese *lata* da experiência refinada, ou segunda forma, de caráter mais abrangente e que opera uma negação mais forte do fenomenal, enquanto cognição e conceito.

inerentemente funcional do que se pode chamar de “experiência” — e não algo que, de fato, seja funcionalmente despojado, como se deduz após a análise de algumas críticas, sobretudo a de z-Mary. A posição aqui adotada é a de que um conceito fenomenal pode ainda ser mantido sob uma base essencialmente ontológica — e somente sob essa base. Desse modo, uma definição de realismo fenomenal deveria assumir uma forma menos neutra, no tocante ao dualismo, o que diverge da proposta original de Chalmers, tornando a aplicação de tal conceito confusa ou supérflua.

Por um lado, para uma postura contrária à tese *lata* da experiência, em perspectiva fisicalista, que recai no materialismo tipo A, o realismo fenomenal é tão quimérico quanto o próprio dualismo de substância. Por outro, para a posição avessa à tese *lata* da experiência, em perspectiva dualista, o realismo fenomenal termina por revelar-se, como mostrou a análise aqui desenvolvida, um simples subproduto do dualismo, e seu reflexo. De modo semelhante, a noção de realismo fenomenal é incompatível também com a própria tese *lata* da experiência, visto que aquele conceito pode redundar unicamente em dualismo sob a guarida desta última. Portanto, numa perspectiva que faça alguma concessão ao dualismo, enquanto possibilidade ontológica, o realismo fenomenal falha em oferecer um conceito fenomênico consistente, flexível e inclusivo, que permitiria um campo proposicional mínimo compartilhável por um amplo conjunto de posições ontológicas, como o materialismo tipo B e o próprio dualismo. Logo, em termos rigorosos, a noção de realismo fenomenal parece ser contraditória e infecunda.

Ainda é necessário considerar, consoante o examinado neste capítulo, que a negação do realismo fenomenal, a partir de um epifenomenalismo levado às suas últimas consequências, parece deixar em aberto apenas dois caminhos, que se posicionam em extremos opostos, acerca do fenomenal: o eliminativismo em sentido forte e um dualismo de substância, a ser estabelecido nos termos de uma metafísica negativa. Tal dualismo de substância implicaria uma dimensão ontológica não física do Ser<sup>88</sup> e envolveria

---

<sup>88</sup> Aqui se emprega a palavra “Ser” para evitar, deliberadamente, o uso de qualquer termo mental, a fim de furtar-se de uma contradição, sem que isso represente referência ou adesão a tradições, correntes ou terminologias filosóficas específicas.

a inefabilidade em sentido forte. Cada um desses caminhos, que permanecem desimpedidos, contam com desafios teóricos consideráveis para suplantar o seu antagonista. Para o eliminativismo estabelecer-se, é necessária uma teoria persuasiva sobre como a inefabilidade fraca dos conceitos sensório-informacionais produz a ilusão da consciência. Isso seria o equivalente à solução do metaproblema da consciência, sob uma perspectiva fisicalista. Porém, nesse caso, tal solução carregaria a incumbência de ter o suficiente para contrapor, com força igual ou maior, a vitalidade da intuição fundamental da consciência. Contudo, o eliminativismo talvez possa beneficiar-se do conceito de inefabilidade física (fraca), sugerido aqui como parte de uma possível explicação para o paradoxo de Mary, ainda que tal sugestão não corrobore, necessariamente, o fisicalismo. De qualquer maneira, a direção que se deve seguir para encontrar uma solução eliminativista completa ainda não é clara.

No entanto, o que é necessário para a construção de uma teoria dualista capaz de solucionar tanto o problema do fenomenal quanto o metaproblema da consciência — sobretudo nos termos de uma metafísica negativa, como foi conjecturado neste capítulo — é ainda menos claro. As dificuldades derivam, principalmente, do fato de que o fenomênico, sob a perspectiva do epifenomenalismo radical, não pode ser causa do discurso nem do pensamento acerca dele mesmo. Caso exista o fenomenal metafísico, este não pode ser o referente direto de conceitos, termos ou discursos. Ele não seria pensado, pois pairaria acima das cadeias causais do pensamento. Não obstante, seria possível considerar uma *exótica* conjectura metafísica: é a própria dimensão fenomênica que tem a mente física como referente, não o contrário, e apenas para si mesma a tem. Nessa hipótese, a mente fenomenal abarcaria a mente causal e física como um objeto completamente externo a ela, sem que houvesse qualquer relação causal descendente, mas ao físico o fenomenal sobrepor-se-ia, de alguma forma, enquanto ocorrência natural e paralela. Essa perspectiva metafísica da consciência é compatível com uma descrição fisicalista completa dos eventos mentais, embora não seja conciliável com o fisicalismo em si. Entretanto, evidentemente, essa hipótese insólita levanta, no momento, mais questões do que é capaz de resolver.

## CONCLUSÃO

Stoljar e Nagasawa, ao final da introdução de *There's Something About Mary*, adotando uma estratégia semelhante àquela encetada por Van Gulick (já explanada no capítulo I deste trabalho), organizam algumas possíveis respostas ao argumento do conhecimento, em linhas muito breves e gerais, em torno de poucas perguntas em série. Na conclusão desta tese, retomam-se, na mesma ordem, sete perguntas apresentadas naquela introdução (LUDLOW; NAGASAWA; STOLJAR, 2004, p. 16-20, tradução nossa). Em seguida, são acrescentadas mais duas questões independentes, consideradas necessárias para completar uma adequada síntese das ideias desenvolvidas no presente trabalho. Parece apropriado concluir a pesquisa sugerindo algumas respostas, de caráter próprio, a perguntas levantadas no início da principal referência bibliográfica<sup>89</sup> que se utilizou para a fundamentação deste estudo. Dessa forma, pretende-se mostrar fidelidade às fontes que deram base ao desenvolvimento da argumentação e, ao mesmo tempo, talvez, indicar um eventual avanço, de maneira restrita e em questões muito específicas, em relação às bases teóricas que representaram o eixo, ao redor do qual se ergueu este trabalho.

### 1. Mary aprende algo novo?

Segundo uma perspectiva estritamente fisicalista, Mary aprende, de fato, após a sua libertação, algo novo. Mais uma vez, convém explicar um raciocínio imprescindível, desenvolvido no capítulo II. A via, por meio da qual os conceitos sensoriais entram, na condição de informação processável, nos sistemas cerebrais modulares, é absolutamente singular. Tal via refere-se, em termos gerais, aos sentidos, havendo grandes especificidades, evidentemente,

---

<sup>89</sup> O pequeno artigo de McGeer (2003) teve, decerto, similar magnitude no desenvolvimento desta tese.

para cada sentido em particular. Uma descrição, em terceira pessoa, nos termos físicos e causais mais rigorosos, acerca da entrada e do tratamento das referidas informações processáveis nas redes neurais, resume-se a um pormenorizado relato sobre um sistema complexo de processamento em processamento. Todavia, vivenciar (e descrever) uma experiência em primeira pessoa, o que implica possuir conceitos sensório-informacionais, é processar, é comportar-se em consequência de tais conceitos, é responder consoante uma determinada entrada informacional específica e peculiar.

Por conseguinte, embora sejam ocorrências igualmente físicas, descrever um determinado funcionamento e funcionar da forma descrita representam processos cerebrais absolutamente distintos. Tais processos não demonstram nem sequer uma conexão intrínseca necessária, sendo apenas extrinsecamente relacionados, por meio da realidade exterior ao indivíduo e ao cérebro, uma vez que guardam alguma relação com um mesmo fato do mundo real, como o que é chamado de “vermelho”, por exemplo. Mary, antes de sua libertação, é capaz de descrever, minuciosamente, um funcionamento. Contudo, ela torna-se capaz de funcionar de determinada maneira, sob o ponto de vista da atividade de certas redes neurais, apenas após sair do seu habitáculo cinzento. Mary é capaz de descrever como o seu cérebro funcionaria, ao ver um tomate, antes de ver o tomate. Contudo, o seu cérebro só é capaz de funcionar como alguém que vê o tomate, efetivamente, após ver o tomate. Isto é, com a experiência, a mente de Mary, de alguma forma, expande-se. Nesse sentido, inclusive, é razoável afirmar que a mente de Mary expande-se *fisicamente*, pois apenas com a experiência certas redes neurais passam a apresentar atividade, como aquelas presentes, por exemplo, em regiões do córtex extraestriado, tal como a área visual de ordem superior V4, que possui neurônios responsáveis pelo processamento da informação cromática.

Portanto, o cerne do paradoxo inerente ao argumento de Jackson, bem como a provável fonte da intuição do conhecimento, parece decorrer do fato de que um relato rigoroso da atividade neural, associada à visão do vermelho, envolve processos cerebrais muito diferentes daqueles que representam o próprio objeto de tal relato. Além disso, os processos cerebrais de descrição e

os processos cerebrais descritos são funcionalmente estanques, não se mostrando, *a priori*, equivalentes ou comutáveis, em qualquer contexto. Assim, o argumento do conhecimento não está demonstrando a irreducibilidade do fenomenal ao físico, mas apenas apontando para o fato, inerentemente material, da irreducibilidade do funcionamento a descrições sobre o funcionamento. Ou seja, em termos ainda mais simples, o argumento de Mary apenas ilustra o fato (e a intuição) de que, para um dado indivíduo, descrever certos processos cerebrais, mesmo que com extrema acurácia e detalhamento, não é suficiente para produzir no cérebro de quem descreve os processos cerebrais que são descritos.

Alguns eventos cerebrais só podem ser deflagrados mediante a ativação dos sentidos, por motivos intrinsecamente físicos, decorrentes da estrutura, natureza e função das redes neurais. Ou seja, o argumento do conhecimento somente é capaz de indicar a irreducibilidade de um padrão ou classe de ocorrências cerebrais a outras, ou ainda, a irreducibilidade de certos processos funcionais a outros. Surge aqui, portanto, uma noção estritamente física de irreducibilidade, que se desdobra, pelo prisma epistemológico, em um conceito de inefabilidade igualmente físico. Tais noções de inefabilidade e de irreducibilidade físicas parecem ter estabelecido, em diversos contextos teóricos, analogias impróprias com o que seria a inefabilidade e a irreducibilidade concernentes ao problemático conceito de fenomenal, engendrando, dessa forma, profusas confusões e ambiguidades. Enfim, considerando o exposto, é possível afirmar que Mary aprende algo novo, pois a sua mente expande-se com a experiência do vermelho, e o faz por um caminho singular que, embora inerentemente físico, não pode ser alcançado mediante um típico conhecimento proposicional físico completo.

## 2. O aprendizado de Mary é factual ou não factual?

O seu aprendizado é factual. Mary aprende, ao menos, um fato novo sobre ela mesma. Esse fato apresenta-se na forma de um conceito sensório-

informativo do vermelho, que — apesar de estabelecer, de maneira provável, uma relação com um evento real do mundo externo — é um processo físico inerente ao âmbito mental de Mary. Quando surge uma mente<sup>90</sup>, ela nasce, no mesmo instante, de forma paradoxal, dando à luz a realidade. Contudo, a seleção natural não permite que uma mente apenas crie *uma* realidade, ela também precisa espelhar a realidade. E, para que a imagem espelhada seja completa, na condição de elemento central dessa realidade, tal espelhamento necessita incluir a própria mente, que espelha e é espelhada. Somente assim, a mente pode alcançar o objetivo de amparar a sobrevivência do indivíduo, num mundo complexo e hostil.

Após a sua libertação, Mary aprende um fato novo sobre ela mesma. Na imagem ampla que o cérebro de Mary constrói sobre o mundo real, há uma fração dessa imagem que representa ela própria e os seus processos mentais conscientes. Ou seja, um fato novo sobre os processos mentais de Mary, como um conceito sensório-informativo do vermelho, é um fato novo sobre o mundo físico, do qual Mary faz parte enquanto ente material e, ao mesmo tempo, um fato novo que ela passa a conhecer sobre si mesma. Ela aprende esse novo fato físico — o conceito sensório-informativo puro do vermelho — enquanto realiza fisicamente esse mesmo fato (e conceito) em suas redes neurais. Não há, neste caso, qualquer separação entre ser e conhecer, entre a ocorrência física conhecida e o conhecimento fisicamente realizado, entre a subjetividade de Mary e uma fração do mundo real e físico.

### 3. Ela ganha apenas *know-how*?

Mary não obtém, após a sua libertação, tão somente um saber *como* (*know-how*), mas adquire, de forma exclusiva ou associada, um saber *que*, ou seja, o conhecimento de novos fatos ou proposições, conforme o explanado nas respostas às duas perguntas anteriores. Para Nemirow (1980) e Lewis

---

<sup>90</sup> Para contextualizar essa oração hiperbólica, “quando surge uma mente”, pode-se imaginar, por exemplo, uma hipotética inteligência artificial forte, no instante em que os engenheiros acionam, pela primeira vez, o botão *on*.

(1990), Mary alcança, após ver o seu tomate, apenas um saber *como*, o que significa, essencialmente, a conquista de habilidades cognitivas, como a aptidão para imaginar, lembrar e reconhecer certos estados como representativos da experiência visual do vermelho. Para os autores da réplica da habilidade, embora Mary passe a conhecer algo novo acerca do vermelho, tal conhecimento representa apenas *know-how*, uma vez que a cientista possui, previamente, nos termos do argumento de Jackson, todo o conhecimento proposicional ou factual acerca do físico.

Contudo, como se sugeriu nesta tese, ocorre um ganho proposicional novo sobre o mundo físico, ao mesmo tempo em que o mundo incorpora um fato físico novo, ambos representados, simultaneamente, pelo conceito sensório-informacional do vermelho que Mary passa a possuir. Talvez, a descrição fisicalista de Mary, sobre a visão do vermelho, antes da sua libertação, nunca tenha deixado de ser completa. Entretanto, a mente expandida de Mary, após a experiência de ver o tomate, descreve também um mundo expandido. Em relação à Mary cativa, a sua descrição é igualmente completa, mas não é mais possível afirmar que seja a mesma descrição. Isso, porque, a mente de Mary não tem mais como objeto o mesmo mundo, pois no mundo de Mary em liberdade há ocorrências físicas novas, nomeadamente, as que se desdobram em suas próprias redes neurais.

4. Ela apenas passa a ter um conhecimento por familiaridade ou contato (*acquaintance*)?

Van Gulick (2004) classifica e organiza as opções críticas ao argumento do conhecimento, por meio de respostas a uma série de perguntas encadeadas, à semelhança de um fluxograma, visando a situar o ponto em que as críticas divergem da linha original do argumento de Jackson. Nesse sentido, as respostas são sequenciais e excludentes. Do mesmo modo, Stoljar e Nagasawa, ao final da introdução de *There's Something About Mary*, adotam um método similar na disposição das suas perguntas, que foram incorporadas

na estrutura desta conclusão. Portanto, caso o conhecimento por familiaridade ou contato (*acquaintance*) seja considerado uma categoria excludente, em relação ao conhecimento factual ou proposicional, a resposta é que Mary, decerto, passa a ter muito mais que um simples conhecimento por contato ou familiaridade.

Contudo, considera-se uma possível crítica a metodologias como a de Van Gulick. Esses sistemas classificatórios talvez desconsiderem (ou minimizem) certas questões semânticas importantes, sobretudo no que diz respeito às definições e à abrangência das diversas formas de conhecimento. Por exemplo, discutiu-se na seção 1.2.2.3 que, em circunstâncias específicas, um *saber que* pode ser entendido como uma habilidade — a depender do recorte do observador — de forma que, nesse caso, a distinção entre um *saber como* e um *saber que* se revelaria menos dicotômica do que geralmente parece, numa primeira aproximação.

Portanto, sob uma perspectiva não excludente, um conceito sensório-informacional pode representar, em termos gerais, um conhecimento factual, embora seja possível ainda considerar, de uma maneira mais específica, que o conceito de conhecimento por familiaridade ou contato (*acquaintance*) tipifique melhor o caráter singular da experiência sensorial. Em comparação ao que ocorre na maioria das noções proposicionais ou em um *know-how* característico, o conhecimento e o fato conhecido confluem, num conceito sensório-informacional, de uma forma *sui generis*, conforme o explanado na resposta à segunda pergunta. Certamente, há um sentido em que um conceito sensório-informacional puro — como o relacionado à experiência imediata do vermelho — difere de um conhecimento proposicional típico — como a compreensão do teorema fundamental do cálculo ou o discernimento de que a *Divina Comédia* foi escrita por Dante, por exemplo. *A fortiori*, também há um sentido em que um *know-how* — como a capacidade de um cirurgião para realizar a anastomose de uma pequena artéria — distingue-se do conhecimento imediato associado à experiência sensorial. Dessa forma, parece razoável a consideração de que os conceitos sensório-informacionais representem uma classe bastante singular de conhecimento factual. Portanto, tal singularidade talvez justifique, sob a condição de que certas questões

semânticas sejam adequadamente conduzidas, que o conceito de *acquaintance*, com um sentido próximo, *mutatis mutandis*, ao empregado por Chalmers, confira maior especificidade ao caráter distintivo da experiência sensorial, concedendo-lhe, eventualmente, a definição de um gênero de conhecimento factual que se obtém por meio de familiaridade ou contato.

Em justificativa ao *mutatis mutandis* do parágrafo anterior, é necessário recordar que Chalmers emprega a noção de *acquaintance* para tornar compreensível a formação de certos conceitos fenomenais (cf. CHALMERS, 2010, p. 285-294). Todavia, no entendimento desenvolvido nesta tese, muito do que foi dito por Chalmers envolve a confusão entre um problemático conceito de fenomenal e o que foi denominado, aqui, conceito sensório-informacional, de natureza essencialmente física, e sobre o qual é possível construir um discurso positivo e afirmativo, com asserções inteligíveis e verificáveis. O conceito de fenomenal torna-se problemático quando assume um sentido não causal, não interacionista, não cartesiano. O epifenomenalismo, levado às suas últimas consequências, retira do fenomenal o texto, a voz e o significado. O fenomenal faz-se, assim, um conceito vazio, pois já não pode mais entrar nas cadeias causais do pensamento, na condição de um referente válido. Isso, contudo, não descarta, de forma peremptória, a possibilidade da existência de uma dimensão não física da mente ou do Ser. Mas, nesta hipótese metafísica, grandes questões permaneceriam ainda sem os rudimentos de uma resposta, como o problema da intuição fundamental da consciência e o metaproblema da consciência fenomenal. No entanto, talvez isso não deva ser motivo de desalento para os dualistas epifenomenalistas, pois tais problemas apenas recentemente foram delineados com a clareza necessária para que respostas viáveis possam ser, enfim, apresentadas.

5. Se o aprendizado é factual, trata-se de aprendizado de um fato genuinamente novo ou de um fato antigo disfarçado?

Mary passa a conhecer um fato novo genuíno, ainda que esse fato novo signifique, igualmente, uma forma nova de *espelhar* um aspecto externo à

realidade subjetiva de Mary — a neurofisiologia da visão do vermelho, grosso modo —, cujo conhecimento ela já possuía, antecipadamente, sob outra forma. Após a sua libertação, o fato novo que Mary passa a conhecer é, em primeiro lugar, um fato sobre si mesma: uma ocorrência neural singular, sem precedentes, que sobrevém em seu cérebro. Entretanto, essa nova ocorrência física também representa um fato novo sobre o próprio mundo material, o qual Mary integra. Como já se analisou na resposta à terceira pergunta, Mary passa a conhecer o conceito sensório-informacional puro do vermelho no mesmo instante em que o realiza, na condição de evento físico, em suas próprias redes neurais. Desse modo, ocorre um novo ganho proposicional sobre o mundo físico, ao mesmo tempo em que o mundo incorpora um fato físico novo, ambos representados, também simultaneamente, pelo conceito sensório-informacional do vermelho, que Mary somente alcança após a sua libertação.

#### 6. Ela conhecia todos os fatos físicos, antes da sua libertação?

Tanto o conhecimento de Mary cativa quanto o conhecimento de Mary liberta são completos e indefectíveis, embora não sejam iguais. Mary liberta tem um conhecimento factual a mais do que Mary cativa: o conceito sensório-informacional do vermelho. Contudo, esse conhecimento adicional representa também, simultaneamente, um fato adicional a ser conhecido. Esse fato novo constitui a própria interface entre a subjetividade e a objetividade, a própria fronteira entre a mente e o mundo físico: enquanto se realiza fisicamente nas redes neurais de Mary em terceira pessoa, é forma singular de conhecimento factual, que se efetiva apenas em primeira pessoa. Tal fato novo pertence ao mundo material por fazer parte do ente físico Mary, sendo parte dela por representar um processo cognitivo próprio que, em última instância, reflete uma ativação peculiar em suas redes neurais.

Em outras palavras, o conceito sensório-informacional de Mary liberta representa uma forma de conhecimento factual que coincide com o próprio fato físico conhecido, e que apenas pode realizar-se, como fato físico, na condição

de uma forma especial de evento cognitivo, mediante uma atividade neural singular e sem precedentes. Portanto, sob este prisma, a descrição fisicalista de Mary cativa, acerca da visão do vermelho, pode ser considerada factualmente completa. No entanto, como antes mencionado, a mente expandida de Mary liberta descreve, de forma igualmente completa, um mundo físico, agora, também expandido. Após a sua libertação, Mary incorpora um novo (e muito particular) conhecimento factual, ao mesmo tempo em que o mundo físico passa a integrar, da mesma forma, um fato novo. Desse modo, há a insólita coincidência, identidade ou sobreposição entre conhecimento e fato conhecido. A recorrente negligência desse aspecto teórico simples, embora aparentemente paradoxal, parece constituir uma das fontes mais profícuas de engano para a interpretação do experimento mental proposto por Jackson.

## 7. O fisicalismo é falso?

Certamente, o argumento do conhecimento não é capaz de refutar o fisicalismo. A estratégia crítica de Mary zumbi, proposta por McGeer, contribui, com efeito, para tornar mais claro esse fato, consoante o que se discutiu ao longo desta tese, sobretudo no capítulo II. Entretanto, se, por um lado, o argumento de Mary zumbi mostra-se efetivo para dismantelar as pretensões dualistas de Jackson, por outro — contrariamente ao que pensa McGeer — a sua argumentação revela-se ainda insuficiente para refutar o próprio dualismo, ao menos segundo o que se pode afirmar, a partir da metacrítica desenvolvida nos capítulos II e III.

O argumento de McGeer, conforme a interpretação sugerida nesta tese, permite entrever a possibilidade da inefabilidade física, também chamada de “inefabilidade fraca”, ao destacar que o caráter epistêmico ímpar da experiência — por definir igual ruptura tanto em Mary quanto em z-Mary — deve ser explanado em termos físicos e funcionais estritos. Além disso, em associação à perspectiva de um epifenomenalismo radical, tal conceito de inefabilidade física conduz a uma revisão do significado e uso dos ditos “conceitos fenomênicos”,

revelando dificuldades tanto para o emprego adequado dos termos “fenomenais” quanto para a própria validação do conceito de realismo fenomenal, ao menos de acordo com os contornos que Chalmers confere a este último.

Desse modo, com a rejeição do realismo fenomenal, resguardam-se apenas, em princípio, duas soluções para o problema mente-corpo, justamente as que se posicionam nos extremos do espectro das ponderações ontológicas: o eliminativismo em sentido forte e um dualismo de substância, a ser estabelecido nos termos de uma metafísica negativa, consoante o explanado no capítulo III. Contudo, tanto uma possível solução fisicalista eliminativista quanto um hipotético desenlace dualista contam ainda com consideráveis desafios teóricos para se estabelecerem de maneira inconteste.

8. Os argumentos antifisicalistas do conhecimento e da conceitabilidade são congruentes?

Os argumentos dualistas em pauta são incongruentes, o que se mostra em inequívoca oposição ao pensamento de Chalmers (1996), ao passo que tal conclusão ajusta-se, acertadamente, ao entendimento de McGeer (2003). Contudo, como já mencionado, isso não implica a falsidade do próprio dualismo, assertiva que diverge da argumentação proposta pela filósofa. Este último aspecto parece decorrer, em grande parte, do fato de que a argumentação de z-Mary, em comparação à sua investida contra o argumento de Jackson, não consegue atingir, com igual contundência, o argumento dos zumbis. O argumento do conhecimento falha em reconhecer e em situar o gênero de inefabilidade que ele verdadeiramente aborda, isto é, o que foi denominado, aqui, “inefabilidade física ou fraca”. O mesmo não ocorre com o argumento dos zumbis, que parece referir-se, legitimamente, em termos negativos, a uma ordem distinta de inefabilidade, ou seja, a algo que mereceria os predicados de “metafísico” e “forte”, caso tal forma de inefabilidade seja concebível e, efetivamente, real.

Portanto, a incongruência entre os argumentos dualistas em consideração derivaria, sobretudo, da não correspondência entre uma inefabilidade decorrente de causas estritamente físicas — escopo dos argumentos de Mary e de z-Mary — e uma inefabilidade mais forte, concebida mediante a consideração de aspectos metafísicos — alvo do argumento dos zumbis fenomênicos. Aliás, a negligência e, conseqüentemente, a confusão entre esses dois tipos de inefabilidade parecem ter comprometido diversas conclusões de Jackson, Chalmers e McGeer, afetando as suas análises de maneira igualmente significativa, ainda que a referida ambigüidade tenha contaminado o pensamento de cada filósofo de forma bastante particular.

Mary zumbi evidenciaria, por conseguinte, problemas relacionados, unilateralmente, ao argumento do conhecimento. Isso já seria suficiente para demonstrar um grande equívoco: o de considerar que o enfoque epistemológico do argumento de Jackson seja complementar, em relação ao enfoque ontológico do argumento dos zumbis. Enquanto Jackson, inadvertidamente, parece tratar os *qualia* como a cognição de uma qualidade, Chalmers (pelo menos em seus momentos mais argutos) trata os *qualia* como a qualidade de uma cognição. Não há correspondência, harmonia, congruência ou nexos entre posições tão díspares. Nesse sentido, o argumento dos zumbis é mais fiel à perspectiva epifenomenalista. Assim, o experimento mental de Mary termina por revelar-se inócuo em relação ao dualismo, visto que ele apenas delinea o panorama estrito da inefabilidade fisicamente determinada. As conclusões de Jackson, acerca de Mary, não podem alcançar o gênero de inefabilidade que se pretende para os estados fenomenais. Portanto, por tecerem suas considerações a partir do mesmo substrato — a inefabilidade física —, a crítica de McGeer não pode detratar o dualismo pelo mesmo motivo que o argumento Jackson não é capaz de comprová-lo. Os zumbis permanecem, enquanto Mary adormece.

## 9. Haveria ainda algo a ser dito sobre os *qualia*?

Após a possível explicação (e a plausível dissolução) da intuição do conhecimento, em concordância com o que foi sugerido na resposta à primeira pergunta, parece ainda persistir, todavia, uma intuição singular acerca dos *qualia*: a intuição fundamental da consciência. Semelhante intuição, já discutida na seção 3.2, hipoteticamente sustenta os argumentos dualistas que demonstram, em relação ao argumento de Jackson, um caráter mais ontológico e menos epistemológico, como a notável reflexão de Nagel (1974), por exemplo, bem como o próprio argumento dos zumbis fenomênicos. Desse modo, a intuição do conhecimento e a intuição fundamental da consciência, numerosas vezes confundidas e sobrepostas (e, talvez, confundidas pela própria sobreposição) em autores como Chalmers e Jackson, podem agora iniciar, mais claramente, enfim, um processo de disjunção e afastamento.

A intuição fundamental da consciência, presumível cerne das considerações dualistas, possivelmente emerge do contraste entre as experiências sensoriais qualitativas e uma perspectiva funcional da mente, que já foi, até certo ponto, absorvida pela própria *folk psychology*, pois se considera inteligível, para a maioria das pessoas, a noção do pensamento como um processo que envolve causação física. Assim, essa intuição refletiria a perplexidade procedente da articulação imperfeita entre a experiência e a perspectiva funcional dos processos mentais. Tal intuição pode manifestar-se na forma de um conceito negativo de consciência fenomenal, no qual o fenomênico é entendido como o incompatível, o reverso, o absolutamente distinto do físico e do funcional.

Um hipotético conceito fenomenal estruturado em termos negativos seria capaz de encontrar, mais facilmente, uma forma de compatibilidade com a negação de que os *qualia* sejam conhecimento. Somente uma perspectiva do fenomenal, enquanto *estado ontológico do ser*, comporta a noção de que Mary e z-Mary, entes que pensam, julgam e formam conceitos de maneira indiscernível, distinguem-se quanto a algo essencial. Portanto, o entendimento falho dos *qualia* como um conteúdo epistêmico, apto a engendrar conceitos,

constituiu a fonte principal dos enganos de Jackson. Esse equívoco foi igualmente compartilhado com outros dualistas, entre os quais, o próprio Chalmers, que validou o argumento do conhecimento e o considerou complementar aos raciocínios de conceitabilidade.

Entretanto, para que uma ontologia dualista possa estabelecer-se, retirando os *qualia* da condição paradoxal de um conceito vazio, seria necessário oferecer uma explicação consistente para o metaproblema da consciência. Isso poderia requerer, antecipadamente, o entendimento acerca da natureza do nexa *incomum* entre intuição fundamental da consciência e o fenomenal na condição de epifenômeno. Ou seja, as dificuldades para realização desse projeto são vultosas. Contudo, certamente, a maior entre todas as dificuldades reside no fato de o fenomenal, sob a perspectiva do epifenomenalismo aqui defendido, não poder ser causa do discurso nem do pensamento acerca dele mesmo. Caso exista o fenomenal metafísico, ele não pode ser o referente direto de conceitos, termos ou discursos.

Por fim, os *qualia* permanecem, embora, ainda, sem palavra e texto.

## REFERÊNCIAS

AMARAL, F. Causação Mental: onde estivemos e onde estamos. *Psic.: Teor. e Pesq.*, Brasília, v. 17, n. 3, p. 235-244, set. 2001.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

BALOG, K. Conceivability, possibility, and the mind-body problem. *Philosophical Review*, v. 108, n. 4, p. 497-528, oct. 1999.

BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BORGONI, D. Uma Análise do Argumento do Conhecimento de Jackson. *Kínesis*, v. 5, n. 9, p. 47-60, jul. 2013.

BORGONI, D. As qualidades fenomênicas da experiência e o argumento do conhecimento. *Principia: an International Journal of Epistemology, Florianópolis*, v. 20, n. 3, p. 393-416, dez. 2016.

BRAM VAN HEUVELN *et al.* Let's Dance! The Equivocation in Chalmers' Dancing Qualia Argument. *Minds and Machines*, v. 8, n. 2, p. 237-249, jan. 1998.

BROAD, C. D. *The mind and its place in nature*. Oxford: Harcourt, Brace and Company, 1925.

CESCON, E. Quatro perspectivas contemporâneas em filosofia da mente. *Daimon - Revista Internacional de Filosofia, Caxias do Sul, Suplemento 3*, p. 321-335, 2010.

CHALMERS, D. J. Absent Qualia, Fading Qualia, Dancing Qualia. In: METZINGER, T. (ed.). *Conscious Experience*. Thorverton: Imprint Academic, 1995. p. 309-328.

CHALMERS, D. J. *The Character of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

CHALMERS, D. J. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

CHALMERS, D. J. The content and epistemology of phenomenal belief. In: SMITH, Q.; JOKIC, A. (eds.). *Consciousness: new philosophical perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 220-272.

CHALMERS, D. J. The Meta-Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, v. 25, n. 9-10, p. 6-61, 2018.

CHURCHLAND, P. M. Reduction, qualia, and the direct introspection of brain states. *Journal of Philosophy*, v. 82, p. 8-28, jan. 1985.

CHURCHLAND, P. M. Knowing qualia: a reply to Jackson. In: NAGASAWA, Y.; LUDLOW, P.; STOLJAR, D. (eds.). *A Neurocomputational Perspective*. Cambridge: MIT Press, 1989. p. 163-178.

CUSA, N. *On Learned Ignorance (De Docta Ignorantia)*. 2. ed. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1985.

DAVIDSON, D. Mental Events. In: FOSTER, L.; SWANSON, J. W. (orgs.). *Experience and Theory*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1970. p. 79-101.

DENNETT, D. C. Quining qualia. In: MARCEL, A. J.; BISIACH, E. (eds.). *Consciousness in contemporary science*. Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press, 1988. p. 42-77.

DENNETT, D. *Consciousness Explained*. London: Penguin Books, 1991.

DENNETT, D. C. Quining qualia. In: CHALMERS, D. (ed.). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 226-246.

DENNETT, D. Epiphenomenal Qualia?. In: LUDLOW, P.; NAGASAWA, Y.; STOLJAR, D. (eds.). *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*. Cambridge: MIT Press, 2004. p. 59-68.

DESCARTES, R. *Meditações*. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

DESCARTES, R. *Meditations, objections, and replies*. Edição e tradução Roger Ariew e Donald Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006.

FARIA, D. Será procedente o argumento de Kripke contra a teoria da identidade tipo-tipo?. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 70, n. 1, p. 112-131, 2014.

FARRELL, B. A. Experience. *Mind*, v. 59, n. 234, p. 170-198, apr. 1950.

FEIGL, H. *The 'Mental' and the 'Physical': the essay and a postscript*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967.

GERTLER, B. The Knowledge Argument. In: *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: MacMillan, 2005.

HACKER, P. Private Language Argument. In: DANCY, J.; SOSA, E. (orgs.). *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1992. p. 368-374.

HARDIN, C. *Color for Philosophers*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.

JACKSON, F. Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly*, v. 32, n. 127, p. 127-136, apr. 1982.

JACKSON, F. What Mary Didn't Know. *Journal of Philosophy*, v.83, n. 5, p. 291-295, 1986.

JACKSON, F. *From Metaphysics to Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

KIRK, R. Zombies vs materialists. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 48, p. 135-152, 1974.

KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

LEAL-TOLEDO, G. O paradoxo de Chalmers. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 32, n. 2, p. 159-173, 2009.

LEWIS, D. What experience teaches. In: LYCAN, W. G. (ed.). *Mind and Cognition*. Cambridge: Blackwell, 1990. p. 29-57.

LOAR, B. Phenomenal states. In: TOMBERLIN, J. (ed.). *Philosophical Perspectives 4: Action Theory and Philosophy of Mind*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1990. p. 81-108.

LUDLOW, P.; NAGASAWA, Y.; STOLJAR, D. *There's something about Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*. Cambridge: MIT Press, 2004.

LYCAN, W. What is the subjectivity of the mental?. In: *Philosophical Perspectives 4: Action Theory and Philosophy of Mind*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1990. p. 109-130.

MCGEER, V. The Trouble With Mary. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 84, n. 4, p. 384-393, 2003.

MEEHL, P. The Complete Autocerebroscopist. In: FEYERABEND, P.; MAXWELL, G. (eds.). *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966. p. 103-180.

MUZITANO, C. I. Conceitos Fenomenais e Materialismo a Propósito da Consciência. *Ipseitas*, São Carlos, v. 1, n. 1, p. 69-85, jan.-jun., 2015.

NAGEL, T. What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, v. 83, n. 4, p. 435-450, oct. 1974.

NAVOLAR, F. *A irreducibilidade da consciência fenomenal na filosofia de David Chalmers: fundamentos, problemas e perspectivas*. Orientador Kleber Bez Birolo Candioto. 2013. 160 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2013.

NEMIROW, L. Review of T. Nagel's *Mortal Questions*. *Philosophical Review*, v. 89, p. 475-476, 1980.

NIDA-RÜMELIN, M. Pseudonormal vision: an actual case of qualia inversion? *Philosophical Studies*, v. 82, n. 2, p. 145-157, 1996.

PRIEST, S. *Theories of the Mind*. Londres: Penguin Books, 1991.

PUTNAM, H. The Nature of Mental States. In: CAPITAIN, W. H.; MERRILL, D. D. (eds.). *Art, Mind, and Religion*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967. p. 37-48.

ROBINSON, H. *Matter and Sense*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

ROBINSON, H. Dualism. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017.

ROCHA, E. M. Animais, homens e sensações segundo Descartes. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 45, n. 110, p.350-364, dez. 2004.

RYLE, G. *El Concepto de lo Mental*. Tradução Eduardo Rabossi. Buenos Aires: Paidós, 1967.

SHOEMAKER, S. Functionalism and qualia. *Philosophical Studies: an International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, v. 27, n. 5, p. 291-315, may, 1975.

SILVA, A; ENES, A. Síndrome de Wernicke-Korsakoff: revisão literária da sua base neuroanatômica. *Arq. Med.*, Porto, v. 27, n. 3, p.121-127, jun. 2013.

SMART, J. J. C. Sensations and Brain Processes. *Philosophical Review*, v. 68, n. 2, p. 141-156, apr. 1959.

SMULLYAN, R. M. An Unfortunate Dualist. In: SMULLYAN, R. M. *This Book Needs No Title*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 1980. p. 383-384.

STOLJAR, D. Physicalism and Phenomenal Concepts. *Mind and Language*, v. 20, n. 5, p. 469-494, 2005.

TYE, M. The subjective qualities of experience, *Mind*, v. 95, n. 377, p. 1-17, 1986.

TYE, M. A Theory of Phenomenal Concepts. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, n. 53, p. 91-105, sept. 2003.

VAN GULICK, R. So Many Ways of Saying No to Mary. In: LUDLOW, P.; NAGASAWA, Y.; STOLJAR, D. (eds.). *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*. Cambridge: MIT Press, 2004. p. 365-405.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural Ltda., 1996.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Companhia Editora Nacional/ EdUSP, 1968.

## APÊNDICE

Este apêndice dispõe as sentenças declarativas destacadas e as formas sintéticas dos argumentos empregadas no desenvolvimento desta tese, segundo a ordem em que tais elementos surgem no texto pela primeira vez, excetuando-se as notas de rodapé. Todas as inserções são paginadas. Este apêndice justifica-se, sobretudo, como instrumento de apoio à leitura dos capítulos II e III, considerando o caráter intrincado e autorreferente desses textos. O segundo objetivo deste apêndice é tornar ainda mais clara questões de referência e autoria. As inserções de sentenças declarativas destacadas e de formas sintéticas de argumentos sem indicação de autoria ou de referência são de nossa proposição.

### INTRODUÇÃO

p. 21.

(A) Há um gênero de ocorrências físicas que não é redutível a outro gênero de ocorrências físicas.

(Z) Em algumas circunstâncias, o físico não é redutível ao próprio físico.

### CAPÍTULO I

p. 34.

(1) É concebível que haja zumbis.

(2) Se zumbis são concebíveis, logo é metafisicamente possível que existam zumbis.

(3) É metafisicamente possível que existam zumbis, logo a consciência não é física.

(4) A consciência não é física.

(CHALMERS, 2010, p. 107)

p. 35.

- (5) É concebível que  $P \& \sim Q$ .
- (6) Se é concebível que  $P \& \sim Q$ , é metafisicamente possível que  $P \& \sim Q$ .
- (7) Se é metafisicamente possível que  $P \& \sim Q$ , então o materialismo é falso.
- (8) O materialismo é falso.

(CHALMERS, 2010, p. 108)

p. 38.

- (9) Toda verdade a respeito do físico é tal que Mary (antes de sua libertação) conhece essa verdade.
- (10) Não é o caso que toda verdade seja tal que Mary (antes de sua libertação) conheça essa verdade.
- (11) Portanto, há pelo menos uma verdade que não concerne ao físico.

(LUDLOW; NAGASAWA; STOLJAR, 2004, p. 14)

p. 46.

- (P1) Mary, antes de sua libertação, conhece tudo o que há de físico para ser conhecido sobre a visão do vermelho.
- (P2) Mary, antes de sua libertação, não conhece tudo o que há para ser conhecido sobre a visão do vermelho (porque ela aprende algo sobre isso na sua libertação).

Portanto:

- (C1) Existem algumas verdades sobre a visão do vermelho que escapam à descrição fisicalista.
- (C2) O fisicalismo é falso, e as propriedades fenomenais não podem ser explicadas como (ou consideradas idênticas a) propriedades físicas.

(VAN GULICK, 2004, p. 369-370)

## CAPÍTULO II

p. 73a.

- (I) z-Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.

(II) z-Mary julga falsamente ter estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.

(III) Mary julga de forma idêntica a z-Mary, sua réplica física.

Logo,

(IV) Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.

p. 73b.

(V) Mary não possui estados fenomenais, isto é, estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.

(VI) Mary crê possuir estados fenomenais.

Logo,

(VII) Os estados fenomenais de Mary são ilusórios.

p. 83.

(Tese da Experiência) S possui o conceito fenomenal C da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E.

(STOLJAR, 2005, p. 471)

p. 89-90.

(Tese da Experiência) S possui o conceito fenomenal C da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E.

(12) S possui o conceito sensorial I da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E.

Logo,

(13) S possui ambos os conceitos, fenomenal C e sensorial I da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E.

(tese *lata* da experiência)

E ainda:

(14) É concebível que a  $I \& \sim C$ , mas não  $C \& \sim I$ .

(15) Mary ao ver o tomate passa a possuir I e C.

(16) z-Mary ao ver o tomate passa a possuir I.

(17) Mary e z-Mary aprendem algo novo ao ver o tomate.

(18) Mary e z-Mary não aprendem a mesma coisa.

Logo,

(19) O argumento z-Mary não pode refutar o argumento Mary em todos os seus aspectos.

p. 96.

(sentença (I) reformulada) z-Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis em sentido ontológico, embora possua estados subjetivos que não equivalem funcionalmente à sua explanação em termos físicos.

p. 98a.

(sentença (II) reformulada ontológica) z-Mary julga falsamente possuir estados subjetivos fisicamente inexplicáveis em sentido ontológico.

p. 98b.

(sentença (II) reformulada funcional) z-Mary julga falsamente possuir estados subjetivos que não equivalem funcionalmente à sua explanação em termos físicos.

p. 100.

(20) Mary (antes de sua libertação) sabe, acerca dos aspectos físicos, tudo o que há para saber sobre as outras pessoas.

(21) Mary (antes de sua libertação) não sabe tudo o que há para saber sobre as outras pessoas (porque ela aprende algo sobre elas ao ser libertada).

(22) Portanto, há verdades sobre outras pessoas (e ela mesma) que escapam à descrição fisicalista.

(JACKSON, 1986, p. 293)

p. 101.

Z-Mary julga corretamente possuir estados subjetivos que não equivalem funcionalmente à sua explanação em termos físicos.

(sentença (II) reformulada *funcional*, versão retificada)

p. 103.

(a) Mary possui ambos os conceitos, fenomenal C e sensorial I da experiência E, se, e apenas se, Mary tiver passado pela experiência E.

(b) z-Mary não possui o conceito fenomenal C da experiência E, ainda que z-Mary tenha passado pela experiência E.

Portanto,

(c) Mary e z-Mary não possuem os mesmos conceitos.

Logo,

(d) A sentença “Mary julga de forma idêntica a z-Mary” é falsa.

p. 108.

(e) S possui o *estado fenomenal C* da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E.

p. 110a.

(f) S possui o *estado fenomenal C* e o *conceito sensorial I* da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E.

(tese *lata* da experiência, versão refinada)

p. 110b.

(g) S possui o estado fenomenal C da experiência E, se, e apenas se, em simultaneidade à experiência E ou a uma atualização de E.

p. 110c.

(h) S possui o conceito sensorial I (ou conceitos dele derivados) da experiência E, se, e apenas se, S tiver passado pela experiência E.

p. 112a.

(i) S possui o estado fenomenal C da experiência E, se, e apenas se, em simultaneidade à experiência E ou a uma atualização de E.

p. 112b.

(j) S possui o conceito sensorial I da experiência E, se, e apenas se, em simultaneidade à experiência E ou a uma atualização de E.

p. 112c.

(k) S possui o conceito sensorial secundário I da experiência E, se S tiver passado pela experiência E.

p. 112d.

(L) S possui o estado fenomenal C e o conceito sensorial I da experiência E, se, e apenas se, em simultaneidade à experiência E ou a uma atualização de E.

p. 112e.

(m) S possui o conceito sensorial secundário I da experiência E, se S tiver passado pela experiência E.

p. 114a.

(n) Mary possui o estado fenomenal C e o conceito sensorial I da experiência E, se, e apenas se, Mary tiver passado pela experiência E.

p. 114b.

(o) z-Mary não possui o estado fenomenal C da experiência, E ainda que z-Mary tenha passado pela experiência E.

p. 114c.

(p) z-Mary possui o conceito sensorial I da experiência E, se, e apenas se, z-Mary tiver passado pela experiência E.

p. 115.

(q) Mary e z-Mary possuem o mesmo conceito sensorial I da experiência E, se, e apenas se, ambas tiverem passado pela experiência E.

(r) Um estado fenomenal C não é conceito.

Logo,

(s) Mary e z-Mary possuem os mesmos conceitos da experiência E, se, e apenas se, ambas tiverem passado pela experiência E.

(t) Mary e z-Mary não possuem os mesmos estados ao passarem pela experiência E.

p. 119a.

Z-Mary não possui estado fenomenal C, embora possua o conceito inefável sensorial I da experiência E.

(Retificada (I))

p. 119b.

Z-Mary julga possuir um conceito inefável da experiência E.

(Retificada (II))

p. 121.

(retificada (I)) z-Mary não possui estado fenomenal C, embora possua o conceito inefável sensorial I da experiência E.

(retificada (II)) z-Mary julga possuir um conceito inefável da experiência E.

(III) Mary julga de forma idêntica a z-Mary, sua réplica física.

Logo,

(IV) Mary não possui estados subjetivos fisicamente inexplicáveis. (falsa)

(fiscalista (IV)) Mary não possui estado fenomenal C, embora possua o conceito inefável sensorial I da experiência E. (verdadeira)

(dualista (IV)) Mary possui o estado fenomenal C e o conceito inefável sensorial I da experiência E. (verdadeira)

(incondicionada (IV)) É incerto Mary possuir o estado fenomenal C, embora possua o conceito inefável sensorial I da experiência E. (verdadeira)

### CAPÍTULO III

p. 129a.

(retificada (V)) É incerto Mary possuir estados fenomenais, embora ela possua estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.

p. 129b.

Mary crê possuir estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.

(inversa (II))

p. 132.

(retificada (VI)) Mary julga possuir um conceito infável da experiência E.

p. 133-134.

(retificada (V)) É incerto Mary possuir estados fenomenais, embora ela possua estados subjetivos fisicamente inexplicáveis.

(retificada (VI)) Mary julga possuir um conceito infável da experiência E.

Logo,

(VII) Os estados fenomenais de Mary são ilusórios. (falsa)

(VIII) Os conceitos infáveis da experiência E de Mary não são ilusórios.

(verdadeira)

(IX) Mary não tem crenças acerca do fenomenal. (verdadeira)

(X) Sobre o fenomenal, não há juízos. (verdadeira)

## ANEXO

### INTRODUÇÃO

p. 12-13. Mary is confined to a black-and-white room, is educated through black-and-white books and through lectures relayed on black-and-white television. In this way she learns everything there is to know about the physical nature of the world. She knows all the physical facts about us and our environment, in a wide sense of 'physical' which includes everything in completed physics, chemistry, and neurophysiology, and all there is to know about the causal and relational facts consequent upon all this, including of course functional roles. If physicalism is true, she knows all there is to know. For to suppose otherwise is to suppose that there is more to know than every physical fact, and that is just what physicalism denies. Physicalism is not the noncontroversial thesis that the actual world is largely physical, but the challenging thesis that it is entirely physical. This is why physicalists must hold that complete physical knowledge is complete knowledge simpliciter. For suppose it is not complete: then our world must differ from a world,  $W(P)$ , for which it is complete, and the difference must be in nonphysical facts; for our world and  $W(P)$  agree in all matters physical. Hence, physicalism would be false at our world [though contingently so, for it would be true at  $W(P)$ ]. It seems, however, that Mary does not know all there is to know. For when she is let out of the black-and-white room or given a color television, she will learn what it is like to see something red, say. This is rightly described as learning [...]. Hence, physicalism is false.

p. 13. [...] science could not give us the *taste* of the soup.

p. 22. What is special about qualia? [...] First, since one *cannot* say to another, no matter how eloquent one is and no matter how cooperative and imaginative one's audience is, exactly what way one is currently seeing, tasting, smelling and so forth, qualia are *ineffable*—in fact the paradigm cases of ineffable items. According to tradition, at least part of the reason why qualia are ineffable is that they are *intrinsic* properties—which seems to imply *inter alia* that they are somehow atomic and unanalyzable.

### CAPÍTULO I

p. 34a. [...] the relation between the pain God creates and the stimulation of C-fibers cannot be identity.

p. 34b.

1. It is conceivable that there are zombies.
2. If it is conceivable that there are zombies, it is metaphysically possible that there are zombies.
3. If it is metaphysically possible that there are zombies, then consciousness is nonphysical.
4. Consciousness is nonphysical.

p. 35.

1. It is conceivable that  $P \& \sim Q$ .
2. If it is conceivable that  $P \& \sim Q$ , it is metaphysically possible that  $P \& \sim Q$ .
3. If it is metaphysically possible that  $P \& \sim Q$ , then materialism is false.
4. Materialism is false.

p. 35-36. [...] start from a premise about an epistemic gap between physical truths and truths about consciousness and infer an ontological gap between physical processes and consciousness.

p. 37a. What will happen when Mary is released from her black and white room or is given a color television monitor? Will she learn anything or not? It seems just obvious that she will learn something about the world and our visual experience of it. But then it is inescapable that her previous knowledge was incomplete. But she had all the physical information. Ergo there is more to have than that, and Physicalism is false.

p. 37b, nota 15.

(1)' Mary (before her release) knows everything physical there is to know about other people.

(2)' Mary (before her release) does not know everything there is to know about other people (because she *learns* something about them on her release).

Therefore,

(3)' There are truths about other people (and herself) which escape the physicalist story.

p. 38a.

1. Every physical truth is such that Mary (before her release) knows that truth.
2. It is not the case that every truth is such that Mary (before her release) knows that truth.
3. Therefore, there is at least one truth that is nonphysical.

p. 38b. [...] I cannot prove that consciousness exists. We know about consciousness more directly than we know about anything else, so “proof” is inappropriate. The best I can do is provide arguments wherever possible, while rebutting arguments from the other side. There is no denying that this involves an appeal to intuition at some point; but all arguments involve intuition somewhere, and I have tried to be clear about the intuitions involved in mine.

p. 40. Tell me everything physical there is to tell about what is going on in a living brain, the kind of states, their functional role, their relation to what goes on at other times and in other brains, and so on and so forth, and be I as clever as can be in fitting it all together, you won't have told me about the hurtfulness of pains, the itchiness of itches, pangs of jealousy, or about the characteristic experience of tasting a lemon, smelling a rose, hearing a loud noise or seeing the sky.

p. 41a. [...] science could not give us the *taste* of the soup.

p. 41b. [...] any argument whose premises constitute or contain the knowledge intuition, and whose conclusion is that physicalism is false, is properly called a *knowledge argument*.

p. 41c. Nothing you could tell of a physical sort captures the smell of a rose, for instance. Therefore, Physicalism is false.

p. 42, nota 17. [...] a person who has no experience of red does not understand or does not fully understand the meaning of the term ‘red’, or the concept of red.

p. 44, nota 18. Take any ordinary statement, such as we find in chemistry books; e.g., “Nitrogen and Hydrogen combine when an electric discharge is passed through a mixture of the two. The resulting compound contains three

atoms of Hydrogen to one of Nitrogen; it is a gas readily soluble in water, and possessed of a pungent and characteristic smell." If the mechanistic theory be true the archangel could deduce from his knowledge of the microscopic structure of atoms all these facts but the last. He would know exactly what the microscopic structure of ammonia must be; but he would be totally unable to predict that a substance with this structure must smell as ammonia does when it gets into the human nose. The utmost that he could predict on this subject would be that certain changes would take place in the mucous membrane, the olfactory nerves and so on. But he could not possibly know that these changes would be accompanied by the appearance of a smell in general or of the peculiar smell of ammonia in particular, unless someone told him so or he had smelled it for himself. If the existence of the so-called "secondary qualities," or the fact of their appearance, depends on the microscopic movements and arrangements of material particles which do not have these qualities themselves, then the laws of this dependence are certainly of the emergent type.

p. 45. In a sense, then, Jackson's version of the argument might properly be called *the learning argument*, and it is precisely this that makes it an improvement on Broad's version.

p. 46a.

(P1) Mary before her release knows *everything physical* there is to know about seeing red.

(P2) Mary before her release does not know everything there is to know about seeing red (because she learns something about it on her release.)

Therefore:

(C1) There are some truths about seeing red that escape the physicalist story.

(C2) Physicalism is false, and phenomenal properties cannot be explained as (or identified with) physical properties.

p. 46b. Is it possible for Mary prior to release to know all the physical facts and propositions about seeing red?

p. 50. Does Mary learn anything or gain any knowledge when she first experiences red?

p. 51a. The fact that in real-world situations any actual and partial physical stories we might get would leave us in the dark about what it is like to be in such

a state should not be projected onto the case of Mary or Super Mary without good argument for treating the cases as equivalent.

p. 51b, nota 21. [...] Mary's pre-release limits do not derive from any quantitative limits on *how much* she can know but on the fact that everything she knows is *physical*.

p. 52. It's hard for anyone to imagine the consequences of someone knowing absolutely everything physical about anything!

p. 55a. What sort of knowledge does Mary gain? Is it strictly *know-how*, or does it include new *knowledge of facts or propositions*?

p. 55b. [...] a reduction of uncertainty and a narrowing of one's knowledge of one's location in the space of possibilities [...]

p. 58. Does Mary upon her release come to know *new facts* and *new propositions*?

p. 59. The newness of the knowledge state might turn on some aspects other than the novelty of its propositional object, perhaps on its affording a new mode of access to it.

p. 62. On what mode of individuating propositions does Mary learn a new proposition?

p. 63. Would Mary's learning after release a new coarse-grained proposition or coming to better understand her location in logical space refute physicalism?

p. 65. [...] the very diversity of responses to the knowledge argument might be taken to show that physicalists have failed to find a clear answer to its challenge. If they cannot agree about where or how it goes wrong, can they be confident that it does so? This is a serious objection, but as we have just seen the various replies may be less in conflict than they seemed in our original survey. With a bit of tinkering, I think there are plausible ways to consistently combine key elements from multiple replies [...].

## CAPÍTULO II

p. 71. Zombie Mary is confronted with the proverbial red tomato, and so sees something red for the first time herself. Presumably this means her visual system is now affected in the way she has learned it would be affected under such circumstances and, indeed, the way the visual systems of other normally sighted people would presumably be affected. But does she learn some new (non-physical) fact about the world? As Mary's zombie duplicate, she certainly reports having a new visual experience. She judges herself to have that experience. And she judges that others' visual experiences had all along a feature conspicuous to them that was hidden from her until now. But, as Chalmers explicitly agrees, she must be wrong about all this since she's only a zombie.

p. 72. [...] it's also agreed that she judges incorrectly that she learns some (non-physical) fact about the nature of red tomato experiences — a fact, which despite her exhaustive knowledge of all things physical, she did not yet know. In other words, it is agreed that undergoing this transformation is sufficient to induce in Zombie Mary a phenomenal illusion — i.e., an illusion about something she now calls a physically inexplicable property of (her own and others') discriminating subjectivity. But if Zombie Mary's physical transformation is sufficient to induce such an illusion in her, it is surely sufficient to do so in Mary as well — they are, after all, physical replicas of one another.

p. 74, nota 33. Functionalism is the theory that being in a mental state is being in a functional state. A functional state is a state which may be individuated or picked out in virtue of its causal relations; so a mental state is one with a particular kind of cause, say a sensory input, and a particular kind of effect, say a behavioral output. Mental states are also causally related to one another, and the totality of the causal relations which a given mental state enters into is known as that state's 'causal role' or, sometimes, 'functional role'. Being a particular sort of mental state is having a particular sort of functional role.

p. 83. Experience Thesis: S possesses the (phenomenal) concept C of experience E only if S has actually had experience E.

p. 95, nota 43. Sostengo que la frase “hay procesos mentales” no tiene el mismo significado que la frase “hay procesos físicos” y que, em consecuencia, carece de sentido su conjunción o su disyunción.

p. 97, nota 45.

(1)' Mary (before her release) knows everything physical there is to know about other people.

(2)' Mary (before her release) does not know everything there is to know about other people (because she *learns* something about them on her release).

Therefore,

(3)' There are truths about other people (and herself) which escape the physicalist story.

p. 116. If a causal connection can underwrite knowledge, a constitutive connection can certainly underwrite knowledge, too.

### CAPÍTULO III

p. 136, nota 72.

1. If phenomenal realism is true, experiences are causally irrelevant to phenomenal beliefs.

2. If experiences are causally irrelevant to phenomenal beliefs, phenomenal beliefs are not knowledge.

3. If phenomenal realism is true, phenomenal beliefs are not knowledge.

p. 138. [...] the “real phenomenal properties” we think we instantiate in our own experience — our very own qualia — are nothing more than the illusory reification of complex discriminatory capacities in us as well.

p. 139a. [...] there are truths about other people (and herself) that escape the physicalist story.

p. 139b. [...] the problem of explaining why we think that there is a problem of consciousness.

p. 144-145, nota 78. He talks about conscious experience all the time —in fact, he seems obsessed by it. He spends ridiculous amounts of time hunched over a computer, writing chapter after chapter on the mysteries of consciousness. He often comments on the pleasure he gets from certain sensory qualia, professing

a particular love for deep greens and purples. He frequently gets into arguments with zombie materialists, arguing that their position cannot do justice to the realities of conscious experience.

p. 146, nota 81.

Zombie Eliminativist: “There’s no such thing as phenomenal consciousness.”

Zombie Realist: “Yes, there is.”

Zombie Eliminativist: “We are conscious insofar as ‘consciousness’ is a functional concept, but we are not conscious in any further sense.”

Zombie Realist: “No, we are conscious in a sense that is not functionally analyzable.”

p. 151. The discussion that follows is premised upon what I call “phenomenal realism”: the view that there are phenomenal properties (or phenomenal qualities, or qualia)—properties that type mental by what it is like to have them—and that phenomenal properties are not conceptually reducible to physical or functional properties. On the phenomenal realist view, when Frank Jackson’s Mary is inside her black-and-white room, she lacks factual knowledge concerning what it is like to see red. Views that deny this deny phenomenal realism. Likewise, on the phenomenal realist view it is coherent to suppose that a hypothetical being has the same physical, functional, and environmental properties as an existing conscious being but does not have the same phenomenal properties.

## CONCLUSÃO

p. 156. Does Mary learn anything new?

p. 158. Is her learning factual or nonfactual?

p. 159. Does she gain only know-how?

p. 160. Does she merely get acquainted?

p. 162. If the learning is factual, is it learning of a genuinely new fact or of an old fact in disguise?

p. 163. Did she know all the physical facts prior to release?

p. 164. Is physicalism false?