

Wellistony C. Viana

HANS JONAS

e a filosofia
da mente



PAULUS

Wellistony C. Viana

HANS JONAS E A FILOSOFIA DA MENTE



ÍNDICE

Capa

Rosto

PREFÁCIO

INTRODUÇÃO

1. O DUALISMO CARTESIANO

1.1 As bases do sistema cartesiano

1.2 Uma versão esclarecida da argumentação cartesiana

1.3 A crítica de Jonas contra o dualismo cartesiano

2. O FISCALISMO REDUCIONISTA

2.1 A teoria clássica da identidade

2.2 O fiscalismo eliminativo

2.3 O fiscalismo reducionista

3. O FISCALISMO NÃO REDUCIONISTA

3.1 A teoria do monismo anômalo

3.2 A teoria da emergência

3.3 A teoria da superveniência

3.4 A teoria funcionalista

4. O PAMPSIQUISMO

4.1 A teoria pampsiquista em tela

4.2 A estrutura ideal da natureza em Hegel

4.3 O pampsiquismo de A. N. Whitehead

4.4 O naturalismo liberal de Gregg Rosenberg

4.5 Jonas e o pampsiquismo

5. JONAS CONTRA O FISCALISMO REDUCIONISTA

5.1 Contra o reducionismo no âmbito biológico

5.2 Contra o reducionismo no âmbito do mental

6. O PROBLEMA DA LIBERDADE

6.1 O trilema da liberdade

6.2 Neurologia e liberdade

6.3 Jonas e o problema da liberdade

7. O PROBLEMA DA INTERAÇÃO PSICOFÍSICA

7.1 O trilema da causalidade psicofísica

7.2 O fiscalismo mínimo de Jaegwon Kim

7.3 A redução funcional e o resíduo mental

7.4 Crítica à proposta de Kim

8. O PRINCÍPIO DO FECHAMENTO CAUSAL DO MUNDO FÍSICO

8.1 Explicitação do PFC

8.2 A crítica de Jonas ao PFC

8.3 Outras críticas ao PFC

9. A TESE DO EPIFENOMENALISMO E SUA CRÍTICA

9.1 A tese epifenomenalista

9.2 A crítica de Jonas

9.3 Análise da crítica de Jonas

10. O MODELO DE INTERAÇÃO PSICOFÍSICA JONASIANO

10.1 Apresentação do modelo jonasiano

10.2 Anotações complementares de MOS

10.3 Avaliação do modelo jonasiano

CONCLUSÃO

BIBLIOGRAFIA

Coleção

Autor

Ficha Catalográfica

Notas

PREFÁCIO

O filósofo francês P. Engel^[1] defende a tese de que a postura de suspeição, que se havia elaborado no século XX no seio da filosofia analítica emergente perante os fenômenos mentais e sua eficiência explicativa, não somente se extinguiu na filosofia anglo-saxã contemporânea, mas, na realidade, se deu uma profunda reviravolta de posição, uma mudança de paradigma que significa uma transformação radical em relação às concepções centrais, que, desde seu começo, demarcaram a tradição analítica de pensar. O cerne dessa transformação consiste numa mudança de centralidade: a centralidade da mediação linguística na filosofia é substituída por uma atenção cada vez maior aos problemas relativos à mente em diálogo com a psicologia e outras ciências empíricas, de tal modo que se justifica dizer que se articulou uma “virada mentalista” no pensamento contemporâneo.

O primeiro traço desse novo paradigma se efetivou à medida que os filósofos analistas foram, pouco a pouco, renunciando à convicção de que a filosofia se constitui como uma análise puramente conceitual e *a priori* essencialmente diferente dos procedimentos metodológicos das ciências. Decisiva nesse processo de transformação foi a crítica rigorosa de Quine à distinção entre enunciados analíticos e sintéticos, que constituía a base de legitimação da contraposição entre filosofia (verdades conceituais) e ciência (verdades empíricas). Campos de investigação específicos do filósofo, como a ontologia e a epistemologia, são considerados agora não mais distintos e, portanto, em direta continuidade com as pesquisas empíricas científicas.

Uma segunda matriz explicativa do retorno do mental para Engel foi tanto a mudança na psicologia, que abandonou o quadro teórico do behaviorismo para se tornar cognitiva, quanto a enorme expansão, depois da Segunda Guerra Mundial, das ciências do cérebro, da inteligência artificial e das assim chamadas ciências cognitivas. Deve-se sobretudo à informática e às neurociências o surgimento de novas teorias da mente. A própria análise da linguagem, que se concentrou, então, na análise das práticas linguísticas e se fez teoria dos atos linguísticos, não se opôs à inclusão de categorias mentalistas em sua configuração teórica.

Esse processo de mudança se consolida, portanto, teoricamente à medida que a centralidade da linguagem na atividade filosófica dá lugar a uma teoria da mente e dos conteúdos do pensamento que é, assim, considerada o pressuposto metodologicamente irrecusável para uma análise da linguagem e da filosofia em geral. Com isso se fortificou o convencimento de que o pensamento é mais ou menos independente da linguagem e não pode, assim, ser reduzido à sua expressão. É este postulado de uma primazia ou pelo menos de uma autonomia relativa do pensamento perante a linguagem que legitima a posição de numerosos filósofos da mente hoje. O procedimento metodológico sofre uma transformação significativa, passando da

análise da linguagem para a análise dos fenômenos mentais.

Estrutura-se, assim, uma nova proposta de teoria filosófica, a teoria da mente. Wellistony C. Viana nos faz adentrar com rigor esse novo mundo teórico na medida em que, em seu livro, enfrenta as duas questões que Mohrhoff^[2] e considera os dois problemas de peso da filosofia da mente: o problema da consciência e o problema da liberdade, que procura saber como pode haver influência de uma decisão livre do sujeito humano no mundo físico sem determinismos neuronais ou físicos. O autor enfrenta essas questões trazendo ao debate o pensamento de H. Jonas e, assim, nos abre um quadro teórico diferente e crítico para a consideração dessa problemática tratada na filosofia da mente.

No capítulo I, o autor apresenta aquele horizonte teórico que marcou profundamente todo o pensamento moderno e constitui a fonte dos inúmeros problemas trabalhados pela filosofia da mente: o dualismo cartesiano. Seguindo os passos de H. Jonas, ele apresenta o pensamento de Descartes em primeiro lugar como uma epistemologia: sua questão de fundo é a busca de um fundamento inabalável para o conhecimento, até encontrar essa instância no próprio pensamento. Desse ponto alcançado, Descartes tira suas conclusões metafísicas, que o conduzem à tese da não identidade das substâncias, o físico e o mental, em virtude de suas propriedades diferentes, e, assim, ao dualismo ontológico das duas substâncias constituidoras do universo, separando radicalmente espírito e corpo, com consequências fundamentais para a articulação da filosofia. H. Jonas defende a tese de que a tentativa de superação do dualismo de substâncias terminou gerando dois monismos radicalmente contrapostos: o materialista (fiscalismo) e o idealista (pampsiquismo), cujo objetivo teórico fundamental é reduzir uma das esferas do universo à outra. A exposição e a discussão desses monismos e seus problemas constituirão o objeto principal de análise da primeira parte deste trabalho. O capítulo se conclui com a crítica radical de H. Jonas às teses do dualismo cartesiano.

No capítulo II, o autor expõe o primeiro dos monismos que emergiram do dualismo cartesiano, o monismo materialista, o fiscalismo reducionista, cujo objetivo básico é mostrar que a *res cogitans* (o espírito) não passa de uma expressão refinada da *res extensa* (matéria), e que consequentemente estados mentais se reduzem a epifenômenos da matéria, totalmente idênticos ou reduzíveis a ela. A primeira forma apresentada dessa posição é a teoria clássica da identidade, que é um fiscalismo de propriedades. Sua tese básica é a da identidade entre propriedades físicas e propriedades mentais, uma identidade pensada como contingente e *a posteriori*, portanto uma hipótese verificável e confirmável empiricamente. A segunda forma, o fiscalismo eliminativo, reconhece na teoria da identidade um problema: ainda há aqui o reconhecimento de estados mentais, o que só pode ser resolvido por sua eliminação. Para atingir seu objetivo, considera a neurociência o recurso teórico fundamental. Por fim, o fiscalismo reducionista defende a tese de que estados mentais não são simplesmente idênticos a estados neuronais, mas podem ser reduzidos a eles. Essa posição se apresenta na forma de reducionismo ontológico, metodológico e epistêmico.

No capítulo III, o autor vai expor as propostas teóricas que têm como objetivo conciliar a tese da originalidade irreduzível do mental com a tese básica do monismo materialista: todas as propriedades das entidades do mundo são propriedades físicas. É o que se convenciou chamar de fisicalismo não reducionista, cuja característica básica é que seu dualismo ontológico não é de substâncias, mas de propriedades. Para essa posição, contudo, todas as propriedades do mundo são propriedades inseridas no espaço e no tempo, e por isso são, em última instância, propriedades físicas. Nessa proposta, os estados mentais emergem como níveis superiores, mais refinados dos estados materiais, o que significa que aqui se conserva a tese básica do fisicalismo. São apresentadas, nesse capítulo, as três variantes principais da teoria: o monismo anômolo, a teoria da emergência e a teoria da superveniência, cuja tese comum é a negação da simples identidade entre o físico e o mental, ainda que pensem os estados mentais como essencialmente dependentes dos estados físicos do cérebro.

No capítulo IV, o autor se confronta com outro tipo de monismo, o monismo idealista, normalmente denominado pampsiquismo, que se constitui enquanto uma contraposição radical ao monismo fisicalista. A tese básica é que todos os entes físicos são, em última instância, constituídos de uma estrutura psíquica, de modo que, sendo o espírito a “dimensão última do mundo material”, o fisicalismo se revela como uma teoria inadequada para a captação do mundo. Alguns entre os defensores dessa posição afirmam que a mente não é simplesmente uma entidade ao lado de outras no mundo, mas uma estrutura universalmente presente em todas as entidades do universo, embora nem sempre consciente. O autor apresenta os três principais argumentos em favor da posição pampsiquista: o argumento genético, o argumento analógico e o argumento da natureza intrínseca dos seres. Entre as inúmeras posições que podem ser ditas pampsiquistas na história do pensamento ocidental, como exemplo o autor apresenta três em seus traços gerais: Hegel, Whitehead e Rosenberg. A comparação com esses autores serve de fio condutor para a exposição da posição de H. Jonas para mostrar que sua posição se aproxima muito de algumas teses básicas do pampsiquismo.

No capítulo V, o autor apresenta uma posição alternativa às duas posições contrapostas já expostas: o monismo integral. Ele inicia o capítulo retomando a impressão deixada por muitos que trabalham a questão mente-cérebro: o problema não parece encontrar uma solução. Mas há uma questão semelhante, a da relação entre elementos físico-químicos e funções biológicas, que é certamente fundamental para o enfrentamento da questão da relação entre mente e cérebro. Nesse contexto, se revela como iluminadora a filosofia da biologia de H. Jonas, pois é justamente a partir do enfrentamento dessa questão que ele articula seu monismo integral: matéria e espírito não são nem duas substâncias opostas nem atributos reduzíveis um ao outro, mas constituem duas dimensões de uma mesma realidade que não podem ser reduzidas uma à outra; são, portanto, duas dimensões originais do mesmo ser real. Essa é a afirmação básica de ontologia geral que fundamenta a ética da responsabilidade que ele articula. Se é verdadeiro o fisicalismo reducionista e determinista, então cai por terra sua nova ontologia e com ela sua ética da

responsabilidade. A partir dessa tese básica, Jonas pode articular a pergunta decisiva da nova ótica de tratamento dessas questões: que significa para a história do ser o fato de que há espírito no mundo material? Isso o leva à afirmação central de que há na própria matéria uma tendência ao aparecimento do espírito. Sua posição se configura, então, como uma posição original que rejeita tanto o dualismo de substâncias que Descartes radicalizou quanto o monismo materialista.

A segunda parte do livro é dedicada à consideração de uma questão profundamente vinculada à problemática da consciência apresentada na primeira parte e pressuposto fundamental da compreensão da dimensão moral da vida humana: a problemática da liberdade. Argumentos surgiram na modernidade contra uma das maiores convicções da humanidade: nossas ações são fruto de nossas decisões livres. Essa convicção foi profundamente ameaçada desde a concepção mecanicista da física de Newton radicalizada por Laplace e, na contemporaneidade, pelas descobertas no campo da neurologia. Somos realmente livres para fazer o que fazemos? Ou será que a liberdade não passa de uma grande ilusão? Trata-se de uma questão decisiva, pois garantir a liberdade no plano metafísico é vital para pensar a ética como o faz H. Jonas. No contexto da filosofia da mente, a questão diz respeito, em primeiro lugar, à problemática da causalidade mental.

No capítulo VI, é trabalhado o problema da liberdade que hoje tem diferenças importantes em relação ao debate da tradição. O pano de fundo do debate contemporâneo é o conflito entre o determinismo, cuja tese básica é que o universo é regido pelo princípio de causa e efeito, e conseqüentemente só existe um futuro possível já determinado pelas leis naturais, e o indeterminismo, que defende que tudo é fruto do puro acaso. Ambas as posições negam a liberdade de nossas decisões. O confronto dessas posições faz emergir um paradoxo que se pode articular como o trilema da liberdade. A questão encontra uma nova formulação a partir do confronto com o determinismo neuronal. Pode-se falar de vontade livre se nosso cérebro decide nossos comportamentos? O autor trata, então, do debate sobre a questão da liberdade no confronto com as descobertas da neurociência e apresenta nesse contexto a posição de compatibilistas e incompatibilistas, os experimentos de Libet e as teses básicas de H. Jonas sobre a liberdade e como esta se compatibiliza com o determinismo/necessidade, a fim de sustentar sua ética da responsabilidade.

No capítulo VII, em que será trabalhada a questão da interação psicofísica, o autor parte da afirmação de que a problemática da causalidade mental se tornou, nas últimas décadas, o eixo sobre o qual giram as posições fisicalistas na compreensão de como se dá a interação entre o físico e o mental. A pergunta básica nesse contexto é: como pode a consciência causar algo no mundo físico? Tem o sujeito humano alguma influência no mundo físico? Essa é uma questão-chave para desatar o primeiro nó do mundo: conhecer a natureza da consciência, o que leva ao grande debate entre o fisicalismo reducionista e o fisicalismo não reducionista. O inimigo comum nesse debate é o epifenomenalismo que defende a tese de que estados mentais não são causalmente eficazes no mundo, portanto o comportamento livre não passa de uma ilusão. A questão é absolutamente central, pois, se o sujeito humano não pode agir no

mundo físico, não se pode defender a tese da responsabilidade moral e conseqüentemente falar de ética, o que tem enormes conseqüências na compreensão do ser humano e do seu agir no mundo. O autor apresenta os debates básicos a respeito dessa problemática: o trilema da causalidade psicofísica, o fisicalismo mínimo de J. Kim e sua crítica.

No capítulo VIII, o autor enfrenta um dos problemas mais difíceis no debate sobre a liberdade: se admitimos que estados mentais não são reduzíveis a estados físicos, nos deparamos com um problema grave: como explicar que estados mentais irreduzíveis podem ser eficazes no mundo físico. Essa questão se torna um enigma quando se aceita um dos princípios mais discutidos do fisicalismo metódico: o princípio do fechamento causal do mundo físico (PFC), que, em sua versão forte, afirma que qualquer causa de um evento físico é em si mesmo um evento físico, ou seja, nenhum evento não físico pode ser a causa de um evento físico. Esse princípio pretende encontrar sua legitimação num princípio mais geral, que é o princípio de conservação da energia, conhecido como a primeira lei da termodinâmica. Essa lei diz que a energia total de um sistema fechado permanece constante, de modo que tudo o que ocorre no mundo é apenas a transformação de um tipo de energia em outro. O princípio de fechamento causal é considerado indispensável para legitimar uma base sólida para a ciência moderna e, uma vez aceito, elimina qualquer interação entre o mental e o físico. O princípio é em primeiro lugar explicitado em suas diferentes versões e mostrado em seu impacto no problema da interação causal. Por fim se apresenta a posição de H. Jonas, que defende a tese de que qualquer defesa da interação entre o mental e o físico pressupõe uma crítica radical ao PFC. O capítulo termina com a apresentação dessa crítica.

No capítulo IX, o autor discute o problema do epifenomenalismo, que reconhece a realidade do mental, mas não que ele exerce qualquer eficácia causal sobre o mundo físico. Assim, sua afirmação central é a total ineficácia da subjetividade, uma vez que todo o nosso comportamento é determinado pelos processos físico-químicos ocorridos no cérebro. Nesse caso, não seríamos responsáveis por qualquer ação; nossos atos mentais não teriam nenhuma influência em nosso comportamento. A causalidade aqui vai unicamente do físico para o mental; de nenhuma forma estados e eventos mentais podem ser causas de estados e eventos físicos. O epifenomenalismo é considerado um dualismo de propriedades em que uma base fisicalista é conciliada com uma dualidade de propriedades. O capítulo se concentra na exposição da posição do epifenomenalismo na versão de W. Robinson e na exposição da crítica de H. Jonas e na avaliação de sua pertinência.

No capítulo final, o autor vai concentrar-se na questão fundamental da relação entre estados mentais e estados físicos, considerando sobretudo o problema de como ocorre a relação causal entre as duas esferas. É apresentada a proposta de H. Jonas para explicar o “como” da relação enquanto modelo de interação psicofísica, que procura compatibilizar-se com os novos paradigmas da física contemporânea, e a avaliação crítica da pertinência do modelo proposto para a explicação do como da interação causal entre espírito e matéria, consciência e cérebro.

Há uma questão de fundo que perpassa todo este livro: o que é o ser humano? O que é o “ser” do ser humano? Qual é a sua constituição ontológica? O autor trata aqui de duas questões simplesmente fundamentais para captar a constituição ontológica do ser humano: a questão da consciência/espírito/corpo e a questão da ação humana, liberdade/ética. Trata-se, então, de uma obra que quer efetivar a tarefa da filosofia de dizer algo fundamental sobre o ser humano, porque fala sobre o ser do ser humano. Portanto, trata-se aqui de uma ontologia regional, uma ontologia sobre o humano, uma antropologia filosófica. Essa tarefa é efetivada a partir da apresentação e do diálogo crítico com posições filosóficas que se articulam como filosofia da mente, uma forma de filosofiar que se elabora em contato permanente com as ciências empíricas.

Isso significa que há, subjacente a toda a obra, como de modo especial ocorre na filosofia da mente, uma questão básica: a diferença e a relação entre dois tipos de investigação teórica, a ciência e a filosofia. As ciências também querem falar do homem. Que tipo de contribuição podem elas dar? Como se relaciona seu trabalho teórico com o da filosofia? Esta é uma questão central para a filosofia da mente que, no entanto, normalmente não é tematizada com consequências graves para ambas, ciências e filosofia. Muito frequentemente, hoje, as filosofias que tratam das questões aqui expostas se entendem como filosofias naturalistas, isto é, filosofias que, em princípio, não veem distinção fundamental entre a estrutura dos conhecimentos científicos e dos conhecimentos filosóficos. Na perspectiva do naturalismo metodológico, não faz sentido demarcar limites entre o trabalho filosófico e o trabalho científico, já que os métodos empregados são, em última instância, os mesmos. De acordo com essa postura, metodologicamente, a filosofia deve moldar-se aos métodos das ciências naturais, ou, num sentido muito genérico, impõe-se a ideia de que a filosofia deve permanecer estreitamente ligada ao que se faz nas ciências, e só pode articular-se com a ajuda dos conhecimentos das ciências empíricas, colocando-se, assim, a filosofia em continuidade com as ciências.

A elaboração mais radical dessa tese é a afirmação de que toda e qualquer realidade é explicável através das ciências. Nesse contexto, inclui-se a filosofia como uma entre as diversas ciências, sem que se explicita qualquer diferença estrutural na forma de articulação teórica entre a filosofia e as demais disciplinas em questão. A consequência dessa postura é que se dá importância decisiva às ciências na articulação da questão sobre que é o ser humano. Este livro apresentou os diferentes argumentos a respeito das questões aqui tratadas, nos dando a possibilidade de ver como neles os dois quadros teóricos estão misturados, e isso tem consequências importantes na elaboração das respostas dadas às diferentes questões. Isso significa dizer que o livro, além de apresentar as questões com muito rigor e clareza, aponta por sua própria dinâmica para novos campos de pesquisa que são fundamentais para o tratamento dessa problemática.

Outra problemática subjacente a que aponta o trabalho é a da ontologia pressuposta nesse debate com a filosofia da mente. Fica patente pela exposição do autor que na realidade o que está em jogo aqui é, em última instância, uma ontologia geral, uma

tese sobre a estrutura última do universo enquanto tal. Isso revela que o que está em questão nos dois monismos contrapostos apresentados é uma teoria geral sobre o universo. A filosofia da mente, assim, não é somente uma ontologia regional, uma teoria ontológica sobre um campo específico do universo, o mental, mas uma ontologia geral que pretende exprimir uma tese sobre a estrutura universal da realidade. O alerta de Th. Nagel é aqui fundamental. Ele considera uma ontologia insuficiente como o problema de fundo do debate da relação mente/corpo na filosofia atual:^[3] os conceitos ontológicos aqui utilizados impossibilitam encontrar uma solução adequada para as questões levantadas. Pensamentos irrestritos sobre como as coisas são constituem a garantia da objetividade de nosso pensamento. Isso significa que a própria problemática e seus pressupostos abrem espaço para tarefas centrais que desafiam o pensamento filosófico.

O próprio Th. Nagel sugere uma ontologia alternativa, de caráter monista, que não seria nem fisicalista nem dualista, mas capaz de unificar os dois domínios, do físico e do mental. Numa palavra, uma ontologia mais rica, capaz de manifestar um nível mais profundo de realidade do que aquele em que se dão as relações manifestas entre esses domínios descritos pelas ciências físicas e psicológicas. Só assim será possível explicar o caráter necessário das relações entre o físico e o mental. Aqui, o mental e o físico se constituíam como aspectos diferentes dos mesmos constituintes básicos do mundo.

As bases dessa nova ontologia, para Th. Nagel, ainda devem ser estabelecidas. Suas sugestões, contudo, apresentam traços que tocam de perto as propostas de H. Jonas que o autor apresenta neste livro e que apontam para um campo de pesquisa absolutamente fundamental a ser trabalhado. A referência a horizontes de novas pesquisas mostra que este livro é um marco fundamental no contexto da filosofia feita em nosso país para o tratamento de questões que estão no cerne da reflexão filosófica hoje.

Fortaleza, janeiro de 2016
Manfredo Araújo de Oliveira

INTRODUÇÃO

... por velhos e novos com problemas
perseguido me vejo. Por exemplo:
como tão bem se ligam corpo e alma
em união que é quase inseparável
e todavia sem cessar se ofendem,
ninguém perceber pode. □□

Tornou-se quase um consenso afirmar que o século XXI será caracterizado pelo estudo do problema mente-corpo, e muitos apostam que será o tempo em que finalmente descobriremos quem somos, de onde viemos e para onde vamos. Embora não seja um problema novo, o estudo da consciência e sua relação com o cérebro tem cativado o interesse da ciência e da filosofia nos últimos cinquenta anos. A importância dessa questão se constata na famosa frase de Schopenhauer, que afirmava ser o problema mente-corpo o “nó do conhecimento humano”. Desatar esse nó será um passo importante para desvendar uma série de mistérios que compõem o universo e a vida humana. A neurofisiologia e a filosofia da mente procuram dar respostas àquele chamado “*hard problem of consciousness*”, descrito por D. Chalmers: por que, afinal de contas, existem estados mentais? Por que os estados mentais acompanham estados físicos? Muitas são as tentativas de resposta. Uma delas tem predominado no âmbito atual: a posição physicalista, que afirma ser a consciência fruto de relações físico-químicas ocorridas no cérebro e *nada mais!* Tudo aquilo que chamamos de estados mentais — dor, crenças, desejos, amor, convicções, planos, espiritualidade etc. — não passam de efeitos determinados fisicamente pelas sinapses neuronais. Se a posição physicalista estiver correta e a consciência for um fenômeno previsível através de leis físicas e nada mais, então a ideia de que somos seres transcendentais e livres cairá por terra.

A filosofia da mente tem se unido à física, biologia, neurofisiologia, ciências cognitivas e psicologia para desvendar basicamente dois mistérios: 1) qual é a natureza desse fenômeno chamado *consciência*? Ela pode ser reduzida a elementos físico-químicos ou constitui uma entidade ontológica diversa do físico? 2) o que significa dizer que somos seres livres que agem conscientemente e não determinados por fatores internos ou externos? Esses dois problemas estão interligados. Saber a natureza da consciência seria meio caminho andado para responder à segunda questão. Se, por exemplo, dissermos que a consciência não passa de uma entidade física diversificada, reduzível às suas estruturas microfísicas, então teríamos que afirmar que qualquer ação humana seria determinada, em última instância, pelas leis do universo. Não haveria liberdade num mundo totalmente determinado pelas leis da natureza.

Nesse contexto de pesquisa em torno do problema mente-corpo, aparece a figura de Hans Jonas. Ele não fez parte das difíceis discussões da filosofia da mente em âmbito analítico. A trajetória intelectual de Jonas foi bastante diversificada: ele começou a beber das fontes do gnosticismo antigo com R. Bultmann; da filosofia continental com seus mestres Husserl e Heidegger; percorreu os caminhos das ciências naturais,

sobretudo da biologia, a fim de elaborar uma nova filosofia da natureza, capaz de revolucionar a ontologia com o fenômeno da vida; por fim, cursou os caminhos da ética, elaborando seu princípio responsabilidade para uma civilização tecnológica. Nessa última fase, seu interesse consistia em orientar a liberdade humana, potencializada pelo poder da técnica moderna, através de novos princípios éticos, a fim de evitar a irresponsabilidade no uso das novas técnicas, capazes de pôr em risco a natureza e as novas gerações.

O itinerário de Jonas não contempla, à primeira vista, preocupações abstratas acerca do que seja a consciência ou do problema mente-corpo. A impressão, no entanto, é apenas aparente. Em sua obra principal, *O princípio responsabilidade*, Jonas havia escrito um excurso que devia ficar entre o quarto e o quinto capítulos, mas não foi publicado na obra, apenas posteriormente. O excurso foi extraído da obra para não desviar a atenção do leitor para um problema tão específico, e para não tornar o livro tão extenso. O pequeno escrito tratava exatamente do segundo problema que mencionamos acima: somos realmente livres para agir ou determinados? Haveria incompatibilidade de nossa subjetividade livre com a determinação do mundo físico? Seria a subjetividade apenas um epifenômeno da matéria, incapaz de agir no mundo físico? *Como*, enfim, interagem corpo e espírito? Jonas sabia que essas questões eram fundamentais para propor seu princípio responsabilidade, pois se não somos realmente livres, não há sentido em se falar de responsabilidade moral, recompensa, punição etc. Sua ética da responsabilidade estaria fadada à total inoperância. Jonas publicou o excurso posteriormente com o nome “Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung” [Poder ou impotência da subjetividade? O problema corpo-alma em aproximação com o princípio responsabilidade], acrescentando algumas anotações complementares. O escrito, transformado em pequeno livro, ainda não teve a total atenção dos estudiosos de Hans Jonas. O presente trabalho procura preencher essa lacuna.

Contudo, Jonas não tratou apenas do segundo problema. De fato, o problema da consciência se resume em saber se ela é um fenômeno *reduzível* ao físico ou não. O reducionismo fisicalista é a tese que poria em dificuldades toda a filosofia da biologia de Jonas. Na verdade, Jonas elaborou uma filosofia da natureza capaz de identificar no mundo físico os rastros do espírito no fenômeno da vida. Espírito e matéria são duas dimensões inseparáveis no organismo e não podem ser reduzidas uma à outra. Se é verdade que Jonas, ao escrever *O princípio vida*, estava preocupado em dismantelar o dualismo cartesiano, que separava espírito e matéria a tal ponto de dificultar a interação entre os dois, também é verdade que sua atenção se voltava para a ameaça do monismo materialista e idealista, pois, da mesma forma, eles não eram capazes de fazer jus à diversidade ontológica de matéria e espírito. A ideia de Jonas é que o espírito emergiu do mundo físico num processo evolutivo, o que faz de espírito e matéria duas dimensões de um mesmo ente orgânico e consciente. Jonas estabelece, assim, as bases de seu monismo integral, que luta contra todo tipo de dualismo e todo tipo de monismo radical, seja ele materialista ou idealista. Portanto, a filosofia não

reducionista de Jonas se choca frontalmente contra a tese predominante do fisicalismo reducionista.

Assim, chegamos a perceber que a filosofia de Jonas tem muito a dizer à filosofia da mente atual. Sua filosofia da biologia procurou dismantelar o fisicalismo (ou materialismo) tanto quanto o dualismo cartesiano. Por outro lado, sua ética da responsabilidade exigiu um combate frontal contra o epifenomenalismo e o incompatibilismo, que negavam à subjetividade algum poder de ação livre. Os dois problemas e respostas de Jonas são tratados neste trabalho. O livro está dividido em duas partes: a primeira versa sobre o *problema da consciência* e expõe as várias correntes contemporâneas, que procuram entender a relação mente-cérebro e o lugar da consciência no mundo físico (capítulos de 1 a 5). O objetivo dessa parte é colocar Jonas num contexto que não foi o dele, mas que se faz necessário se quisermos dar às suas ideias a ação e reação devidas. Essa parte se concluirá mostrando os esforços de Jonas contra o reducionismo fisicalista em sua biologia filosófica. A segunda parte (capítulos 6 a 10) trabalha o *problema da causalidade psicofísica* e trata, sobretudo, das respostas de Jonas à ameaça do epifenomenalismo em seu escrito “Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?”. Essa parte também inclui a discussão de Jonas no coração dos debates da filosofia da mente e avalia até que ponto suas reflexões são pertinentes num contexto mais especializado.

Além de discutir a filosofia de Jonas no contexto da filosofia da mente, o livro procura dar duas contribuições específicas: de um lado, deseja ser uma introdução aos problemas da filosofia da mente, que certamente lançará o leitor leigo na querela atual acerca das relações entre mente e cérebro. O autor buscou sintetizar as várias posições e teorias vigentes, e oferecer uma visão de conjunto atualizada e crítica. De outro lado, o livro quer expandir os estudos sobre a filosofia de Hans Jonas, um autor em descoberta e com matizes ainda não apreciadas. De fato, Jonas tem muito a dar à nossa civilização, e um estudo criterioso de seus escritos ganha cada vez mais espaço em nossas universidades e instituições no Brasil.

Por fim, gostaria de agradecer ao professor Manfredo Oliveira pelo eterno apoio e amizade. Suas críticas e sugestões certamente contribuíram para aprimorar o texto e elevar a discussão. Agradeço ao GT Hans Jonas, que apreciou o escrito e deu suas contribuições. Sinto-me honrado em fazer parte de um grupo tão amigo quanto competente, sem vaidades nem concorrências deslocadas. Agradeço à editora Paulus pela publicação da obra e ao ICESPI e à UFPI por sustentar e apoiar nosso trabalho acadêmico. Agradeço, por fim, à CAPES, na pessoa do prof. Helder Buenos Aires de Carvalho (coordenador do projeto), que financiou a pesquisa através de bolsa do PNPd entre os anos de 2013-14.

O DUALISMO CARTESIANO

A filosofia de Jonas se confronta diretamente com o problema do dualismo moderno. Jonas reconhece que Descartes teve grande influência na revolução científica e ontológica da modernidade.^[1] A divisão do *Ser* em duas substâncias, *res cogitans* e *res extensa*, produziu grande parte dos problemas que temos no âmbito da filosofia da mente, além de ter contribuído para acelerar a crise ecológica. Searle chega a afirmar que Descartes foi a “grande catástrofe singular da história da filosofia dos últimos quatrocentos anos”,^[2] que nos deixou mais problemas que soluções. Isso não significa que não se reconheça o grande gênio de Descartes, que superou a categoria da pura objetividade antiga, enfatizando a importância da subjetividade na produção do conhecimento. Descartes quis refazer toda a tradição metafísica a partir da *dúvida metódica*, levando o conhecimento da confusão em que se encontrava à segurança da clareza e distinção. Nesse intuito, fundou as bases de um conhecimento sólido em seu *fundamentum inconcussum* “cogito, ergo sum”,^[3] instaurando uma nova forma de se fazer filosofia.

O dualismo cartesiano trouxe novidades em relação ao dualismo antigo. A principal diferença é que Descartes pensa a pessoa como um composto de duas substâncias independentes que interagem entre si. Platão não se colocava o problema da interação, pois pensava que a pessoa é idêntica à sua alma imortal, presa a um corpo, considerado como cárcere. Descartes não só distingue alma e corpo, mas tematiza a interação entre as duas substâncias, originando toda a discussão a respeito da causalidade mental. O dualismo cartesiano teve, segundo Jonas, grande importância para superar os monismos antigos, seja ele materialista (*panmecanicismo*), seja ele espiritualista (*panvitalismo*), das épocas animistas.^[4] O dualismo moderno rejeitou a redução do Ser a uma das duas esferas, gerando uma posição coerente com nossa intuição cotidiana, que nos mostra uma realidade dual de corpo e mente.

Contudo, o dualismo cartesiano procurou uma síntese radical, separando totalmente corpo e espírito, o que gerou sérias consequências para a filosofia. Basta citar que, a partir de Descartes, acontecerá uma divisão muito nítida das ciências. De um lado, as ciências naturais (*Naturwissenschaften*) deveriam se preocupar com a *res extensa* e suas leis mecânicas; de outro, as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) se dedicariam à *res cogitans*, sem nenhuma intervenção do mundo físico. Além disso, o dualismo cartesiano originou dois outros tipos de monismos que procuraram resolver os problemas de Descartes: o monismo materialista e o idealista, com os quais Jonas se confronta, a fim de superá-los com seu monismo integral.

Nesta seção, vamos nos debruçar sobre os argumentos de Descartes que pretendem garantir uma distinção real entre corpo e mente. Sua argumentação não pode ser

simplesmente ignorada, pois ainda hoje se encontram dificuldades para superá-la. Procuramos atualizar o raciocínio cartesiano e demonstrar quais são suas vantagens e fragilidades, além de analisar por que Jonas se posiciona contra o dualismo cartesiano.

1.1 As bases do sistema cartesiano

A questão principal de Descartes não é ontológica, mas epistemológica. Ele quer encontrar um método seguro para a filosofia, tal como a matemática encontrou o caminho da dedução. Na realidade, ele pretende aplicar o método dedutivo da matemática para chegar às mais complexas verdades filosóficas. Seu desejo é evitar o erro e garantir que aquilo que conhecemos não possa mais ser submetido à dúvida. A dúvida será o caminho doloroso e seguro até se encontrar um fundamento indubitável capaz de alicerçar todo o edifício do conhecimento humano. A *dúvida hiperbólica* levou Descartes a lançar o raio cético em tudo aquilo que ele mesmo recebera da tradição até chegar à verdade mais segura possível. Sua estratégia seguiu a dúvida até não poder questionar a própria estrutura da dúvida, a saber: que ela se articula pelo pensamento. De fato, não posso duvidar de que estou duvidando, pois mesmo duvidando continuo pensando. Posso duvidar da existência do mundo, mas não da existência de minha dúvida, meu pensamento. Se duvido, penso; se penso, existo! Se “je pense, donc je suis!”.^[5] O *cogito* representa a verdade mais sólida alcançada pelo pensamento, pois é o que de mais claro e distinto pode existir. Não posso negá-la sem pressupô-la! Clareza e distinção tornam-se, assim, para Descartes, o critério decisivo de verdade.

Mas existe alguém, não sei quem, enganador muito poderoso e astucioso, que dedica todo o seu empenho em enganar-me sempre. Não há, então, dúvida alguma de que existo, se ele me engana; e, por mais que me engane, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De maneira que, depois de haver pensado bastante nisto e analisado cuidadosamente todas as coisas, se faz necessário concluir e ter por inalterável que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.^[6]

É a partir da verdade do *cogito* que Descartes extrai conclusões metafísicas sobre a pessoa. Sua pergunta será: que coisa sou eu? Quais são as minhas propriedades essenciais? Os argumentos de Descartes estão nas *Meditações sobre filosofia primeira* e no *Discurso sobre o método*. Sobretudo, na segunda e sexta *Meditações*, Descartes elabora sua argumentação para demonstrar que mente e corpo não podem ser idênticos. A segunda *Meditação* tem como tema “Sobre a natureza do espírito humano e como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo”, na qual ele defende que o espírito é pensamento e o corpo é extensão. À pergunta “que coisa sou eu?”, Descartes responde com a seguinte afirmação:

Eu sou, eu existo: isso é certo; mas por quanto tempo? Durante todo o tempo em que eu penso; pois talvez poderia acontecer que, se eu parasse de pensar, ao mesmo tempo pararia de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja obrigatoriamente verdadeiro: nada sou, então, a não ser uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são palavras cujo significado me era anteriormente desconhecido. Então, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente, mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa.^[7]

Ora, do pensamento posso ter uma certeza clara e distinta, como o *cogito* demonstrou, mas da extensão, posso apenas duvidar. Todo o meu corpo pode não passar de sonho e quimera, segundo Descartes. Pode-se aplicar a propriedade da

distinção e clareza ao pensamento, mas não ao corpo, o que significa que espírito e corpo *não* são idênticos. Descartes aplica o princípio da indistinção de Leibniz, que afirma: “Se A é idêntico a B, então A tem todas as propriedades que B tem, e B tem todas as propriedades que A tem”. Portanto: se o físico, por exemplo, é espacialmente localizado, mas o mental não é, então ambos não podem ser a mesma coisa. Se o espírito é intencional, mas a extensão não o é, então *res cogitans* e *res extensa* são duas substâncias que possuem propriedades essenciais diferentes. Além disso, para Descartes, o mental é puramente privado e não público, puramente temporal e não espacial; temos um acesso epistêmico direto e infalível para ele, o que não se pode aplicar ao corporal.

Descartes usa a doutrina das ideias claras e distintas como critério de verdade: *clara distinção nos conceitos corresponde a uma clara distinção nas coisas*. Quando podemos pensar uma coisa A sem uma coisa B de forma clara e distinta, então Deus pode criar A e B independente uma da outra. Assim, A pode existir sem B. Ou seja, há um mundo possível em que existe apenas A, e não B. Daqui deriva não somente a distinção entre corpo e mente, mas a total independência de ambos. Posso pensar um mundo em que o espírito exista sem um corpo, assim como posso pensar um corpo sem espírito. Para Descartes, se tal pensamento apresenta-se de forma clara, significa que tal possibilidade não é apenas epistêmica, mas ontológica.

Também a distinção entre *duvidoso* e *não duvidoso* desempenha um papel importante. O que é duvidoso é incerto. O que é não duvidoso é certo. Ora, o mental é inquestionável, por isso, é algo certo (para Descartes, certo = verdadeiro). Se mental e corporal não partilham da mesma propriedade da certeza, então não podem ser idênticos. Dessa argumentação se origina o dualismo de substâncias de Descartes, uma vez que substância é uma entidade que não precisa de outra para a sua existência. A extensão espacial não é atribuída à substância mental, da mesma forma que a intencionalidade não é atribuída à substância física. Tanto pensamento quanto extensão possuem propriedades essenciais independentes que não podem ser simplesmente substituídas umas pelas outras.

1.2 Uma versão esclarecida da argumentação cartesiana

Brüntrup procurou esclarecer melhor o raciocínio de Descartes através de dois tipos de argumento: o argumento do conhecimento (AC) e o argumento modal (AM).^[8] O argumento do conhecimento procura mostrar que as propriedades “estou pensando” e “tenho extensão” são aplicadas ao meu “eu” de formas absolutamente distintas.

(AC)

- 1) Tenho certeza absoluta de que possuo a propriedade “estou pensando”.
- 2) Não tenho certeza absoluta de que tenho a propriedade “tenho extensão”.
- 3) Logo, as propriedades “estou pensando” e “tenho extensão” não são idênticas.

O argumento provaria o dualismo cartesiano, apresentando uma distinção real (não apenas epistêmica) entre o pensamento e a extensão. Aplicado ao problema atual da filosofia da mente, poderíamos dizer que estados mentais não são idênticos a estados físicos porque posso aplicar aos primeiros a propriedade de estar absolutamente seguro de tê-los. Por exemplo, se sinto dor, não há ninguém que possa me convencer de que não a tenho, pois a experimento em primeira pessoa. No entanto, não posso afirmar com a mesma certeza que tenho meu cérebro num estado físico x , uma vez que não experimento esse fato de forma clara e distinta. Parafraseando Descartes, estados mentais são incorrigíveis, enquanto estados físicos ou neuronais não possuem a mesma propriedade.

O problema desse tipo de argumento, segundo Brüntrup, consiste em pretender passar de um plano epistemológico para um ontológico. Descartes confundiria certeza epistêmica com verdade ontológica. O que pode me garantir que, pelo simples fato de estar *certo* de algo, isso seja *realmente* deste ou daquele jeito? A certeza pode garantir a verdade? Na realidade, não! Posso estar epistemologicamente certo de algo metafisicamente falso! Um exemplo: digamos que João está absolutamente convencido de que o homem da esquina, vestido de Papai Noel, não é o seu pai. João, no entanto, desconhece que o pai queira fazer-lhe uma surpresa. Logo, João está epistemologicamente certo, mas metafisicamente errado. Uma conclusão *a priori*, partindo de uma certeza epistêmica, não poderia garantir uma verdade metafísica.

Brüntrup explicita ainda o raciocínio de Descartes através do argumento modal (AM), que procura mostrar que a propriedade “estou pensando” aplica-se de forma essencial e necessária a mim, ao contrário da propriedade “tenho extensão”. Se assim for, então meu “eu” é idêntico ao meu pensamento, e não ao meu corpo.

(AM)

- 1) É possível eu pensar (sem contradição lógica) que existo apenas com a propriedade “estou pensando”, sem a propriedade “tenho extensão”.
- 2) Se eu puder pensar em mim sem a propriedade “tenho extensão”, isso significa que essa propriedade não me pertence de forma essencial.
- 3) Ora, todo corpo possui a propriedade “extensão” de forma essencial.
- 4) Logo, eu não sou idêntico ao meu corpo.

A argumentação procura passar de uma possibilidade lógica a uma realidade

ontológica. O fato de pensar sem contradição que eu posso existir com a propriedade “estou pensando” e sem a propriedade “tenho extensão” garantiria, sozinho, que não sou idêntico ao meu corpo, e sim ao meu pensamento. Todavia, a argumentação tem alguns problemas, segundo Brüntrup.^[9] Em primeiro lugar, é improvável que 1) esteja correto, pois não há meios para provar *a priori* que eu posso *realmente* existir sem a propriedade “tenho extensão”. Isso seria comparado a querer pensar sem um cérebro. Afirmar tal possibilidade de forma *a priori* não seria possível. Outro problema é a passagem da possibilidade lógica para uma possibilidade ontológica, isto é, a passagem de 1) para 2). A mera possibilidade de poder pensar em mim sem a propriedade “tenho extensão” significa que eu *realmente* posso pensar em mim sem ela?

Muitos não aceitam essa passagem, embora Saul Kripke tenha defendido a posição cartesiana.^[10] Para ele, realmente, se uma propriedade aparece de forma necessária, então não existiria tal ser, em qualquer mundo possível, sem essa propriedade. Do mesmo modo, se posso pensar algo sem tal propriedade, então essa propriedade não estará presente em todos os mundos possíveis em que esse ser apareça. No fundo, não haveria *ligação necessária* entre mim e “tenho extensão”. Para Descartes, da possibilidade lógica de eu existir sem a propriedade “tenho extensão” decorreria uma possibilidade real de que eu exista sem tal propriedade num mundo possível. O problema é saber se realmente a propriedade “tenho extensão” não deve ser aplicada a mim de forma necessária. Em posições physicalistas, a resposta é clara: a propriedade “tenho extensão” seria, sim, aplicada a mim de forma necessária. A ajuda de Kripke não sustentaria a passagem do lógico ao ontológico de forma segura. De qualquer forma, o argumento pressuporia ainda a existência de um Deus todo-poderoso, capaz de atualizar a possibilidade lógica “estou pensando” sem a propriedade “tenho extensão”, o que, sem dúvida, enfraquece o argumento.

Pode-se fazer o paralelo: estados mentais *podem* ser diferentes de estados físicos. Podemos imaginar que poderiam existir estados mentais sem estados físicos, mas isso não exclui necessariamente a possibilidade da identidade entre os dois, pois não se pode saber *a priori* o grau de (in)dependência entre os dois. Do fato de se poder pensar, sem contradição, que estados mentais poderiam existir sem um cérebro não se pode concluir *a priori* que realmente seja assim. Dessa forma, o problema da independência de estados mentais e estados físicos não poderia ser resolvido senão *a posteriori*, isto é, através de uma pesquisa empírica. Será esta a principal crítica que a teoria da identidade de cunho analítico fará ao dualismo cartesiano, ressuscitando toda a discussão da relação entre corpo e mente.

1.3 A crítica de Jonas contra o dualismo cartesiano

Jonas critica o dualismo cartesiano de forma contundente, mas isso não quer dizer que ele defenda um tipo de monismo ingênuo, sem levar em conta a dualidade da nossa experiência. De fato, Jonas pretende formular seu monismo integral conjugando, no fenômeno da vida, as dimensões espiritual e material. Seu livro *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, de 1966, lança os fundamentos de uma nova ontologia que integra no conceito de Ser da filosofia da subjetividade também a dimensão material.

Jonas analisa as consequências nefastas do dualismo cartesiano, afirmando que a divisão do Ser em *res cogitans* e *res extensa* levou o Ocidente a tratar a natureza como uma máquina sem valor algum. O reino dos valores se fixou no lado da *res cogitans*, uma vez que somente a subjetividade era concebida como fim em si mesmo. A natureza não passava de uma coisa material destituída de toda e qualquer finalidade e valor. Todo o esforço de Jonas será o de estender o conceito de subjetividade e finalidade para o organismo, mesclando, na natureza, *res cogitans* e *res extensa*. Sua filosofia da biologia fundará uma nova ontologia na qual espírito e matéria não são duas formas de ser, independentes e separadas uma da outra, mas duas dimensões de um mesmo ser. Embora apresentemos a argumentação de Jonas somente mais à frente (capítulo 4), é preciso enfatizar, neste momento, quanto Jonas vê no dualismo cartesiano um perigo para o Ocidente capitalista e extrativista.

De fato, o livro *O princípio vida* marcou o início da filosofia de Jonas,^[11] uma vez que seus trabalhos sobre a gnose foram apenas iniciais e não representaram uma originalidade filosófica. Com a migração para a Inglaterra, em 1933, e depois do serviço militar na Segunda Guerra Mundial, Jonas entra em contato com o modo anglo-americano de fazer filosofia, fortemente marcado pelo diálogo com as ciências empíricas. Nesse ambiente, Jonas cultivava o forte desejo de trazer de volta à tradição filosófica o conceito de natureza, esquecido havia muito tempo pela filosofia alemã. Na verdade, a filosofia, desde Descartes até Heidegger, passando, sobretudo, por Kant, encontrava-se absorvida pelo dualismo cartesiano, no qual a natureza fora expurgada da noção de Ser. Depois de Kant e seu conceito de *noumenon* (*Ding-an-sich*), será quase um tabu aventurar-se pelos caminhos de uma filosofia da natureza. Apenas Schelling e Hegel procurarão trazer de volta a *res extensa* para o domínio da filosofia, mas ainda procurando reduzir a natureza à subjetividade. Jonas acredita que o dualismo cartesiano tenha sido o principal responsável pelo esquecimento e a expulsão da *res extensa* da tradição franco-alemã da filosofia, pois a separação radical das duas substâncias teve como consequência também a divisão das ciências. Jonas comenta, com espanto, que nunca ouvira seus mestres tematizarem a natureza ou travarem um diálogo sério com as ciências empíricas.^[12]

No ambiente anglo-americano, a forma de fazer filosofia era outra. A filosofia inglesa, desde seus primórdios, combatia o racionalismo cartesiano. Os empiristas ingleses acreditavam que o dado sensível era o único capaz de garantir a segurança do

conhecimento, e rejeitavam o dualismo de substâncias da filosofia francesa. Embora alguns caíssem no extremo de um monismo materialista (ou mesmo idealista, como no caso de Berkeley), a filosofia empirista cultivou um tipo de filosofia em constante diálogo com as ciências empíricas, capaz de superar o preconceito, ou mesmo o tabu, de fazer filosofia sobre a natureza. Jonas encontrará nesse ambiente uma forma de integrar, no conceito de Ser de sua tradição franco-alemã, a dimensão da materialidade do Ser. De fato, nem o autor de *Ser e o tempo*, em sua análise existencial do *Dasein*, muito menos Husserl, com seu método fenomenológico, abordavam aspectos da corporeidade humana, o que Jonas considerava uma séria lacuna para a filosofia.^[13]

A partir de 1950, nos EUA, Jonas se dedica a assistir a aulas de biologia e outras ciências naturais, a fim de possuir um cabedal de conhecimentos que o ajudassem a fazer a ponte entre o mundo da *res cogitans* e o da *res extensa*. Nesse sentido, o contato com Alfred North Whitehead será de suma importância. Whitehead também procurava superar a separação radical entre pensamento e matéria, elaborando um novo conceito de materialidade baseado nos novos estudos de física quântica do tempo. Mas enquanto Whitehead sustentava sua filosofia do processo sobre a física, Jonas procurou um caminho mais modesto para revolucionar a ontologia a partir do fenômeno da vida. Para Jonas, o projeto de Whitehead era muito ambicioso, pois procurava demonstrar que o espírito já estava presente na matéria inanimada. Ao contrário, Jonas pensava que apenas o organismo vivo seria a testemunha mais evidente de que o espírito já estaria presente na natureza.

A biologia [...] descortinou para mim o milagre do império vida, seu desenvolvimento, a abundância de suas formas, suas operações, sua hierarquização — o todo, a balança oscilando entre o ser e o não ser, a aventura do ser orgânico infinitamente inventivo e vulnerável no meio da natureza inorgânica.

^[14]

O fenômeno da vida, segundo Jonas, seria capaz de juntar as duas partes separadas do ser da tradição cartesiana. Sua estratégia consistia em mostrar que o organismo constitui a “pedra de tropeço” para a visão materialista e mecanicista da natureza. A vida contradiz a radical separação entre objetividade e subjetividade, exterioridade e interioridade, materialismo e idealismo, pois não pode ser simplesmente reduzida à *res extensa*. No organismo, encontram-se elementos de liberdade, subjetividade e interioridade que desmentem o fato de que a natureza é algo totalmente alheio à *res cogitans*.

Jonas começa sua argumentação partindo do limite mínimo que separa o orgânico do inorgânico, a saber: o fenômeno do metabolismo. No metabolismo se encontra a prova de que a matéria viva está imbuída de princípios novos que inauguram a subjetividade na natureza. O organismo demonstra um comportamento *teleológico* quando troca matéria com o meio ambiente. Numa atmosfera ameaçadora, os organismos, desde os mais simples aos mais complexos, procuram, desejam (mesmo que de forma inconsciente) conservar sua vida perante a iminência da morte. Em sua biologia filosófica, Jonas perseguirá esse raio de subjetividade e liberdade em toda a cadeia orgânica até chegar aos umbrais da relação entre cérebro e mente.

Superar o dualismo cartesiano se tornava necessário para se falar de novo sobre um valor da natureza, capaz de superar a visão extrativista que se cultivou desde Descartes, levando o Ocidente à crise ecológica em que se encontra. A crise se tornou mais nefasta graças ao extremo poder sobre a natureza que se adquiriu com a tecnologia moderna. De fato, sem negar as grandes contribuições da ciência para o Ocidente, a aliança entre dualismo cartesiano, mecanicismo newtoniano, capitalismo extrativista e tecnologia moderna conduziu o planeta a uma condição insuportável que precisa ser regulada por uma nova ética que inclua o valor da natureza em seu raio de reflexão. Era preciso superar o erro que desencadeara todo o processo de supervalorização do sujeito em detrimento da natureza, a saber: o dualismo de substâncias de Descartes. A ética da responsabilidade está, portanto, fundada nessa nova ontologia que instaura um monismo integral, capaz de unir as duas dimensões do ser, pensamento e extensão, no mesmo fenômeno da vida.

O dualismo cartesiano deixou de ser o maior problema da relação mente-cérebro. De fato, os dualismos estão fora de moda, e os monismos se fortificam a cada época. Se a preocupação de Jonas era superar o dualismo de substâncias, hoje se percebe que o maior desafio para sua ontologia e ética da responsabilidade é o monismo materialista reducionista. A partir daqui, vamos nos concentrar nas várias formas que o fisicalismo assume no debate contemporâneo. Assim, no tempo em que introduzimos o leitor nas correntes contemporâneas da filosofia da mente, situamos a crítica de Jonas ao fisicalismo em seu devido contexto.

O FISCALISMO REDUCIONISTA

O dualismo cartesiano levantou problemas filosóficos, científicos e políticos quase insolúveis, o que não deixou de suscitar correntes decididamente contrárias às teses de Descartes. Jonas lembra que o dualismo de substâncias fez emergir dois tipos de monismos mais elaborados: os monismos materialista e idealista. Os dois procuram um mesmo objetivo: reduzir uma das dimensões a si própria. O primeiro pretende reduzir o pensamento à matéria, a vida a estados físico-químicos, a consciência ao cérebro; para o segundo, tudo se reduz ao pensamento e suas formas lógicas. Seja materialismo (ou fiscalismo), seja idealismo (ou pampsiquismo), encontram uma pedra de tropeço no caminho. De um lado, o materialismo se depara com o fenômeno da vida e da consciência, que se apresenta com características essencialmente diferentes da matéria. Do outro, o idealismo se confronta com a realidade nua e crua da matéria e do acaso evolutivo, que não revelam qualquer programa ou sucesso da vida sobre a morte, do bem sobre o mal, como os monismos idealistas parecem apregoar.

O combate contra o dualismo se mostrou necessário para a elaboração de uma ética da responsabilidade. Não menos importante para os propósitos de Jonas será o combate contra o monismo materialista ou fiscalista, como veremos. Antes disso, faz-se mister analisar de perto todas as configurações atuais do monismo fiscalista, seja ele reducionista ou não reducionista. Nesse sentido, procura-se chegar a dois objetivos com os próximos capítulos: 1) apresentar o monismo fiscalista em seu atual contexto; 2) limitar o debate no âmbito da filosofia da mente, isto é, apresentando as correntes fiscalistas que procuram reduzir o mental ao cerebral. Somente assim poderemos analisar as consequências nefastas do fiscalismo para a teoria da responsabilidade de Jonas.

Neste capítulo, vamos analisar as teorias fiscalistas reducionistas e, no próximo, as teorias não reducionistas. Por fim, apresentaremos a crítica de Jonas ao fiscalismo no âmbito biológico e, sobretudo, no âmbito do mental, em que o fenômeno da consciência se apresenta como ontologicamente diferente das interações neuronais do cérebro.

As teorias reducionistas têm apenas um objetivo: declarar que a *res cogitans* não passa de uma expressão refinada da *res extensa*. Ou, ainda, procuram demonstrar que os estados mentais não passam de um epifenômeno da matéria, totalmente idênticos ou reduzíveis a ela. A primeira reação contra o dualismo cartesiano, no âmbito da filosofia analítica da mente, foi a teoria da identidade, seguida do fiscalismo eliminativo e da forma reducionista.

2.1 A teoria clássica da identidade

Embora os textos *The Concept of Mind* (1949), de Gilbert Ryle, e *Philosophische Untersuchungen* (1953), de L. Wittgenstein, tenham sido marcantes para a discussão atual da filosofia da mente, o artigo do inglês Ullin T. Place “Is Consciousness a Brain-process?” (1956) inaugurou uma nova fase na discussão: a elaboração da teoria clássica da identidade. O texto de Place é seguido por dois outros, igualmente importantes: “The ‘Mental’ and the ‘Physical’” (1958), do austríaco H. Feigl, e “Sensations and Brain Processes” (1959), do australiano J. J. C. Smart.

Talvez a melhor forma de apresentar a teoria clássica da identidade seja compará-la com a teoria analítica da identidade de Rudolf Carnap. Carnap lança *Meaning and Necessity* em 1956 e defende um tipo de fisicalismo de propriedade. Sua tese afirma que o fisicalismo será verdadeiro quando propriedades mentais forem idênticas a propriedades físicas. A identidade tematizada por Carnap é *analítica*, o que significa que frases com propriedades mentais poderiam ser traduzidas por frases com propriedades físicas. No fim das contas, propriedades mentais e propriedades físicas seriam apenas *sinônimas* e poderiam ser substituídas numa frase. As duas propriedades seriam idênticas porque expressam um mesmo conteúdo.

Carnap diferencia as frases sistemáticas (*Systemsätze*) das frases protocolares (*Protokollsätze*).^[1] As primeiras são as frases que as ciências como a física, a química, a biologia elaboram, enquanto as segundas dizem respeito às frases que expressam os dados básicos observáveis da experiência. *Protokollsätze* constituem a base empírica para se construir as frases sistemáticas das ciências. Assim, por exemplo, pode-se construir uma frase protocolar da seguinte forma: “pessoa *x*, num tempo *t*, percebeu empiricamente isto ou aquilo”. A ideia de Carnap é que conteúdos mentais podem ser traduzidos em frases protocolares, isto é, empiricamente verificáveis. Os estados mentais seriam, portanto, *definidos* por meio de frases protocolares que explicitariam as bases observáveis, digam-se físicas, dos estados mentais. Daí que a identidade entre estados mentais e estados físicos seria necessária e *a priori*, enquanto as frases com conteúdos mentais não pretendem afirmar nada mais que as frases com conteúdos físicos.

A teoria clássica da identidade (TCI) se diferencia da analítica pelo fato de que não há *necessidade* e *aprioricidade* na identidade entre estados mentais e físicos. Propriedades mentais não seriam sinônimo de propriedades físicas; não se pode substituir uma pela outra. Pelo contrário, a identidade entre as duas seria apenas *contingente* e *a posteriori*. Isso significa que a frase “estados mentais são processos físico-químicos ocorridos no cérebro” não é nem necessariamente verdadeira (senão, seria analítica), nem necessariamente falsa (o que implicaria contradição à sua negação).^[2] A verdade dessa frase seria apenas contingente, o que se pode constatar apenas empiricamente.

A TCI transfere para o seu contexto a distinção semântica de Frege, encontrada em seu *Über Sinn und Bedeutung* (1892), entre sentido e referência. As expressões a)

“estrela matutina” e b) “estrela vespertina” têm, certamente, sentidos diferentes, pois não podem ser substituídas uma pela outra indistintamente. Não posso, por exemplo, substituir b) por a) numa frase como “A estrela vespertina me traz um sentimento de nostalgia”. No entanto, ambas as expressões têm uma mesma referência no mundo real, isto é, o planeta Vênus. O fato de que a relação $a = b$ foi descoberta apenas *a posteriori* demonstra que não é uma relação analítica do tipo $a = a$ ou $b = b$. Da mesma forma, estados mentais e estados neuronais teriam, sim, *sentidos* diversos (pois não se pode deduzir um do outro), mas uma mesma e única referência, isto é, processos químico-físicos ocorridos no cérebro.

De fato, a identidade pregada pela teoria clássica não é aquela necessária em todos os mundos possíveis, como seria a identidade $a = a$, ou a da frase “um quadrado tem quatro lados”. A teoria clássica lembra casos de identidade, descobertos por meio da pesquisa científica, como os da identidade entre água e H₂O, relâmpago e descarga elétrica, nuvem e minúsculas gotas de água. Nenhuma dessas identidades decorre analiticamente do próprio conceito de água, relâmpago ou nuvem, mas foram hipóteses verificadas e confirmadas empiricamente. Daí que se pode resumir a teoria clássica da identidade da seguinte forma:^[3] TCI: o fisicalismo de propriedades é verdadeiro se, e somente se, para cada propriedade mental “M” houver uma propriedade física “F”, de tal forma que $M = F$, embora ambas não sejam propriedades expressas por termos sinônimos.

A TCI se divide, *grosso modo*, em duas formas básicas: as teorias *type-identity* e *token-identity*. “*Type*” e “*token*” são nomenclaturas da linguística (introduzidas por C. S. Pearce)^[4] para distinguir formas gerais (*types*) de ocorrências particulares (*tokens*) das palavras. Por exemplo, a frase “amor e amor e amor” tem cinco palavras, isto é, cinco ocorrências de apenas dois tipos de palavras. Em suma, cinco *tokens* e dois *types* de palavras.

No contexto da TCI, as teorias *type-identity* são aquelas que afirmam serem os estados mentais idênticos aos estados neuronais de forma geral, isto é, cada estado mental seria idêntico a um estado neuronal; por exemplo: a dor seria idêntica à excitação da fibra C no cérebro. Assim, todas as vezes que houvesse dor seria ativada necessariamente a fibra C no cérebro, de acordo com um defensor da teoria *type-identity*. No momento em que a pessoa não se encontrasse nesse determinado estado neuronal (i.e., a excitação da fibra C), poder-se-ia dizer que não estaria sentindo dor alguma. As teorias *token-identity* afirmam que há uma identidade entre estados mentais e estados neuronais, mas apenas num determinado tempo e pessoa. Quando Pedro sentiu dor, seu cérebro se encontrava num determinado estado físico e tal dor seria idêntica a esse estado neuronal. A dor de João, no entanto, pode ter outra configuração neuronal, diferente da de Pedro, mas ambos teriam uma identidade entre *seu* estado mental e *seu* estado neuronal.

As duas formas podem ser assim divididas:

a) *type-type theory* afirma:

1) Toda vez que uma pessoa tiver determinado estado mental — por exemplo, bem-

humorada —, terá um mesmo estado cerebral correspondente.

2) A mesma relação estado de bom humor/estado cerebral ocorre em todos os outros indivíduos.

b) *type-token theory* afirma:

3) A mesma coisa que 1), mas nega 2), dizendo que as ocorrências no cérebro de Pedro podem ser diferentes das do cérebro de João, mas os estados mentais serão sempre idênticos aos estados neuronais.

c) *token-token theory* afirma:

4) que estados mentais são funções que podem ser idênticas/reproduzidas por *qualquer* estado neuronal.

A TCI traz uma série de vantagens. Em primeiro lugar, ela aplica o princípio da parcimônia ao pressupor poucas entidades para explicar um fenômeno. Aplica a navalha de Ockham ao desconsiderar a existência de entidades abstratas, como são os estados mentais. Além disso, trabalha com uma *hipótese* empiricamente falsificável, o que a coloca no rol das teorias científicas, e não das teorias metafísicas. Por fim, ela tem uma série de descobertas científicas que apoiam a tese de uma identidade encontrada *a posteriori*, tais como $H_2O = \text{água}$, calor = energia cinética, luz = ondas eletromagnéticas, nuvem = minúsculas gotas de água etc.; todas essas descobertas são contingentes *a posteriori*. Por que, então, não se pode levantar a hipótese de uma identidade entre estados mentais e estados neuronais? Para os defensores da TCI, a neurociência é ainda muito jovem, e, num futuro próximo, chegará a desenvolver aparelhos capazes de mostrar, empiricamente, a identidade entre estados mentais e estados neuronais. Além dessas vantagens, a TCI, por ser uma teoria fisicalista, vê-se livre do problema da interação psicofísica que encontram as teorias dualistas.

Embora a TCI não tenha sido uma hipótese empiricamente falsificada, há muitas críticas que detectam sua inviabilidade, tornando-a até mesmo ultrapassada. A primeira crítica vem do princípio dos indiscerníveis (PI), elaborado por Leibniz, que afirma: “se uma propriedade A for idêntica a uma propriedade B, então A pode ser substituída por B em qualquer circunstância”. Ou, melhor: “se $x = y$, então para todo F, se Fx , então Fy , e vice-versa”. Formalizando:

PI: $(x = y) \supset (Ax \supset Ay)$

De acordo com esse princípio, verifica-se que certas propriedades são aplicadas apenas a estados mentais, e não a estados físicos. Não podemos dizer que uma ideia está localizada a sete centímetros de minha orelha esquerda, tem cinco gramas de peso ou possui esta ou aquela figura. Da mesma forma, não posso afirmar que os estados físicos são intencionais, trazem consigo algum conteúdo semântico ou são abstratos. Se os estados mentais fossem idênticos aos processos neuronais, poderíamos indistintamente substituir um termo pelo outro em qualquer contexto semântico. Se eu afirmasse que “meu cérebro pesa 1.400g”, da mesma forma poderia dizer que “minha mente pesa 1.400g”, o que claramente não é o caso. Além disso, deveríamos encontrar as mesmas propriedades tanto em estados mentais como em

estados neuronais, o que seria muito difícil no caso dos *qualia*.^[5] Quando afirmo que “eu vejo uma figura vermelha diante de mim”, não encontro a cor vermelha em meus processos neuronais.

Na literatura sobre o assunto, encontra-se a crítica à TCI de Frank Jackson.^[6] Seu experimento mental nos faz imaginar uma cientista do cérebro chamada Mary. Ela sabe tudo sobre o cérebro e seus processos físico-químicos, mas sempre viveu fechada num quarto sem cores. Sua TV é em preto e branco, as paredes, os móveis etc. Quando Mary for trazida para o mundo real, cheio de cores, certamente ela aprenderá algo novo sobre o mundo real que não sabia ao estudar apenas o cérebro, isto é, terá a experiência do que é o verde, o amarelo ou o vermelho. Nesse caso, a TCI não conseguiria explicar o por que uma cientista como Mary, que conhece tão bem os processos físico-químicos ocorridos no cérebro, não teria ainda tido uma experiência de cor apenas por meio da observação do cérebro. Jackson conclui, com esse experimento mental, a falsidade da TCI.

Um forte argumento foi levantado por H. Putnam e gerou toda uma nova teoria: o funcionalismo.^[7] A ideia é fundamentada na múltipla realizabilidade de estados mentais. Segundo Putnam, um estado mental, como a dor, pode ser instanciado em vários estados físicos diferentes. A dor num ser humano pode ser causada a partir da excitação da fibra neuronal C, mas outros seres podem não ter uma fibra C, nem neurônios, como um polvo. No entanto, deve-se reconhecer nele alguma dor. Insistir na identidade entre dor e excitação da fibra C resultaria num chauvinismo da espécie (H. Putnam), reconhecer a dor apenas nos seres humanos. Ao contrário, os estados mentais seriam, para Putnam, uma espécie de *função* realizada por vários estados físicos diferentes. A dor, que no ser humano é instanciada pela excitação da fibra C, pode ser realizada por outro estado físico em seres diferentes.^[8]

Se isto vale para estados mentais, ligados diretamente à sensibilidade (*qualia*), como a dor, o prazer etc., quanto mais vale para estados mentais cognitivos. Por exemplo, a expressão “hoje é segunda-feira” pode ter referências diversas. Se a digo no dia 13 de agosto de 2102, terá uma configuração física determinada em meu cérebro, mas se profiro a mesma expressão no dia 20 de outubro de 2014, terá uma configuração neuronal diferente, visto que a referência é totalmente outra. A frase “hoje é segunda-feira” não seria idêntica a apenas um estado neuronal, o que tornaria a TCI, *grosso modo*, falsa.

Uma alternativa à teoria *type-identity* é a *token-token identity*, de Donald Davidson, também chamada de monismo anômalo.^[9] Como o nome já diz, consiste também numa forma de fisicalismo, mas assevera que não há leis psicofísicas que nos tornam capazes de determinar a relação causal entre estados mentais e físicos. Para Davidson, um *token* de estado mental é sempre idêntico a algum *token* de estado cerebral! Mas não se pode predeterminar que tipo (*type*) de estado neuronal deve ser idêntico a um estado mental. Uma ocorrência (*token*) mental pode ser idêntica a qualquer coisa no cérebro ou mesmo fora dele (a dor pode ser causada pela fibra C, mas também pelo movimento das minhas pernas, por um ruído externo, pela poeira das estantes etc.). Discutiremos, à frente, o monismo anômalo de Davidson de forma mais acurada.

Todos os argumentos contra a TCI nos fazem pensar que uma identidade entre estados mentais e processos neuronais não é possível, ainda que seu princípio básico seja defendido mais à frente por outras correntes fisicalistas. É preciso analisar de perto as outras formas de fisicalismo que vão, mais ou menos, ponderar a radicalidade da TCI, uns considerando a originalidade ontológica dos estados mentais, outros procurando eliminá-los, outros ainda tentando reduzi-los a estados físicos.

2.2 O fisicalismo eliminativo

Segundo alguns fisicalistas, sobretudo o casal Paul e Patricia Churchland,^[10] a TCI carrega consigo um problema: ela ainda admite a existência de estados mentais. A identidade entre estados físicos e mentais pressuporia um tipo de dualismo de propriedades em que se afirma a existência de uma só entidade física, mas com duplo significado. Ao afirmar que um processo mental é idêntico a um processo do sistema nervoso, dar-se-ia valor semântico diferente a cada um dos termos, o que gera confusão e aporias. O fisicalismo eliminativo (FE) procura resolver o problema suprimindo, simplesmente, um dos termos, a saber: o mental.

Feyerabend^[11] admite que a TCI pressupõe um dualismo de propriedades, levando a contradições ou resultados indesejados. A única forma de proclamar a derrocada do dualismo e a vitória do monismo fisicalista seria buscar uma fundamentação que abandone um dos termos. Rorty^[12] defende que se deveria mudar a linguagem ao se tratar de estados mentais. Em vez de dizer “eu sinto dor”, deveríamos dizer apenas “minha fibra C foi ativada”, referindo-me àquilo que sinto em primeira pessoa. Para os Churchlands, a neurociência substituirá a explicação da teoria psicológica popular (TPP) da mesma forma que a astronomia substituiu a astrologia.

De fato, Patricia e Paul Churchland são da opinião de que o dualismo ontológico que se cultivou durante séculos teve sua origem numa explicação da psicologia popular, que perdura até nossos dias. A psicologia popular (*folk psychology*) constituiria uma *teoria* com pretensões de explicar nossos comportamentos e o de outras pessoas, recorrendo a ideias como “desejo”, “intenção”, “crença” etc. Quando, por exemplo, nos dirigimos ao refeitório na intenção de comer alguma coisa, interpretamos esse evento a partir dos seguintes pressupostos: estamos com fome, existe algo no refrigerador e me é permitido tirar para comer. Se alguém nos perguntasse por que movemos os pés em direção ao refeitório, ninguém hesitaria em dizer que a fome e as convicções que temos são a razão desse comportamento. A teoria psicológica popular (TPP) constitui uma forma de explicação a partir do *senso comum* e ninguém sequer pode imaginar que ele estaria errado.

Os fisicalistas eliminativos apostam que a TPP é falsa, como foi provada a falsidade de muitas teorias baseadas no senso comum. Quem duvidava de que fosse o sol a se mover em torno da terra antes de Copérnico? Ninguém, porque os sentidos viam o sol se movimentando, e não a terra. Seria muito estranho pensar o contrário. Pois bem, depois de Copérnico, a ciência mostrou que o senso comum, e mesmo a teoria geocêntrica, estavam errados. Da mesma forma, o que garante que a TPP também não esteja errada acerca de nossos estados mentais? Além do mais, segundo os fisicalistas eliminativos, a TPP não avançou como as teorias científicas. A mesma explicação, que pressupunha estados mentais como motores de nossos comportamentos, há milênios continua da mesma forma. As teorias científicas, ao contrário, progrediram na interpretação dos fatos do mundo, até mesmo eliminando de vez algumas interpretações pré-científicas do senso comum. Os fisicalistas eliminativos bradam: se

a física popular, a química popular, a astronomia popular estavam erradas, por que confiar ainda na TPP?

A TPP também não explicaria certos comportamentos, como sonhos, doenças mentais, consciência, memória, aprendizado etc. Se a TPP fosse uma teoria eficaz, deveria incluir em seu raio de explicação o porquê desses fenômenos mentais. Em última análise, a explicação dada pela TPP poderia ser comparada à ideia de possessão demoníaca utilizada por curandeiros e feiticeiros para interpretar certos comportamentos esquizofrênicos. Estados mentais não passariam de entidades como fadas, bruxas, gnomos e demônios, utilizados em certo tempo para explicar fenômenos misteriosos e incompreensíveis. Na ciência moderna, não haveria espaço para esse tipo de *teoria*.

Apesar de ser apreciado por muitos cientistas e usar de forma extrema o princípio da parcimônia, o fisicalismo eliminativo sofreu muitas críticas e perdeu seu poder de atração graças às contradições internas que implica. A razão de seu fracasso foi, em primeiro lugar, seu caráter altamente contraintuitivo. Que teoria científica poderia nos convencer de que os estados mentais simplesmente não existem? Que estivemos todo o tempo errados ao pensar que o movimento de nossos pés rumo ao refeitório não fora motivado pela fome e pela convicção que tínhamos de que haveria algo na geladeira que pudéssemos comer? Que teoria poderia provar que não estou agora em frente ao meu computador, digitando algumas ideias e convicções de forma livre? Afirmar que a TPP esteve errada até agora na explicação de comportamentos parece impensável.

Uma característica dos estados mentais apregoada desde os tempos de Descartes é a *incorrigibilidade*. Não podemos estar enganados acerca de estados conscientes, pois são verificados de forma direta e imediata. Se penso que tenho uma dor, um prazer ou uma convicção, não posso estar enganado quanto a isso. Ninguém poderia me dizer: “você não está experimentando tal dor ou prazer, não tem esta ou aquela convicção ou crença, não está vendo a cor laranja ou experimentando um gosto apimentado naquela *pizza*”. Se tiver essas experiências ou pensar que as tenho, é porque as estou experimentando em primeira pessoa, nem que seja de forma ilusória. O fato de ser uma ilusão não tornaria um estado consciente inexistente. Eu teria consciência dele, mesmo se fosse ilusório.

Os fisicalistas eliminativos acham que a melhor candidata para substituir a TPP é a neurociência. Mas até que ponto a ciência, que usa o método empírico, pode lidar com um fenômeno em primeira pessoa? Talvez o maior problema da neurociência para dar conta da subjetividade de estados mentais seja que ela usa um método objetivo, em terceira pessoa. Isto é, a ciência vê a consciência de fora, e não de dentro. As experiências de mapeamento cerebral feitas até agora nos indicaram certas zonas de afetação, quando temos este ou aquele estado mental. No entanto, além de rudimentar — algo que poderia ser resolvido numa ciência do futuro —, a explicação se dá totalmente em terceira pessoa. Ora, o fenômeno mental, para ser compreendido de forma plena, precisa ser visto por dentro, em primeira pessoa. Por mais que a neurociência observe minha dor ou prazer, jamais poderá experimentar em primeira

pessoa, o que faz grande diferença para entender o que sinto. Querer apenas eliminar a subjetividade e trocá-la por uma objetividade não seria capaz de eliminar o fenômeno!

Além disso, o FE não tem o direito de afirmar que a TPP está errada pelo simples fato de algumas teorias populares terem errado na história. Ora, se algumas erraram, outras se confirmam até hoje. Que teoria científica substituiu a explicação do senso comum de que o tempo é dividido em presente, passado e futuro? O erro de alguns não pode levar à conclusão de que todos estão errados. Nem mesmo o fato de a TPP não poder explicar alguns estados mentais, como sonhos ou doenças mentais, constitui argumento contra ela, pois não se pode exigir de uma teoria que explique todos os fenômenos. Mesmo as teorias científicas são limitadas e explicam apenas alguns, e não todos os fenômenos. Elas precisam ser completadas por outras.

A crítica mais forte lançada aos eliminativistas diz respeito ao caráter autocontraditório de sua posição. O FE quer provar a inexistência de estados mentais se servindo dos próprios estados mentais para isso, isto é, convicções e crenças, que precisam ser assumidas como verdadeiras para que haja algum sentido no que se afirma.

2.3 O fisicalismo reducionista

O fisicalismo reducionista (FR) professa que estados mentais não são simplesmente idênticos a estados neuronais, mas podem ser *reduzidos* a eles. A novidade em relação à TCI e ao FE é que o fisicalismo reducionista não nega a existência e relevância de estados mentais. Estados mentais existem e têm um poder causal, mas não passam de estados físicos mais complexos. A eficácia causal dos estados mentais provém de sua constituição física, uma vez que se professa o dogma do fechamento causal do mundo físico, isto é, estados mentais não seriam independentes de estados físicos, mas entidades físicas em níveis diferentes, o que garantiria sua força causal.

O reducionismo geralmente aparece em três formas diversas: ontológico, metodológico e epistêmico.^[13] Embora as três formas sejam diferentes entre si, deve-se reconhecer que vêm quase sempre interligadas. Um reducionismo ontológico exige sempre um reducionismo metodológico e epistêmico. O *reducionismo ontológico* professa que estados neuronais podem ser reduzidos a processos físico-químicos no cérebro, e estes a estados físicos, como interações entre átomos, *quarks*, *top-quarks* etc. No final das contas, o que existem são entidades físicas, e suas relações, em que o todo constitui apenas o conjunto de suas partes, nada além disso. Dessa forma, poder-se-ia, em princípio, construir e desconstruir todos os elementos da realidade em suas partes físicas elementares, inclusive os estados mentais.

Por sua vez, o *reducionismo metodológico* constitui apenas uma forma de procedimento das ciências, que preferem analisar os fatos a partir de seus níveis mais baixos para daí ascender aos mais altos, ou seja, os processos mais complexos são estudados e analisados a partir dos processos menos complexos, que são a base do plano superior. Assim, os fatos biológicos são primeiro estudados a partir de seus elementos moleculares, e estes a partir das entidades físicas em jogo. Contudo, o reducionismo metodológico não é exclusivo de posições fisicalistas. Ele também pode ser aplicado a matizes dualistas, nas quais se compreende que é preferível estudar todos os níveis inferiores no plano físico até chegar aos superiores; o mesmo valendo para o espírito, que constituiria um tipo de plano, sobre o qual também se poderia aplicar o reducionismo metodológico. Na teoria da linguagem, por exemplo, o princípio de composicionalidade pressupõe tal reducionismo, em que frases inteiras são interpretadas a partir de suas partes semânticas mínimas.

Por fim, o *reducionismo epistêmico* professa que teorias num determinado campo científico podem ser reduzidas a teorias em outros campos mais elementares. Geralmente, as discussões acerca do reducionismo têm se pautado sobre esse tipo. Ernest Nagel foi quem melhor o desenvolveu em seu livro *The Structure of Science* (1961), sobretudo nos capítulos 11 e 12. A redução teórica (RT) elaborada por Nagel pode ser assim definida:^[14] (RT) uma teoria T_1 pode ser reduzida a uma teoria T_2 quando todas as leis da teoria T_1 , por meio da ajuda de leis intermediárias, puderem ser deduzidas das leis da teoria T_2 .

A redução teórica pressupõe que as leis da T_1 estão logicamente contidas na T_2 , de tal forma que se possam deduzir umas das outras, mesmo que para isso se precise de leis intermediárias (*bridge principles*) que façam a ponte entre os dois campos científicos. Assim, T_2 pode explicar muito melhor os fatos e leis de T_1 . Um exemplo famoso dado por Nagel é a dedução das leis clássicas da termodinâmica a partir das leis da mecânica estatística. Mas outras deduções podem ser tidas como exemplo: a dedução da genética molecular a partir da genética clássica, da biologia a partir da física atômica etc. Nesses exemplos, entende-se que as leis de uma ciência em nível mais elevado de complexidade são sempre compostas por leis de uma ciência mais elementar; por isso, as leis elementares poderiam explicar o surgimento e o funcionamento das leis superiores. De fato, o todo é entendido como a simples soma das partes.

Apesar de a forma epistêmica ter dominado a discussão acerca do reducionismo, será o reducionismo ontológico o determinante, pois se existem apenas entidades físicas no mundo, então são totalmente justificáveis as outras duas formas de reducionismo. A redução ontológica pode ter ainda duas formas, já vistas acima: a) a *type reduction*, em que há uma lei geral que determina a redução de um fenômeno A a um fenômeno B, válida em todos os mundos possíveis. Essa versão forte do reducionismo ontológico encontrou várias dificuldades e críticas, sobretudo a crítica da *múltipla realizabilidade*, como veremos mais adiante. O outro tipo é a b) *token reduction*, que afirma não haver uma lei geral que explique a redução de um fenômeno A a outro fenômeno B. Nesse caso, há uma redução apenas da ocorrência particular do fenômeno. Assim, um estado mental poderia ser reduzido a um estado neuronal, mas tal redução não aconteceria em todos os mundos possíveis.

Um dos representantes da *type reduction* é David Lewis, que afirma com os reducionistas que estados mentais podem ser reduzidos a estados do sistema nervoso. [15] A especificidade da posição de Lewis é que a redução não se dá em todos os mundos possíveis, mas apenas numa espécie determinada. Por exemplo, o estado mental “prazer” teria uma configuração neuronal igual em todos os indivíduos da espécie humana, mas essa configuração não seria a mesma em outra espécie, como os morcegos. Lewis relativiza, assim, a tese da redução. Em vez de afirmar uma tese geral em que mental = físico, a teoria *restritiva* de Lewis afirma que mental-na-espécie x = físico. O prazer humano, o prazer de um morcego e o prazer de um robô são instanciados diferentemente.

Para Lewis, estados mentais são mais bem caracterizados por seu *poder causal*. Isso faz lembrar de perto o *funcionalismo*, que afirma serem os estados mentais idênticos ao seu poder causal, instanciados em estruturas físicas variadas, como veremos abaixo. Contudo, diferentemente do funcionalismo (que pode ser, inclusive, defendido por uma posição dualista), Lewis não identifica estados mentais com seu poder causal, mas com processos físico-químicos do sistema nervoso que possuem determinados poderes causais. Ele denomina sua tese de *teoria psicofísica type-identity*. [16] Uma vez que se descobre a correspondência entre determinado estado mental e seu estado neuronal em nosso mundo biológico, poder-se-ia afirmar que

todas as vezes que esse estado mental se dá, também ocorre o estado neuronal correspondente, gerando uma lei que liga os dois estados, o que conduz facilmente à redução.^[17] Com isso, Lewis procura se localizar numa posição puramente fisicalista e reducionista, mesmo que considere o poder causal aquilo que melhor especifica estados mentais.

Na verdade, estados mentais só possuem poder causal porque são reduzidos a estados físicos. Isso significa que a força causal que possuem os estados mentais é uma extensão do poder causal do mundo físico. Assim, Lewis, como todo reducionista, professa um estrito fechamento causal do mundo físico, mesmo aceitando a relevância dos estados mentais. Em poucas palavras: a eficácia causal dos estados mentais é salva somente à custa de uma redução destes a estados físicos.

O programa reducionista da forma geral *type reduction* encontra duras críticas. A mais elaborada delas é a da múltipla realizabilidade, como vimos acima. Estados mentais, por exemplo, podem ter bases físicas bem diferentes: a dor em uma pessoa é instanciada por um estado físico diferente da dor de um molusco ou de um robô, o que impossibilitaria a forma geral da *type reduction*. Mas o que dizer da tese de Lewis, que admite apenas uma forma restritiva da *type reduction*, em que existiria identidade entre mental e físico de forma diferenciada de acordo com a espécie? Seria o argumento da múltipla realizabilidade suficiente para derrocá-la?

Um dos problemas superficiais da tese de Lewis é a dificuldade conceitual que apresenta, pois a palavra “dor” teria um significado totalmente diferente para as diversas espécies, impossibilitando uma comparação entre elas. De fato, a posição de Lewis foi chamada de funcionalismo conceitual,^[18] pois admite que a função do mental, supostamente instanciada em várias estruturas físicas, na realidade, não existe.^[19] O que existiria são *conceitos* que usamos para representar determinado poder causal de estados físicos. Nesse nível conceitual, não existiria diferença alguma entre a dor de uma pessoa, um molusco ou um robô, pois no dia a dia usamos indistintamente a mesma palavra “dor” para falar da propriedade que produz determinado mal-estar. A semelhança seria apenas epistêmica, e não metafísica, pois cada dor seria totalmente diferente uma da outra.

Mas a dificuldade maior da tese de Lewis é que estados mentais ou níveis mais elevados numa hierarquia organizada não podem simplesmente ser reduzidos ou idênticos a estados neuronais ou níveis inferiores, porque entidades superiores podem ser instanciadas de várias formas, mesmo dentro de uma espécie e até num mesmo indivíduo. É bastante conhecida e confirmada cientificamente a neuroplasticidade — quando certas partes do cérebro desenvolvem funções exercidas por outras partes que tenham sido danificadas.^[20] Se a teoria reducionista de Lewis estivesse certa, poderíamos concluir que, uma vez danificada a região cerebral em que certos estados mentais aparecem, não haveria como restaurar a função ou poder causal desses estados mentais através de outras configurações neuronais. Mais ainda: a plasticidade do cérebro não acontece de forma geral para a espécie humana, mas pode ocorrer diversamente em cada indivíduo. Esse fato mostra que é improvável uma estrita correspondência entre estados mentais e processos físico-químicos do sistema

nervoso humano. A múltipla realizabilidade dos estados mentais acaba se impondo contra a tese reducionista de Lewis.

Apesar de ser um argumento convincente contra a forma *type reduction*, a múltipla realizabilidade tem ainda a forma *token reduction* para combater. A pergunta fundamental será: podem estados mentais ser totalmente independentes de estados físicos? Ou devemos admitir que toda função (mental) precisa de um estado físico, mesmo que essa afirmação seja válida apenas para ocorrências particulares, e não como uma lei geral para mundos possíveis ou para uma mesma espécie? Isso é o que afirma a forma *token reduction*. Uma crítica que se pode levantar contra a *token reduction* são os estados mentais que surgem sem uma base física correspondente. Imaginemos que a intenção de levantar o braço direito seja reduzida a uma configuração neuronal x no lado esquerdo do cérebro de Pedro. Após um AVC, Pedro tem o lado esquerdo do cérebro corrompido e, sucessivamente, a configuração neuronal x já não existe. Após longos treinos, Pedro readquire a intenção e a capacidade de levantar o braço direito, demonstrando, mais uma vez, a plasticidade do cérebro, que se reorganiza para salvar a função. Vê-se, claramente, que nem mesmo a forma *token reduction* pode garantir uma lei estrita que identifique um estado mental y com uma configuração neuronal x , dando razão mais uma vez ao princípio da múltipla realizabilidade.

Além disso, deve-se ainda levantar a crítica de que os estados mentais têm propriedades diferentes de estados físicos, sejam eles presentes em todos os mundos possíveis, numa só espécie ou apenas em um indivíduo. Os estados mentais são intrinsecamente intencionais e subjetivos, enquanto os estados físicos não possuem essas propriedades. Reduzir a intencionalidade a processos físico-químicos do sistema nervoso ou a subjetividade à objetividade dos estados neuronais parece negar propriedades essenciais dos estados mentais, que não se apresentam nos elementos reduzidos. Embora o projeto reducionista se distinga do fisicalismo eliminativo pelo fato de considerar a relevância dos estados mentais, o projeto reducionista não consegue esconder sua tendência negacionista, pois, se as propriedades mentais não forem nada mais que propriedades físicas, então se chega a negar o que elas têm de essencial. O princípio platônico continua valendo: uma teoria, para ser plausível, tem que salvar o fenômeno, e não destruí-lo!

Por fim, o projeto reducionista enfrenta o *problema da tradução*, como bem define Teixeira:

[o reducionista] enfrenta o chamado *problema da tradução*. Que tipo de isomorfismo haveria entre essas reações químicas e o pensamento que permita supor a existência de algum tipo de correspondência entre essas duas entidades? [...] O reducionista precisa de algo mais do que simplesmente estabelecer correlações, é preciso que estas se tornem inteligíveis. Ou seja, ele precisa saber como e por que sinais elétricos e reações químicas no nível cerebral produzem, do ponto de vista introspectivo, remorsos, lembranças e sensações que são vivenciadas subjetivamente.^[21]

Esse problema resume a dificuldade de tentar reduzir a subjetividade à mera objetividade de estados físicos. A pergunta crítica ao reducionista é, portanto, por que a subjetividade e a intencionalidade surgem de tais configurações neuronais e processos físico-químicos do sistema nervoso? Sem responder a essa pergunta, o

projeto reducionista acaba por assumir posições metafísicas insustentáveis no contexto científico em que pretende se encontrar.

O FISCALISMO NÃO REDUCIONISTA

Pode haver uma teoria que procure conciliar a originalidade irreduzível do mental e continue sendo uma posição fisicalista? Essa é a proposta do fisicalismo não reducionista (FNR), que se assemelha ao dualismo, contudo com ele não se deve confundir. No FNR, a dualidade da realidade não é substancial, mas somente de propriedades que não podem ser reduzidas ao físico. Tais propriedades estão inseridas no tempo e no espaço e, por isso, *são* propriedades físicas. Estados mentais seriam, dessa forma, níveis superiores mais refinados do mundo material. O esforço do FNR é aquele de dar relevância aos estados mentais e não ignorá-los ou, simplesmente, eliminá-los. A vantagem dessa teoria é a concordância com nossa experiência intuitiva de certa dualidade na realidade. Ao mesmo tempo, a teoria pretende ser de cunho fisicalista. Isto é, em última análise, o mundo é constituído de entidades físicas. Como essas duas afirmações caminham juntas, representam o desafio do FNR, que chega a ser condenado como autocontraditório.

O FNR afirma basicamente os seguintes postulados:^[1]

- 1) Realismo mental (existem propriedades mentais).
- 2) Ontologia fisicalista de acordo com um modelo de camadas de complexidade.
- 3) Microdeterminação sem redução (macropropriedades mentais são determinadas pelas micropropriedades físicas, sem ser redutíveis a elas).
- 4) A eficácia causal das propriedades mentais (apesar do fechamento causal do mundo físico).

Três variantes devem aqui ser ressaltadas: o monismo anômalo de Donald Davidson, a teoria da emergência e a teoria da superveniência. Todas negam a simples identidade entre o físico e o mental, embora estados mentais sejam interpretados como dependentes de estados físicos do cérebro.

3.1 A teoria do monismo anômalo

A primeira delas, o monismo anômalo, foi proposta em 1970 por Donald Davidson, com o artigo “Mental Events”.^[2] Em linhas gerais, a teoria afirma que não existem leis estritas (anômalo significa *a = não*, *nomos = lei*) que regulam, explicam ou predizem uma identificação entre o mental e o cerebral, indo contra a tese *type-identity/reduction* e configurando-se como uma teoria *token-identity/reduction*. A identificação seria apenas de uma ocorrência concreta do mental com uma estrutura física, que pode mudar de indivíduo para indivíduo. Isso significa que não se pode conhecer de forma *a priori* a identificação ou redução de estados mentais a estados físicos, pois apenas *a posteriori* seria possível verificar a identidade.

Davidson defende que os estados mentais exercem um papel causal no mundo físico, mas essa relação causa-efeito não vem regulada por princípios e leis gerais, válidas em todos os mundos possíveis. Davidson pressupõe três princípios básicos:^[3]

- 1) Existem estados mentais que produzem algo no mundo físico, tais como percepções, crenças, memórias etc. Ou seja, há um tipo de interação causal entre estados mentais e mundo físico.
- 2) Existem leis estritas que regulam a relação entre causa e efeito.
- 3) Não existem leis estritas que regulam a interação causal entre estados mentais e mundo físico, afirmando certa *anomalia* do mental.

Davidson pretende mostrar que não há contradição nem inconsistência entre as três proposições acima. O lógico seria deduzir das proposições 1) e 2) a existência de leis estritas que regulariam a relação entre o mental e o físico. A proposição 3) afirma exatamente o contrário! Isso significa que Davidson é contrário à posição que garante a identidade entre mental e físico pelo fato de haver leis gerais que determinam, quando um aparece, o aparecimento do outro. Para ele, há identidade mesmo não havendo tais leis psicofísicas. Apesar de não haver tais leis, Davidson afirma uma dependência dos estados mentais em relação aos estados físicos. É a primeira vez que se aplica o termo superveniência na filosofia da mente para caracterizar a relação mental-físico. Superveniência significa vir em adição a algo, dependência. O conceito de superveniência afirma que não podem existir mudanças na área do mental sem que também aconteça uma mudança na área do físico. Tal superveniência não pressuporia, segundo Davidson, leis psicofísicas estritas.

Para entender a teoria de Davidson, é importante fazer uma distinção entre o campo epistêmico e o campo ontológico. Na realidade, Davidson professa um tipo de monismo ontológico sem um reducionismo epistemológico. Isso significa que só existem entidades físicas, mas dois tipos de descrições do universo: um físico e um psíquico. A descrição física utiliza um vocabulário com propriedades físicas, como extensão. Já a descrição psíquica usa um vocabulário com propriedades psíquicas, imbuídas de intencionalidade, como desejos, crenças, memórias etc. O fato é que um tipo de descrição não pode substituir o outro. Um mesmo evento pode ser descrito a

partir de um vocabulário físico e um psíquico. Quando Davidson afirma que alguns estados mentais influenciam causalmente certos estados físicos, não é do ponto de vista da descrição psíquica, mas a partir de uma descrição física, pois somente propriedades físicas garantem leis deterministas. Lembremos que Davidson afirma uma *anomalia* do mental, isto é, não existem leis determinísticas estritas no mundo mental.

A irreduzibilidade do mental é, portanto, apenas epistêmico-conceitual, e não ontológica. Ontologicamente, acontece apenas *um* evento que pode ser explicado de duas formas: uma usando um vocabulário *intencional* (mental), outra usando um vocabulário *extensional* (físico). Por isso, quando um evento mental A causou um evento físico B, deve-se concluir que há apenas uma relação causal entre eles, e esta não pode ser descrita com um vocabulário e propriedades mentais, mas apenas com leis estritas elaboradas a partir de um vocabulário e propriedades físicas. Daí surge o monismo de Davidson: estados mentais (individuais) = estados físicos (individuais). Na realidade, ocorre apenas um evento neutro, isto é, que não é físico nem mental, mas pode ser descrito com uma linguagem física ou mental. Em poucas palavras: alguns eventos mentais eficazmente causais no mundo físico são idênticos entre si (reduzibilidade ontológica), mas propriedades mentais que descrevem esse evento não podem ser reduzidas às propriedades físicas que descrevem o mesmo evento (irreduzibilidade epistêmica). Daí Davidson professar um tipo de fisicalismo não reducionista. Davidson garante, assim, um monismo ontológico juntamente com um dualismo de propriedades, nos quais são distinguidos os eventos “em si mesmo” e os eventos “sob determinada descrição”.

A pergunta crítica que se faz à teoria de Davidson é se realmente ainda se pode falar de uma eficácia causal do mental. Propriedades mentais seriam ineficazes *qua* mentais, encontrando sua eficácia apenas quando descritas *qua* físicas. A teoria conserva o dogma do fechamento causal do mundo físico ao preço de reduzir ontologicamente o mental ao físico, como acontece no fisicalismo reducionista. O mental, enquanto possui a especificidade da intencionalidade, permanece sem eficácia genuína alguma. Mas a pergunta é se dessa ineficácia epistêmica se pode deduzir uma total irrelevância ontológica do mental. O que é a intencionalidade do ponto de vista ontológico? Ela, em última análise, poderia ser reduzida a processos físicos; então, já não se sabe a diferença entre essa teoria e o fisicalismo reducionista. Uma irreduzibilidade epistêmica parece ter pouca relevância para o problema ontológico.

3.2 A teoria da emergência

A segunda teoria fisicalista não reducionista é a teoria da emergência (TE). Embora alguns filósofos anteriores já tenham elaborado ideias emergentistas, como J. Stuart Mill, o livro inaugural da TE foi escrito por C. D. Broad, intitulado *The Mind and its Place in Nature*, de 1925. Importante ainda na consolidação da TE foram os trabalhos de Samuel Alexander (*Space, Time, and Deity*, de 1920) e C. Lloyd Morgan (*Emergent Evolution*, de 1923).^[4] A TE afirma a existência de uma diferença qualitativa entre estados mentais e físicos advinda da evolução e complexificação da matéria. O mundo é constituído de camadas estratificadas que vão das mais simples às mais complexas, tendo como camada básica a pura física, seguida da química, biológica, psicológica (e, mesmo, a sociológica). A passagem por essas camadas se dá no surgimento de novas propriedades, que aparecem com a evolução dos sistemas e não podem mais ser reduzidas às camadas inferiores. Qualidades emergentes surgiriam de modo imprevisível, elevando a matéria de níveis inferiores a outros mais refinados e superiores em qualidade. Dessa forma, a TE afirma: (TE) F é uma propriedade emergente de um sistema físico S se, e somente se, a) existir uma lei segundo a qual todos os sistemas com essa microestrutura possuam a propriedade F, e b) a qualidade F não for reduzida à microestrutura $[C_1, \dots, C_n; R]$.^[5]

Desse axioma podem ser deduzidos dois princípios: *microdeterminação* e *irreduzibilidade*. Isto é, embora as qualidades emergentes sejam determinadas por estruturas físicas inferiores, elas não são reduzidas a essas estruturas. O motivo da irreduzibilidade se explica por serem as qualidades emergentes completamente novas e não poderem ser previstas por tais estruturas. A visão contrária à TE é aquela do puro mecanicismo, que defendia que a realidade seria uma composição de partículas agrupadas de diversas formas, originando novos seres. Dessa forma, entidades superiores não seriam *nada mais* que o agrupamento de entidades inferiores, afirmando, assim, a tese básica do fisicalismo reducionista. Para a TE, a realidade é composta de níveis diferentes em graus de complexidade. Um corpo vivo tem propriedades e funções mais complexas que não são encontradas no mundo inorgânico. Da mesma forma, estados conscientes seriam níveis de maior complexidade da realidade que geram novas entidades (estados mentais), incapazes de ser reduzidos a partes materiais do mundo físico.

A TE pode ser ainda vista de várias formas: seja de cunho dualista, materialista ou mesmo idealista. A TE de cunho dualista é defendida, por exemplo, por K. Popper, que entendia ser o espírito diferente e independente da matéria, mas que a novidade do espírito somente emergiria a partir de transformações materiais.^[6] Nesse caso, os níveis superiores exercem o controle dos níveis inferiores, acontecendo, assim, verdadeiras interações entre os dois polos. Hans Jonas critica essa forma de conceber a teoria da emergência, pois já se pressupõe o espírito transcendente na ameba, esperando apenas as condições materiais surgirem para mostrar seu rosto no mundo físico.^[7] Jonas é menos crítico em relação à TE materialista, pois ela respeitaria o

princípio de que níveis mais elevados surgiriam de sua base física, como saltos qualitativos da matéria.^[8] Assim, a vida, estados conscientes, o espírito não estariam presentes já nos primórdios da matéria como algo atualizado, mas surgiriam na evolução e complexificação do mundo físico. A vantagem, segundo Jonas, seria a de não transpor a transcendência para o início do processo evolutivo, mas acompanhar o surgimento dos níveis superiores de forma imanente, através de princípios e leis intermediárias que uniriam os níveis superiores aos inferiores. A crítica de Jonas a essa forma de TE consiste no problema da causalidade, como veremos adiante (capítulo 9). Uma última forma de TE seria uma de cunho idealista, em que os níveis superiores já estariam potencialmente nos níveis inferiores, desenvolvendo-se de forma também imanente no processo evolutivo.^[9]

O problema maior da TE é, sem dúvida, o do poder causal dos níveis superiores sobre os níveis inferiores. A TE é incapaz de fundamentar a tese de que as qualidades emergentes possuem poder causal sobre as estruturas físicas inferiores, isto é, que existe também aí uma relação causal de cima para baixo ou *macrodeterminante*. Segundo a versão holística clássica dos emergentistas, não somente as partes determinam o todo, mas também o todo (nesse caso, qualidades superiores) determina as partes. Em poucas palavras, não somente as estruturas físicas teriam poder causal sobre as propriedades mentais, mas também estas exerceriam influência sobre as mesmas estruturas. A circularidade parece patente: como podem qualidades superiores influenciar as estruturas físicas se elas aparecem apenas depois de surgirem essas estruturas? Jaegwon Kim buscou explicar a teoria emergentista clássica afirmando que a influência das propriedades superiores não se dá sobre as mesmas estruturas que deveriam originá-las, mas sobre outras novas estruturas físicas que ocasionariam, por sua vez, outras propriedades superiores.

Apesar disso, a teoria emergentista não escapa da problemática da macrodeterminação, como o próprio Kim reconhece.^[10] Se tivéssemos, por exemplo, uma estrutura física (F_0) capaz de causar estados mentais (M_0), que por sua vez causem outras estruturas físicas (F_1), e estas, outros estados mentais (M_1), poderíamos perguntar: qual foi a real causa de M_1 ? F_1 ou M_0 ? Se respondermos que F_1 é uma causa suficiente para M_1 , pode-se perguntar por que então M_1 ainda precisa de M_0 . O estado mental M_0 não teria poder causal algum sobre M_1 . Se, do contrário, dissermos que M_0 causou F_1 , então a teoria emergentista cai no problema da macrodeterminação.

Nesse caso, teríamos dois problemas: primeiro, se M_0 foi causado por F_0 , então seria legítimo perguntar se o poder causal de M_0 sobre M_1 na realidade não vem senão de F_0 . Nesse caso, M_0 não teria poder causal próprio e não aconteceria macrodeterminação. Segundo, pode-se afirmar o mesmo da causalidade sobre F_1 . Se F_0 foi causa suficiente de M_0 e este causou F_1 , pode-se perguntar: qual foi a causa suficiente de F_1 , uma vez que não pode haver duas causas para um mesmo fenômeno? O FNR parece incapaz de conciliar a irreduzibilidade dos estados mentais

com seu suposto poder causal próprio. Em síntese, se existe uma irreducibilidade dos estados mentais e estes possuem real poder causal, rompe-se então o tabu científico de afirmar que um mesmo fenômeno não comporta uma causalidade dupla.^[11]

3.3 A teoria da superveniência

A terceira versão do FNR, chamada teoria da superveniência (TS), procura reduzir a importância das duas características básicas das propriedades superiores afirmadas pela teoria da emergência, a saber, novidade e imprevisão. *Supervir* significa vir em adição a algo; assim, dizemos que um conjunto de propriedades B *supervem* a um conjunto de propriedades A (subvenientes) se as propriedades B dependerem das propriedades A. Qualidades emergentes dependem (*supervene*) das estruturas físicas, a tal ponto que não existiria diferença alguma no nível superior de duas estruturas com igual base física. Novidade e imprevisão não são, portanto, características de qualidades superiores.

Há pelo menos três formas da TS: fraca, global e forte. A TS fraca afirma que as propriedades supervenientes dependem das subvenientes, mas essa relação não se apresenta em todos os mundos possíveis, pois não há leis estritas que determinam essa dependência. A versão global da TS afirma que a dependência vale de forma geral para um mundo, mas não para todos os mundos possíveis. Nesse caso, afirma-se a existência de uma lei geral que regula a dependência. Por fim, a versão forte assevera que a dependência é necessariamente verdadeira em todos os mundos possíveis.

A versão forte dessa teoria declara: (TS) suponhamos dois mundos w_i e w_j com entidades x e y : se x em w_i tiver as mesmas qualidades subvenientes de y no mesmo mundo w_i ou em outro mundo, w_j , então x em w_i é igual a y em suas qualidades supervenientes, seja no mundo w_i , ou no mundo w_j . [12]

A teoria da superveniência afirma três características básicas das qualidades superiores ou estados mentais: covariação, determinação e irreducibilidade.

- 1) Covariância: é um conceito vindo da teoria da probabilidade e da estatística. Ela afirma o grau de interdependência entre duas variáveis aleatórias. Quando a covariância é nula, significa dizer que há total independência entre as variantes; quando, porém, é diferente de zero, significa que há um grau de dependência entre as duas. O conceito aplicado à TS afirma que estados mentais e estados físicos possuem covariância diferente de zero. Quanto maior a covariância, maior será a dependência dos estados mentais de sua base física, determinando assim a forma de superveniência defendida. Se a covariância for muito alta, então a superveniência é mais forte, chegando mesmo ao extremo de uma posição reducionista. Se a covariância for fraca demais, chega-se mesmo a concebê-la numa posição dualista, em que estados mentais precisariam de estruturas cerebrais para se manifestar. Em geral, os defensores da TS propõem uma covariância alta entre estados mentais e neuronais, levando a TS para um campo fisicalista. Vale ainda ressaltar que a dependência é unilateral, ou seja, são os estados mentais que dependem de estados neuronais, e não o contrário.
- 2) Determinação: significa que as propriedades subvenientes determinam as

propriedades supervenientes. No caso de uma dor, conclui-se que é a estimulação da fibra nervosa C que determina a sensação de dor e não o contrário. Na verdade, acontece uma microdeterminação dos níveis superiores pelas bases inferiores, mas não se afirma uma macrodeterminação. Os estados mentais não teriam força causal para determinar a configuração neuronal do cérebro. Assim, o problema da causalidade mental continua na TS, que será comparada a um tipo de emergentismo ou epifenomenalismo em que propriedades mentais não teriam poder causal algum em suas bases físicas, pois ocorrem “depois” delas.

3) Irredutibilidade: significa o mesmo que a teoria da emergência, em que os níveis supervenientes não podem ser simplesmente reduzidos aos níveis subvenientes. Por exemplo, se olhamos um quadro de Monet e o achamos belo, tal propriedade aplicada ao quadro dependerá de suas condições materiais (combinação e qualidades das cores, formas etc.). Se houvesse uma mudança na composição material do quadro, certamente também ocorreria uma mudança no conceito de belo que tínhamos dele. No entanto, o conceito de belo não se reduz aos elementos materiais, isto é, não aplico esse conceito a cada um dos compostos materiais embutidos na obra, mas ao conjunto deles.

As características 1) e 3) parecem entrar em conflito, pois, ao mesmo tempo que se declara uma dependência, afirma-se uma irredutibilidade. Na verdade, essas duas características são inversamente proporcionais. Quando se tem uma alta covariância entre estados mentais e físicos, deve-se admitir que a irredutibilidade é baixa, mas se a covariância é baixa, a irredutibilidade apresenta-se alta. A relação mais alta de covariância significaria a total redutibilidade dos estados mentais a estados físicos, deixando a TS de ser uma expressão do fisicalismo não reducionista para cair numa posição reducionista. Por outro lado, se a covariância fosse zero, então teríamos um alto grau de irredutibilidade, passando a TS para o lado das teses dualistas, em que se afirma uma independência do mental em relação ao físico. O grau das duas características determina se a TS possui uma forma fraca, global ou forte. Dessa forma, não se entende bem por que a TS forte ainda vem chamada de não reducionista, uma vez que se afirma uma total covariância entre os níveis superiores e inferiores. A irredutibilidade na TS forte não passa de uma característica sem sentido.

Na realidade, quando se enfatiza uma das características, cai-se num dos problemas. De um lado, quando se realça a covariância e a TS cai numa espécie de fisicalismo reducionista, tem-se o problema da relevância ontológica de estados mentais, que não passariam de entidades físicas. Ora, a identificação ou redução de estados mentais a estados físicos gera o problema de ter que dar conta da diferença essencial que há entre o físico e o mental. Por outro lado, quando se realça a irredutibilidade, a TS pode cair numa posição dualista, em que mais uma vez vem à tona o problema da interação, isto é: como podem entidades tão diversas entrar numa relação causal?

Apesar desse paradoxo, os defensores da teoria da superveniência acentuam, em geral, o caráter irredutível das propriedades superiores, ao mesmo tempo que negam a elas qualquer poder causal — este se encontra somente em níveis inferiores. Assim, a TS procura evitar o problema de uma macrodeterminação da teoria da emergência,

mas não evita o perigo de se transformar numa teoria reducionista. Em que se diferencia então a teoria da superveniência do fisicalismo reducionista? As teorias não reducionistas padecem, sobremaneira, de uma contradição interna, pois sinalizam uma originalidade de estados mentais em relação aos estados neuronais através de uma suposta irreducibilidade que eles não sabem definir com precisão! Isto é, ao mesmo tempo que se afirma um monismo físico para todas as entidades, defende-se uma “diferença” dos níveis superiores ou estados mentais em relação aos físicos. Essa é a posição, por exemplo, de John Searle, que é criticada por Puntel da seguinte forma:

Searle afirma duas teses que se contradizem: 1) físico₀ ≠ físico₁ (p. ex.: o subâmbito mental) ≠ físico₂ (p. ex.: o subâmbito social) ≠ ... ≠ físico_n; 2) físico₀ = físico₁ (p. ex.: o subâmbito mental) = físico₂ (p. ex.: o subâmbito social) = ... = físico_n. Searle conseguiria escapar da autocontradição somente se aclarasse e formulasse com precisão o conceito do *físico* (*physical*). Se for introduzida e assumida uma diferença entre o “físico” e o “não físico”, então só pode tratar-se de dois diferentes subâmbitos de um “âmbito abrangente ou fundamental” a ser pressuposto. Se, para esse âmbito abrangente ou fundamental, for empregada ou se quiser empregar mais uma vez a palavra “físico”, então é preciso especificá-la com toda clareza, para distingui-la dos subâmbitos que se diferenciam em “físico” e “não físico”. [13]

Nesse sentido, tanto o fisicalismo eliminativo como o fisicalismo não reducionista enfrentam sérios obstáculos para justificar coerentemente suas teorias e, muitas vezes, confrontam-se com inevitáveis contradições internas. No caso do fisicalismo não reducionista, parece existir somente uma alternativa: decidir-se por uma posição dualista ou por uma monista materialista, a saber, por um fisicalismo reducionista. [14]

3.4 A teoria funcionalista

Para o funcionalismo (F), estados mentais são idênticos ao papel causal que eles exercem em determinado sistema do qual são parte. As funções que os estados mentais executam são possibilitadas por uma estrutura cerebral, mas a função não é idêntica ao cérebro. Na realidade, a função pode, inclusive, ser instanciada em outras estruturas físicas, como um computador. O F foi elaborado na Antiguidade por Aristóteles, que, diferentemente de Platão, concebia a alma como uma espécie de função a ser executada pelo corpo e inseparável dele; mas somente no debate contra a tese da identidade de Place, Smart e Feigl, a teoria teve sua popularidade na filosofia da mente. Será H. Putnam a lançar a tese do funcionalismo no debate atual com seu artigo “The nature of mental states”, de 1975, embora o próprio Putnam tenha se distanciado dessa posição em livros posteriores.

A ideia básica do F contra a tese da identidade é que estados mentais tais como sensações, desejos e crenças podem ser realizados de múltiplas formas, isto é, em configurações físicas diversas. A tese da identidade afirmava que o mental e o físico são idênticos, gerando um tipo de única realizabilidade física de estados mentais. Putnam argumenta que o mental não passa de uma função que pode ser instanciada em estruturas físicas diversas. Assim, a dor no ser humano, causada pela excitação da fibra C, não será instanciada pela mesma estrutura física num animal de outra espécie. E o que dizer da dor de um ser totalmente diferente do que conhecemos, um marciano ou mesmo um robô? A múltipla realizabilidade de estados mentais foi um argumento forte contra a tese da identidade, capaz de ressuscitar o funcionalismo que tomou várias formas ao longo dos anos.

Sobretudo no campo da cibernética, o funcionalismo ganhou altitude. Estados mentais foram comparados a um *software*, enquanto o corpo não passava de um *hardware*. Ora, um mesmo *software* pode ser rodado em vários tipos de computadores. A ideia alimentou o sonho da robótica de fabricar máquinas capazes de reproduzir os desejos, pensamentos e a consciência humana. O projeto da AI (*artificial intelligence*) tomou emprestado a concepção funcionalista para dar impulso às suas pretensões, reduzindo estados mentais não mais ao corpo, mas à sua função causal, reproduzível numa máquina de silício, com fios e engrenagens. A medicina já utiliza com sucesso ideias funcionalistas. O coração, por exemplo, exerce a função de bombear o sangue para o corpo, mas pode ser substituído por um coração artificial, capaz de exercer a mesma função. Da mesma forma, pode-se pensar em partes mecânicas para o corpo humano, uma vez que salvasse a função realizada pelo órgão. A pergunta é: o mesmo vale para partes do cérebro? Ou mesmo para todo o cérebro? Poder-se-ia trocar um cérebro humano por um composto mecânico ou mesmo transplantar cérebros, sem perder aquelas funções que fazem com que alguém seja quem é? Um tipo de funcionalismo forte não só responde positivamente a essas questões, mas se lança num projeto cibernético de construir uma máquina com as mesmas funções mentais, até mesmo com a pretensão de fabricar ou duplicar a

consciência.^[15]

A discussão entre John Searle e Daniel Dennett versa exatamente sobre esse tema, que trazemos aqui para ilustrar a posição funcionalista e sua crítica.^[16] O debate se resume na seguinte distinção: para Searle, o fenômeno da consciência é produto do cérebro humano, que elabora uma perspectiva subjetiva em primeira pessoa, e não pode ser reduzido a impulsos eletroquímicos. Dennett, ao contrário, nega que a consciência seja algo mais que um complexo funcional realizado por neurônios (e que poderia ser reproduzido por outros sistemas não biológicos) observável objetivamente numa perspectiva científica, isto é, em terceira pessoa. Para Dennett, estados mentais são como *softwares* instalados num *hardware* que não necessariamente precisa ser um corpo biológico. Apesar de ambos professarem-se fisicalistas, Searle não concebe uma eliminação ou redução de estados mentais a estados físico-químicos, pois, segundo ele, estados mentais são privados, qualitativamente superiores e semanticamente intencionais.

Em *Consciousness Explained* (1991), Dennett havia proposto o modelo de esboços múltiplos (*multiple drafts model*) para substituir o modelo tradicional do teatro cartesiano, que afirmava apenas um local (a glândula pineal) como o centro da atividade consciente. No modelo de esboços múltiplos, todas as percepções e atividades mentais são realizadas no cérebro de forma paralela, através de múltiplos processos de interpretação e elaboração dos estímulos recebidos. A consciência não estaria localizada em determinado lugar, mas seria fruto de vários estímulos neuronais ocorridos em todas as partes do cérebro. No artigo posterior “Consciousness: More like Fame than Television” (1996), Dennett aperfeiçoou o modelo com uma metáfora, afirmando que o fenômeno da consciência mais se assemelha com a fama do que com a televisão. Entender a consciência como uma televisão significaria pressupor um observador que passa de canal em canal, procurando algo que atraia sua atenção. O cérebro não seria um aparelho desses por meio do qual alguém dá atenção a algo. Ao contrário, os estados mentais conscientes seriam como a conquista da fama em determinado momento por um dos vários estímulos neuronais que concorrem entre si. A consciência seria, então, a própria fama conquistada por algum estímulo neuronal, e não a fama dada por alguém já consciente. A difícil questão (*hard question*) para Dennett é saber como os estímulos neuronais foram capazes de produzir a atenção (fama) e o que acontece depois, ou seja, que mecanismos ou leis físicas geraram a consciência.

A teoria da consciência de Dennett leva à redução do mental ao funcional. Estados mentais seriam apenas funções executadas pelo cérebro humano, da mesma forma que o bombeamento do sangue é a função exercida pelo coração. A conclusão é que não importa tanto o órgão, mas a função. E se o primeiro importa será tão somente por ser capaz de melhor esclarecer a função. Se um coração de carne puder ser substituído por um coração mecânico, isso não altera em nada a sua função. Da mesma forma, Dennett não vê por que não seria possível transportar funções mentais para robôs. Ou, ainda, substituir pedaços do cérebro por peças de silício, metal ou algum outro material, caso fosse possível salvaguardar a função. Seu funcionalismo

radical apoia a visão forte da inteligência artificial, que afirma que os estados conscientes são, em princípio, reproduzíveis mecanicamente. Dennett vê um obstáculo mais econômico que teórico ao projeto da inteligência artificial forte. Graças à complexidade da estrutura cerebral, composta de mais de cem bilhões de neurônios, cada um deles capaz de gerar dezenas de outras mil conexões (sinapses), produzir robôs capazes de estados conscientes demandaria um investimento de alguns bons bilhões de dólares, empreitada essa que ainda não encontrou sua possibilidade ou utilidade no mercado.

John Searle apresenta uma posição divergente da de Dennett, causa de debates inflamados entre os dois filósofos. Em síntese, Searle pensa que uma máquina não poderá produzir os efeitos que um órgão biológico, como o cérebro, pode produzir, enquanto não descobriremos a natureza dos processos neuronais que geram a consciência, e não formos capazes de reproduzir esses poderes causais com a técnica. A argumentação de Searle se desenvolve de duas formas. A primeira se caracteriza pela crítica ao funcionalismo, e a segunda, pela elaboração de seu naturalismo biológico.

A primeira forma argumentativa elabora uma crítica ao funcionalismo. Para Searle, o funcionalismo procura reduzir funções semânticas a funções sintáticas, fator que torna impossível esclarecer a riqueza de significações da linguagem e dos estados conscientes. Searle formulou sua crítica na década de 1980, quando elaborou seu famoso experimento mental do quarto chinês.

O experimento mental, repetido há mais de trinta anos, consiste em imaginar alguém que nada sabe de chinês, dentro de uma caixa, recebendo um texto em chinês de um lado e, de outro, uma lista de regras para transliteração do inglês (ou português) para o chinês. O papel da pessoa se resumiria em ver os caracteres em inglês, observar na lista sua correspondência em chinês e oferecer a tradução do outro lado da caixa. Nesse experimento, fica claro que a pessoa não sabe nada de chinês, ela cumpre apenas uma função sintática de correlacionar os caracteres em inglês e chinês. Da mesma forma, Searle argumentava, um computador não tem consciência, não sabe nem compreende o que significam os caracteres e informações que recebe. Ele se limita a calcular as possibilidades, conjugar as regras e correlacionar os símbolos. Porém, não tem consciência do que os símbolos significam. Em suma: máquinas podem rodar programas capazes de relacionar símbolos, porém, isso não é suficiente para garantir o conteúdo semântico das frases.

O argumento do quarto chinês pode ser resumido em três premissas:^[17]

1. Programas são sintáticos.
2. As mentes possuem conteúdos semânticos.
3. A sintaxe, por si só, não é a mesma coisa que a semântica, nem suficiente para garantir conteúdo semântico.

Segundo Searle, para desmontar o argumento, seria preciso ir contra a segunda premissa, resultando na negação de que os estados mentais possuem um conteúdo semântico intrínseco.^[18] Ou melhor, seria preciso negar os próprios estados mentais,

o que leva a uma contradição, da mesma forma que alguém se contradiria se aceitasse a existência da água, mas negasse a composição química H₂O. No debate contra Searle, Dennett aceita a existência de estados mentais, mas nega que sejam subjetivos e privados, o que exatamente, segundo Searle, constitui a natureza desses fenômenos.

Na resenha de *Consciousness Explained* publicada no *The New York Review of Books*, Searle critica o funcionalismo mais elaborado de Dennett, afirmando que seu problema consiste em defender uma teoria da consciência que não salva o fenômeno. Experiências subjetivas, internas e privadas seriam para Dennett apenas uma ilusão, pois, na realidade, não existiriam experiências em primeira pessoa, o que contradiz a intuição comum. A crítica de Searle lembra que nenhuma teoria pode negar o dado, mas apenas explicá-lo. Ora, o simples fato de beliscar o braço causa uma sensação desagradável que chamamos de dor, sobre a qual não podemos estar enganados ou iludidos. Mesmo que a dor sentida fosse uma ilusão, ainda assim seria uma experiência subjetiva e interna, incapaz de ser resumida a estímulos eletroquímicos. Dennett reduziria a pessoa consciente a um zumbi, uma vez que nega nossa experiência mais comum: somos dotados de percepções subjetivas.

Em que consiste, então, a posição de Searle? Certamente, não é uma posição dualista, em que estados mentais e estados neuronais são substâncias diferentes. Searle é fisicalista não reducionista. Estados mentais são causados por estados físicos — não significa, porém, que são idênticos. Vale ressaltar que Searle não rejeita, *em princípio*, que máquinas possam, no futuro, gerar a consciência. A diferença entre Searle e Dennett está no fato de que, para o primeiro, somente uma estrutura física, com os mesmos poderes causais de um cérebro natural, poderia produzir efeitos como percepção, ação, compreensão, aprendizado e outros fenômenos intencionais. Ou seja, se chegarmos, no futuro, a produzir máquinas (ainda que funcionem com uma química diferente da do cérebro) que reproduzam os mesmos mecanismos causais do cérebro, gerando um mundo subjetivo e privado, poder-se-á falar numa inteligência artificial forte. Contudo, tal tecnologia não está disponível, e muito improvavelmente chegaremos a desenvolvê-la, dada a complexidade estrutural de um órgão natural como o cérebro. A máquina pode até simular o cérebro em seu poder causal, mas isso é insuficiente; seria preciso reproduzi-lo para gerar a consciência como existe em humanos.^[19]

A exigência de se ter o mesmo poder causal do cérebro para se gerar a consciência numa máquina se fundamenta na teoria da consciência de Searle, denominada naturalismo biológico. Naturalismo porque a consciência faz parte do mundo natural da mesma forma que outros fenômenos, como digestão, fotossíntese, mitose etc. Biológico porque a consciência é um fenômeno compreendido apenas no nível biológico dos animais desenvolvidos, capazes de produzir estados mentais subjetivos, qualitativos e intencionais. De fato, diferentemente de Dennett, Searle afirma que a consciência é um fenômeno subjetivo irreduzível à pura objetividade observável.

O funcionalismo, em geral, foi bastante criticado. Na verdade, o funcionalismo não toca o problema ontológico e pouco serve para uma solução do problema mente-corpo, pois reduz o mental a uma função, dizendo pouco ao problema ontológico. O

funcionalismo pode ser defendido tanto por uma posição materialista, em que função vem descrita como pura abstração (no caso de Dennett), ou por uma posição dualista, em que se torna a capacidade de uma substância imaterial (Aristóteles), ou ainda por um tipo de fisicalismo não reducionista (como em Searle).^[20] Outro problema importante, sobre o qual nos debruçaremos adiante, será o da causalidade (capítulo 6). Se estados mentais são funções e estas dependem de estados físicos (da mesma forma que um efeito depende da causa), surge mais uma vez a pergunta sobre a eficácia causal dos estados mentais. No caso de funções dependerem de estados físicos para entrar em cena, pergunta-se se o poder causal sobre outros efeitos não seria da estrutura física e não da função enquanto tal. Imagine, por exemplo, que uma dor me fez gritar. Se a função dor foi instanciada por certo estímulo de fibras neuronais, teríamos o problema de determinar se o grito foi causado pela dor ou pela excitação da fibra neuronal.

Estamos agora em posição de lançar a crítica de Jonas ao fisicalismo em geral, sobretudo sobre o fisicalismo reducionista, como veremos no próximo capítulo, apresentando a biologia filosófica de Jonas. Por que ficar apenas com o fisicalismo reducionista? Muitas das posições apresentadas não foram diretamente confrontadas por Jonas. Apesar disso, pode-se afirmar que seu pensamento colidiu com o fisicalismo em geral, que perpassa quase a totalidade das correntes apresentadas, com excessão, claro, da visão dualista. Assim, não apresentaremos a crítica de Jonas a cada posição em particular (mesmo porque não se encontra tal crítica nos textos de Jonas), mas vamos apresentar uma crítica geral ao fisicalismo, sobretudo em sua versão reducionista, diretamente afrontada pela filosofia jonasiana.

A crítica de Jonas ao fisicalismo em geral se faz por meio de uma linguagem própria. Jonas não utiliza termos como “estados mentais” ou “estados físicos”. Prefere utilizar os termos “espírito” e “matéria”, que no final das contas será um problema apenas de linguagem. Em *O princípio vida*, Jonas não trata diretamente da problemática mente-cérebro, mas da questão matéria-vida, que constitui um parente próximo do primeiro problema. Na problemática da consciência, pergunta-se se os estados mentais são idênticos ou reduzíveis aos estados físicos. Na relação matéria-vida, pergunta-se se a forma vital pode ser reduzida à matéria. Não há dúvida de que uma refutação do reducionismo no âmbito biológico será importante para uma argumentação no âmbito do mental. Assim, prosseguimos com a crítica de Jonas ao fisicalismo no âmbito orgânico para depois entrar no mental.

O PAMPSIQUISMO

As correntes que procuram explicar o fenômeno da consciência oscilam entre teses dualistas e monistas. Até agora analisamos algumas teorias dualistas e monistas materialistas. Falta analisar uma das teorias mais promissoras da atualidade, embora bastante controversa: o monismo idealista, ou pampsiquismo, que também apresenta variações de acordo com os filósofos que o defendem. Neste capítulo, vamos analisar algumas dessas teses, seus argumentos, sua solução para o problema da consciência e a posição de Jonas a seu respeito. No início, vamos abordar as ideias centrais da posição pampsiquista (4.1), depois analisaremos alguns filósofos que defenderam o pampsiquismo, sobretudo as posições de Hegel, Whitehead (4.2) e a atual defesa de Gregg Rosenberg (4.3), finalizando com a crítica de Jonas (4.4).

4.1 A teoria pampsiquista em tela

A ideia básica do pampsiquismo é que entidades físicas são, em última análise, embuídas do elemento psíquico, isto é, a consciência seria, de alguma forma, coextensiva com a matéria. Assim, todos os entes físicos, desde os mais elementares, como *quarks* e fótons, até os mais complexos, como o cérebro humano, seriam constituídos de uma estrutura psíquica, ou melhor, o espírito seria nada mais que outra dimensão do próprio mundo material. É fácil ver que essa posição é oposta ao fisicalismo, pois uma vez que este representa um monismo materialista, a outra consiste num monismo idealista ou espiritualista. Se, de um lado, o fisicalismo afirma que todos os entes, inclusive a consciência, podem ser reduzidos ao físico, o pampsiquismo afirma que tudo, inclusive a matéria, pode ser reduzido ao ou contém o mental.

Há uma diversidade enorme de concepções pampsiquistas; algumas delas até mesmo rejeitariam essa nomenclatura.^[1] Desde o animismo primitivo, passando pelos pré-socráticos, como Tales de Mileto, até chegar aos pampsiquismos modernos de Leibniz, Spinoza, Berkeley e Hegel, vemos essa posição desfilar na história da filosofia como nenhuma outra. De fato, ela ganha muita força no século XIX, com personagens como Gustav Fechner, Wilhelm Wundt, Rudolf Hermann Lotze, William James, Josiah Royce e William Clifford, e ressurge no século XX em posições como as de A. N. Whitehead. Depois do lançamento de *Process and Reality*, em 1929, poucos vão se ater ao pampsiquismo, preferindo posições fisicalistas. Apenas autores como Galen Strawson, David Griffin, Gregg Rosenberg, David Skrbina e Timothy Sprigge vão ser eco dessa posição a partir de então.

Ao observar as variadas perspectivas que a tese pampsiquista teve na história, vemos que algumas admitem ser a mente uma característica fundamental do universo, atribuindo a consciência aos ínfimos elementos físicos; outras afirmam que é uma estrutura mental onipresente, mas não de forma consciente, senão inconsciente. Algumas teorias admitem até que o universo seja autoconsciente, desembocando em posturas panteístas; outras se preservam do panteísmo, mas sem deixar de tornar inexplicável como poderia haver consciência nos entes físicos, sem pressupor um sujeito unificador que possua tal consciência. Para os fisicalistas, a posição pampsiquista é estranha e absurda. Ninguém afirmaria, em seu bom senso, que uma pedra tem consciência! No entanto, é preciso procurar os melhores argumentos da posição pampsiquista, para além dos preconceitos e generalizações ingênuas. Filósofos como David Chalmers, Thomas Nagel e Godehard Brüntrup levantam uma simples questão que coloca o pampsiquismo no centro do debate corpo-mente: se o mental não é uma propriedade, de alguma forma, já existente na matéria, como podemos explicar seu surgimento na evolução?^[2]

Essa pergunta faz digladiar duas posições bem parecidas: o pampsiquismo e a teoria da emergência. Na realidade, podemos considerar a última como um pampsiquismo não constitutivo, diferentemente do primeiro, que admite o mental como pertencente

à constituição última da matéria. Para o emergentista, o mental não estava presente desde as origens do mundo, isto é, na matéria bruta, mas emergiu no processo evolutivo de forma imprevista e arbitrária. Segundo eles, não se pode falar de mental senão após a complexificação, a autotranscendência e a auto-organização da matéria que levaram ao aparecimento da consciência na história. Para os pampsiquistas, tal evolução não teria ocorrido se o mental não estivesse presente, mesmo que de forma potencial, na estrutura básica da matéria. Defender que a realidade tenha uma estrutura mentalística não significa, para muitos pampsiquistas, que o mundo é autoconsciente, mas que o mental constitui uma potencialidade fundamental do mundo físico, pois “não se pode dar aquilo que não se tem”.

Constumou-se dar três tipos de argumentos a favor do pampsiquismo: o genético, o analógico e o da natureza intrínseca dos entes.^[3] O argumento genético parte da ideia de que nada pode surgir do nada (*ex nihilo, nihil fit*). Depois da tese darwiniana de evolução das espécies, confirmada pelas mais variadas ciências, não se pode mais falar nem de fixismo das espécies, nem de saltos qualitativos inexplicáveis. O aparecimento da consciência na história não pode ser explicado por uma intervenção divina direta, nem por um aparecimento mágico e imprevisto, como pretendem os emergentistas. O pensamento atual nos obriga a colocar a consciência na cadeia evolutiva, fazendo saltar a questão explicativa de sua gênese. Embora não se saiba com precisão como se deu a passagem do não mental para o mental, deve-se logicamente aceitar que o mental não poderia ter surgido se não houvesse estruturas protometais na matéria.

O argumento analógico assevera que há grande semelhança entre o comportamento dos seres conscientes, como os seres humanos, e as mais elementares partículas físicas do universo. Seres microcelulares, como bactérias e vírus, produzem comportamentos cheios de intencionalidade e automação, o que nos faz perguntar se aquilo responsável por nossa consciência intencional não se encontraria também em outros estágios da matéria ou em seres menos complexos. Kant certamente refutaria esse argumento,^[4] afirmando que os organismos (incluindo a conduta de partículas elementares) apenas parecem se comportar intencionalmente. No entanto, como o próprio Jonas demonstra em sua filosofia da biologia, os organismos não apenas parecem se comportar de forma intencional, mas sua sobrevivência dependerá desse tipo de atitude. Sobretudo depois das descobertas da física quântica, pode-se dizer que a mera matéria não é mais concebida como estática e inerte, mas cheia de dinamicidade, o que faz Whitehead, no mesmo filão de Leibniz, considerar o mundo físico como um grande organismo vivo.

Por fim, o argumento da intrínseca natureza dos seres aponta para uma concepção antiga de que todos os entes possuem certa inteligibilidade, inclusive a matéria bruta. Os metafísicos da Idade Média afirmavam que o ser era conversível com a verdade (*ens verum convertitur*), declarando que todos os entes possuem uma dimensão qualitativa e intrínseca que distingue o seu ser de outros. O argumento assevera que os entes materiais seriam totalmente incompreensíveis se fossem constituídos apenas de qualidades extrínsecas, como um mero aglomerado de minúsculos pedaços de

matéria inerte. Era assim a concepção cartesiana de *res extensa*, totalmente privada das características qualitativas da *res cogitans*. Contudo, uma vez que compreendemos o mundo, resulta que existe algo nele da mesma natureza de nossa mente que garante a intelecção. Assim, a tríade intelecto-inteligibilidade-intelecção é necessária para se compreender o mundo. A consciência seria então coextensiva a todos os entes, até os puramente materiais, como uma pedra ou um rio. Assim se expressa Thomas Nagel, professando sua posição pampsiquista:

A inteligibilidade do mundo não é acidental. A mente [...] é duplamente correlata com a ordem natural. A natureza é tal que favoreceu o surgimento de seres conscientes com mentes; e é tal que pode ser compreendida por esses seres. Em última análise, portanto, tais seres devem ser compreensíveis para eles. E essas são as características fundamentais do universo, não coprodutos de um desenvolvimento contingente, em que as verdadeiras explicações são dadas em tais termos que não fazem referência à mente.^[5]

Nagel chega mesmo a afirmar sua posição idealista: “a visão de que a inteligibilidade racional está na raiz da ordem natural faz de mim, num sentido amplo, um idealista [...] como Schelling e Hegel”.^[6] É com essa deixa de Nagel que nos voltamos agora para a compreensão de alguns pampsiquistas da história. Por causa do espaço limitado, abordaremos apenas três deles: Hegel, Whitehead e Rosenberg.

4.2 A estrutura ideal da natureza em Hegel

Talvez não seja tão correto afirmar que Hegel foi um pampsiquista, pois para ele a autoconsciência não é um fenômeno *coexistensivo* com o ser, pelo menos não de forma imediata, mas somente depois de um processo dialético em que pensamento e ser se identificam. No entanto, a identidade ontológica entre ideal e real vem afirmada em todo o sistema, pois o real não é mais que uma atualização do real: “o ideal é real e o real é ideal”. A melhor forma de identificar o pampsiquismo de Hegel é tomar uma das partes do sistema e averiguar como se dá essa presença do ideal no mundo real. Peguemos, portanto, sua filosofia da natureza e procuremos demonstrar como matéria e espírito aparecem dialeticamente unidos.

No sistema de Hegel, a filosofia da natureza se localiza entre a lógica e a filosofia do espírito.^[7] Quando se observa essa tríade, percebe-se que Hegel procura superar a divisão bipartida da filosofia de seu tempo, sobretudo de Kant. Chega-se à conclusão de que a filosofia da natureza é uma ponte para as outras duas esferas. Quando se fala metaforicamente sobre “ponte”, deve-se pressupor que ela toca as duas margens, isto é, o mundo ideal da lógica e o mundo do espírito, a fim de poder ligá-los. Para Hegel, a natureza é o “outro da ideia” (E, § 247) e, por outro lado, constitui o “pressuposto para o espírito” (E, § 381). A natureza começa onde a ideia se concretiza e termina onde o espírito emerge.

Na introdução à *Ciência da lógica*, Hegel observa que a lógica diz respeito à forma do pensamento, mas como o pensamento tem a si mesmo como objeto, isto é, como conteúdo, a lógica não deve ser considerada sem referência a um conteúdo ou como uma mera ciência formal, mas como uma ciência com conteúdo material, a saber: o próprio pensamento. A primeira unidade entre forma e conteúdo dá-se, portanto, na própria ideia, mas apenas como uma pura abstração *subjetiva*, e não representa ainda a perfeição e conclusão da ideia mesma, o que pode acontecer apenas através de um movimento dialético, que parte da ideia e passa pela natureza até chegar ao espírito.^[8]

A natureza é concebida, em primeiro lugar, como uma negação da pura abstração da ideia absoluta, o que Hegel caracteriza como uma exterioridade da ideia no espaço e no tempo. Essas características constituem a essência da natureza. Por outro lado, a natureza deve trazer consigo a estrutura do ideal. Isso significa que ela não pode ser considerada um totalmente outro, diferente da ideia, mas apenas como outra forma em que se encontra a ideia. De fato, a tarefa da filosofia da natureza consiste em descortinar essa estrutura ideal e necessária da natureza (cf. E, § 244, acréscimo 9.11). Hegel esclarece essa tarefa a partir da seguinte alegoria: “o Espírito tem a certeza que Adão tinha ao ver Eva pela primeira vez: ‘esta sim é carne da minha carne; osso dos meus ossos’. Assim, é a natureza como noiva ao se juntar ao espírito” (E, § 246). Em poucas palavras: o Espírito deve reconhecer a si próprio na natureza, pois ela é apenas uma outra forma da ideia, ou seja, sua exterioridade.

Hegel distingue três tipos de exterioridade da ideia, a saber: o isolamento, a individualidade e a subjetividade, que correspondem aos três reinos da natureza:

mecânica, física e orgânica (cf. E, § 252). Porque a ideia externaliza-se na natureza, ela não está em si, mas numa alteridade, indicando o caráter essencial da multiplicidade da natureza. Essa multiplicidade eleva-se a uma unidade através da estrutura ideal, embora apenas a uma unidade da multiplicidade, ou seja, a diversidade não desaparece. Em cada reino da natureza, a saber: mecânico, físico e orgânico, a razão tenta trazer a diversidade a uma unidade. Por exemplo, na mecânica (espaço, tempo, movimento e matéria), a unidade das partes é “só autoexistente e, portanto, apenas uma procura de unidade” (E, § 252). Na física, já existe uma diferença por causa da materialização da forma, que encontra a sua unidade na individualidade. Todavia, segundo Hegel, somente no organismo a unidade das partes encontra uma subjetividade.

Com o princípio da subjetividade começa o reino orgânico, em que a mera externalidade da natureza inicia o processo de interiorização. O organismo, que constitui a síntese entre a mecânica e a física, consiste em três partes e tem a vida como maior expressão. A vida é entendida como (E, § 337):

- a) um quadro geral da vida, isto é, como um organismo geológico;
- b) uma subjetividade formal, isto é, um organismo vegetal;
- c) uma subjetividade individual, isto é, um organismo animal.

Com a vida emerge uma estrutura reflexiva ou finalista, que significa a superação da pura objetividade da natureza. Mas a estrutura finalista, ou melhor, o princípio da subjetividade não é igual em todas as fases da vida. Somente no organismo animal existe uma subjetividade concreta, de acordo com Hegel. O organismo geológico representa “a terra e fundamento da vida”, enquanto a vida vegetal representa apenas uma subjetividade formal. O animal se diferencia da planta porque nele “a alma em si se encontra em cada membro”, o que não é o caso das plantas, nas quais “os membros são indivíduos independentes” (E, § 337).

Para Hegel, a estrutura finalista que a vida tem constitui apenas uma expressão de uma teleologia transcendental que aparece no fenômeno da morte dos organismos. O organismo deve morrer para dar espaço à generalidade do gênero, pois o indivíduo não é apropriado à generalidade da ideia, o que constitui “sua doença original e semente inata da morte” (E, § 375). Isso também significa que a morte não é o fim, mas apenas a transição para uma nova etapa de desenvolvimento da ideia. Com a morte do organismo, a ideia ganha maior abstração no gênero, e assim abre-se para ela a porta para o nível espiritual, o que significa o fim da filosofia natural e o início da filosofia do espírito: “Esta é a transição *do natural para o Espírito*; no ser vivo a natureza chegou à sua plenitude e fez as pazes com a ideia, no momento em que aparece algo superior a ambas. O Espírito emerge, portanto, da natureza. O objetivo da natureza é matar-se e romper a casca do imediato, sensitivo, para queimar-se como fênix, a fim de rejuvenescer a partir dessa externalidade e aparecer como espírito” (E, emenda § 376).

Aparece claro em Hegel a estrutura ideal da natureza. Uma vez que dela surge o espírito, torna-se evidente que a natureza e o espírito não são entidades

ontologicamente contrárias, mas uma prepara a chegada da outra. Isto é, existe já na natureza a semente do espírito que emergirá quando a vida animal surgir. Poderíamos, sem problemas, admitir um protopansiquismo no sistema hegeliano, que desembocará dialeticamente num total pansiquismo, quando o Absoluto tiver plena consciência de si. O berço do espírito constitui justamente a estrutura ideal que, ontologicamente, é coextensiva com o real.

4.3 O pampsiquismo de A. N. Whitehead

Sem dúvida, o mais forte defensor do pampsiquismo no século XX foi A. N. Whitehead. Ele desenvolveu na última fase de seu pensamento uma cosmologia metafísica, tendo como fundo a metafísica leibniziana^[9] e as descobertas da então recente teoria da relatividade e física quântica. Em seu livro mais maduro, *Process and Reality*, Whitehead fundamenta sua metafísica numa nova concepção de matéria, gerando uma visão dinâmica, finalista e holística do mundo. Na verdade, o início do século XIX foi profundamente marcado por uma virada espiritualista que questionou os fundamentos do materialismo e mecanicismo vigentes. As descobertas de Maxwell no campo da energia, os experimentos de Michelson, o *quantum* de Max Planck que gerou a física quântica, desenvolvida por Heisenberg e Bohr, e as descobertas de A. Einstein, que afirmaram ser conversíveis matéria e energia ($E = mc^2$), revolucionaram o conceito de físico até então reinante. A matéria passou a ser entendida não mais como desprovida de dinamicidade, mas imbuída de vivacidade e organicidade em suas partículas elementares, capaz de lhe conceder certo tipo de liberdade.

Whitehead tentou conciliar a nova física do século XIX com a metafísica de Leibniz, gerando um realismo orgânico capaz de dissolver o dualismo moderno e o conflito entre filosofia e ciência. O paradoxo entre pensamento e matéria, objeto e sujeito é insolúvel se se admite um abismo intransponível entre os dois, afirma Whitehead. Para ele, as duas realidades participam de um mesmo processo orgânico, gerando no interior de seu sistema filosófico um monismo radical. O pensamento não deve ser separado da matéria, nem o sujeito do objeto; ao contrário, os primeiros devem ser inseridos no segundo. Isto é, o sujeito faz parte do objeto, o homem está no mundo e o mundo no homem: “A situação fundamental revelada da experiência cognitiva é, de fato, o objeto-ego entre os objetos”.^[10]

Embora o sistema whiteheadiano seja altamente complexo e apresente dificuldade de apreensão por causa da variedade de conceitos e categorias ali existentes, pode-se entrar em seu pensamento a partir de quatro conceitos fundamentais, a saber: a) entidade atual (ou ocasião atual); b) nexa; c) apreensão; e d) princípio ontológico.^[11] As entidades atuais ou ocasiões atuais (à semelhança das mônadas leibnizianas) constituem a realização de objetos eternos que são potencialidades no Absoluto. Elas são as coisas reais últimas de que é feito o universo e são de número infinito, diferenciando-se umas das outras apenas pelos modos que assumem. Assim, criação e evolução representam a natureza consequente, e Deus, a natureza originária. Ele é o princípio da realidade, *cocresce* com ela por meio de um processo contínuo e emergente.

Nesse sentido, a ideia de substância aristotélica é trocada pela ideia de evento, que constitui o substrato último das entidades atuais. Com o conceito de evento, Whitehead procura mostrar que o universo está todo ligado nas estruturas de espaço e tempo, o que derruba a ideia de que os objetos estão separados uns dos outros e

localizados em determinado espaço, o que Whitehead chama de falácia da simples localização. Em poucas palavras: o universo é constituído de eventos, e não de objetos. Daí vem o segundo conceito de nexa: “qualquer fato particular de união entre as entidades atuais é chamado de ‘nexa’”.^[12] O universo consiste num organismo em que todos os objetos se interconectam nos eventos e todos os eventos estão num processo contínuo de crescimento. Portanto, a essência das coisas não é estática, atemporal ou perene, como afirmava Aristóteles, mas consiste num perpétuo devir.

A apreensão (*prehension*) constitui a forma perceptiva de o sujeito capturar a realidade externa. Ao mesmo tempo que ela nos faz apreender a realidade objetiva, também nos dá a certeza de que estamos lidando com algo extrasubjetivo. De fato, a apreensão tem um caráter de vetor que nos faz referir às características objetivas como efetivamente reais e não subjetivas. Assim, a realidade é percebida como outra coisa em relação ao pensamento, como não pensamento, situado para além da própria sensação subjetiva. O último conceito é o de “princípio ontológico” que pode ser resumido da seguinte forma: “nenhuma entidade atual, nenhuma razão”.^[13] Ele atualiza no sistema de Whitehead o antigo princípio de razão suficiente, modernamente explicitado por Leibniz. Todo ente contingente precisa de uma razão suficiente para aparecer na existência. Ou melhor, cada entidade atual, pelo simples fato de existir, possui uma razão para tal. Um nada de razão seria um nada de entidade!

A partir desses conceitos fundamentais, percebe-se que espírito e matéria estão longe de constituir duas realidades separadas e totalmente distintas. Ao contrário, vê-se uma total superação de qualquer dualismo, em que a realidade é um todo orgânico movido por uma estrutura psíquica-espiritual que se confunde com o Absoluto. Em poucas palavras, a estrutura última de toda a natureza é o espírito.

4.4 O naturalismo liberal de Gregg Rosenberg

Gregg Rosenberg defendeu sua posição pampsiquista, chamada por ele de naturalismo liberal, em *A Place for Consciousness: Probing the Deep Structure of the Natural World* [Um lugar para a consciência: sondando a estrutura profunda do mundo natural], de 2004, que rendeu fama ao jovem filósofo, interpretado como o melhor defensor do pampsiquismo ou pan-experencialismo depois de Whitehead e inspirado por ele.^[14] Rosenberg expõe sua tese a partir de argumentos contra o fisicalismo, atacando a interpretação humeana de causalidade e elaborando uma teoria da causalidade que procura apresentar um novo quadro teórico, a fim de determinar o lugar da consciência no mundo físico. A complexidade e a dificuldade da tese do autor nos fazem abordar sua posição apenas de forma superficial, mas suficiente para nossos propósitos.^[15]

Seu argumento contra o fisicalismo pode ser resumido da seguinte forma: 1) os fatos físicos não implicam os fatos da experiência consciente; 2) se é assim, então uma explanação puramente física não pode render conta de experiências conscientes; 3) portanto, o fisicalismo deve ser falso, uma vez que não podemos negar que atos conscientes causam algo no mundo. Se o fisicalismo fosse verdadeiro, a causação mental ficaria fora do quadro explicativo do mundo físico, o que baniria a consciência para além do mundo natural ou a tornaria totalmente epifenomenal. Rosenberg procura mostrar que o conceito de causalidade aplicado às ciências parte do pressuposto de que existe causalidade apenas quando há movimento de corpos físicos. A âncora de seu pensamento vai ser uma nova teoria da causalidade, capaz de incluir a causalidade mental no âmbito do mundo natural.

Em sua teoria sobre a significância causal (capítulos 9 e 10), Rosenberg constata um problema na concepção de causalidade aplicada à ciência, pois esta entende causa apenas como aquela responsável por um efeito no mundo natural. Mas a pergunta inicial de Rosenberg é: por que o mundo natural chegou a ser como é? Ele mostra que o mundo natural consiste numa atualização de potencialidades e que o conceito de causalidade deve explicar como essas potências chegam a se atualizar. Este é o chamado problema da determinação: como o mundo chegou de formas indeterminadas (potenciais) a entes naturais determinados? Para explicar isso, ele distingue dois tipos de propriedades: efetivas e receptivas. Propriedade efetiva é aquela capaz de produzir algo, enquanto propriedade receptiva é aquela capaz de receber uma ação. Um ente só pode exercer sua capacidade efetiva em outro capaz de receber tal ação, do contrário, não poderíamos explicar nenhum tipo de ação de um ente sobre outro.^[16] A relação entre propriedades efetivas e receptivas é que garante o nexos causal entre os indivíduos. No entanto, a ciência consegue tematizar apenas as propriedades efetivas, empobrecendo seu quadro teórico de compreensão do mundo.

Na verdade, o mundo natural ou atual surgiu de um mundo não natural ou potencial à medida que indivíduos potenciais foram se tornando indivíduos atuais, passando de indeterminação, abstração, incompletude para a determinação, a concretude e a

completude dos indivíduos naturais. Para Rosenberg, tudo é uma questão de graus de existência:^[17] há níveis diferentes de indivíduos, desde um nível 0, em que há apenas uma potencialidade e abstração (não localizada no espaço e tempo, e, assim, não natural), passando por um nível 1 das partículas elementares (massa, carga elétrica, *spin*) até chegar ao nível 2 dos indivíduos naturais mais complexos. Dessa forma, o conceito de causalidade é aplicado à relação entre potencialidade e atualidade, colocando o tema da causalidade na passagem do mundo não natural-potencial para o mundo natural-atual. A ciência física trata apenas das relações causais do mundo atual, mas a realidade deve incluir também o mundo não natural das potencialidades, do contrário, não se poderia explicar o mundo em sua total constituição.

Outra parte de seu pampsiquismo diz respeito à teoria do portador (*carrier*) da causalidade (capítulo 12). A ideia é que o mundo da potencialidade precisa ser instanciado em atuais objetos, tidos como realizadores ou portadores daquela forma abstrata. Rosenberg compara o mundo com um jogo de xadrez, que tem suas regras, seu contexto e objetos como rei, rainha, bispos, peões etc. As peças não teriam sentido se não houvesse as regras do jogo e vice-versa, isto é, existe uma circularidade que faz com que peças e regras sejam interdependentes. Da mesma forma, o mundo abstrato das potencialidades precisa ser instanciado ou atualizado, o que produz circularidade e interdependência entre objetos abstratos e concretos. Enquanto os objetos abstratos e potenciais são propriedades intrínsecas, discerníveis entre si através da relação umas com as outras,^[18] os concretos são extrínsecos e completam ou determinam os primeiros.

A pergunta aplicada ao mundo natural é: quais são as propriedades extrínsecas ou os portadores/realizadores dos conceitos da física? Rosenberg esclarece a questão utilizando-se da concepção funcionalista: “o que significa ser um fóton, por exemplo, consiste em desempenhar, nesse contexto, a função que um fóton exerce na física”.^[19] Mas a pergunta é: o que realiza/instancia, em última instância, uma propriedade física? A ideia de Rosenberg é que puras propriedades intrínsecas são as melhores candidatas para se tornarem as portadoras das propriedades extrínsecas da física. Mais literalmente, “as qualidades fenomenais da consciência fenomenal são as perfeitas candidatas”, pois são puramente intrínsecas, não são supervenientes às propriedades físicas, são altamente distinguíveis entre si e pertencem a classes determinadas, como cores, sons etc.^[20] Assim, as propriedades efetivas, tematizadas pela causalidade científica, são instanciadas por propriedades fenomenais, e as receptivas são puramente experienciáveis.

Rosenberg assevera, dessa forma, o tipo de pan-experencialismo que professa ao afirmar que a constituição última do mundo físico tem que ser experienciável, isto é, qualitativamente inteligível. Mas isso não faz com que haja consciência, como a encontrada em seres humanos, em todos os entes, como procura alertar o filósofo:

A reivindicação do naturalismo liberal *não* seria que qualidades fenomenais da consciência humana existam no nível microfísico, carregando uma disposição efetiva das entidades microfísicas. A hipótese do naturalismo liberal aqui seria como a hipótese pan-experencialista: que outras propriedades fenomenais intrínsecas existam, propriedades em um sentido abstrato como os *qualia* de nossa consciência, que carrega as disposições efetivas dos indivíduos naturais básicos do mundo.

[21]

Portanto, a tese central da teoria do portador da causalidade é que “as coisas do mundo são indivíduos naturais se, e somente se, eles são capazes de experimentar os indivíduos fenomenais”. Isto é, que todos os entes do universo possuem certo tipo de qualidades fenomenais capazes de ser experienciadas pela consciência. Mais ainda, que o universo é constituído, em última análise, por propriedades intrínsecas, qualitativas, o que muitos tendem a chamar de propriedades *protomentais*. Rosenberg pensa, assim, que a única forma de explicar a consciência e seu lugar no mundo natural seria pressupor uma protoconsciência na estrutura básica do mundo físico.

4.5 Jonas e o pampsiquismo

Jonas se aproxima bastante da posição pampsiquista, embora faça questão de se distanciar dela em pontos fundamentais. Não temos a pretensão de confrontar Jonas com cada um dos filósofos acima tratados. Procuremos apenas mostrar algumas semelhanças e contrastes de sua filosofia da biologia com alguns tópicos caros ao pampsiquismo.

Em primeiro lugar, não é difícil ver como a filosofia da natureza de Jonas se aproxima em alguns pontos da filosofia natural de Hegel. Isso significa, em primeiro lugar, que Hegel e Jonas são vitalistas e compartilham a opinião contra a redução da vida à matéria. Ambos criticam a ciência do seu tempo; Hegel, porque ela, graças a seu método irreflexivo, só “pensa” o finito; Jonas, porque ela lança o todo do ser em apenas um dos lados, ou seja, no lado da matéria. A filosofia da natureza tem a tarefa de reconhecer o espírito já na natureza, tanto para Hegel como para Jonas. Para Hegel e também para Jonas, a vida representa a superação da mera externalidade e o início do reino da interioridade. Nesse caso, o espaço da subjetividade e da liberdade se expande no pensamento de Jonas, mas também para Hegel, para quem a estrutura finalista da vida marca o início da liberdade e a autodeterminação do espírito. Embora a subjetividade concreta comece para Hegel apenas no organismo animal, o que começa segundo Jonas já nos organismos vegetais, Hegel não negaria que a natureza viva é marcada pelo princípio do espírito, embora esse termo seja muito específico e tenha significado bem preciso no sistema hegeliano. De acordo com Hegel, a natureza e o espírito não são nada mais do que formas diferentes da mesma ideia.

Por outro lado, as diferenças entre Hegel e Jonas não devem ser negligenciadas. Em primeiro lugar, pode-se afirmar que a natureza é para Hegel um intermediário entre a ideia e o espírito, enquanto, para Jonas, a natureza não constitui nenhum momento dialético do movimento do todo. Certamente a natureza para Jonas tem história e desenvolvimento, ou seja, Jonas é um filósofo pós-darwinista e assume a evolução como um fato. No entanto, a lógica como origem e o espírito absoluto como finalidade da história não se encontram em sua filosofia. Hegel era contra o conceito de uma evolução da natureza, pois para ele apenas o espírito tem história. Para Jonas, a evolução da natureza depende do movimento do espírito, pois espírito e natureza formam um todo. A diferença é que, para Hegel, o conceito de espírito significa a *negação da negação* (E, § 257), ou seja, a negação da primeira negação da ideia (que é a natureza) e, portanto, um retorno da ideia a si mesma. Para Jonas, matéria e espírito são um conjunto inseparável, e o espírito está fechado na natureza. Embora existam diferentes graus de dependência do espírito da matéria em Jonas, o espírito nunca é completamente independente. Daí se entende por que Jonas escreve sobre uma evolução da matéria, pois o próprio espírito se encontra em princípio nela, senão como um logos cosmogônico, pelo menos como um eros cosmogônico.^[22] Já o desenvolvimento de um espírito puro, como em Hegel, não existe em Jonas.

No que diz respeito a Whitehead, podemos dizer que Jonas aprecia a filosofia dele

tanto quanto a crítica. De fato, ambos têm o mesmo objetivo: procurar aproximar matéria e espírito através de uma filosofia do organismo, capaz de resolver o drama do dualismo moderno. Além de tomarem caminhos diversos para tal empresa, Jonas repensa a tradição, sobretudo aristotélica, enquanto Whitehead tem uma matriz fortemente moderna e leibniziana, esquecendo propositalmente a metafísica aristotélica.^[23]

Jonas elabora uma biologia filosófica, por isso não se preocupa em justificar uma finalidade interna no organismo simples, isto é, nas partículas elementares, como pretendia Whitehead.^[24] Jonas se interessa pelo macro-organismo e toma como elemento básico um organismo vivo em sua função básica do metabolismo. Dessa forma, ele realiza uma passagem mais segura do espírito à matéria, uma vez que o organismo vivo goza de uma dinamicidade facilmente constatada pela biologia e pelo senso comum, embora seja inconsciente. É o mistério da vida que não pode ser explicado nem por um espiritualismo absoluto, uma vez que traz consigo um elemento material patente; muito menos por um materialismo radical que identifica tudo com uma manifestação da matéria, fechada em si mesma. Jonas pressupõe já uma teoria evolucionista em sua pesquisa, fazendo do fenômeno da vida o ponto-chave para tirar suas conclusões.

Assim, a opção pelo organismo vivo como ponto de partida assinala uma pontada crítica a Whitehead. De fato, somente o fenômeno da vida constitui o elemento paradigmático capaz de realizar uma revolução ontológica, segundo Jonas. Em poucas palavras, para Jonas, não há espírito por toda parte, como pensava Whitehead, mas apenas a partir do organismo vivo. Isto é, seres inorgânicos, como pedras, vento, partículas elementares etc., não constituem para ele o *locus* da subjetividade.

Mas a crítica de Jonas é mais bem compreendida em seu livro *Matéria, espírito e criação*, em que Jonas se mostra muito próximo da posição pampsiquista, embora afirmando que não existe espírito/subjetividade por todos os lados, pelo menos aceitando a tese de que haja propriedades proto-espirituais/mentais/fenomenais na estrutura física do universo, o que torna inteligível o surgimento da consciência na evolução do mundo físico. A tese defendida em *Matéria, espírito e criação* aproxima Jonas em alguns aspectos a Rosenberg.

Primeiro, Jonas admite que há, antes da aparição do espírito, um eros cosmogônico que indica uma tendência da matéria para se chegar ao espírito. Não existiria um logos, isto é, uma informação capaz de conduzir todo o processo da evolução, pois, segundo Jonas, “uma informação é algo acumulado, e a ‘explosão primordial’ não teve tempo para acumulação alguma”.^[25] No entanto, um eros cosmogônico implica, da mesma forma, uma estrutura ideal, da qual está permeada toda a matéria. Nas palavras de Jonas:

Quer isto dizer: desde a origem, a matéria é subjetividade em estado latente, ainda que éons, somados a uma sorte excepcional, tenham sido necessários para a atualização desse potencial. Como se pode notar, o testemunho vital nos oferece um caminho até a “teleologia”.^[26]

Mas é exatamente isso que os pampsiquistas queriam dizer quando afirmavam que a

natureza participa, desde sua raiz, de um mundo lógico/espiritual e tende para uma plenificação na subjetividade consciente. O que Jonas compreende como subjetividade em estado latente poderia ser traduzido em subjetividade ainda exteriorizada, isto é, uma estrutura finalista ainda não consciente, diferente daquilo que ocorrerá com o espírito humano.

Jonas nos leva a uma questão fundamental: se há uma estrutura finalista, um eros cosmogônico, uma estrutura ideal desde o início da matéria, isto é, no caos primordial, deve-se, então, levantar a hipótese de que tal estrutura ideal teve sua causa numa estrutura ideal anterior a ela. Como afirma o filósofo:

Pois, se afirmamos agora, com uma metáfora perfeitamente admissível, que a matéria é desde o início espírito adormecido, então deveríamos imediatamente acrescentar que a verdadeira causa primeira, a causa criadora, do espírito adormecido só pode ser o espírito acordado, e a causa do espírito potencial, o espírito atual.^[27]

Isto nos faz pensar que Jonas lutou, de um lado, para unir espírito e matéria, contra todo e qualquer dualismo cartesiano, mas não deixou de perceber certa tentação panteísta, o que levaria Espinosa e Hegel a afirmar um monismo radical entre mundo e espírito absoluto. Jonas não é panteísta, mas defende uma ligação intrínseca entre espírito e mundo, sem cair num monismo absoluto. Em sua crítica a Espinosa, Jonas lembra que uma coincidência total entre matéria e espírito absoluto nos levaria a negar o início (temporal) do universo e proclamar certa eternidade da matéria/espírito. Os fatos da ciência que constataam o início e a evolução do universo contradiriam, assim, os argumentos de Espinosa.

O mundo físico, portanto, não é alheio ao espírito, mas também não se confunde com ele. Isso, de um lado, afasta Jonas de qualquer tipo de pampsiquismo panteísta; de outro, faz dele um simpatizante de algumas teses básicas do pampsiquismo, como a ideia de que o mundo físico, em sua estrutura básica, esteja permeado de uma estrutura ideal, inteligível, que abriga uma capacidade latente de gerar o espírito na evolução.

JONAS CONTRA O FISCALISMO REDUCIONISTA

O problema mente-cérebro parece não avistar uma solução em curto prazo. Como vimos, são várias as posições que pretendem uma solução, desde posições dualistas até as monistas, materialista ou idealista. Mas o que dizer do semelhante problema matéria-vida? Teria ele uma solução capaz de ajudar na compreensão do problema mente-cérebro? Na realidade, o problema matéria-vida é apenas uma vertente do problema mente-corpo num nível inferior. Como se dá a relação entre elementos físico-químicos de um lado e funções biológicas de outro? É a vida redutível a elementos físico-químicos? A relação entre os dois níveis é clara: respostas acerca da interação entre matéria e vida podem iluminar a inextrincável relação entre mente e cérebro. Nesse contexto, surge a figura de Hans Jonas, com sua filosofia da biologia.^[1] Segundo Jonas, matéria e espírito formam duas dimensões de uma mesma realidade, incapaz de ser reduzida a uma ou à outra. Jonas defende um monismo integral que pretende superar seja o dualismo de substâncias (radicalizado por Descartes), seja o monismo materialista, ou fisicalismo.

O combate contra o fisicalismo reducionista é tão necessário para sustentar a nova ética de Jonas como é o combate contra o dualismo cartesiano. Se o fisicalismo reducionista e determinista fosse verdadeiro, toda a nova ontologia de Jonas e, junto com ela, toda a ética da responsabilidade estariam fadadas ao fracasso. Neste capítulo, expomos a argumentação de Jonas contra o reducionismo fisicalista, primeiro no âmbito de sua filosofia biológica, depois no âmbito do mental a partir de sua hipótese de interação entre mental e cerebral, que aprofundaremos nos capítulos posteriores.

5.1 Contra o reducionismo no âmbito biológico

Saber se o fisicalismo reducionista tem razão no âmbito da biologia torna-se um passo importante na discussão contra ou a favor do fisicalismo em geral. Hans Jonas elaborou sua filosofia da biologia para demonstrar que, a partir do fenômeno da vida, não se pode compreender matéria e espírito nem como duas substâncias opostas, muito menos como dois atributos reduzíveis um ao outro. Matéria e espírito formam duas dimensões originais do mesmo ser real.

Para Jonas, a vida não se reduz à pura matéria, como a teoria evolutiva materialista tenta explicar. Em seu artigo “Materialism and the Theory of Organism”, de 1951, e no “Philosophische Aspekte des Darwinismus”, aparecido também no livro *The phenomenon of life*, Jonas critica a interpretação do surgimento da vida no darwinismo e no neodarwinismo ou teoria sintética,^[2] porque ela reduz, de um lado, o espírito à matéria através da variação aleatória, da seleção natural e da variação genética, e, de outro, reduzem a causa final à causa eficiente.

Para Jonas, o organismo vivo é entendido como um sistema cujas partes são organizadas por um princípio elevado. Essa concepção, Jonas apresenta no seu artigo “Bemerkungen zum Systembegriff und seiner Anwendung auf Lebendiges”, de 1957, e, posteriormente, no capítulo IV do *The phenomenon of life*, com o título “Harmonie, Gleichgewicht und Werden” [Harmonia, equilíbrio e devir].

Afirmar que o organismo é um sistema significa que as partes e a totalidade não podem estar separadas. A harmonia entre os dois é tão importante que sem ela o sistema é destruído. O princípio de unidade das partes num sistema vivo é maior que em outros sistemas, porque as partes não possuem autonomia no organismo como têm em outros sistemas. O ser vivo precisa conservar, querer, intencionar o equilíbrio e a harmonia entre as partes se quiser preservar-se da ameaça constante da morte. Jonas vê na atividade metabólica o exercício dessa finalidade.

O metabolismo preserva a unidade das partes e mantém o organismo em constante interação com o meio ambiente, a fim de conservá-lo na existência. Para descrever a interação do organismo com o meio no intuito de preservar a própria vida, Jonas lembra a teoria biológica do sistema aberto de Ludwig von Bertalanffy e a teoria da “Cibernética”, de Norbert Wiener, mostrando que o organismo possui outras propriedades que expressam a interação com o meio e a finalidade da autopreservação, a saber: autorregulação, crescimento e limites do crescimento, regeneração, capacidade de adaptação e capacidade de percorrer outros caminhos para chegar a um escopo.

Isso mostra que o organismo é movido teleologicamente, uma vez que seu objetivo é realizar o equilíbrio do sistema para se conservar na existência. A vida pode, então, ser definida como um sistema aberto em que todas as partes são organizadas para uma finalidade: a autopreservação, sendo a função metabólica a responsável por essa tarefa. Sem metabolismo, não há uma meta, nem autopreservação, nem vida.

Por que o metabolismo não se reduz a funções matemático-físico-químicas?

Segundo Jonas, o metabolismo inaugura, na natureza, a entrada do espírito, caracterizado pela autodeterminação que, no metabolismo, se dá na escolha do material ingerido. O organismo “escolhe” o que aproveitará na digestão do alimento e rejeita o que não lhe servirá. Essa escolha não é determinada *a priori* por nenhuma lei mecânica, física ou química. Ninguém pode predeterminar o que o organismo reterá ou rejeitará no processo metabólico, o que denuncia certa independência da forma (princípio vital) em relação à matéria do organismo.

O hilemorfismo de Aristóteles encontra no fenômeno da vida toda a sua expressão. No artigo “Ist Gott ein Mathematiker? Vom Sinn des Stoffwechsels”, de 1951, com o título em inglês “Is God a Mathematician”, sem o subtítulo, Jonas se pergunta o que veria um puro Deus-matemático quando observasse o organismo. No âmbito físico, veria certamente todas as características físicas do organismo: sua extensão submetida a todas as leis matemáticas e físico-químicas, ao espaço e ao tempo. Mas no âmbito em que o fenômeno da vida aparece, um puro Deus-matemático não poderia compreender a vida totalmente, uma vez que ela foge do determinismo do cálculo. A forma substancial do ser vivo não depende de sua matéria como a forma de um ser não vivo. De fato, somente com a vida pode-se afirmar um real sentido da diferença entre matéria e forma, já que a forma apresenta maior autonomia em relação à matéria, demonstrada na atividade metabólica, que precisa, por um momento, se distanciar do material ingerido a fim de “escolher” o que será aproveitado ou não.

A identidade entre forma e matéria é, portanto, contingente e não necessária, embora a forma nunca possa ser compreendida como tendo uma existência separada da matéria num indivíduo concreto. A independência da forma se explica pelo fato de que o organismo não possui a substância material por definitivo. Ele realiza uma troca constante de matéria com o meio ambiente sem jamais deixar de ser ele mesmo. Como afirma Jonas, “a sucessão dos estados de matéria que em cada momento a constituem [a forma viva] são fases transitórias do processo da forma que se autoconstitui”.^[3]

A identidade orgânica não constitui, portanto, uma identidade necessária entre a forma viva e *essa* matéria. A forma é constituída por *essa* matéria em determinado momento, mas não é idêntica a ela em todos os momentos. Afirmar uma identidade necessária, tipo $A = A$, entre a forma viva e *essa* matéria no organismo, seria contradizer o fenômeno do metabolismo e negar à vida uma identidade interior capaz de ultrapassar a identidade exterior do substrato que muda a cada momento. O organismo tem uma identidade interior garantida pela forma substancial que faz um ser vivo ser ele mesmo (*selbst*), apesar de mudar constantemente seus materiais constituintes.

Não apenas a forma é fundamental para a identidade do organismo, mas também a necessidade (Bedürfnis) de troca de matéria com o meio ambiente. O organismo é incompleto e traz em si uma tendência e um desejo de completude, realizado na troca de matéria com o meio. Assim, a identidade constitui uma constante tarefa a ser realizada pelo metabolismo, que conserva o organismo no ser e o afasta do não ser,

fazendo da vida uma aventura cujo fim de sucesso não está garantido.

A liberdade do organismo não é total — como se o ser vivo pudesse dispensar a troca de material com o meio ambiente —, ela vem sempre impregnada de necessidade. O organismo tem liberdade para escolher o material que lhe serve, mas não tem liberdade para não escolher. À medida que cresce a liberdade e diminui a necessidade nas várias formas orgânicas, cresce também o risco de uma escolha errada que lança o organismo ao abismo da morte. O risco da morte denuncia tanto a carência quanto a grandeza do organismo. Ele demonstra a diferença e a relação de interdependência entre espírito e matéria, desmontando seja o monismo idealista, seja o materialista. Se o organismo fosse reduzido ao material, não haveria risco algum de morte, pois o material seria sempre disponível. Se, ao contrário, fosse reduzido ao espiritual, não teria sentido falar de uma necessidade de troca com o meio ambiente. O risco de morte é quem testifica o poder da liberdade e a não identidade entre matéria e forma orgânica.

Matéria e forma seriam, num monismo integral, interdependentes, irreduzíveis e capazes de uma interação causal. Com o fenômeno do metabolismo, Jonas se sente à vontade para levantar sua hipótese de que, com o surgimento da vida, começa a história do espírito no mundo material. A liberdade metabólica da forma viva em relação à matéria desvelaria o primeiro estágio do espírito, que alcançaria na consciência sua mais completa expressão. A biologia filosófica teria como tarefa “acompanhar o desenvolvimento desse germe de liberdade nos graus ascendentes do desenvolvimento orgânico”.^[4]

A pergunta fundamental para Jonas não é “*como* se deu a entrada do espírito no mundo material”, mas o que significa para a história do ser o fato de que “há o espírito no mundo material”. O testemunho do organismo é suficiente para garantir a existência do espírito, o que representa uma revolução ontológica. A pergunta “*como* apareceu o espírito de uma matéria inorgânica” encontra uma série de hipóteses, das quais não se pode apreender uma resposta definitiva. Em *Matéria, espírito e criação*, de 1988, Jonas levanta a hipótese de que o espírito é uma realidade latente desde a explosão primordial. Realidade latente não significa que o espírito é um *logos* cosmogônico presente em ato na matéria inorgânica, o que caracteriza os pampsiquismos de Heráclito a Whitehead. Jonas observa que não havia uma informação, um *logos*, o espírito em ato, permeando a matéria desde o caos primordial, determinando o progresso do ser de forma programada. Jonas apresenta o seguinte argumento para essa afirmação: “uma informação é algo acumulado, e a ‘explosão primordial’ não teve tempo para acumulação alguma”.^[5] A informação ou um programa preestabelecido representaria o resultado de uma organização que se perpetua, o que não poderia ter acontecido no caos primordial.

Jonas nega, portanto, que o espírito estivesse presente desde o início, mas afirma uma tendência na própria matéria ao aparecimento do espírito. Mais que um *logos* cosmogônico, haveria um *eros* cosmogônico, representado por duas leis que se confundem com os primeiros desenvolvimentos da própria matéria: a lei de conservação e transcendência. A matéria seguiu seu curso de complexificação, auto-

organização, transcendência e conservação, movida pelas mutações aleatórias e seleção natural até atingir graus de interioridade e intencionalidade não previstas, mas potenciais desde o início.

A hipótese cosmogônica de Jonas rejeita o dualismo de substâncias, pois o espírito é compreendido como um fruto novo das entranhas generativas da matéria; por outro lado, rejeita o fisicalismo reducionista, pois, mesmo nos inícios, a matéria já estaria imbuída de uma potência à interioridade e intencionalidade que redimensiona totalmente o conceito de matéria. Se a hipótese cosmogônica não for suficiente para mostrar o fracasso do fisicalismo reducionista no âmbito puramente atômico, não restariam dúvidas de que sua validade no âmbito biológico deva ser negada: haver espírito na natureza constitui um fato empírico, testemunhado pelo fenômeno da vida, como proclama Jonas.

5.2 Contra o reducionismo no âmbito do mental

O que vamos fazer aqui é apenas um sumário daquilo que aprofundaremos nos capítulos seguintes. Para Jonas, o surgimento da subjetividade caracteriza um salto qualitativo na história do ser, que supera radicalmente a visão fisicalista. A concepção de que a subjetividade humana não pode ser reduzida ao físico e suas leis determinísticas tem uma importância crucial para a ética da responsabilidade. De fato, qualquer ética pressupõe que a subjetividade possa agir sobre o mundo físico de forma livre. Se houvesse apenas entidades físicas no mundo e a subjetividade não fosse nada mais que um epifenômeno da matéria, então não haveria sentido em falar de ação livre ou responsável. Todo comportamento seria microdeterminado no plano físico por processos físico-químicos ocorridos no cérebro.

Jonas escreve em 1981 *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, no qual procura refutar diretamente o fisicalismo epifenomenalista no âmbito do mental.^[6] Para essa concepção, a subjetividade não representa uma originalidade ontológica, comprometendo sua eficácia causal no mundo físico. Nesse livro, Jonas procede de duas formas: a princípio, procura refutar os dois argumentos mais fortes a favor do reducionismo: o incompatibilismo e o epifenomenalismo; a seguir, procura elaborar uma resposta de como se pode compatibilizar o mundo macrocósmico determinista com o mundo espiritual da liberdade.

Na primeira parte, *pars destruens*, Jonas se defronta com o incompatibilismo e o epifenomenalismo. O primeiro assegura uma total incompatibilidade entre o mundo físico determinista e o mundo espiritual da liberdade a ponto de negar o último em prol do primeiro. A ciência física parte do axioma metodológico de que o mundo é causalmente fechado, isto é, qualquer efeito físico terá sempre uma causa física. Admitir uma causa não física na origem de um efeito físico significaria romper com o princípio do fechamento causal do mundo físico, levantando a questão inexplicável de como o não físico poderia interagir com o físico. Além disso, o incompatibilismo lembra que as leis do mundo físico são determinísticas, impossibilitando uma ação movida pela lei da liberdade. A verdade do incompatibilismo resultaria numa plena ineficácia do espiritual no material, levando a ética ao total esvaziamento.

Jonas declara que o princípio do fechamento causal não passa de um axioma arbitrário da ciência empírica. Não há experimento algum que possa verificá-lo, muito menos falsificá-lo. Se tivéssemos que escolher um princípio sem demonstração alguma, então teríamos que perguntar o que é mais evidente para a consciência: que o mundo é fechado causalmente ou que existe uma influência da subjetividade no mundo físico? Ninguém diria que sua opção política pelo partido x ou y foi feita graças a interações neuronais e não a partir dos seus próprios interesses. O agir livre é dado à consciência de forma mais imediata que a própria existência das leis determinísticas e, por isso, não pode ser simplesmente negado.

O incompatibilismo entre leis determinísticas e a lei da liberdade resulta no paralelismo ou no epifenomenalismo. Jonas argumenta contra a segunda sem

defender a primeira. Para o epifenomenalismo, a subjetividade não tem originalidade ontológica, mas constitui uma forma de matéria refinada e complexa, embora não redutível a elementos físico-químicos. Essa visão tem, segundo Jonas, duas aparentes vantagens. Primeiro, ela responde bem ao fato de que existe matéria sem espírito, mas jamais se experimentou um espírito sem matéria (cf. MOS, p. 35). A mortalidade seria, então, um argumento a favor do epifenomenalismo. Segundo, ela responde bem a como a matéria pôde sair do espírito. Se o espírito fosse totalmente diferente da matéria, tal surgimento não teria explicação no processo evolutivo.

No entanto, o epifenomenalismo traz a mesma consequência para a ética que o incompatibilismo. Se a subjetividade fosse apenas resultado de uma microdeterminação neuronal, todo o seu poder causal não seria mais que uma ilusão. Haveria uma microdeterminação, isto é, do material para o mental, mas não uma macrodeterminação, isto é, do mental para o material. No final das contas, o poder causal de estados mentais não teria relevância alguma sobre o mundo físico, muito menos sobre o próprio mundo mental.

Jonas procura mostrar a contradição interna desse resultado. Se a subjetividade fosse realmente uma ilusão, toda a evolução do pensamento e toda e qualquer teoria não teriam sentido, nem mesmo a tese epifenomenalista. A degradação do pensamento resultaria numa sentença de morte para a própria tese fisicalista. Por exemplo, no início de *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, Jonas cita a promessa feita pelos cientistas Bois-Reymond e Brücke de que em breve explicariam o organismo vivo apenas através de leis físico-químicas. Jonas mostra a contradição interna da promessa: como alguém pode prometer esclarecer fisicamente toda e qualquer pretensa manifestação da subjetividade, pressupondo propriedades subjetivas ou mentais, como é o recurso da promessa? (cf. MOS, p. 13).

Na segunda parte do livro, *pars construens*, Jonas levanta uma hipótese para responder ao difícil problema da interação entre matéria e espírito. Ele evidencia que a ignorância acerca do *como* dessa interação não pode levar à opção reducionista, como se houvesse no assunto uma relação bicondicional: *se, e somente se*, o mental for reduzido ao material pode-se falar numa eficácia causal do mental sobre o material. O preço dessa relação bicondicional seria muito alto, pois o mental perderia qualquer originalidade ontológica, levando ao total determinismo material e desencanto da liberdade. Jonas é, portanto, de outra opinião: é possível afirmar a eficácia causal da subjetividade sem reduzi-la ao mundo físico, de um lado; de outro, explicar *como* se dá a interação causal entre algo não físico (subjetividade) com o mundo físico. Não é que Jonas pretenda resolver o problema da interação. Ele é consciente de que, nessa matéria, deve-se avançar bastante, ainda. Sua hipótese é que tal interação ocorra no nível quântico, o que resolveria a aparência de incompatibilidade entre leis determinísticas e liberdade.

Segundo a teoria quântica, o determinismo do mundo macrocósmico seria totalmente compatível com a indeterminação do mundo microcósmico. Isso significa que o mundo físico é resultado não apenas de leis determinísticas, mas do probabilismo reinante no microcosmo. Nesse âmbito, poder-se-ia falar de uma causa

não física, agindo sobre as probabilidades do mundo quântico, o que explicaria por que e em que nível as leis físicas são compatíveis com a lei da liberdade.

Apesar de não dispormos de um modelo definitivo para elucidar a interação entre matéria e espírito, Jonas é do parecer de que tal ignorância não pode ser argumento a favor do incompatibilismo e do epifenomenalismo: “Não importa como, quando e onde a troca ocorre: só porque não temos os meios para verificar a interação entre mente e matéria, isso não significa que não há tal interação; por outro lado, a alternativa puramente materialista leva, sim, a resultados ilógicos” (MOS, p. 79). Em suma: se não podemos alcançar a certeza definitiva da interação entre matéria e espírito de forma direta, pelo menos é possível refutar logicamente o seu contrário, isto é, o epifenomenalismo, e chegar a uma certeza da interação de forma indireta.

A conclusão é clara para Jonas: nem no plano biológico, nem no plano do mental se pode dar razão ao fisicalismo reducionista e epifenomenalista. No primeiro plano, o fracasso do fisicalismo vem determinado pelo testemunho do organismo em sua atividade metabólica, que foge ao determinismo das leis físico-químicas e inaugura a entrada do espírito na história do ser. No segundo plano, o fracasso do fisicalismo epifenomenalista se dá por uma autocontradição de sua tese. Ao rejeitar a novidade ontológica da subjetividade, o epifenomenalismo abandona qualquer chance de sua própria tese ser imbuída de sentido. A autocontradição do fisicalismo reducionista e epifenomenalista provaria, de forma indireta, que o espírito não pode ser reduzido à matéria, mesmo que um modelo definitivo, capaz de explicar a interação matéria-espírito, ainda não seja disponível.

Procuramos nos deter agora detalhadamente na discussão encontrada em MOS, seguindo a argumentação de Jonas de perto. Nos capítulos seguintes nos propomos a contextualizar a problemática da interação causal, a argumentação contra o incompatibilismo/epifenomenalismo e o modelo de interação entre espírito e matéria, discutidos por Jonas em MOS, colocando-os no contexto da filosofia da mente. Começamos por discutir o problema da liberdade, passando pela questão da causalidade psicofísica e do argumento contra a tese epifenomenalista até chegar à proposição do modelo de interação jonasiano. Assim, concentramo-nos no segundo problema da filosofia da mente, a saber: o problema da causalidade psicofísica.

O PROBLEMA DA LIBERDADE

O conceito de liberdade nunca esteve tão ameaçado quanto na contemporaneidade. Desde o mecanicismo moderno, iniciado por Descartes, aprofundado por Newton e levado ao extremo por Laplace, até as novas descobertas no campo da neurologia, argumentos emergem contra uma das maiores convicções da humanidade: que nossas ações são fruto de nossas decisões livres! Toda a cultura humana, os sistemas políticos, jurídicos e econômicos partem do princípio de que a pessoa é livre para determinar seu comportamento. Sem liberdade ou capacidade para escolher o próprio destino, não haveria sentido falar em responsabilidade moral, arrependimento ou remorso. Se a pessoa não fosse livre, mas, ao contrário, determinada de alguma forma, qualquer discurso ou prática punitiva-recompensativa não teria sentido, uma vez que o sujeito não estaria no controle da situação. Daí que garantir a liberdade no plano metafísico torna-se vital para a viabilidade de uma ética da responsabilidade, como Jonas propõe.

O problema da liberdade é tão antigo quanto a história da humanidade, embora tenha recebido grande enfoque na modernidade. A Revolução Francesa e os movimentos libertários do Ocidente mostraram quanto a liberdade do indivíduo devia se impor perante o absolutismo dos reis e dos sistemas. Desde que reinventamos a democracia e fundamos o Estado de direito, não há conceito mais impregnado na cultura ocidental do que o de liberdade. Falamos de liberdade de imprensa, liberdade de expressão, liberdade política, liberdade sexual, liberdade religiosa etc. Também a filosofia se debruçou sobre a liberdade desde o seu início. Dos gregos até os nossos dias, os filósofos procuram responder à simples pergunta: somos realmente livres para fazer o que fazemos? Ou será que a liberdade não passa de uma grande ilusão?

A física, a genética, a neurologia, a psicologia e a sociologia parecem restringir cada vez mais o espaço que damos à liberdade no mundo. Há uma tendência forte em responder que não, ninguém é livre para determinar o próprio comportamento! Para físicos deterministas, a pessoa não passa de um aglomerado físico-químico regulado pelas leis da natureza; para biólogos, o comportamento humano é fruto de determinações genéticas; para neurologistas fisicalistas, todo livre desejo não é mais que o efeito de interações sinápticas; para psicanalistas, o inconsciente causa nossas decisões e pensamentos; para alguns sociólogos, o indivíduo consiste no resultado das estruturas socioculturais em que vive. E assim por diante! Serão esses argumentos definitivos contra a liberdade? Para além dessas determinações, não existiria um espaço seguro para decisões autônomas?

O problema da liberdade toca a filosofia da mente no que diz respeito à causalidade mental; procura-se saber se há apenas uma microdeterminação físico-química ou

também se é possível falar de uma macrodeterminação de estados mentais. Se acontecer apenas uma causalidade ascendente ou microdeterminante, não há espaço para a convicção acerca de uma causalidade descendente ou macrodeterminante. A macrodeterminação significa que nossos desejos, convicções e crenças podem influenciar nossos estados cerebrais e nosso comportamento. Daí que, se houver uma macrodeterminação, poder-se-á falar de liberdade da subjetividade, uma vez que se fugiria de um determinismo físico-químico.

De fato, uma pessoa é livre se preencher dois requisitos: 1) agir por convicções, desejos e estados intencionais que não tiveram outra causa senão a própria vontade (liberdade de vontade); 2) quando há opções de ação entre as quais o agente pode escolher (liberdade de ação). Muitos filósofos acreditam que sujeito livre é aquele que preenche suficientemente o primeiro, e não o segundo critério. Outros acreditam que não haveria sentido falar de liberdade se a pessoa não pudesse ter agido de outra forma, isto é, se não houvesse outras opções de ação. De qualquer forma, para muitos, não haveria liberdade se o sujeito não fosse consciente ou não tivesse estados mentais, o que colocou o problema da liberdade em estreita relação com o problema da causalidade mental.

Neste capítulo, vamos analisar o problema da liberdade, o paradoxo entre determinismo e indeterminismo, as correntes compatibilista e incompatibilista, os experimentos de Libet e suas possíveis interpretações. Por fim, vamos analisar o conceito que Jonas propõe de liberdade e como esta se compatibiliza com o determinismo/necessidade a fim de sustentar o edifício de sua ética da responsabilidade. Essa exposição faz-se mister para compreender toda a argumentação de Jonas contra a ideia de que a subjetividade é inoperante, encontrada em MOS.

6.1 O trilema da liberdade

O conceito de liberdade parece estar em conflito direto com o conceito moderno de determinismo, mas a verdade é que nem mesmo o indeterminismo contemporâneo poderia salvar a liberdade. Encontramo-nos aqui diante de um paradoxo: se tudo fosse determinado pelas leis da natureza e pelo passado, não poderíamos mais assumir que há liberdade. No entanto, se tudo fosse indeterminado, como muitos afirmam, seguindo o princípio da indeterminação de Heisenberg, nem mesmo poderíamos assumir o conceito de liberdade. O determinismo assume que o mundo é regido pelo princípio causa-efeito e que existe apenas um futuro possível, determinado pelas leis da natureza ou por eventos do passado. Se o determinismo for verdadeiro, então não existem escolhas para a ação humana. Toda pessoa é determinada por eventos que fogem ao seu controle, ocorridos inclusive antes mesmo de seu nascimento.

O indeterminismo afirma o contrário: o que existe é fruto do puro acaso (embora nessa afirmação haja grande mal-entendido, pois acaso não pode ser confundido com falta de causa!). Se o acaso fosse o fundamento de todos os eventos, inclusive das ações humanas, não poderíamos mais falar de atos humanos, fundados em razões e convicções pessoais. Por isso, parece que estamos diante de um paradoxo: se o determinismo for verdadeiro, então não há liberdade; da mesma forma, se o indeterminismo for verdadeiro, também não há liberdade. De qualquer forma, não seríamos livres! Como dissolver o paradoxo?

Há pelos menos duas combinações que relacionam liberdade e determinismo.^[1] De um lado, existem os compatibilistas, que pensam poder harmonizar a liberdade com o determinismo. De outro lado, há os incompatibilistas, que pensam serem liberdade e determinismo dois conceitos que se negam, por isso incompatíveis. Na verdade, é preciso distinguir dois tipos de incompatibilistas: 1) os necessitaristas; 2) os libertários. Os primeiros acreditam que liberdade e determinismo são incompatíveis porque o futuro é totalmente determinado pelas leis da natureza e por eventos passados. Não haveria o mínimo de espaço para decisões subjetivas, desejos livres ou opções contra o que a natureza impõe. Esse grupo acredita num determinismo radical em que a liberdade não passa de uma ilusão. O segundo grupo crê o contrário: liberdade e determinismo são incompatíveis porque não existe determinismo. O mundo físico é caracterizado por uma indeterminação radical, em que apenas o acaso e as probabilidades podem indicar para onde vai o futuro. Para eles, há mais de um futuro possível para o mundo. Nesse sentido, acaso e liberdade parecem ser até sinônimos. Porque o mundo físico surge de forma totalmente acidental e alheio a qualquer regra, pode-se falar da existência da liberdade. A física quântica seria, assim, o argumento mais forte de que o determinismo clássico não rege mais. O que existiria seriam o caos primordial, o acaso e a liberdade de ação. Recentemente, surgiu uma posição incompatibilista radical que tira uma conclusão exatamente contrária à dos libertários: se o indeterminismo for verdadeiro, então não há também espaço para a liberdade,

pois ser livre significa determinar suas próprias ações por meio de motivos racionais. Se reinar algum indeterminismo na natureza, então a liberdade também não será mais que uma ilusão.

Dessas posições emerge o trilema da liberdade. Trilema é o conjunto de três proposições que parecem ser todas verdadeiras, mas que não se pode afirmar a verdade das três ao mesmo tempo. Vejam-se as três proposições seguintes:^[2]

- 1) Algumas ações humanas são livres.
- 2) Todas as ações humanas são determinadas por eventos que estão fora do controle do agente.
- 3) É impossível que uma livre ação humana seja determinada por eventos que estão fora do controle do agente.

Ao negar a primeira proposição, estamos afirmando a posição dos necessitários. Se 1) for falsa, então será verdadeira a proposição 1a) Nenhuma ação humana é livre. Quando se nega a proposição 2), então se afirma sua contraditória, isto é, será verdadeira a proposição 2a) Alguma ação humana não é determinada por eventos que estão fora do controle do agente. Esta é a posição dos libertários, que afirmam existir a liberdade de alguns agentes. Por fim, se negamos a proposição 3), então sua contraditória será afirmada, a saber: 3a) É possível que uma livre ação humana seja determinada por eventos que estão fora do controle do agente. Essa é a posição dos compatibilistas, que afirmam estar a liberdade em harmonia com o determinismo. A posição compatibilista nega que haja contraditoriedade entre liberdade e determinismo, ou, ainda, afirma que o discurso sobre a liberdade foge ao paradoxo entre determinismo e indeterminismo.^[3]

Para entender a posição compatibilista, é preciso compreender os conceitos de liberdade e determinismo. Como visto acima, pode-se caracterizar a liberdade como a capacidade de 1) determinar a própria vontade sem influência de uma causa exterior e 2) ter podido agir de forma diferente daquela que se agiu. O segundo critério é aquele de afirmar que uma pessoa é livre se, e somente se, existir uma variedade de possibilidades de ação para o sujeito. Se uma pessoa não tinha como agir diferente de como agiu em determinada situação, então ela não foi livre nem responsável pela ação cometida. Imagine que um homem vai para o altar e diz “sim” à noiva: parece que ele agiu livremente, pois poderia ter dito “não”. Na verdade, se o noivo soubesse que a poucos metros o pai da noiva apontava para ele um rifle, não tendo alternativa, não seria livre para dizer “sim”.

Harry Frankfurt combateu esse segundo critério em seu famoso artigo “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, de 1969.^[4] Para ele, ter alternativas de ação não constitui critério suficiente para garantir a liberdade e a responsabilidade de um agente. Imagine que, no exemplo anterior, o noivo não soubesse que o pai da noiva apontava um rifle para seu peito. De fato, o noivo não tem alternativa de ação, mas admita que ele tenha querido casar-se com a noiva, mesmo não sabendo que nenhuma alternativa estava à sua disposição. Nesse caso, Frankfurt afirma, o sujeito agiu com liberdade e responsabilidade, mesmo não havendo alternativas para a sua ação. O que

seria suficiente para determinar um ato livre, segundo Frankfurt, seria não mais que o primeiro critério, a saber: há liberdade de ação quando o sujeito age por razões interiores, sem levar em consideração causas externas.^[5] A pessoa tem autonomia quando está em posse da própria vontade e constitui a última fonte de seu querer. Mesmo que não haja uma pluralidade de escolhas para a sua ação, o importante é querer ou não a única alternativa para classificá-la como livre. A liberdade seria mais uma autodeterminação do sujeito, mesmo que ele tenha apenas uma alternativa.

Assim, compreende-se a posição compatibilista que afirma serem liberdade e determinismo dois conceitos em harmonia. Para os compatibilistas, liberdade não é apenas um conceito negativo ou físico, isto é, a ausência de obstáculos externos a uma ação, mas um conceito positivo ou metafísico, a saber: capacidade de afirmar a própria vontade perante determinada situação. Nesse sentido, para o compatibilista, não interessa que o mundo seja determinado ou indeterminado externamente. O que interessa para o discurso sobre liberdade é que a pessoa seja livre na medida em que age por razões interiores. Mas o que dizer de um determinismo neuronal, capaz de originar os próprios motivos interiores? Poderíamos ainda falar de vontade livre se o nosso cérebro fosse quem decidisse nossos comportamentos?

6.2 Neurologia e liberdade

O problema da liberdade ganhou novos matizes com as descobertas da neurociência. Nos anos 1980, Benjamin Libet ficou famoso com seus experimentos em torno da consciência, publicando uma série de artigos que revelavam um fato surpreendente.^[6] Libet estava interessado em saber como o fenômeno da consciência aparece em nossas células neuronais e qual é o momento exato em que ela aparece quando os neurônios são estimulados. A experiência de Libet consistia em colocar eletrodos no couro cabeludo de um voluntário e pedir que ele movimentasse o dedo em qualquer momento que desejasse. Um relógio devia marcar o momento em que 1) impulsos elétricos ocorriam no cérebro e 2) o voluntário tomava consciência de suas decisões. O surpreendente no experimento é que a “decisão” de movimentar o dedo era tomada 500 milissegundos antes de a pessoa ter consciência da decisão. Isso significava que a consciência da decisão chegava sempre um pouco mais tarde do que a própria decisão, tomada no cérebro 0,5 segundos antes.

Libet utilizou as pesquisas dos alemães Kornhuber e Deecke para sustentar sua tese.^[7] Segundo as pesquisas desses cientistas, realizadas em Freiburg nos anos 1960, existe no cérebro um movimento preparatório (*Bereitschaftspotencial*, ou, na linguagem de Libet, *readiness potential*), aproximadamente 800 milissegundos antes de uma ação. Esse movimento preparatório do cérebro indicava que qualquer ação ou decisão do sujeito começava sempre de forma inconsciente e que, nos 500 milissegundos antes da decisão consciente, a pessoa já havia indicado a direção do que iria fazer. O experimento de Libet causou uma grande discussão filosófica em torno de perguntas do tipo: há sentido falar ainda de liberdade de ação quando nossas decisões são feitas pelo cérebro antes mesmo de termos consciência delas? O experimento não teria desmistificado a grande ilusão de que somos seres livres, dando razão de vez ao determinismo?

Antes de responder a essas perguntas, é preciso ressaltar outra faceta do experimento. Libet constatou que, em torno dos 100 ou 200 milissegundos antes da ação voluntária, está em poder do agente bloquear a ação, isto é, dizer não a todo o processo iniciado pela *readiness potential*. Isso revelava a Libet que aquilo que chamamos liberdade de ação consistia apenas em parar todo o processo “escolhido” segundos antes pelo cérebro. Libet conceituou, então, a liberdade (*free will*) de *free won't*, entendendo-a apenas como um conceito negativo:

A vontade consciente [...] aparece 150 mseg. antes da ação motora, muito embora ela siga o início da ação cerebral [...] em, pelo menos, 400 mseg. Isso permite que ela, potencialmente, afete ou controle o resultado final do processo volitivo. Um intervalo de 150 mseg. permite tempo suficiente para que a função consciente possa afetar o resultado final do processo volitivo.^[8]

Esse fato demonstra que não se pode argumentar a favor do determinismo radical a partir do experimento de Libet. O fato de acontecer um movimento preparatório no cérebro ou mesmo um impulso elétrico indicando a futura ação não pode ser confundido com uma determinação neuronal de nosso comportamento. O próprio

Libet afirma ser totalmente contrário a essa conclusão de seu experimento: “Posso dizer, categoricamente, que não há nada em neurociência ou na física moderna que nos obrigue a aceitar as teorias do determinismo e do reducionismo”.^[9] O fato é que não se pode concluir que um movimento preparatório no cérebro é condição suficiente para determinar uma ação humana. Em poucas palavras: não se deve concluir do experimento que é o cérebro quem decide, e não a pessoa em toda a sua vida psicológica.^[10]

Talvez o experimento de Libet reafirme, sim, a intuição básica do dualismo: que existe uma relação estreita entre corpo e estados mentais, uma vez que as opções conscientes já começam em nível inconsciente e até corporal. Brüntrup nos oferece um exemplo esclarecedor acerca da unidade pessoal entre corpo, inconsciente e consciência.^[11] Imagine que seu amigo pediu sua ajuda para pegá-lo no aeroporto às seis da manhã. Você coloca o despertador para acordar às cinco, mas, como acontece com todos nós, opta por ficar mais uns cinco minutos na cama, prorrogando o máximo possível seu ato de levantar e tomar um banho. Depois de algumas tentativas de levantar em vão, digamos às 5h20, você dá um pulo da cama, quase de forma automática e, então, vai tomar banho e cumprir o prometido. O exemplo nos faz pensar: em que momento você decidiu dar um pulo da cama? Tudo parece ter acontecido de forma inconsciente e automática, mas, mesmo assim, jamais iríamos dizer que não foi *você* quem decidiu previamente ir pegar seu amigo no aeroporto.

O problema de algumas interpretações do experimento de Libet consiste em querer localizar onde se encontra a liberdade. Um ato livre não é exercido por neurônios, circunstâncias passadas ou leis psicofísicas, como acontece em uma interação causal normal. Um ato livre parece ser uma característica da *pessoa* como um todo. Brüntrup afirma:

A forma lógica de uma relação causal normal é a seguinte: evento A causou evento B. Por exemplo, a colisão entre bolas de bilhar. Mas a forma de uma ação humana é bem diferente. Não é um evento A que causa um evento B, mas uma pessoa P que executa uma ação H a partir de um motivo G.^[12]

A relação causal de uma ação humana não é, portanto, igual a uma relação que se encontra em cadeia, mas é originada a partir dos motivos e razões de um indivíduo. A vontade livre inicia um movimento que envolve toda a pessoa, seja em nível corporal, psicológico ou espiritual. Essa concepção foi defendida por alguns filósofos como alternativa para o paradoxo da liberdade entre determinismo e indeterminismo. Segundo ela, não se pode afirmar, a partir de nenhum experimento, que a vontade é determinada por leis da natureza, por circunstâncias passadas (determinismo radical) e muito menos que é fruto do puro acaso e indeterminação física (indeterminismo). A liberdade constitui uma capacidade de autodeterminação da pessoa a partir de razões interiores que permitem ou reprimem uma ação.

Nesse sentido, é importante não cair na falácia mereológica em que se procura tomar a parte pelo todo ou afirmar que uma instância subpessoal age como se fosse a pessoa. Isso acontece quando afirmamos: “Antes de nós experimentarmos a consciência de um ato de vontade, o cérebro já havia decidido o que fazer em certa

região neuronal”. Ora, o cérebro não pode decidir nada, quem decide é a pessoa. O cérebro não é um agente, mas apenas um órgão (da mesma forma diga-se do gene, do inconsciente etc.). Por isso, não tem sentido dizer que o cérebro escolheu por nós. Qualidades mentais ou atos livres são qualidades da pessoa como um todo, não de suas partes.

Por fim, vale ressaltar que associar a liberdade apenas com a consciência constitui um problema. De fato, o conceito de *Bereitschaftspotential*, o movimento preparatório que acontece de forma inconsciente, não anula a liberdade, como se ela fosse apenas uma propriedade da consciência. Como afirma o próprio Lüder Deecke, um dos descobridores do *Bereitschaftspotential*: “consciência não é o único sinal de liberdade”.^[13] Quando um pianista executa movimentos rápidos e precisos de uma partitura, não faz isso de forma consciente para cada movimento particular, mas age quase mecanicamente e de forma inconsciente, pois preparou livremente seu inconsciente para executar os movimentos sem pensar ou decidir sempre de novo realizar cada batida. Se precisássemos sempre da consciência para executar nossos atos livres, não poderíamos nem mesmo realizar uma caminhada de alguns metros. Isso porque não é apenas a consciência quem decide livremente agir, mas a pessoa como um todo. Suas opções preparam seu inconsciente, seu corpo, suas energias para agir quando necessário. O conceito de liberdade exercida em instâncias inconscientes será muito caro a Hans Jonas, que acreditava ser a liberdade o fio condutor que perpassa todos os organismos, dos mais simples aos mais complexos.

6.3 Jonas e o problema da liberdade

Jonas é um arauto não apenas da responsabilidade, mas sobretudo da liberdade, pois não haveria a primeira sem a segunda. A liberdade é uma *conditio sine qua non* da responsabilidade moral. De fato, o interesse filosófico de Jonas sempre foi marcado pelo tema da liberdade. Seu primeiro livro, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* [Agostinho e o problema paulino da liberdade], em homenagem a seu professor Rudolf Bultmann, foi dedicado ao problema da liberdade. Toda a primeira fase de seu pensamento girou em todo da interpretação existencialista do gnosticismo e tinha a filosofia existencial heideggeriana e sartriana como pano de fundo. Em muitos momentos, Jonas combateu a concepção libertária da filosofia de Sartre, afirmando que a liberdade humana não é absoluta e vem sempre acompanhada da necessidade. Seu livro *Organismus und Freiheit* [*Organismo e liberdade*, ou *O princípio vida*, na tradução em português] procura desvelar a liberdade nos primórdios da vida vegetal e acompanhar seu desenvolvimento até chegar à sua forma consciente na pessoa. Por fim, sua obra prima *Das Prinzip Verantwortung* [*O princípio responsabilidade*] torna-se o corolário de sua defesa incansável da liberdade na natureza e no indivíduo. Neste tópico, procuremos apresentar os argumentos de Jonas a favor de seu compatibilismo, sabendo que seu conceito de liberdade se amplia de tal forma que se torna uma propriedade não apenas da pessoa consciente, mas de todo organismo vivo.

Para Jonas, liberdade tem a ver com a capacidade de pôr e perseguir os próprios fins. Nesse aspecto, Jonas segue Kant, que definia a dignidade da pessoa a partir dessa estrutura finalista, pois somente o ser humano pode colocar seus próprios fins e persegui-los, superando qualquer determinismo natural. Kant defende seu compatibilismo ao preço de dividir o mundo em dois âmbitos: um numênico e um fenomênico. Segundo ele, a liberdade existe apenas no mundo numênico, e não no mundo fenomênico, onde reina o determinismo das leis naturais.^[14] Foi o próprio Kant quem definiu o mundo numênico (metafísico) como o “reino dos fins”, restringindo a capacidade de pôr fins ao mundo da subjetividade e expurgando qualquer finalidade no mundo natural.^[15] De acordo com o autor da *Crítica do juízo*, não se pode afirmar categoricamente uma finalidade objetiva na natureza, mas deve-se apenas concebê-la “como se fosse” teleológica. A finalidade seria tão somente uma ideia regulativa que nos ajuda a compreender os organismos vivos.^[16] A proposta de Jonas rompe com o dualismo kantiano, que separa mundo numênico e fenomênico, atestando um tipo de finalismo imanente na natureza. O raciocínio de Jonas é claro: se demonstrarmos uma finalidade na natureza, constataremos também que há um conceito de liberdade para além da subjetividade consciente, levando, assim, a uma concepção compatibilista original que integra liberdade e necessidade num novo tipo de monismo.

A primeira tarefa de Jonas consiste em defender que, na natureza, não existe apenas o determinismo radical (contra os necessitários), mas testemunhos claros de

teleologia que fogem à mera explicação causal-eficiente. Se houver espaço para fins na natureza, então se poderá falar de liberdade, de valor e de responsabilidade para com ela. Jonas parte da capacidade teleológica da mente para chegar a um finalismo inconsciente na natureza. Sigamos seu raciocínio, encontrado no capítulo III de *O princípio responsabilidade*.^[17]

Jonas distingue uma finalidade que pertence ao âmbito humano de uma pertencente aos outros seres, usando uma série de arquétipos. Por exemplo: o relógio e o martelo não têm fins em si mesmos; o fim pertence ao homem que os produziu. É ele que tem o fim de medir o tempo ou fincar um prego. Quando o conceito precede a coisa inanimada, no caso das coisas artificiais, o fim (intenção) é anterior à coisa, por isso, é do homem, não da coisa.

O fim, podemos dizer, faz parte do *conceito* do martelo, e esse conceito precedeu sua existência, como acontece com todos os artefatos; foi a causa de seu devir. Ou seja, o objeto baseia-se no conceito, e não o contrário, como ocorre nos conceitos de classe, que são abstraídos das coisas existentes, sendo, portanto, posteriores a elas.^[18]

Modelo diferente é o de um tribunal. A finalidade de julgar não pertence somente àquele que instituiu o tribunal, mas a cada membro que o compõe. É um fim imanente, embora o tribunal seja um ser artificial. Nos dois modelos precedentes, aquele que garante a eficácia na conquista do fim é diferente: um será o relojoeiro, e não o relógio; o outro será o próprio tribunal, e não o legislador. Em relação à coisa inanimada, o objetivo está ligado fisicamente à própria coisa e pode-se ver claramente sua finalidade através da constituição física, que é dada pelo fabricante, mas não é assim com algo animado — por exemplo, um tribunal:

Somente a partir da ideia de uma finalidade inteiramente invisível (no caso, a ideia de justiça) é que todas as visibilidades exteriores — togas, perucas, mesas e bancos, papéis e canetas — ganham sentido como veículos mais ou menos contingentes de realização de tal finalidade.^[19]

E quanto à finalidade nos seres naturais? Em sua pesquisa, Jonas pretende chegar a um ser natural paradigmático que contenha uma finalidade imanente e, ao mesmo tempo, seja extramental ou inconsciente. Para isso, distingue um natural voluntário de um involuntário. Jonas classifica o corpo humano como um tipo de natural voluntário. Ele é guiado pela intencionalidade da razão; é um instrumento cujo fim não coincide com a coisa, uma vez que uso minhas pernas tanto para caminhar como para jogar bola. Nesse caso, a finalidade pertence sempre ao espírito humano e não à matéria corporal.

Contudo, podemos falar também de uma finalidade imanente no próprio corpo, independente da mente. É o que Jonas chama de natural involuntário. Ele mostra que matéria e espírito não são radicalmente opostos no organismo vivo, que, embora seja desprovido de consciência, demonstra certa interioridade, subjetividade e finalidade em sua atividade. Jonas evidencia tal afirmação analisando o metabolismo, que constitui o limite entre o vivo e o não vivo, e constatando que o organismo coloca e persegue seu próprio fim, isto é, sua sobrevivência! Essa finalidade involuntária permite que Jonas estenda o conceito de liberdade para todo organismo vivo involuntário, pois onde existe finalidade existe também subjetividade, espiritualidade

e, portanto, liberdade.^[20]

De acordo com Jonas, a vida orgânica é uma revolução ontológica na história da matéria, uma radical mudança no modo de ser da matéria. A vida envolve uma original introdução de valores no mundo, a realidade de seres finalizados e o advento do *status* ontológico e cosmológico da necessária liberdade, que estabelece a si mesma na existência metabólica.^[21]

Encontrar uma finalidade inconsciente na natureza é o passo determinante para descortinar a dialética da liberdade que se estende do mundo natural ao mundo consciente e moral. Nesse sentido, a principal característica da vida é sua capacidade de distanciar-se do determinismo do mundo material, sem, no entanto, eliminá-lo de vez. Jonas defende que a liberdade nasce no seio das leis evolucionárias da natureza e continua sua trajetória no ser, compatibilizando-se sempre com a necessidade das leis. Daí que podemos incluir Jonas no rol dos compatibilistas. A harmonia entre liberdade e necessidade constitui uma constante em todos os seres vivos, vegetais, animais ou humanos. O grau de liberdade cresce de forma indiretamente proporcional ao nível de necessidade, isto é, quanto maior for a liberdade, menor será a necessidade.

No organismo, a forma viva apresenta liberdade e autonomia em relação à sua matéria, mas sempre manifestará a necessidade de trocar matéria com o ambiente. Isso significa que a identidade do organismo não depende de sua parte material, mas apenas de sua forma viva, embora ele necessite da troca de matéria com o ambiente para sobreviver. O organismo pode escolher o que consumir no ambiente (através do anabolismo e do catabolismo), mas não pode deixar de escolher alguma matéria. A forma viva se distancia da matéria disponível no meio ambiente tanto quanto necessita dela para sobreviver. No caso do organismo vegetal, sua liberdade consistirá na utilização da energia, água e outros elementos físico-químicos de acordo com sua finalidade, que é sobreviver. No entanto, ele estará preso ao espaço e submetido a leis físico-químicas de tal forma que a distância entre sua forma e sua matéria será pequena em relação aos organismos mais avançados.

O mesmo não acontece com o organismo animal. Ele apresenta maior liberdade e autonomia em relação ao vegetal, pois pode se locomover, perceber e sentir, o que lhe dá maior autonomia em relação ao ambiente. No entanto, o animal continua preso às necessidades impostas pela natureza. Ele necessita locomover-se para encontrar seu alimento, precisa calcular seus movimentos para capturar sua presa, apurar os sentidos para escapar dos inimigos, a fim de driblar a morte e conseguir sobreviver. A liberdade, nesse sentido, constitui um ganho, mas não deixa de ser um risco maior, pois o animal não terá o alimento à sua disposição, como tem o vegetal.

Para o animal, a distância que garante sua liberdade insere um novo princípio que caracteriza os novos níveis de liberdade, a saber: o princípio da mediação.^[22] Entre o vegetal e o meio ambiente existe uma relação imediata que garante ao organismo a satisfação de suas necessidades. O organismo animal, por sua vez, precisa de meios para ultrapassar o abismo que o separa de tal satisfação. Ele precisa correr, perceber e sentir a fim de superar a distância da determinação do ambiente, a ele proporcionada pela liberdade. A liberdade deu-lhe, ao mesmo tempo, vantagem e risco, o que se

torna uma grande descoberta para Jonas: quanto maior for a liberdade, maior será o risco do ser resvalar no abismo do não ser. A liberdade, que é uma propriedade do espírito, ganha, na escala do ser, cada vez mais autonomia e poder perante a materialidade. Será esse fato que levará Jonas a refletir sobre o poder da liberdade numa sociedade tecnológica, pois o mundo (meio ambiente) dependerá totalmente da liberdade, chamada para exercer um cuidado, e não para destruir sua condição de possibilidade.

O último grau de liberdade no mundo natural, que determinará a passagem da finalidade inconsciente para a consciente, será a liberdade exercida pela visão no ser humano.^[23] Para Jonas, a visão representa a ponte mais apropriada para se passar do corpo à consciência. Ela é marcada por três características que manifestam esse maior grau de liberdade perante o mundo: simultaneidade, neutralização e distância.^[24] A simultaneidade mostra o mundo num só *flash*, enquanto os outros sentidos, como a audição e o tato, mostram apenas partes dos objetos ou em momentos sucessivos. Além disso, pode-se escolher ver ou não os objetos do mundo, enquanto para os outros sentidos não existem filtros — como as pálpebras para os olhos. Na neutralização, o objeto é apresentado como ele é e o sentido o apreende passivamente ao abrir os olhos. Objeto e sentido não precisam fazer nada, apenas deixam-se encontrar num momento de contemplação. Por fim, a distância entre os olhos e o objeto dá maior liberdade à visão porque possibilita apresentar o objeto em sua totalidade e simultaneidade, além de conceder mais tempo para se pensar em qualquer ação em relação a ele.

O aumento de liberdade no sentido da visão resulta numa menor necessidade ou dependência do ambiente (mundo), mas, como afirmamos acima, a liberdade vem sempre acompanhada de uma dose de necessidade. Assim como não existe liberdade absoluta (que resultaria numa necessidade igual a zero ou numa total identificação entre liberdade e necessidade), não existe determinismo radical. Os dois extremos são harmonizados numa escala gradativa e indiretamente proporcional. Isso significa que, por maior que seja a liberdade, ela virá sempre acompanhada por um grau de necessidade. No caso da visão, a necessidade consiste, em primeiro lugar, no fato de que só existe o sentido da visão por causa do olho. Sem o órgão, não há o sentido! Mas o órgão está submetido ao conjunto das leis físico-químicas, portanto as leis naturais que regulam qualquer atividade físico-química do órgão serão uma condição necessária para a visão, ainda que não suficiente. Além disso, a visão precisa do objeto externo e fica condicionada a ele como elemento âncora que garante uma ligação entre a objetividade do mundo e a subjetividade consciente. Sem um mundo externo objetivo, não haveria visão, e o mundo que povoaria a consciência não seria mais que um artefato da imaginação. Assim, a liberdade da visão pressupõe a necessidade do órgão e do objeto (e todas as leis naturais que os regem).

O próximo grau de liberdade constitui a passagem definitiva do corpo para o pensamento, mas não ainda o pensamento linguístico, somente o figurativo. A visão fornece ao pensamento uma imagem do mundo.^[25] A imagem constitui uma representação do objeto conseguida por meio de um processo de abstração. Ela é

caracterizada por três propriedades que demonstram seu nível elevado de liberdade perante o mundo: semelhança, intencionalidade e incompletude ontológica.^[26] A semelhança quer ressaltar o fato de que a imagem nunca é idêntica ao objeto, mas consiste numa cópia que possui traços semelhantes e dessemelhantes — ela será sempre incompleta, pois representa a intenção do sujeito ao ver o objeto. Dependendo de qual perspectiva ou intenção o sujeito tem, um ou outro aspecto do objeto vem ressaltado e a imagem ganha, então, novos matizes. A imagem manifesta a criatividade do espírito e sua autonomia em relação à objetividade do mundo, e representa, melhor que o pensamento lógico, a característica essencial do ser humano. De fato, o homem é primeiro *homo pictor* e somente depois torna-se *homo faber*, *homo loquens* etc.

A imagem (que liga o pensamento ao mundo externo) se conecta ao pensamento não apenas por sua parte material ou empírica (atrelada à sensibilidade), mas, sobretudo, por sua forma ou ideia (*eidos*). É nesse ponto que a linguagem simbólica surge no cenário epistemológico, pois será ela a garantir a total transformação da imagem no conteúdo próprio do pensamento: a ideia. A grande diferença entre a parte material e a formal da imagem consiste no fato de que a primeira é particular, enquanto a segunda é geral. Isso significa que, por meio da forma (ideia), o sujeito pode subsumir vários objetos e finalmente se desvincular de um único particular. A forma (ideia, ser) da imagem será, então, a perfeita mediação entre pensamento e mundo. Por meio dela, pode-se apreender/articular/expressar o mundo, o que constitui um grau elevado de liberdade do espírito, uma vez que a imagem/forma livra o sujeito da particularidade do mundo. Jonas afirma que o primeiro critério de verdade se encontra justamente na correspondência entre a imagem e o objeto original, e não na correspondência entre o pensamento (logicamente articulado) e o objeto. A imagem terá sempre que voltar ao original para aperfeiçoar sua representação do mundo, o que se torna, a um só tempo, liberdade e necessidade.

A liberdade do *homo pictor* se encontra na capacidade de produzir a imagem do mundo de acordo com sua perspectiva e intenção, mas a imagem terá que se ater ao original se quiser representar o objeto. Nesse sentido, a necessidade de se ater ao original se torna um convite à liberdade, a fim de que a subjetividade não se aliene em seu poder e renegue a objetividade do mundo. A partir desse nível de liberdade do sujeito, a necessidade se torna cada vez mais um convite moral, transformando necessidade, *tout court*, em uma espécie de necessidade moral. A liberdade deverá crescer, respeitando a necessidade que lhe convém. A crise da dialética da liberdade consistirá numa espécie de absolutização da subjetividade, tentada a renegar ou subsumir qualquer tipo de objetividade. É nessa fase que Jonas elabora seu discurso ético a respeito da civilização tecnológica, em que denuncia os abusos da subjetividade contemporânea que se esqueceu da objetividade dos valores (da natureza).

No entanto, a necessidade a que a imagem precisa ainda se ater de forma incondicional consiste, mais precisamente, naquela ocorrida no cérebro. A imagem/forma precisa das interações neuronais para que se apresente como uma

representação do mundo. As interações neuronais são, portanto, condições necessárias que determinam o espaço da liberdade da imagem perante o mundo. Em poucas palavras, a liberdade do *homo pictor* acontecerá sempre no limite da necessidade, seja ela representada pelo mundo externo, pelo órgão, pelas leis físico-químicas ou pelas interações neuronais, ocorridas no cérebro. Essas condições são necessárias para a produção da imagem, embora continuem sempre insuficientes para explicar o desempenho do espírito, o que permite a Jonas defender a liberdade e harmonizá-la com o determinismo do mundo empírico.

A compatibilização entre liberdade e determinismo no âmbito mental vai fundamentalmente contra a tese do fechamento causal do mundo físico e do epifenomenalismo, que Jonas discute em seu pequeno livro *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* Antes de nos voltarmos para a crítica de Jonas a essas duas teses, faz-se mister entender a fundo o problema da interação causal entre estados mentais e estados físicos.

O PROBLEMA DA INTERAÇÃO PSICOFÍSICA

O problema da interação psicofísica constitui um dos nós do mundo, que a filosofia da mente procura desatar. O problema pode ser colocado da seguinte forma: como pode a consciência causar algo no mundo físico? Como pensamentos, desejos e crenças podem ser causalmente eficazes para determinar nossos comportamentos, que incluem o movimento físico do nosso corpo? Em poucas palavras: tem a subjetividade algum poder de influência no mundo físico? A dificuldade foi levantada pelo dualismo cartesiano e determinou todo o debate posterior: como pode a *res cogitans* interagir com a *res extensa* se as duas são substancialmente diferentes uma da outra?

À primeira vista, parece ser um problema apenas das teorias dualistas, mas o debate dentro de teorias monistas não é menor. De fato, o enigma da causalidade mental se tornou o eixo sobre o qual gira as posições fisicalistas nas últimas décadas, pois descobrir o como da interação entre mente e realidade física seria compreender como se desata o primeiro nó do mundo, isto é, daria uma resposta à pergunta sobre a natureza da consciência. Nesse contexto, dois tipos de fisicalismos digladiam: o reducionista e o não reducionista. O primeiro afirma que estados mentais têm um poder causal se, e somente se, forem reduzidos a estados físicos, pois todo efeito físico só pode ter uma causa física. O fisicalismo não reducionista também defende a interação, mas procura resguardar a irreducibilidade dos estados mentais, caindo na dificuldade de explicar o *como* da interação entre o mental *qua* mental e o mundo físico. A mesma dificuldade serve para todos os tipos de dualismos. Vamos apresentar mais à frente o modelo de interação psicofísica do monismo integral de Jonas, apresentado não como a chave definitiva para o problema da interação, mas como um modelo especulativo que aponta para uma solução.

As diferentes posições que defendem a existência da causalidade psicofísica têm um inimigo comum: o epifenomenalismo! Se os estados mentais não forem causalmente eficazes no mundo físico, cairia por terra toda uma visão de mundo criada pela humanidade: nossas convicções, desejos e crenças não fariam diferença alguma no mundo físico e todo comportamento dito livre não passaria de ilusão. Dessa forma, a maioria das posições fisicalistas e dualistas, embora diversas, une-se em algum aspecto para defender a existência da causalidade mental no mundo físico. Nesse capítulo, vamos explorar a natureza desse problema e suas possíveis soluções. Assim, situamos a preocupação de Jonas de procurar demonstrar o poder da subjetividade no mundo físico. Somente se a subjetividade puder agir no mundo físico é que terá sentido falar de ética ou defender uma teoria da responsabilidade moral. Procuremos, então, entender o problema, algumas soluções e vislumbrar a posição de Jonas nesse

debate.

7.1 O trilema da causalidade psicofísica

O enigma da causalidade psicofísica advém diretamente do *status* ontológico de estados mentais, isto é, da compreensão do que seja a consciência e seu lugar no mundo físico. Se entendermos a consciência como parte do mundo físico, o problema de uma relação causal entre o físico e o mental se dissolve. Mas se a consciência consiste em algo diferente do físico, geram-se dificuldades de compreensão acerca da interação causal entre os dois tipos de entidades. Quem por primeiro colocou o problema foi a princesa Elisabete da Boêmia, em 1643, numa carta dirigida a Descartes, indagando:^[1]

Como a alma humana pode determinar o movimento dos espíritos animais no corpo, de modo a executar atos voluntários, uma vez que é meramente uma substância consciente? A determinação do movimento parece surgir sempre do movimento do corpo impulsionado, depender do tipo de impulso que ele recebe do outro, ou ainda, depender da natureza e da forma da superfície desse último. As duas primeiras condições envolvem o contato, e a terceira envolve que a coisa propulsora tenha extensão; mas você exclui totalmente a extensão [da substância consciente], a partir do seu conceito de alma, e o contato parece-me incompatível com uma coisa imaterial.

O problema da interação entre duas substâncias diferentes se tornou o calcanhar de Aquiles do dualismo cartesiano e gerou o problema que determinou todo o esforço da filosofia posterior a Descartes: como podem duas substâncias totalmente diferentes interagir causalmente? A solução da glândula pineal não convenceu nem mesmo a jovem princesa, muito menos os filósofos que sucederam ao filósofo. Como afirmamos na seção anterior: se o problema do fisicalismo consiste na dificuldade de dar conta da diferença entre físico e mental, o problema do dualismo consiste em dar conta da interação entre dois elementos totalmente ou parcialmente distintos. Nem mesmo o dualismo de propriedades foge ao enigma da interação: como duas propriedades diferentes podem interagir, isto é, como a propriedade mental pode causar algo *qua* mental num mundo constituído de propriedades físicas? Como pode um estado mental, que não possui massa, nem energia nem está localizado no espaço, influenciar causalmente uma interação física (sinapse) entre os neurônios?

Peter Bieri ilustrou o problema da causalidade psicofísica a partir de um trilema.^[2] Lembremos que trilema é o conjunto constituído de três proposições em que a veracidade de duas determina a falsidade da terceira. As três proposições do trilema são as seguintes:

- 1) Fenômenos mentais são fenômenos não físicos.
- 2) Fenômenos mentais são causalmente efetivos no campo dos fenômenos físicos.
- 3) O campo dos fenômenos físicos é causalmente fechado.

A proposição 1 afirma que estados mentais não são idênticos a estados físicos, o que representa a tese básica de qualquer tipo de dualismo. Estados mentais seriam qualitativamente diferentes de estados físicos e irreduzíveis a eles. A proposição 2 corrobora nossa intuição básica de que estados mentais são eficazes no mundo físico. Nesse sentido, uma proposição, desejo ou crença teriam a capacidade de produzir um

efeito, um comportamento ou uma reação física. Quando vou à geladeira, por exemplo, pegar uma cerveja, naturalmente, penso que o movimento de meus músculos foi causado pelo desejo de tomar uma cerveja, ao lado da convicção de que na geladeira existe uma garrafa disponível. Por fim, a proposição 3 assevera que o mundo físico está causalmente fechado, isto é, todo fenômeno físico teria também uma causa física suficiente. Ora, a afirmação de duas sempre vai excluir a verdade da terceira. Senão vejamos!

Se tomarmos como verdadeiras as proposições 1 e 2, teremos que negar a proposição 3). Ora, se estados mentais não forem idênticos, nem redutíveis a estados físicos (proposição 1) e, ao mesmo tempo, possuírem um poder causal (proposição 2), então devemos negar que o mundo físico seja causalmente fechado (proposição 3). Isso significa que existe um nexo causal de uma propriedade mental com propriedades físicas, excluindo a afirmação de que todo efeito físico tenha uma causa também física. Nesse caso, cairia por terra um modelo científico fundamentado na proposição 3, chamado de fisicalismo metódico, que exclui *a priori* a explicação não física de um evento físico. Afirmar 1 e 2 e excluir 3 constitui a posição dos diversos modelos interacionistas (isto é, aqueles que pressupõem uma diferença entre físico e mental).^[3]

Se, ao contrário, tomarmos como verdadeiras as proposições 2 e 3, teremos que rejeitar a proposição 1. De fato, quando afirmamos que o mental pode realmente causar algo no mundo físico e, ao mesmo tempo, sustentamos que o mundo físico é fechado causalmente, então a primeira pressuposição, que o mental é diferente ontologicamente do físico, revela-se falsa. Isto é, o mental seria, na realidade, idêntico ou redutível ao físico. Nesse caso, salva-se o poder causal do mental somente ao preço de cair no materialismo. Essa é a posição do fisicalismo reducionista ou da tese da identidade entre físico e mental.

Por fim, se admitirmos a veracidade de 1 e 3, então a proposição 2 deve ser falsa, pois se o mental for ontologicamente diferente do físico (proposição 1) e o mundo físico for causalmente fechado (proposição 3), teremos dois mundos totalmente diferentes e a pressuposição 2 — que existe um nexo causal entre mental e físico — seria falsa. Isso significa que o mental não teria poder causal algum no mundo físico, o que representa a tese do epifenomenalismo. Existiria um mental e um corporal, mas divididos por um abismo no qual um não interfere no outro.

É preciso distinguir ainda três tipos de causalidade quando se toca no problema da causalidade psicofísica: 1) do físico para o mental (*FiM*); 2) do mental para o físico (*MiF*); e 3) do mental para o mental (*MiM*). Algumas posições negam todas juntas, outras aceitam as três sem exceção (dualismo interacionista e fisicalismo reducionista), algumas ainda aceitam apenas um tipo (o epifenomenalismo, por exemplo, aceita apenas a causalidade do físico para o mental). A negação de uma das proposições do trilema produz, em geral, três posições diversas: o dualismo interacionista, o fisicalismo reducionista e o epifenomenalismo. As duas primeiras procuram defender a existência da causalidade psicofísica, a terceira nega que haja influência do mental sobre o físico. Jonas se coloca claramente contra o fisicalismo

reducionista e o epifenomenalismo, defendendo um modelo interacionista que garanta, ao mesmo tempo, a irreducibilidade do mental e a eficácia da subjetividade no mundo físico. Neste capítulo, procuramos elucidar melhor a resposta do fisicalismo reducionista acerca da interação causal entre físico e mental. Nesse sentido, vamos analisar a proposta de Jaegwon Kim, que se tornou uma referência sobre o problema da causalidade psicofísica. Mais adiante, vamos analisar a proposta do epifenomenalismo e, por fim, apresentar a proposta de Jonas.

7.2 O fisicalismo mínimo de Jaegwon Kim

Jaegwon Kim estudou o problema da causalidade psicofísica por mais de três décadas e procurou sintetizar sua posição final em seu livro *Physicalism, or something near enough*, no qual defende um fisicalismo mínimo: “este é um tipo de cenário, eu penso, com o qual posso viver, embora ainda existam recantos obscuros e fendas que podem abrigar dificuldades e perigos ocultos”.^[4] Como não se pode assumir a verdade das três proposições no trilema de Bieri, Kim faz sua opção, rejeitando a proposição 1: estados mentais *não* são diferentes de estados físicos. Isso significa que, segundo Kim, se tivermos que excluir um elemento entre irreduzibilidade, eficácia causal e fechamento causal do mundo físico, devemos excluir a irreduzibilidade e considerar os estados mentais idênticos/reduzíveis a estados físicos. Do contrário, cairíamos ou no indesejado epifenomenalismo (ao renunciar à eficácia causal de estados mentais) ou num dualismo interacionista (ao renunciar ao princípio do fechamento causal do mundo físico), que não são opções válidas para Kim. Para entender melhor sua opção, é importante considerar os três princípios do chamado fisicalismo metódico, que impossibilitam uma influência causal do mental para o físico, segundo Kim. São eles:

- a) Princípio do fechamento causal do mundo físico (PFC)
- b) Princípio da exclusividade causal (PEC)
- c) Princípio da superveniência (PS)

O primeiro princípio (PFC), tido como um princípio metodológico regulativo,^[5] assegura que todo evento físico tem uma causa física suficiente, ou seja: se x é um evento físico e y é a causa de x , então y também é um evento físico. O importante nessa formulação é que y é a causa suficiente para x , não havendo necessidade de buscar outra causa num mundo imaterial. O mundo físico estaria, dessa forma, fechado causalmente, o que impossibilitaria qualquer tipo de influência advinda de fora, de substâncias imateriais ou propriedades não físicas. O PFC forçaria o problema da causalidade psicofísica a ter que escolher uma entre duas estradas, como bem coloca Kim:

Suponhamos que um evento mental, m , cause um evento físico, p . O princípio do fechamento causal afirma que também deve haver uma causa física de p — um evento, p^* , ocorrendo ao mesmo tempo que m , que é uma causa suficiente de p . Isso nos coloca num dilema: ou nós temos que afirmar que $m = p^*$ — isto é, precisamos identificar a causa mental com a causa física num único evento — ou afirmar que p tem duas causas distintas, m e p^* , isto é, ele é causalmente sobredeterminado. O primeiro caminho nos leva a reduzir a causalidade mental sobre o físico a uma instância de causalidade do tipo físico sobre físico, um resultado que agradaria apenas a um fisicalista reducionista. Pegar o segundo caminho do dilema nos forçaria a admitir que cada caso de causalidade do tipo mental sobre o físico constitui um caso de causalidade sobredeterminada, em que a causa física, mesmo que a causa mental não tivesse ocorrido, teria produzido o efeito físico. Isso parece algo bizarro de acreditar, mas à parte disso, parece enfraquecer o *status* do evento mental como causa do efeito físico. Para fazer jus a m como uma total e genuína causa de p , nós deveríamos ser capazes de mostrar que m pode produzir p por sua própria conta, sem pressupor o sincronismo do evento físico, que também serve como causa suficiente de p .

O segundo caminho, descrito acima por Kim, esbarraria no segundo princípio (PEC), que afirma a impossibilidade de uma sobredeterminação: se y é uma causa suficiente para produzir x , então não há por que admitir a existência de outra causa. O segundo caminho do dilema acima era aceitar que p tinha duas causas suficientes, m e p^* . Mesmo que m não ocorresse, p viria à tona, uma vez que p^* também seria uma causa suficiente. A pergunta básica para essa opção do dilema seria: por que precisamos ainda de m , se p^* pode fazer todo o trabalho de gerar p ? Ou, se fosse m a causa suficiente, por que precisaríamos ainda de p^* ? Parece realmente supérfluo admitirmos a existência de duas causas suficientes. Assim, pode-se aplicar o PEC, que afirma: nenhum evento pode ter, ao mesmo tempo, mais de uma causa suficiente; isto é, uma sobredeterminação (*overdetermination*) seria *a priori* excluída.

O dilema em que o PFC nos colocou parece, então, forçar a opção por uma dentre duas conclusões: ou admitimos a identidade de m e p^* e, nesse caso, não teríamos problemas com o PFC (uma vez que o poder causal de m advém de p^* , isto é, admite-se uma causa física), muito menos com o PEC (uma vez que a identidade entre m e p^* nos garante apenas uma causa suficiente). Essa opção leva Kim a professar um monismo physicalista. Segundo ele, se rejeitarmos a identidade entre m e p^* , parece não nos restar opção a não ser admitir que p teve duas causas suficientes, o que não seria possível. Deveríamos, então, excluir uma das causas. Mas por que não excluir p^* em vez de m ? Kim é da opinião de que devemos excluir m porque, “se tentarmos reter m , o princípio do fechamento causal aparece de novo e diz que deve existir também uma causa física de p — e o que poderia ser isso senão p^* ?”.^[6] Se negarmos a identidade de m e p^* e, ao mesmo tempo, tivermos que excluir m como causa de p , então só nos resta cair no epifenomenalismo, em que o mental não é idêntico ao físico e se revela totalmente ineficaz no plano físico. Em poucas palavras, segundo Kim, restam-nos apenas duas posições se aceitarmos os dogmas do physicalismo metódico: ou caímos num physicalismo reducionista ou resvalamos no epifenomenalismo.

Claro que nenhuma das opções agrada à filosofia de Jonas, pois, se aceitarmos a primeira opção, deveremos reescrever o seu princípio vida, que garante a irreducibilidade do espírito à matéria; se aceitarmos a segunda opção, deveremos renunciar ao seu princípio responsabilidade, que garante uma eficácia da subjetividade no comportamento e, assim, uma ação responsável. Dessa forma, Jonas só pode oferecer seu interacionismo se rejeitar um ou mais dogmas do physicalismo metódico. Sua solução será objeto de análise mais adiante.

Contudo, os dois primeiros princípios pressupõem ainda que haja uma relação de superveniência entre estados mentais e estados físicos, isto é, não poderia haver estados mentais sem uma base física capaz de instanciá-los. Este é o terceiro princípio do physicalismo metódico, professado por Kim, a saber: o princípio da superveniência (PS). Os três princípios juntos excluem não apenas a causalidade do mental sobre o físico, mas também a causalidade do mental sobre o mental. Ora, se todo mental necessita de uma base física, como o PS afirma, então deveríamos admitir que um mental m^* , produzido por um mental m , terá também uma base física p^* . Nesse caso, emergiria a mesma pergunta: quem foi a causa suficiente de m^* : m ou p^* ? A tese da

superveniência parece, então, estabelecer uma causa física para qualquer tipo de mental, anulando também um tipo de causalidade de mental sobre mental. O resultado é que o mental só poderia ter um poder causal se fosse reduzido ao físico; do contrário, não poderia exercer nenhum tipo de causalidade, nem do mental sobre o físico, nem do mental sobre o mental, o que significaria um epifenomenalismo radical!

Mas por que não resolver o problema afirmando que m causou m^* através de p^* ? Nesse caso, m causaria primeiro p^* , que, por sua vez, causaria m^* ! Isso significa que, pressuposto o princípio da superveniência, se quiséssemos salvar a relação causal de mental para mental, teríamos que admitir uma causalidade descendente, isto é, do mental sobre o físico (a relação mip^*). Essa relação poderia salvar o dualismo interacionista, mas não salva, segundo Kim, pois o princípio da superveniência entraria, mais uma vez, em cena, afirmando que m também tem uma base física p , fazendo emergir novamente a pergunta se realmente foi m quem gerou p^* ou se o poder causal de m veio simplesmente de p . Nesse último caso, m seria apenas um coproduto de p , sem nenhum poder causal, o que nos leva mais uma vez ao epifenomenalismo. Dessa forma, Kim nos coloca perante uma opção a ser feita: ou aceitamos a redução/identidade entre estados mentais e físicos ou caímos no epifenomenalismo, uma vez que os três princípios do fisicalismo metódico impossibilitariam um tipo de fisicalismo não reducionista ou dualismo interacionista.

7.3 A redução funcional e o resíduo mental

A situação acima descrita nos coloca diante de opções que precisam ser escolhidas: se aceitarmos os três princípios e ainda quisermos salvar o poder causal dos estados mentais, teremos que aceitar o fisicalismo reducionista, isto é, a redutibilidade ou identidade entre estados mentais e estados físicos. Essa é a opção de Kim! Do contrário, se aceitarmos os três princípios e persistirmos na irredutibilidade dos estados mentais, teremos que cair no epifenomenalismo. Mas que tipo de redução/identidade está em jogo na proposta de Kim? Todos os estados mentais seriam redutíveis a estados neuronais? Segundo Kim, não! Apenas estados mentais suscetíveis de uma redução funcional, como estados intencionais, pensamentos, desejos, crenças etc. que possuem eficácia causal, o que seria necessário para refutar o epifenomenalismo. De outra forma, estados mentais epifenomenais, como são os *qualia*, seriam irredutíveis e, por isso, também ineficazes causalmente. É o que Kim chama de resíduo mental, o que faz com que ele defenda um fisicalismo mínimo e aceite, ao mesmo tempo, uma quota de epifenomenalismo. Assim, o fisicalismo não seria toda a verdade, mas seria uma boa quota de verdade: “o fisicalismo não é toda a verdade, mas é uma verdade próxima o suficiente; e próxima o suficiente deve ser bom o suficiente”.^[7]

Mas voltemos ao significado de redução funcional. Kim procura explicar o seu conceito de redução no quarto capítulo do livro, em que recorda o principal problema da relação mente-cérebro, bem exposto pelo conceito de lacuna explicativa (*explanatory gap*), de Joseph Levine, ou de problema duro (*hard problem*), da consciência de David Chalmers. Tais conceitos lembram que a dificuldade básica da relação mente-cérebro não é descobrir os correlatos entre estados mentais e estados neuronais, isto é, achar uma relação entre, por exemplo, dor e excitação da fibra C, atividade neuronal e consciência. A dificuldade maior é saber explicar por que e como acontece tal relação. Haveria uma lacuna explicativa, entre as duas margens, difícil de superar. Uma forma de fechar a lacuna seria reduzir ou identificar os estados mentais aos estados neuronais. Ou, ainda, oferecer uma explicação redutiva de estados mentais em termos físicos, o que relembra o modelo de redução de Ernest Nagel, como vimos antes.^[8] O cerne e problema da explicação redutiva de Nagel são as chamadas leis ponte, capazes de ligar estados mentais a estados neuronais, o que pressupõe uma forma de *type*-fisicalismo difícil de sustentar-se diante do princípio da múltipla realizabilidade dos estados mentais.

Kim substitui o modelo de explicação redutiva de Nagel por uma redução funcional. Isso significa que o que se deve reduzir explicativamente é tão somente o poder causal dos estados mentais, encontrado na base neuronal que os instancia. Para realizar a redução funcional, Kim sugere três passos:^[9]

- a) Funcionalizar a propriedade mental a ser reduzida.
- b) Descobrir o instanciador neuronal que exerce o mesmo poder causal.

c) Desenvolver uma teoria que explique como o instanciador exerce esse poder causal.

A redução funcional tem por objetivo identificar estados mentais e neuronais no que diz respeito ao seu poder causal. Uma vez que identifico o poder causal de um estado mental, isto é, o que ele é capaz de realizar, preciso apenas descobrir o instanciador neuronal desse poder, reduzindo/identificando tal estado mental com tal estado neuronal. A identificação funcional preencheria, segundo Kim, a lacuna explicativa, uma vez que não haveria nada a explicar. De fato, Kim resolve o problema dissolvendo-o: evento mental e evento físico seriam os mesmos em seu poder causal, o que garantiria a eficácia dos estados mentais ao mesmo tempo que renunciaria a sua irreduzibilidade. Na explicação de Kim:^[10]

Suponhamos que M é a propriedade para a qual nós procuramos uma explicação redutiva; vamos supor que nosso *explanandum* é algum objeto x , tendo M em t . Assim, queremos formular uma explicação redutiva de por que x tem M . Digamos que C constitui o poder causal ou papel que define M . E suponhamos que x tem M nessa ocasião porque x tem um dos instanciadores de M , digamos P_i , nessa ocasião. Uma explicação redutiva de x tendo M em t apareceria como segue:

(I) x tem P_i em t .

P_i satisfaz o poder causal C (num sistema com x).

Tendo $M = \text{def.}$ tendo alguma propriedade que satisfaz o poder causal C .

Assim, x tem M em t .

A explicação simplesmente iguala o poder causal do estado mental ao poder do estado físico. Assim, se M fosse substituído por dor num indivíduo x num tempo qualquer t e P_i fosse substituído pelo estado neuronal “excitação da fibra C ”, que exerce o mesmo poder causal de M , e.g., gemidos, mal-estar etc., então a proposição “ter dor” seria idêntica à proposição “ter excitação da fibra C ”. Embora seja uma identidade descoberta *a posteriori*, significaria não haver mais espaço para uma lacuna (*gap*) explicativa, nem a necessidade de leis ponte, como no caso da redução de Nagel. A redução funcional atestaria simplesmente uma identidade do poder causal da propriedade superior (mental) com a propriedade inferior (física) que o instancia. Como afirma Kim: “essas identidades não ‘fecham’ a lacuna explicativa; pelo contrário, o que elas mostram, se é que mostram algo, é que *tais lacunas não existem ou nunca existiram*”.^[11]

A redução funcional, no entanto, parece levar Kim a professar um *type*-fiscalismo do tipo de Ned Block e Robert Stalnaker, com quem ele discorda.^[12] De fato, o grande problema da redução funcional destes autores, segundo Kim, é que ela vem acompanhada de um tipo de fiscalismo global, como se o reducionismo fosse a única verdade sobre o problema mente-cérebro. Kim pensa que o fiscalismo está correto, mas não totalmente, pois há tipos de estados mentais (os *qualia*) incapazes de sofrer uma redução. No entanto, para Kim, tal resíduo mental não tem muita importância para nossos comportamentos livres. É a quota de epifenomenalismo que podemos aceitar sem maiores problemas e que torna o fiscalismo reducionista apenas um passo rumo à verdade sobre a mente: “Mais especificamente, minha visão é que o caráter qualitativo da experiência consciente, o que é comumente chamado de *qualia*,

é irreduzível, mas que nós temos razões para pensar que o resto, ou a maior parte dela [da experiência consciente], é redutível”.^[13]

A quota de epifenomenalismo surge como resultado negativo da condição necessária para que um estado mental tenha eficácia causal (o que Kim chama de reducionismo condicional):^[14] um estado mental só tem eficácia causal se, e somente se, for reduzido ao domínio físico. Ora, os *qualia* não são reduzíveis ao domínio físico, logo não são eficazes causalmente. Todo o resto das experiências conscientes, incluindo estados intencionais e cognitivos do tipo pensamentos, desejos e crenças, é funcionalmente reduzível e, por isso, causalmente eficaz no mundo físico. Essa última conclusão espanta de vez o fantasma do epifenomenalismo para aqueles estados mentais que pressupõem a liberdade de ação do indivíduo.

7.4 Crítica à proposta de Kim

A proposta de um fisicalismo mínimo reconhece que o materialismo não constitui a última palavra sobre a natureza do mundo. Embora pense que estados mentais possam ser reduzidos a estados físicos, Kim considera um resíduo mental irreduzível capaz de relativizar o radicalismo fisicalista. Mas será que o mínimo de fisicalismo, professado por Kim, constitui uma verdade incontestável? O filósofo parece construir uma argumentação prudente e lógica, mas sobre fundamentos não totalmente sólidos ou aceitos. O problema básico da proposta de Kim constitui a pressuposição acrítica dos três princípios do fisicalismo metódico, o que provoca certo desconforto.

Em poucas palavras, Kim procura salvar a eficácia de estados mentais à custa de sua irreduzibilidade, isto é, para aceitar que estados mentais tenham alguma eficácia no mundo físico, temos que admitir sua redução funcional a estados físicos, pois, num mundo fechado causalmente, apenas eventos físicos poderiam causar algo também físico. Ora, como estados mentais causam algo no mundo físico (contra o epifenomenalismo), são reduzíveis a eventos físicos. A proposta parte, portanto, da admissão dos três princípios:

- a) Princípio do fechamento causal do mundo físico (PFC)
- b) Princípio da exclusividade causal (PEC)
- c) Princípio da superveniência (PS)

Na realidade, se um dos princípios não fosse válido, toda a construção de Kim estaria comprometida. Se o PFC não fosse válido, não haveria problema em admitir uma interferência não física num mundo físico, podendo assim ser verdadeiras as posições dualistas ou fisicalistas não redutíveis. Se o PEC não fosse válido, poderíamos ter um evento com duas causas e não teríamos que excluir nenhuma. Se o PS fosse falso, não haveria uma dependência de estados mentais sobre estados físicos, dando vez a outras teorias, diferentes da fisicalista reducionista. Não estamos afirmando que todos os princípios são falsos. De fato, Kim os assume porque são bastante confirmados na realidade, mas não plenamente justificados.

Como veremos, a proposta de Jonas procura abalar um dos princípios aceitos por Kim, a saber: o princípio do fechamento causal do mundo físico, ou incompatibilismo entre liberdade e determinismo. Jonas não se debruça sobre todos os princípios do fisicalismo metódico, mas apenas sobre o dogma não verificado de que “todo efeito físico tem também apenas uma causa física”, fazendo, assim, que o mundo seja regido apenas por leis físicas determinísticas, sem espaço para uma intervenção da liberdade. Mas o que dizer dos outros dois princípios? Kim afirma não se utilizar apenas e, sobretudo, do princípio do fechamento causal, mas também do princípio da exclusão causal. Mesmo se o mundo fosse aberto causalmente, isto é, pudesse admitir uma causa não física, deveríamos nos perguntar se é possível um mesmo evento ter duas causas: um estado mental e um estado neuronal. Se, por exemplo, tivermos um estado mental M num tempo t , digamos uma dor que nos causa um comportamento C ,

tipo “coçar a perna”, e um estado neuronal N que instancia o estado mental M , poderíamos dizer que o comportamento C foi causado, ao mesmo tempo, por M e por N ? Kim é da opinião de que uma delas deve ser excluída, pois não se pode ter duas causas suficientes para um mesmo fenômeno. Mas o que dizer caso fossem duas causas necessárias, mas insuficientes? Ou ainda que M causaria C através de N ? Ou mesmo que M influenciou N e este causou C , dando a M a origem do movimento até chegar a C ? Nesse último caso, o problema para Kim é que teríamos que negar o princípio do fechamento causal do mundo físico, o que constitui exatamente a proposta de Jonas.

Isso significa que a negação do PFC seria suficiente para desconstruir a proposta de Kim, embora ele mesmo afirme que sua posição não se apoia somente no PFC, mas também e, sobretudo, no PEC.^[15] Ora, mas como vimos, há uma possibilidade de salvar o PEC e a eficácia de estados mentais sem aceitar o fisicalismo reducionista, a saber: afirmar o poder causal de M influenciando N para produzir C . Nessa solução, haveria apenas uma causa legítima, isto é, M através de N . Kim rebate essa solução, afirmando que o princípio da superveniência viria em auxílio do fisicalista para afirmar que M tem também uma base física N_0 , de onde poderia extrair todo o seu poder causal, anulando o poder autônomo de M . Mas tudo vai depender de quanto será a covariância entre estados mentais e físicos. Uma covariância pequena não colocaria em risco nem o princípio da superveniência, nem daria ponto a favor do fechamento causal do mundo físico.^[16]

Para aceitar essa solução, deveríamos então nos concentrar em abalar o princípio do fechamento causal (PFC), sem excluir por completo nem o princípio da superveniência (PS) nem o princípio da exclusão causal (PEC). Penso que essa posição pode se coadunar com a proposta de Jonas, como veremos adiante (capítulo 9). Em poucas palavras, deve-se reconhecer que não há apenas uma opção para salvaguardar a eficácia dos estados mentais, a saber: renunciar à irreducibilidade dos estados mentais, como professa o fisicalismo mínimo de Kim. A outra opção seria salvar a eficácia e a irreducibilidade dos estados mentais, mas ao preço de negar o fechamento causal do mundo físico. Enquanto Kim nega a proposição 1 do trilema de Bieri, Jonas nega a proposição 3, construindo um novo modelo de interação causal entre estados mentais e estados neuronais, que explicitaremos adiante.

O PRINCÍPIO DO FECHAMENTO CAUSAL DO MUNDO FÍSICO

Como afirma Mohrhoff, há dois *hard problems* na filosofia da mente.^[1] O primeiro é o *hard problem of consciousness* (o problema difícil da consciência) e o segundo é o *hard problem of freedom* (o problema difícil da liberdade), que procura saber como pode haver a influência de uma decisão livre no mundo físico, sem determinismos neuronais ou físicos. De fato, a intuição básica de que nossos estados mentais (livres) interferem em nossos comportamentos pode nos levar a um caminho duplo: ou aceitamos que estados mentais são reduzíveis a estados físicos ou teremos que decifrar o enigma de como estados mentais irreduzíveis podem ser eficazes no mundo físico. Como vimos no capítulo anterior, a opção do monismo fisicalista é o primeiro caminho. O segundo caminho é mais difícil, pois terá que se deparar com o enigma. Contudo, deve-se reconhecer que a segunda opção só se torna um enigma sob a égide de um dos princípios mais discutidos do fisicalismo metódico, a saber: o princípio do fechamento causal do mundo físico (PFC). De fato, o PFC constitui um dos pilares do fisicalismo e complica qualquer tipo de interferência do não físico no domínio físico. A ideia de que propriedades não físicas não podem influenciar o mundo físico é aceita dogmaticamente como se sua negação pudesse pôr fim à sólida base sobre a qual está sustentada a história da ciência moderna.

Jonas reconhece que qualquer defesa da interação entre o mental e o físico deverá conter uma crítica ao dogmatismo do PFC. De fato, a primeira parte de *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* se volta para o problema da incompatibilidade entre o mundo físico e o não físico. Jonas critica a forma com que o princípio é aceito pelo fisicalismo e procura podar seus exageros, abrindo lacunas na teoria física moderna capazes de acolher uma interferência não física no campo físico. Procuremos explicitar o PFC e seu impacto no problema da interação causal, observar a crítica de Jonas e abrir o leque para a crítica de outros autores.

8.1 Explicitação do PFC

O PFC afirma que o mundo físico constitui um domínio causalmente fechado e incompatível com uma influência não física, isto é, que todo efeito físico tem apenas uma causa física. Na verdade, poderíamos ter várias versões do mesmo princípio, a saber: uma fraca, uma forte e uma fortíssima. A versão fraca afirma:^[2] PFC_{fr}: Se um evento físico tem uma causa que ocorre num tempo t , então ele tem uma causa física que ocorre num tempo t .

Repare que a versão fraca afirma que um efeito físico possui uma causa física, mas não exclui uma causa não física de seu domínio. De fato, o evento físico poderia ter uma causa física necessária e uma causa não física, isto é, poderia ser um caso de sobredeterminação. Por isso, Kim afirma que o PFC_{fr} deveria ser acompanhado do princípio de exclusão causal (PEC), a fim de servir aos propósitos do fisicalismo. Apenas a versão fraca do PFC não excluiria posições como a interacionista cartesiana ou qualquer outro tipo de dualismo. Uma opção para o fisicalismo seria afirmar uma versão forte do PFC, que incluiria em si o PEC. A versão forte pode ser assim elaborada:^[3] PFC_f: Qualquer causa de um evento físico é em si mesmo um evento físico, isto é, nenhum evento não físico pode ser a causa de um evento físico.

A versão forte procura excluir qualquer possibilidade de outra causa para um evento físico, senão uma causa também física. Nesse sentido, a causa física é suficiente para produzir o efeito físico, não permitindo uma interpretação do tipo “o evento físico pode ter uma causa física necessária e uma não física”. A versão forte já viria acompanhada da exclusão de uma sobredeterminação, excluindo qualquer causa não física do domínio físico. É evidente que bastaria ao fisicalismo adotar a versão forte, embora o próprio Kim prefira trabalhar com a versão fraca, acompanhada do princípio de exclusão causal (PEC), no intuito de melhor servir à sua argumentação.^[4]

Uma terceira versão do PFC é a fortíssima (*two-way principle*),^[5] que exclui não apenas a interação do não físico no mundo físico, isto é, do mental no campo físico, mas também uma interação do físico no mental. Para a posição dualista, a versão fortíssima só pode criar um tipo de paralelismo, como o de Leibniz, em que duas causas independentes e paralelas coexistem para um mesmo fenômeno. Como veremos adiante, Jonas interpretará e rejeitará o PFC em sua versão fortíssima, pois se ele fosse verdadeiro, segundo Jonas, deveríamos rejeitar a tese de que o espírito foi fruto de um processo evolucionário, como também o fato de que a sensibilidade causa nossas representações mentais, o que não pode ser feito. Mas notemos que o fisicalismo não precisa adotar a versão fortíssima para defender sua tese, embora a versão fortíssima inclua a versão forte do princípio, única suficiente para o fisicalista. De fato, o fisicalismo mínimo de Kim não exclui a influência do físico no mental, quer dizer, o âmbito mental não é causalmente fechado. Assim, para Kim, mesmo os *qualia* seriam resultado de uma causa física, como na percepção da cor, mas esta não

poderia influenciar em nada na produção de um efeito físico.

Lembremos o argumento do fisicalismo mínimo de Kim, incluindo o PFC e o PEC:

- 1) O mundo físico é causalmente fechado.
- 2) Estados mentais influenciam no mundo físico.
- 3) Não existe uma sobredeterminação (se algo tem uma causa física suficiente, não há por que ir atrás de outra causa).
- 4) Logo, estados mentais são estados físicos.

A premissa 1 constitui o PFC em sua versão fraca, que, juntamente com o PEC da premissa 3, resultará na conclusão fisicalista de que estados mentais são reduzidos a estados físicos, premissa 4, a fim de que, em última instância, seja salva a premissa 2, que afirma a eficácia de estados mentais no mundo físico. O PFC precisa agora ser entendido em seus pressupostos. Mas por que, afinal, temos que assumir a premissa 1 do fechamento causal do mundo físico? Em que bases científicas tal princípio está apoiado? Temos, necessariamente, que admitir PFC, mesmo que seja em sua versão fraca? Por fim, de que forma pode-se chegar à validade do PFC?

Começemos pela última pergunta, indagando se o PFC tem uma justificação *a priori* ou *a posteriori*.^[6] É difícil sustentar a tese de que o PFC tenha uma justificação *a priori*. Na realidade, a aprioricidade e a analiticidade de um princípio não pertencem ao campo investigativo da ciência empírica, mas ao campo da metafísica. Princípios *a priori* e necessários são pressupostos para qualquer conhecimento, como é, por exemplo, o princípio de não contradição. Tal princípio metafísico não se pode negar ou afirmar sem pressupô-lo. A negação levaria a uma contradição performativa, enquanto a pretensão de demonstrá-lo resultaria numa *petitio principii*. Dessa forma, um princípio como o princípio de não contradição pode ser demonstrado apenas indiretamente, isto é, por meio de uma tentativa de refutação, como faz Aristóteles em sua *Metafísica*.^[7]

Supor que o PFC seja um princípio *a priori* e analítico seria elevá-lo à categoria metafísica, tirando-o totalmente do campo da ciência empírica. Pretender que o PFC seja interpretado metafisicamente não garante sua justificação, uma vez que posso negá-lo sem cair numa contradição performativa ou dialética. Uma posição ontológica que poderia salvar a interpretação metafísica do PFC seria a do fisicalismo, que afirma: só há entidades físicas no mundo real. Ora, se houvesse apenas entidades físicas, então se poderia afirmar *a priori* que todo efeito físico tem apenas uma causa física. O problema nessa argumentação é que o PFC é utilizado pelo fisicalismo exatamente para defender sua tese monista, o que levaria toda a argumentação a um círculo vicioso.

O fisicalista deve, portanto, abandonar a pretensão de uma justificação metafísica e *a priori* do PFC e situá-lo no campo da ciência empírica. Esse é o campo das verdades *a posteriori* e contingentes, adquiridas e confirmadas por meio do método indutivo. De fato, qualquer lei da natureza encontrará sua justificação na indução, e não na dedução. Nesse caso, o PFC se revelaria como um pressuposto metodológico comprovado empiricamente, ratificado e ainda não refutado. Somente nesse sentido é

que o fisicalista pode pretender a viabilidade do PFC. Recorrer à experiência seria a única forma de mostrar a preferência metodológica do PFC sobre uma abertura causal do mundo físico: porque se constata na observação de qualquer efeito físico que ele tem também uma causa física é que se pode justificar um comportamento metodológico e científico de buscar sempre uma causa física quando surge um efeito físico. A pergunta a ser feita é se tal postura metodológica é mesmo justificável do ponto de vista científico. Em que se baseia o PFC para que se creia, tão fortemente, que causas não físicas devam ser excluídas do domínio físico? Pode-se realmente observar/verificar que todo efeito físico possui apenas uma causa física? Há consenso no meio científico em torno do PFC? É importante notar que o PFC não consiste num princípio ou lei da física, encontrado nos livros-texto de física contemporânea. O PFC não é uma lei física, mas um princípio metodológico que pretende ser corroborado por leis físicas. Mas quais?

De fato, o PFC pretende encontrar sua validade sustentando-se num princípio físico mais geral que é o princípio da conservação da energia, conhecido também como a primeira lei da termodinâmica. A lei da conservação da energia afirma que a energia total de um sistema fechado permanece constante. Isso significa que na natureza não se cria nem se destrói energia; o que acontece é apenas a transformação de um tipo de energia em outro (por exemplo, energia potencial se transforma em energia cinética, térmica ou vice-versa). A causalidade física pode ser compreendida como um processo em que atuam forças, acontecendo sempre uma troca de energia entre sistemas.^[8]

A lei da conservação da energia afirma que a quantidade de energia interna de um sistema termodinâmico (DU) é igual à quantidade de energia (Q) menos a força de trabalho dispensado (W). Em linguagem física:

$$DU = Q - W$$

Isso também quer dizer que a quantidade de energia perdida em um sistema será igual à quantidade recebida em outro sistema.^[9] Um bom exemplo para explicitar a lei é o experimento de James P. Joule de 1843 chamado aparato de Joule, em que um peso amarrado numa corda causava um movimento circular de uma pá dentro d'água. Ele mostrou que a energia potencial gravitacional perdida pelo peso no movimento era igual à energia térmica (i.e., calor) ganhada pela água por fricção com a pá. Isso mostrava que a energia do sistema A que causou um efeito no sistema B não se perdeu com o trabalho, mas se transformou em outro tipo de energia transferida para o sistema B. Se considerarmos o próprio universo físico como o sistema isolado em questão, devemos afirmar que a energia total do universo se conserva constante, não entrando ou saindo nada dele que já não estivesse nele presente. Isso quer dizer que todo e qualquer processo causal físico deve ser entendido como a transformação e troca de energia entre sistemas, conservando a mesma quantidade total de energia do universo.

A dificuldade da causalidade mental consiste em saber como algo mental (não físico) trocou energia com o mundo físico ao influenciá-lo: o efeito físico recebeu

algum tipo de energia? Entrou no mundo físico alguma nova energia que não se encontrava nele? Como surgiu o efeito físico sem a contribuição de alguma força (física)? Da mesma forma, a relação causal entre físico e mental esbarraria no mesmo problema: o processo neuronal transferiu alguma energia para os estados mentais quando os causou? Num exemplo concreto: quando movimento a cabeça motivado pelo desejo de apreciar a beleza de uma jovem, esse desejo (estado mental) trocou energia com meus neurônios (estado físico) a ponto de ter causado o efeito físico de movimentar minha cabeça? Como se poderia constatar essa troca, uma vez que estados mentais são estados não físicos e não possuem energia (física) alguma? Se o estado mental for não físico e, ao mesmo tempo, capaz de causar algum efeito físico, pergunta-se: *de onde* veio a energia capaz de causar tal efeito? Da mesma forma, se um estado físico causou algum estado mental (não físico), pergunta-se: *para onde* foi a energia impressa na conquista desse efeito não físico?

O PFC evitaria tais embaraços para a ciência, afirmando a impossibilidade de causas não físicas entrarem em relação com o mundo físico, uma vez que não saberíamos explicar se e como pode haver qualquer transferência de energia entre sistemas físicos e não físicos. Se afirmarmos que um efeito físico teve uma causa mental e, ao mesmo tempo, uma causa física neuronal, admitindo, assim, duas causas para um mesmo fenômeno, deveríamos perguntar se é possível aceitar essa dupla causalidade e, ainda, que relevância teria a causalidade mental, uma vez que a troca de energia entre o efeito e a causa física seria suficiente para explicar a existência do fenômeno. Fechar o mundo físico causalmente parece evitar essas perguntas difíceis! Contudo, não poderíamos pensar em outro modelo explicativo e reinterpretar o que está envolvido em qualquer tipo de causalidade? Será que só existe causalidade se houver uma transferência de energia física, como vimos até agora? Se a resposta for sim, parece que temos evidência suficiente para legitimar o PFC e, assim, desconfiar de qualquer interação entre estados mentais (que não têm energia física, isto é, não são localizados no espaço e tempo) e estados físicos.

Na verdade, o antifisicalista poderia levantar uma série de lacunas e críticas à absolutização do princípio, uma vez que a física não está completa. Nenhuma ciência passou por tantas inovações e descobertas quanto a física do século XX. Poderíamos excluir a causalidade mental por causa de evidências empíricas nos paradigmas da física clássica? Não seria possível mudar os conceitos de força, causalidade, conservação da energia etc. para acomodar tipos de interação causal como entre mental e físico? O primeiro passo seria abalar a incondicionalidade do PFC, algo que Jonas empreende em sua crítica imanente, explanada na primeira parte de *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, como veremos a seguir.

8.2 A crítica de Jonas ao PFC

Jonas vê dois problemas no que toca à interação causal do espírito no mundo físico, são eles: a) o que ele chama de argumento da incompatibilidade, isto é, a pressuposição da ciência moderna de que o mundo físico e suas leis não admitiriam a influência de uma causa não física, o que se tem chamado na literatura analítica de princípio do fechamento causal do mundo físico (PFC); e b) o argumento do epifenomenalismo, que afirma ser o espírito impotente perante a natureza, anulando qualquer possibilidade de interação pelo fato de ser o espírito não mais que um coproduto ineficaz da matéria. Analisemos, por enquanto, o primeiro problema e deixemos o segundo para o próximo capítulo.

Jonas combate o argumento da incompatibilidade, dividindo sua crítica em três pequenos momentos: a) mostra o caráter ideal do fisicalismo incondicionado; b) esclarece a lógica do problema da incompatibilidade; e c) afirma a exageração histórica do ideal determinista.

a) Crítica à incondicionalidade do PFC

A crítica imanente pretende esclarecer a fragilidade interna do princípio. De fato, o PFC tomado pelo fisicalismo metodológico vem assumido de forma incondicional, como se sua validade fosse *a priori* e matematicamente demonstrada. Como todo princípio advindo da indução, o PFC é corroborado pela verificação empírica, mas não irrefutável logicamente. Seu caráter contingente relativiza sua posição e faz dele um pressuposto localizado no âmbito da ciência empírica, isto é, entendido como um princípio corroborado até certo ponto pela física clássica, mas questionável segundo os paradigmas da física quântica e vulnerável a qualquer experimento que o contradiga. A pretensão de que o PFC valha incondicionalmente não tem um valor científico, mas daria a ele um caráter metafísico infundado.

Para Jonas, o PFC constitui uma forma de idealização do fisicalismo que pressupõe a incompatibilidade da influência mental com as estruturas e leis físicas do mundo. A generalização do princípio é, portanto, um postulado metodológico que procura orientar a ciência física a alcançar objetivos estabelecidos, mas não uma regra da natureza. Jonas conclui que “aquilo que foi posto por nós também pode ser censurado e, até mesmo, modificado por nós” (cf. MOS, p. 85). O PFC poderia até ser entendido e aceito no âmbito de uma física determinista, como a física newtoniana, mas enfraquece nos parâmetros indeterministas da física quântica.

b) Uma opção lógica difícil

Segundo Jonas, é preciso observar as consequências do PFC para a natureza e para o espírito, a fim de medir quanto se ganha ou se perde ao assumir a incompatibilidade entre o mental e o físico. Duas questões podem ser suscitadas: 1) o que perde a natureza se não se admite a influência que o mental exerce nela; 2) o que perde o espírito se não lhe for garantida uma eficácia causal. Jonas sugere que se observe qual das duas opções leva a conclusões teóricas mais improváveis. Na realidade, há três opções: a) há uma perda maior ao assumir a posição 1; b) há uma perda maior ao assumir a posição 2; c) as duas posições levam a consequências inaceitáveis. O problema para Jonas é que o fisicalismo metodológico assumiu *a priori* que a natureza perderia mais se houvesse uma influência do espírito no mundo físico, como se toda a ciência perdesse o seu valor. Essa opção de querer preservar a integridade da ciência usa uma lógica do tudo ou nada: ou se evita a intrusão de causas não físicas no mundo físico ou se deve abandonar totalmente uma visão de mundo pautada pela ciência (determinista). Jonas é contra essa lógica e afirma que se pode assumir uma visão de ciência (não determinista) ao se aceitar a influência do mental no mundo físico. Na verdade, Jonas é do parecer de que é preferível abandonar uma visão de ciência determinista a ter que aceitar a ineficácia do espírito. De fato, optar pela ineficácia do espírito traz consigo mais prejuízo do que se imagina, inclusive para a ciência.

Jonas reconhece a gravidade do problema e a força sedutora da opção de preservar a natureza e o conceito de ciência (determinista) da influência mental, o que poderia relativizar leis físicas bastante corroboradas no âmbito da física clássica, como vimos acima. No entanto, o prejuízo para a sociedade e para a ética, caso o espírito não possa influenciar no mundo físico, seria desastroso. No final das contas, deve-se escolher uma das opções: salvar um modelo de ciência, corroborado até então, ou salvar a intuição de que o espírito pode influenciar o comportamento, algo ainda mais corroborado pela experiência do que o próprio PFC. ^[10]

c) O exagero histórico do ideal determinista

O fisicalismo se apoia na verificação empírica para optar pelo PFC em vez de admitir uma influência do mental no mundo físico. Por outro lado, o senso comum se apoia na experiência intuitiva cotidiana, também bastante legitimada, de que nossas crenças e desejos são os motores de muitos comportamentos. Isso leva a um dilema difícil de resolver: partir da experiência corroborada da ciência e rever nosso senso comum, ou partir da experiência corroborada do senso comum e rever nossa ciência?

Na realidade, a ciência sempre pretendeu ser mais sábia que o senso comum e inicia qualquer diálogo partindo do preconceito de sua superioridade perante o senso comum. Mas o fato é que o determinismo incondicionado do fisicalismo metodológico assume mais do que pode defender com o método científico. Jonas afirma que a lei da conservação da energia admite graus e limites que podem relativizar a incondicionalidade do PFC, defendido pelo fisicalismo metodológico. Jonas afirma:

A validade idêntica para cada parte e cada caso pressupõe uma exatidão da natureza que exclui qualquer “mais ou menos” ou “aproximadamente” e converte a natureza em algo tão puro como a matemática. É desta última que se tomou emprestada a ideia de exatidão absoluta, assim como a homogeneidade necessária do todo e das partes, que ele implica (MOS, p. 87).

Para Jonas, se a ciência aprendeu alguma coisa nos últimos séculos foi exatamente a não aplicar a dedução matemática às suas conclusões empíricas e indutivas, como fizera uma vez Espinosa com sua ética a partir do espírito geométrico. Jonas crê que o conhecimento que se tem hoje da natureza está além do modelo preciso e determinista da física newtoniana, o que leva o dilema entre natureza e espírito a diluir-se. Nos moldes da física contemporânea, não precisamos mais optar entre uma natureza determinada e uma natureza livre de regras; entre uma natureza imune à influência psíquica e uma ciência exata da natureza. A indeterminabilidade do mundo físico que a ciência contemporânea adquiriu relativiza o PFC, que mais se adequaria aos moldes da ciência determinista do século XVIII. Assumir esse modelo de ciência para defender o PFC traz consigo um prejuízo injustificado. Assim afirma Jonas: “trata-se apenas da constatação de que, no tocante à parte física, que é unicamente onde se radica o problema, o preço que se tem que pagar para o reconhecimento da interação psicofísica não tem por que ser tão alto como o postulado absoluto da exatidão poderia deixar entrever” (MOS, p. 88).

Isso significa que pressupor uma brecha no mundo físico para admitir uma influência do mental não colocaria a validade da ciência natural em jogo. Mas se, pelo contrário, excluirmos a causalidade mental do mundo físico,aremos toda a civilização construída até hoje em xeque. Afirma Jonas: “até quando não soubermos como acontece essa interação, podemos, sim, afirmar que o fato de ela acontecer não tem por que afetar o sistema físico. A lógica do ‘tudo ou nada’ está aqui fora de lugar” (MOS, p. 88). Rever a ciência não causaria a sua destruição tanto quanto causaria o fato de excluir qualquer influência do mental no mundo físico.

8.3 Outras críticas ao PFC

Há muitas críticas ao PFC, mas aqui vamos nos restringir a duas que se encontram num ponto: a de Lynne Rudder Baker^[11] e James Wooward,^[12] que, a meu ver, dão outra noção de causalidade, capaz de abarcar não apenas uma causalidade empírica, aplicada às ciências físicas, mas também outros tipos de causalidade, inclusive aquelas da vida prática.

O programa fisicalista não reducionista de Baker estratifica a realidade em níveis diferentes. Sua pergunta em relação à causalidade mental é se macropropriedades têm algum poder causal em relação às micropropriedades, ou se, ao contrário, estas determinam tudo no mundo macro. Em poucas palavras, se as propriedades mentais causam algo nas propriedades físicas de um sistema estratificado, como é o da realidade física, ou se apenas as micropropriedades físicas têm algum poder causal. Nesse sentido, o PFC vai ter uma elaboração própria, assim explicada por Baker, PFC:

Toda instanciação de uma propriedade microfísica que tem uma causa em t tem uma causa completa microfísica em t .^[13]

Essa elaboração relaciona macropropriedades com suas micropropriedades básicas e afirma que qualquer evento ocorrido em t terá sempre uma causa no âmbito microfísico. Assim, macropropriedades, como estados mentais, não teriam como influenciar, de cima para baixo, as propriedades microfísicas. Baker é do parecer de que tal assertiva encontra vários contraexemplos que podem refutá-la. Na concepção de Kim, toda macrocausação pode ser reduzida a uma microcausação. Se, por exemplo, F e G são duas macropropriedades causais, em que F causa G , poder-se-ia explicá-las a partir da seguinte estrutura: x tem F se, e somente se, há um $m(F)$, e x tem G se, e somente se, há um $m(G)$, onde $m(F)$ e $m(G)$ são as micropropriedades físicas subvenientes que causam F e G .

Baker explicita a formulação de Kim em relação à superveniência dessas propriedades, mostrando que o reducionismo de Kim não dá conta de explicar uma real macrodeterminação, mas a reduz a uma microdeterminação. O pensamento de Kim seria esse, segundo Baker:^[14]

P' – Se a instanciação da propriedade microfísica $m(F)$ é a completa causa da instanciação da propriedade microfísica $m(G)$, então, necessariamente, para cada instanciação de $m(F)$ acontece uma instanciação de F ; e, necessariamente, para cada instanciação de $m(G)$ acontece uma instanciação de G , então a instanciação de F é causalmente relevante para a instanciação de G .

A condição para F ser relevante para G é que seja reduzida a $m(F)$ que causa $m(G)$. O poder causal não estaria realmente em F , mas em $m(F)$, o que, segundo Baker, não dá à macropropriedade uma real importância causal. Mas, segundo Kim (isto é, P'), F teria, sim, uma relevância causal para G . O que se quer afirmar com P' pode ser interpretado de duas formas: 1) que F *qua* F tem uma relevância causal para G ou 2) que F *qua* $m(F)$ tem uma relevância causal para G . Se a elaboração de Kim for

interpretada da última forma, então ele não está tratando do poder causal das macropropriedades, mas só das micropropriedades. Se assim for, pode-se ainda considerá-lo uma boa explicação para dar conta da causação descendente? Segundo Baker, não! Mas, se tivermos que interpretar P' da primeira forma, podemos encontrar muitos contraexemplos para essa elaboração de Kim. Baker sugere alguns:

[15]

Imaginemos que $m(F)$ é uma propriedade microfísica de uma amostra de enxofre e $m(G)$, uma propriedade microfísica do morrer de um arbusto. Seja F a instanciamento da característica amarela própria do enxofre (onde se assume que a cor é um fluxo luminoso refletido e não a propriedade de uma experiência subjetiva) e G uma propriedade da morte de algum arbusto. Agora, suponhamos que a instanciamento de $m(F)$ foi a completa causa da instanciamento de $m(G)$. Assim, de acordo com P' , a instanciamento da cor amarela seria a causa da morte do arbusto. E isso parece falso: embora a instanciamento da cor amarela seja o maior sinal para a causa da morte do arbusto, é um sinal apenas porque é um sinal da presença do enxofre. Intuitivamente, o que causou a morte do arbusto foi a presença do enxofre; a instanciamento da cor amarela foi causalmente inerte em relação à morte do arbusto.

No exemplo acima, vemos que a instanciamento da macropropriedade F , a cor amarela, não foi relevante para a instanciamento da macropropriedade G , isto é, a morte do arbusto, embora a instanciamento de $m(F)$ tenha sido a total causa da instanciamento de $m(G)$. De fato, a propriedade F não foi relevante *qua* F , mas *qua* $m(F)$ ou por causa de qualquer outra característica advinda da microestrutura do enxofre. Dessa forma, a redução de Kim não faz jus a uma verdadeira explicação do que é uma causalidade descendente. Na verdade, não há causalidade descendente para ele senão uma ascendente ou microfísica. Seu fisicalismo mínimo só coexiste com um princípio do tipo PFC, mas, assim, perde-se o verdadeiro foco da questão, a saber: podem ser macropropriedades *qua* macropropriedades relevantes causalmente? Na realidade, o não de Kim pressupõe um tipo de causalidade mecânica (isto é, como troca/transferência de energia), que é difícil de aplicar às experiências cotidianas de causação.

Para Baker, o sentido de causação deve ser ampliado para integrar tanto uma causação objetiva na natureza quanto nossas experiências diárias. Interpretar causação apenas como uma troca/transferência de energia física (que pressupõe espaço e tempo) coloca do lado de fora toda e qualquer explicação causal de comportamentos morais e de experiências do dia a dia, em que se intui a eficácia causal de nossos estados mentais. Para continuar com Baker, um evento como a inelegibilidade de Smith para jogar basquete na primeira divisão da Associação Atlética Universitária Nacional (NCAA) por causa do seu francês errado nunca poderia ser explicado pelo conceito de causação aplicado por Kim.^[16] De fato, a relação social entre “falar francês errado” e a “inelegibilidade no NCAA” não se encontra instanciada em nenhuma microestrutura cerebral, e, por isso, não poderia haver uma relação causal entre os dois eventos, no modelo de Kim. Ora, mas a causa da não entrada de Smith no NCAA foi exatamente o fato de não falar francês corretamente. Baker rejeita a interpretação estrita de causalidade e procura abrir o conceito, a fim de explicar causalmente uma série de outras relações que ficam excluídas numa causalidade puramente física. No sentido apenas empírico, a

causação é concebida como um fluxo de energia de baixo para cima que nunca corre de cima para baixo, como acontece numa causação mental.

O conceito de causação oferecido por Baker vem de outros autores como Haugeland ou Woodward, que interpretam causação como uma explanação. Dizer que um evento c causou um evento e , significa dizer que: se c não tivesse ocorrido, mantendo-se fixas outras variáveis, e também não teria. Esse conceito mais abrangente de causalidade inclui a causalidade física e outros tipos de causalidade da experiência cotidiana. De fato, a pergunta a fazer para saber se c é realmente a causa de um evento e seria: o que aconteceria com e se não houvesse ocorrido c ? Ou ainda: o que ocorreria com e se pudéssemos manipular c ou fazer uma intervenção em c ?

Em *Making things happen*, Woodward procura elaborar um conceito de causação que responde a essas perguntas. A estratégia de Woodward é encontrar a causa de um evento e manipulando certa variável c , ao tempo em que torna fixas as outras variáveis implicadas no aparecimento do evento e . Se, ao intervir na suposta causa c , ao tempo em que todas as outras variáveis são mantidas fixas, houver, realmente, uma mudança no evento e , então podemos dizer que c é a causa de e . Uma teoria *manipulacionista* ou *intervencionista* da causalidade ajuda a esclarecer melhor o que se entende por causalidade. Woodward contrapõe o seu conceito de causalidade com o conceito de causalidade mecânica de Wesley Salmon no capítulo 8 de *Making things happen*.

No modelo de Salmon, uma interação causal implica uma relação espaço-temporal em que dois sistemas se cruzam, trocando entre eles energia de tal forma que um não teria a quantidade de energia que tem se não houvesse ocorrido a influência do outro sistema. O problema é que existem muitos tipos de relação causal, nos quais tal troca não existe, como afirma Woodward:^[17]

Existem explicações, tais como aquelas envolvendo causalidade através de omissão ou através de dupla prevenção, que não envolvem, fisicamente, uma forma interessante de ação local, mas são, de qualquer forma, casos de conexão causal sem a intervenção de um processo contínuo no espaço-tempo ou uma transferência de energia e *momentum* da causa para o efeito.

No modelo de Salmon, certamente não poderia ocorrer causalidade mental alguma, uma vez que o mental não troca energia com o físico. Dessa forma, a subjetividade seria impotente no mundo físico porque PFC, interpretando causalidade no sentido estritamente físico, impediria qualquer intervenção de propriedades não físicas no mundo físico. No entanto, se interpretarmos causalidade num sentido mais abrangente, como visto em Baker e Woodward, não haveria problema em se falar numa causalidade (mental), na qual não exista troca de energia e que, certamente, explicaria uma maior quantidade de relações causais. Nesse sentido, o PFC não valeria para a relação causal entre estados mentais e físicos, pois utiliza um conceito de causação que pressupõe uma troca de energia no espaço e no tempo. Um novo conceito de causalidade nos ajudará a compreender o modelo interacionista de Jonas, que pressupõe um tipo de interação entre espírito e matéria, que não se adéqua ao conceito de causalidade física.

A TESE DO EPIFENOMENALISMO E SUA CRÍTICA

Um dos principais propósitos de *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* foi realizar uma crítica ao epifenomenalismo. Jonas tinha consciência de que a posição da ineficácia da subjetividade colocaria por terra toda a sua teoria da responsabilidade. Se a subjetividade não tivesse poder algum, como o epifenomenalismo professa, então não estaríamos em condição de responder por nenhuma ação. Nossos pensamentos, desejos, convicções e crenças não teriam influência alguma sobre o nosso comportamento, sendo eles totalmente determinados pelos processos físico-químicos ocorridos no cérebro. Jerry Fodor descreveu bem o escândalo que seria se o epifenomenalismo fosse verdadeiro: “Se realmente não for verdade, que minha coceira é responsável pelo meu coçar, então tudo em que eu acredito é praticamente falso e isto é o fim do mundo!”^[1] Neste capítulo, vamos atualizar a posição epifenomenalista, expor a crítica de Jonas e verificar até que ponto sua crítica é pertinente.

9.1 A tese epifenomenalista

O termo “epifenomenalismo” foi atribuído a T. H. Huxley em seu artigo “On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History”, de 1874, mas o interessante é que a palavra não se encontra no artigo ou em outros escritos seus,^[2] mesmo que se encontrem as ideias básicas do epifenomenalismo. Huxley afirmava ali que estados psíquicos são produtos colaterais de estados físicos ou epifenômenos, enquanto os físicos são independentes dos psíquicos.^[3] Robinson acredita que o termo seja originalmente de William James, e não de Huxley: “Minha suposição presente é que o termo ‘epifenomenalismo’ entrou na filosofia através da medicina no final do século XIX, possivelmente, embora menos certo, através do uso de William James do termo em seu influente livro *Princípios de psicologia* (1890)”.^[4] Apesar do epifenomenalismo ter tido muitos defensores ao longo da história, vamos nos concentrar na atual versão de William S. Robinson, que tem defendido a posição tida por muitos como “anátema” e indesejada.^[5]

Conceitualmente, a teoria epifenomenalista afirma que eventos mentais são causados por estados neuronais e aparecem *ao mesmo tempo* que os estados físicos, mas não possuem eficácia causal alguma no plano físico ou no mental. Uma imagem utilizada por Huxley para ilustrar a posição era a do apito de uma locomotiva: assim como o apito não contribui em nada para o andamento da locomotiva nos trilhos, da mesma forma o mental apenas acompanha os estados físicos como um coproduto, desprovido de qualquer poder causal. O epifenomenalismo é tido como um dualismo de propriedades em que uma base fisicalista é conciliada com uma dualidade das propriedades. O físico e o mental não são idênticos nem reduzíveis um ao outro, diferentemente do fisicalismo reducionista. No entanto, a diferença entre físico e mental não garante uma total independência dos estados mentais, nem os torna eficazmente influentes no mundo físico, como acredita o dualismo interacionista. Basicamente três intuições estão por detrás do fisicalismo, do epifenomenalismo e do interacionismo (dualismo) e os distinguem uns dos outros:^[6] a intuição da distinção (entre físico e mental); a intuição do poder causal (dos estados mentais); e a intuição do fechamento causal do mundo físico.

O fisicalismo reducionista assumiu as duas últimas intuições, mas rejeitou a primeira: físico e mental acabam por ser identificados. O dualismo interacionista, ao contrário, aceitou as duas primeiras intuições e rejeitou a última. Para essa posição, a mais fraca das intuições seria a de que o mundo físico é fechado causalmente. Por fim, o epifenomenalismo aceitou a primeira e a última, mas rejeitou a segunda: estados mentais não tem nenhum poder causal.

A aceitação da primeira intuição diferencia o epifenomenalismo substancialmente do fisicalismo reducionista. Eventos mentais ou experiências qualitativas não são idênticas a estados neuronais, pois possuem propriedades diferentes. O epifenomenalista defende que ninguém diria que as propriedades de peso e cor de um mesmo livro são idênticas pelo fato de pertencerem a um mesmo objeto. A forma de

um instrumento musical causa em meus olhos a projeção de determinada figura, enquanto seu som provoca nos ouvidos outro efeito que não pode ser confundido com o primeiro. Da mesma forma, um evento mental M , como a experiência da cor vermelha numa maçã, não se identifica com a configuração neuronal F que causou a experiência mental. As duas propriedades não são idênticas, embora pertençam a uma mesma configuração física do cérebro.

O epifenomenalismo aceita que as propriedades mentais são diferentes, mas rejeita a tese do dualismo interacionista de que isso pode dar-lhes algum poder causal, pois a intuição do fechamento causal do mundo físico afirma que qualquer efeito físico tem sempre uma causa física. O epifenomenalismo considera a intuição do poder causal do mental a mais fraca das intuições e, por isso, rejeita-a sem prejuízo das outras. O poder causal que os estados mentais possuem tem uma única fonte: os estados neuronais subjacentes. Daí que uma dor de dente não seria a responsável por me levar ao armário e pegar um analgésico. A ação foi causada por impulsos elétricos, em meu cérebro, que surgiram concomitantemente com a dor de dente. De fato, a dor de dente nada mais foi do que uma propriedade aparecida ao mesmo tempo que surgiram os estados neuronais que causaram minha ida ao armário.

Uma pergunta básica, capaz de contradizer a tese epifenomenalista, seria: teria eu ido ao armário pegar o analgésico se não tivesse a dor de dente? Se a resposta for sim, então realmente a dor de dente não tem influência alguma no fato de eu ter ido ao armário. No entanto, podemos dizer que a dor de dente foi condição suficiente para me levar ao armário — isto é, se não tivesse a dor, não teria ido ao armário. Os epifenomenalistas vão contra esse argumento, afirmando que a dor de dente pode ter aparecido *antes* da minha decisão de ir ao armário, mas esse fato não garantiria, por si só, que teria sido ela a causa do meu comportamento. Na verdade, afirmam eles, não se sabe realmente o que causou o quê. Poderíamos apenas afirmar que um evento físico F , ocorrido no cérebro, causou, ao mesmo tempo, a minha dor de dente e a minha ida ao armário. A dor seria apenas um coproduto do evento físico F , único causador da minha ida ao armário. De fato, para o argumento ser decisivo contra os epifenomenalistas, teríamos que saber exatamente a natureza da ligação causal (uma lei estrita) entre a dor de dente e a minha decisão de ir ao armário, algo ainda muito difícil de sustentar. O epifenomenalista afirma, portanto, que existe apenas uma regularidade ou correlação entre os dois fenômenos, e não uma relação causal.

Um exemplo da natureza capaz de explicitar o que os epifenomenalistas afirmam seria a relação entre o relâmpago e o trovão. Não existiria uma relação causal entre os dois, mas ambos seriam efeitos de uma mesma reação química ocorrida nas nuvens. Aplicado a estados neuronais e mentais, o epifenomenalismo afirma que os estados neuronais têm o poder de causar estados mentais, ou outros estados neuronais, e que os dois efeitos estariam numa relação de concomitância um com o outro. Duas figuras podem ajudar na compreensão do epifenomenalismo e sua tese oposta, o interacionismo:

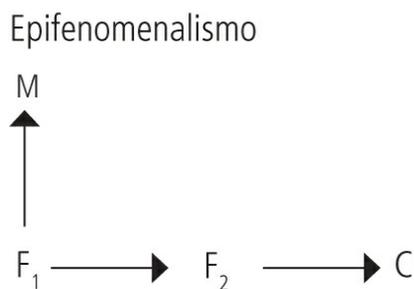


Figura 1

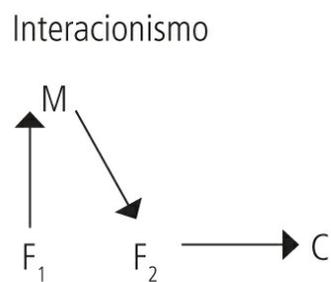


Figura 2

Na figura 1, vemos o esquema que visualiza a posição epifenomenalista, onde M está para mental, F_1 para físico 1, F_2 para físico 2 e C para um tipo qualquer de comportamento. As setas indicam a relação causal: F_1 causa ao mesmo tempo M e F_2 , que conseqüentemente causa o comportamento C . Na figura 2 temos uma das posições interacionistas, em que se vê claramente que o mental M , embora causado por F_1 , tem o poder causal sobre F_2 , que causa o comportamento C . Se voltarmos ao nosso exemplo da dor de dente, podemos constatar que o epifenomenalista afirma que uma configuração neuronal F_1 causou não apenas a dor M , mas também outra configuração neuronal F_2 , que me fez ir ao armário e pegar o analgésico, isto é, o comportamento C . O interacionista, ao contrário, afirma que, sem a influência causal de M , não poderia ser produzida a configuração neuronal F_2 , capaz de gerar o comportamento C .

Outro forte argumento contra a tese epifenomenalista vem da teoria da evolução, levantada por Popper e Eccles,^[7] juntamente com uma versão dada por William James.^[8] O argumento pode ser colocado da seguinte forma:

- 1) A seleção natural e mutações genéticas escolhem estruturas que proporcionam às espécies sua sobrevivência.
- 2) Tais estruturas devem provocar efeitos no comportamento dessas espécies.
- 3) Ora, estados mentais são resultado de um processo evolutivo, que teve a seleção natural e as mutações genéticas como motor.
- 4) Logo, estados mentais devem provocar efeitos nos comportamentos dessas espécies (i.e. seres humanos).

A conclusão 4 é contrária ao epifenomenalismo, o que garantiria sua falsidade. Negar 4 seria dizer que estados mentais não foram resultado de um processo evolucionário, o que levaria o epifenomenalismo a negar ou a teoria da evolução ou excluir estados mentais desse processo. William James esclarece melhor o argumento com sua versão. Imaginemos que alguns eventos qualitativos, como prazer e dor, foram os responsáveis pela sobrevivência de algumas espécies. Se tais eventos perduraram na espécie e fizeram a espécie perdurar é porque tiveram uma eficácia em suas vidas práticas; do contrário, não poderíamos explicar como o prazer e a dor

continuaram na espécie ou fizeram a espécie sobreviver se não fossem úteis. Portanto, o prazer e a dor são eficazes para determinar o comportamento das espécies e, assim, garantir sua sobrevivência e perpetuação de tais eventos.

Robinson criticou a tentativa de colocar o epifenomenalismo contra a teoria da evolução, defendendo que o fato de existirem criaturas com eventos mentais na evolução se explica por causa da seleção natural de certas configurações neuronais e não por causa dos eventos mentais que resultam delas.^[9] A teoria da evolução por seleção natural e mutações genéticas não descreve as leis neuronais que geram os estados mentais. Por isso, tanto o fisicalismo quanto o interacionismo e o epifenomenalismo poderiam interpretá-la de acordo com seus pressupostos. Concretamente, a conclusão 4 poderia ser reformulada de acordo com o epifenomenalismo, afirmando que não são estados mentais que provocam os comportamentos, mas estados neuronais que estão na base dos estados mentais. O epifenomenalismo não rejeitaria, assim, a seleção natural, mas diria que tanto os estados mentais, tais como dor ou prazer, quanto os comportamentos são, na realidade, coefeitos de estados neuronais. Robinson explicita a tese geral do epifenomenalismo:^[10]

Ele [o epifenomenalismo] afirma que os eventos neuronais constituem as causas físicas completas e adequadas. Ele assevera que toda a história causal do que acontece entre a luz que cai sobre nossas retinas e as ações, tais como relatar uma cor que é vista ou escolher um pedaço de fruta, pode ser contada, em princípio, em termos de disparos neuronais que, por sua vez, são causados pela ação dos neurotransmissores sobre as superfícies neuronais, movimentos de íons dentro e entre as membranas de células neuronais, e assim por diante; e sustenta que todas essas operações estão em conformidade com as leis eletroquímicas que se aplicam em todo lugar.

Muitos tentaram incluir as conclusões de Libet na defesa do epifenomenalismo. Ora, se nossas decisões são tomadas por nosso cérebro, segundos antes de estarmos conscientes delas, tal fato significaria que não são os nossos estados conscientes que causam nossas decisões e comportamentos, isto é, eles seriam ineficazes. No entanto, já vimos que conclusões do gênero são muito controversas. A *Bereitschaftspotential*, ou movimento preparatório, ocorrido no cérebro 500 milissegundos antes da consciência de nossas decisões, não determina comportamento algum, pois a pessoa, segundo o próprio Libet, tem ainda 100 ou 200 milissegundos para bloquear a ação preparada no inconsciente. O experimento de Libet não ratificaria a tese epifenomenalista, uma vez que o ato consciente de bloquear uma ação constituiria um poder causal de estados conscientes sobre o comportamento. Como não há consenso nem pró nem contra o uso do experimento de Libet para sustentar o epifenomenalismo, basta o que discutimos no quinto capítulo sobre o experimento.

9.2 A crítica de Jonas

Jonas se debruça sobre o epifenomenalismo no segundo capítulo de *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, dividindo o capítulo em cinco subtópicos. O primeiro trata de esclarecer a tese epifenomenalista e os outros quatro procuram desenvolver sua crítica. Jonas tem uma linguagem própria, que pouco se parece com a linguagem utilizada pelos filósofos da mente. Isso, claro, não invalida seus argumentos.

No primeiro subtópico, ele faz a exposição do epifenomenalismo, afirmando que a tese se fundamenta numa intuição básica e forte, a saber: o espírito depende da matéria para existir, pois “existe matéria sem espírito, mas não espírito sem matéria” (MOS, p. 35). Porque nunca se viu um espírito sem a matéria, conclui-se que a matéria é caracterizada por certa autonomia e originalidade, enquanto o espírito é condicionado e dependente. A matéria seria, então, condição necessária para o espírito, e a mortalidade, o argumento mais forte em favor da prioridade ontológica da matéria sobre o espírito. Além disso, somente depois da matéria é que o espírito apareceu no processo evolutivo, o que garantiria certa vantagem do monismo materialista sobre posições contrárias. Esses argumentos e intuições, no entanto, não são conclusivos para afirmar que a matéria seja uma condição suficiente para o espírito, nem que o espírito seja ineficaz em relação à matéria, o que ele vai procurar demonstrar na parte crítica.

Ainda no primeiro subtópico, Jonas reconhece que o epifenomenalismo está em consonância com o inquestionável princípio do fechamento causal do mundo físico, uma vez que um poder da subjetividade (estados mentais) sobre o mundo físico supostamente quebraria a lei da constância e da conservação da energia.^[11] Por fim, Jonas reconhece outras vantagens da tese epifenomenalista: a) ela usa melhor o princípio da parcimônia, pois utiliza menos entidades para explicar o mesmo fenômeno; b) procura explicar os fins subjetivos de forma objetiva; c) a tese é sustentada pelo critério da simulabilidade, utilizado pela técnica que reproduz algumas funções mentais a partir de estruturas mecânicas. O raciocínio que se faz a partir desse princípio é o seguinte: se conseguimos imitar algumas funções mentais a partir de estruturas mecânicas, é porque, em princípio, podem-se imitar todas e quaisquer funções/estados mentais. Essa conclusão confirmaria a tese de que os estados mentais não passam de estados físicos mais organizados e complexos. Nesse sentido, a imitação perfeita seria uma duplicação do original, o que confirmaria a tese epifenomenalista da ineficácia da subjetividade, haja vista a total determinação da subjetividade pelas estruturas físicas, impossibilitando uma determinação das estruturas físicas pela subjetividade.

Jonas não crê que esses argumentos sejam conclusivos e realiza sua crítica nos quatro subtópicos seguintes, que se dividem em dois tipos de crítica: uma crítica imanente (tópico 3) e outra a partir das consequências da tese, utilizando uma *reductio ad absurdum* (tópico 5). O tópico 4, intitulado “O argumento atenta contra o conceito de natureza que pressupõe” ajuda a esclarecer os tópicos 3 e 5.

A crítica imanente do tópico 3 expõe dois enigmas ontológicos (*a* e *b*), um enigma metafísico (*c*) e um enigma lógico (*d*), que passamos a expor.

a) *O primeiro enigma ontológico: criação da alma a partir do nada.* A primeira crítica tem a ver com a distinção entre físico e mental. Para o epifenomenalismo, existe uma diferença de propriedades: o físico não é o mental e o mental não é o físico. O enigma ontológico consiste na dificuldade de explicar a origem dessa diferença: de onde veio o mental enquanto mental? O epifenomenalismo professa um monismo ontológico, mas, ao mesmo tempo, um dualismo de propriedades. Ora, o monismo não anula a pergunta sobre a diferença das propriedades. De onde veio a diferença? Da base física? Se assim fosse, a propriedade mental perderia sua diferença, uma vez que o mental seria apenas um físico refinado! Mas o epifenomenalismo insiste que o mental e o físico não são idênticos. Se a propriedade mental enquanto mental não veio do físico ou não se confunde com ele, então sua origem consiste num enigma! Jonas fala de uma *creatio ex nihilo*, que na realidade não pode servir de explicação, pois, segundo as leis da própria física, não pode existir nada que venha do nada. O epifenomenalismo deve pagar o preço de admitir esse enigma se quiser continuar reconhecendo uma diferença de propriedades. Ele resolveria o enigma resvalando em duas outras teorias: a) se identificasse a propriedade mental com a física, evitaria o enigma, mas se transformaria num fisicalismo reducionista ou numa teoria da identidade, uma vez que não haveria mais diferença entre físico e mental; b) se renunciasse sua base monista e professasse um dualismo ontológico, em vez de um dualismo de propriedades, além de aumentar o problema da interação, deveria assumir outras teses complementares, como supor que o mental (espírito) teve outro tipo de origem, e.g., uma origem divina. Ambas as possibilidades estão descartadas para o epifenomenalismo, restando apenas o enigma ontológico: o epifenomenalismo não sabe explicar de onde veio a propriedade mental!

b) *O segundo enigma ontológico: a inoperância daquilo provocado fisicamente.* Vir do nada estaria de acordo com a tese básica do epifenomenalismo, a saber: a inoperância do mental no mundo físico. De fato, aquilo que veio do nada tem um nada de poder! Mas aqui há uma contradição interna, pois o epifenomenalismo crê que, de alguma forma, o físico gerou o mental (algo também contraditório a partir do primeiro enigma). Ora, se o físico gerou, de alguma forma, o mental, como explicar que as propriedades mentais não compartilham do poder causal do físico? Segundo as próprias leis da física, toda ação causa uma reação, todo impulso gera um impulso contrário. Se o físico causou o mental, então o mental deveria receber certo poder causal, capaz de gerar outros efeitos. Dessa forma, para evitar o segundo enigma, o epifenomenalismo teria que renunciar: a) à inoperância do mental, se quisesse continuar afirmando que o físico causou o mental; b) à geração do mental pelo físico, se quisesse continuar afirmando a inoperância do mental. Mas o epifenomenalismo pretende segurar as duas posições, a saber: que o físico gerou o mental e que o mental é ineficaz. Escolhe, assim, cair no segundo enigma ontológico: como explicar a ineficácia do mental se ele foi gerado pelo físico?

Os dois enigmas ontológicos surgem porque o epifenomenalismo quer sustentar teses difíceis de conciliar, a saber: a) pretende sustentar a diferença entre o mental e o físico *ao mesmo tempo* que professa um monismo físico; b) pretende sustentar a inoperância do mental *ao mesmo tempo* que professa uma geração do mental pelo físico. Ao defender essas teses, o epifenomenalismo não consegue evitar os enigmas ontológicos denunciados por Jonas.

c) *O enigma metafísico: a existência de uma “ilusão em si”*. O enigma metafísico consiste na ineficácia do mental para produzir outro mental. O segundo enigma ontológico afirmava uma ineficácia do mental no âmbito físico, mas nem mesmo no âmbito mental ele poderia ter alguma eficácia. A ineficácia tem que ser tanto no âmbito físico quanto no mental — do contrário, daríamos um poder ao mental que não se saberia de onde veio. A ineficácia professada pelo epifenomenalismo tem que ser total. Jonas compara a ideia do epifenomenalismo com a projeção de um filme. Cada película contém uma figura totalmente isolada da outra, mas quando são projetadas, tem-se a ilusão de que uma está ligada à outra, como se uma estivesse causando a aparição da próxima. Na verdade, o encadeamento entre elas, causado pelo movimento, não passa de uma miragem, um reflexo, uma aparência. Da mesma forma, o encadeamento dos diferentes estados mentais, que parecem causar uns aos outros, como no caso de um silogismo, não passaria de uma ilusão. O que ocorre, na visão do epifenomenalista, seria apenas uma sucessão de estados físicos que causariam outros estados físicos, todos seguidos de uma ilusão chamada “mental”. Proposições não gerariam outras proposições, conclusões não seriam resultado da interação lógica entre duas premissas etc. Observemos o seguinte raciocínio:

- 1) Todo homem é mortal.
- 2) Sócrates é homem.
- 3) Logo, Sócrates é mortal.

O epifenomenalista afirma que a conclusão 3 não foi causada pela interação lógica das premissas 1 e 2, mas resultado causal de interações neuronais. As premissas teriam uma total ineficácia para gerar alguma conclusão. Em poucas palavras, o mental seria inoperante também no âmbito mental.

Nesse sentido, todo o pensamento se torna ilusão e engano: “‘alma’ é aquela ilusão constituída de tal modo que com ela a realidade sempre acaba por chamar-se engano” (MOS, 52). Jonas pergunta: mas quem está enganando quem? O cérebro não pode enganar ninguém, muito menos o sujeito consciente, pois justamente ele é o fruto ilusório dos estados neuronais! Seria ridículo o engano querer enganar-se a si mesmo: “o enganador, à parte de quem quer que seja o enganado, não colheria nada. O jogo não se joga nem em benefício de algum dos jogadores, nem em prejuízo da vítima” (MOS, 53). Isso constitui um enigma metafísico, a saber: se o epifenomenalismo estiver certo, estamos lidando com um engano, uma ilusão, uma miragem chamada consciência que, enganosamente, produz outras ilusões (pensamentos) e ainda crê que tais ilusões sejam reais. Jonas acrescenta: “O enigma se agrava porque a dita ilusão é

precisamente aquela na qual se encontra a distinção entre engano e verdade; distinção que, segundo ela, é em si mesma uma parte do engano” (MOS, 53).

d) *O enigma lógico: aparição aparente para si mesma.* O enigma anterior, que revelava ser o sujeito um engano para si próprio, isto é, uma ilusão capaz de criar ilusões para si mesmo, leva a um enigma lógico insolúvel:

Não podemos seguir perguntando *de quem* é a ilusão no conjunto: terminamos, pois, com um não conceito de uma “ilusão em si” livremente suspensa, que não é a ilusão de nada, de um engano que, inclusive, pré-engana o enganado, ou um sonho que primeiro cria seu sonhador e, no entanto, é sonhado por ele. Toda intenção de articulação linguística acaba nesse beco sem saída (MOS, p. 56).

Os quatro enigmas — dois ontológicos, um metafísico e um lógico — constituem o preço que o epifenomenalismo tem que pagar para sustentar sua tese. Esses enigmas aparecem do conceito mesmo de epifenômeno, daí porque Jonas se serve deles para elaborar uma crítica imanente ao epifenomenalismo. Mas a crítica imanente não constitui a única crítica, nem mesmo a mais forte que Jonas lança contra o epifenomenalismo.

No tópico 4, Jonas compara os dois enigmas ontológicos com as próprias leis da natureza, até agora conhecidas. Vir do nada e ineficácia causal contradizem as leis naturais que asseguram que: a) nada pode vir do nada e b) tudo o que é causado tem o poder de causar algo. Assim, afirma Jonas: “O princípio é fácil: tão impossível resulta afirmar que algo provenha do nada como afirmar que esse algo desemboque em nada. Nada em absoluto é início puro, como tampouco puro final” (MOS, p. 58). Tal resultado seria totalmente contra as leis da natureza e, se fosse verdadeiro, constituiria um fenômeno *sui generis*, à parte de tudo o que conhecemos das regras naturais. Ora, o epifenomenalismo queria exatamente salvar certas leis da natureza (como a da conservação da energia) ao defender a ineficácia do mental e, dessa forma, teve que quebrar outras leis naturais, como os princípios a) e b) acima descritos.

No tópico 5, Jonas leva a tese epifenomenalista a se deparar com sua própria autocontradição, realizando uma *reductio ad absurdum*. Trata-se de uma crítica a partir das consequências do conceito de epifenômeno, explicitado na crítica imanente. O tópico se divide em dois tipos de consequências: a) para o conceito geral de ser e b) para o pensamento e a própria teoria epifenomenalista.

A primeira consequência é para o conceito mesmo de ser e natureza. Jonas pergunta: “que tipo de ser seria esse cuja contribuição mais elaborada fosse gerar uma fantasmagoria estéril como essa? Nós respondemos: de qualquer forma não seria um ser indiferente, senão ativamente absurdo ou perverso e, portanto, totalmente inverossímil” (MOS, p. 60). Jonas recorda que, pelo princípio da seleção natural, tal tipo de habilidade estéril, que não traz vantagem ou sentido algum para a sobrevivência da espécie, seria totalmente incompreensível em seu aparecimento e permanência. Tal imagem absurda de natureza depõe não contra a natureza, mas contra quem fabricou tal imagem: “quem atribui o absurdo à natureza para evitar seus enigmas não a condena, mas a si mesmo” (MOS, p. 62).

É exatamente esta a segunda consequência: a absurdidade de uma teoria que arruína todas as teorias, inclusive a própria tese epifenomenalista. Se o sujeito é uma ilusão e

os objetos criados por ele são também ilusórios, inclusive o pensamento e o encadeamento lógico entre proposições, então todo e qualquer pensamento ou argumentação não passaria de pura farsa. Mas aqui o epifenomenalismo demonstra todo o seu absurdo e autocontradição, pois sua tese é feita de argumentos e proposições e, portanto, segundo seus próprios princípios, deveriam ser também ilusórios. No final das contas, o epifenomenalismo destrói a única possibilidade que poderia salvar seu próprio projeto, demole a ponte pela qual deveria passar.

Jonas resume as duas consequências da tese epifenomenalista da seguinte forma:

A primeira questão conduz à sentença de que aquele que acusa a natureza de impostora *em nome da natureza*, isto é, que transforma o supostamente livre de valores numa farsa maliciosa, aniquila sua pretensão e já não pode falar de leis da natureza, por não falar de sua capacidade de ser conhecida; a segunda implica que o conhecer mesmo, isto é, a operação do pensar, com cuja liberdade *toda* possível teoria permanece ou cai, seja declarada impossível e, portanto, a teoria em questão se aniquila a si mesma (MOS, p. 63).

Ao final da crítica jonasiana, deve-se levantar a pergunta se seus argumentos são conclusivos e se Jonas conseguiu realmente demonstrar o absurdo da tese epifenomenalista, resgatando, assim, o poder dos estados mentais e, com ele, a possibilidade de imputar uma responsabilidade moral às ações cometidas pelo sujeito. Tal análise será feita no ponto seguinte.

9.3 Análise da crítica de Jonas

Realmente o epifenomenalista teria grande dificuldade para responder aos enigmas propostos por Jonas. Como dar conta da diferença numa posição monista? Como explicar a ineficácia causal de algo causado pelo físico? Como entender o *status* de “ilusão” dos estados mentais e, mais ainda, o *status* de ilusório do conhecimento? Por fim, como evitar a autodestruição da própria tese ao se afirmar o *status* ilusório do conhecimento? Como já analisamos as saídas que o epifenomenalista teria para evitar a crítica imanente (saídas que, na realidade, destruiriam o próprio epifenomenalismo), gostaria de me concentrar apenas na *reductio ad absurdum*, utilizada por Jonas.

Robinson considera a acusação de autocontradição ou autoridicularização (*self-stultification*) a crítica mais ferrenha contra o epifenomenalismo. Em grande parte de seus artigos, ele ataca o argumento da autocontradição, mas dedica todo o seu texto “Knowing Epiphenomena” a essa crítica, ampliando e precisando melhor sua defesa.

[12] Para melhor entender a defesa de Robinson, é preciso conciliar sua linguagem com a de Jonas. De acordo com a *reductio ad absurdum*, Jonas afirma que o epifenomenalismo crê que o mental não pode influenciar na construção de outro mental, tipo proposições ou relatos. A ineficácia precisa ser total: nenhuma influência do mental para o físico nem do mental para o mental. Ora, se o mental é ineficaz para gerar outro mental, uma vez que não passa de uma “ilusão”, então proposições, argumentações, relatos sobre os próprios estados mentais seriam também ilusórios. Assim, qualquer mental, como uma dor, não poderia ser causa do meu conhecimento da dor. Muito menos as proposições poderiam gerar outras através de relações lógicas. Robinson procura explicitar a crítica da *self-stultification* (S) da seguinte forma: [13]

(S1) Um relato sobre o fato de que tenho um evento qualitativo F (onde F é qualquer *quale*) pode expressar conhecimento somente se a ocorrência relatada contribui causalmente para a realização do relato.

(S2) Eventos qualitativos, de acordo com o epifenomenalismo, não contribuem causalmente para os relatos que se têm deles.

Assim,

(S3) um relato de que tenho um evento qualitativo F não pode expressar um conhecimento, de acordo com o epifenomenalismo.

[...]

(S4) Epifenomenalistas deveriam concordar que, normalmente, nós sabemos que o que dizemos, quando relatamos que temos um evento qualitativo F , é verdadeiro.

Combinando (S3) com (S4), no entanto, implica a desastrosa tese de que

(S5) epifenomenalistas deveriam concordar que eles sabem o que, de acordo com seu ponto de vista, eles não podem saber (ou seja, que várias declarações da forma “Eu estou tendo um evento qualitativo F ” são verdadeiras).

Na linguagem de Jonas: os epifenomenalistas sustentam a tese de que o conhecimento, fruto da ilusão da subjetividade, constitui também uma ilusão. Se a dor que tenho não foi a causa de meu conhecimento da dor ou se meus estados mentais não causam meu próprio conhecimento sobre eles, como afirmam os epifenomenalistas, então como podem eles saber que sua teoria é verdadeira, uma vez

que sua teoria não passa de um conhecimento sobre a ineficácia dos estados mentais? De fato, os estados mentais não causariam conhecimento algum sobre si mesmos (relação causal mental-mental), nem mesmo estruturas neuronais que seriam a base desse conhecimento (relação causal mental-físico)!

Robinson defende o epifenomenalismo negando a proposição (S1). Como saber que foram os eventos qualitativos, isto é, os estados mentais, que causaram nosso conhecimento de tais estados? Robinson afirma que, se pudéssemos encontrar um *link* entre estados mentais e o conhecimento deles, então o epifenomenalismo seria falso. Mas esse elo perdido ou ainda não encontrado escapa à precisão da ciência, jogando o epifenomenalismo e seus opositores na mesma situação de ignorância. A hipótese de que a causa do conhecimento são estados físicos e não estados mentais seria mais provável que a hipótese de que tal causa são os estados mentais.

De fato, afirma Robinson, se pegarmos o conhecimento que temos dos estados mentais, veremos que tal conhecimento também tem uma base neuronal. Meu conhecimento da dor só é possível porque há uma estrutura neuronal que produz esse conhecimento. Pensar numa proposição, frase ou argumentação que não tem uma específica estrutura neuronal como base não é concebível, nem mesmo para um dualista. Ora, prossegue Robinson, o que garante, então, que não seja esta estrutura neuronal aquela que causa o conhecimento, em vez dos estados mentais? O conhecimento da dor não seria, portanto, a própria dor, mas uma configuração física ocorrida no cérebro. A tese epifenomenalista teria muito mais razão de defender sua posição, uma vez que seria difícil pensar tal conhecimento sem uma configuração neuronal. O dualista interacionista teria mais dificuldade de explicar como um mental causa outro mental, sem recorrer às estruturas físicas. Assim, Robinson completa a exposição do epifenomenalismo com a seguinte afirmação:^[14] “Nós normalmente não relataríamos que tivemos um evento qualitativo *F* a menos que os eventos cerebrais que causam um evento qualitativo *F* estivessem ocorrendo”.

Robinson defende que o erro da crítica se concentra na ideia de que os estados mentais têm que possuir um poder causal para se gerar um conhecimento deles, mas isso não seria correto, segundo ele. Seria possível falar de conhecimento e verdade sem afirmar que os estados mentais têm poder causal, mas apenas assumindo que o conhecimento e a verdade viriam como resultado de processos neuronais e de fatos externos confiáveis (*truth-makers*). Procuremos esclarecer melhor esse ponto a partir da crítica de Jonas.

Para Jonas, o problema não consiste na afirmação de que o conhecimento da dor tem base física. Nenhum interacionista contemporâneo negaria que o conhecimento da dor ou qualquer tipo de conhecimento, até deduções lógicas, também tem uma base neuronal. O problema é saber como podemos excluir da relação causal os conteúdos de alguns estados mentais na produção dos conteúdos de outros estados mentais. Se realmente os estados mentais têm propriedades diferentes dos estados físicos, como afirmam os epifenomenalistas, então certas propriedades semânticas não podem ser reduzidas ou identificadas com propriedades físicas ou neuronais. Essa diferença nos faz lembrar o primeiro enigma ontológico de Jonas: de onde veio a

diferença afirmada pelos epifenomenalistas? Se há realmente uma diferença de propriedades, como o epifenomenalista explica o fato de os conteúdos semânticos de uma proposição serem os mesmos de outra proposição, visto que ambos têm configurações neuronais diferentes? Se existe um nexó lógico entre o conteúdo semântico de duas proposições e sua conclusão, como poderíamos excluir a relação causal entre proposições e conclusão? A conclusão ter uma configuração neuronal que a realize não é o problema. O problema será fundamentar a passagem do conteúdo de um estado mental para outro estado mental através de um estado neuronal, uma vez que são propriedades diferentes e irreduzíveis. Como o conteúdo de um poderia aparecer em outro, utilizando-se apenas da propriedade física? Por exemplo, se tivéssemos o seguinte silogismo:

- 1) Todo homem é mortal.
- 2) Sócrates é homem.
- 3) Logo, Sócrates é mortal.

Como poderia o conteúdo semântico do termo maior (mortal) e o conteúdo semântico do termo menor (Sócrates) estar juntos numa conclusão apenas através das configurações neuronais de base de cada uma das premissas? Como esses conteúdos (propriedades mentais) poderiam migrar através de estados físicos e produzir uma conclusão com os mesmos conteúdos semânticos (mortal, Sócrates)? Explicar esse fato implicaria uma ciência que pudesse revelar leis estritas entre os conteúdos mentais e suas bases físicas, o que constitui uma tarefa impossível para o epifenomenalista no momento. Robinson se defende afirmando que também o interacionista cai no mesmo problema: se pensarmos nas figuras 1 e 2 acima e tomarmos C não como um comportamento, mas como uma proposição (isto é, como outro estado mental) acerca de M , veremos que o modelo interacionista cairia no mesmo problema, a saber: como M passou para F_2 os conteúdos semânticos que apareceram novamente em C ? Nesse caso, o interacionista deveria também ser considerado autocontraditório, uma vez que não foi o mental enquanto mental que provocou a proposição C , mas a configuração neuronal F_2 . F_2 seria causado por M e, assim, levantar-se-ia a mesma questão para o interacionista, a saber: como M transmitiu suas propriedades mentais para F_2 a ponto de fazê-las aparecer em C ? A única saída seria admitir o paralelismo, em que um mental causa diretamente outro mental, sem a mediação de uma configuração neuronal, como na figura abaixo:

Paralelismo

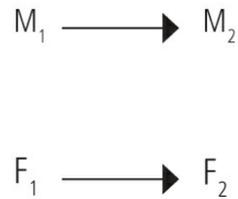


Figura 3

Nesse caso, teríamos um mental M_1 que causaria o mental M_2 diretamente, mas que estaria totalmente em contramão com as atuais descobertas da neurociência, que afirmam a superveniência de estados mentais sobre estados físicos — isto é, não haveria estados mentais sem uma configuração neuronal de base.

O que garante, então, que a posição interacionista da figura 2 tenha mais vantagem para afirmar um nexo causal entre dois estados mentais, isto é, que a causa de C foi não apenas F_2 , mas também M ? Jonas certamente não nega que as configurações neuronais são necessárias para a aquisição do conhecimento (nega, portanto, o paralelismo), mas tais configurações serem suficientes é o nosso problema. Jonas tentará criar um modelo explicativo para dar conta do nexo causal entre estados mentais, afirmando que o espírito segue leis próprias que, de alguma forma, ^[15] influenciam na estrutura quântica de nossos cérebros (cf. próximo capítulo). Segundo esse modelo especulativo, não seria absurdo admitir que estados mentais causem outros estados mentais a partir de suas próprias leis. Mas sua hipótese não parece ser mais estranha que a hipótese do epifenomenalismo, que precisa explicar como conteúdos semânticos de estados mentais diferentes seriam encadeados numa sequência lógica. Não se pode negar que tal encadeamento exista. Explicar tal encadeamento apenas a partir da base física constitui o enigma do qual o epifenomenalismo não consegue se livrar.

Robinson tentou explicar esse problema a partir de uma teoria semântica empirista que afirma serem os conteúdos semânticos dos estados mentais estritamente ligados a qualidades fenomênicas e aos próprios estados neuronais. Mas como explicar certos conteúdos que não são apreendidos pelos sentidos? O que dizer de relações lógicas entre objetos externos que não aparecem aos sentidos? O que dizer ainda da experiência de conhecer o conhecimento da dor? Se o conteúdo do conhecimento da dor estiver ligado a alguma qualidade fenomênica (externa) da própria dor (tipo fazer a experiência de machucar o dedo com um martelo), então o que dizer do conhecimento da dor? Que experiência fenomênica sustentaria esse tipo de conhecimento?

De qualquer forma, o epifenomenalismo parece não garantir o sucesso de sua tese. Os enigmas e contradições lógicas em que cai parecem ser um preço alto demais para salvar pressupostos inseguros como a incompatibilidade entre o físico e o mental. Jonas pensa que é preferível rever as bases sobre as quais se funda a

incompatibilidade entre mental e físico do que renunciar ao poder da subjetividade. Procuremos analisar o modelo interacionista de Jonas e perceber até que ponto ele constitui uma saída viável.

O MODELO DE INTERAÇÃO PSICOFÍSICA JONASIANO

O maior problema da relação entre estados mentais e estados físicos é como acontece a interação causal entre os dois. Na terceira parte de *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, Jonas sugere um modelo de interação psicofísica que procura ser compatível com os novos paradigmas da teoria física contemporânea. Na verdade, Jonas afirma que oferecer um modelo explicativo de como acontece a interação não é uma exigência da argumentação contra a tese do epifenomenalismo, que constitui o principal objetivo do escrito. De fato, a absurdidade da tese seria suficiente para refutá-la e dar razão à ideia da eficácia do espírito, sem que seja necessária a elaboração de um modelo capaz de solucionar o enigma da interação causal. Oferecer um modelo de interação consiste, para Jonas, num *plus* especulativo da argumentação no intuito de mostrar que há saídas possíveis para o enigma e não é preciso tomar a estrada mais absurda e desastrosa para resolver o trilema de Bieri, como seria negar a eficácia da subjetividade. O modelo, portanto, não faz parte da argumentação contra o epifenomenalismo, mas um esforço da razão de proporcionar uma saída para o enigma. Jonas o oferece *ex hypothesi* e não pretende ser a última palavra sobre o problema.

Neste capítulo, pretendemos apresentar o modelo jonasiano e avaliar sua conveniência para iluminar o *como* da interação causal entre espírito e matéria, consciência e cérebro.

10.1 Apresentação do modelo jonasiano

Jonas começa a expor seu modelo através de um experimento mental que pretende ilustrar a passagem do reino das possibilidades para o mundo determinado. O experimento mental consiste em imaginar um cone geometricamente perfeito e enorme colocado de ponta para baixo e equilibrado numa superfície. O equilíbrio é instável e o cone pode pender e cair aleatoriamente para qualquer lado. Se uma força, por mínima e imperceptível que seja no nível macroscópico, for produzida sobre o cone, ela o levará a pender para um lado de forma lenta e progressiva até determinar seu curso e sua queda. A força inicial pode ser tão pequena a ponto de representar um nada de força, mas que pode determinar todo o movimento posterior do cone gigante. A figura 1 procura ilustrar o experimento mental de Jonas.

ponto desencadeante = $x \rightarrow 0$

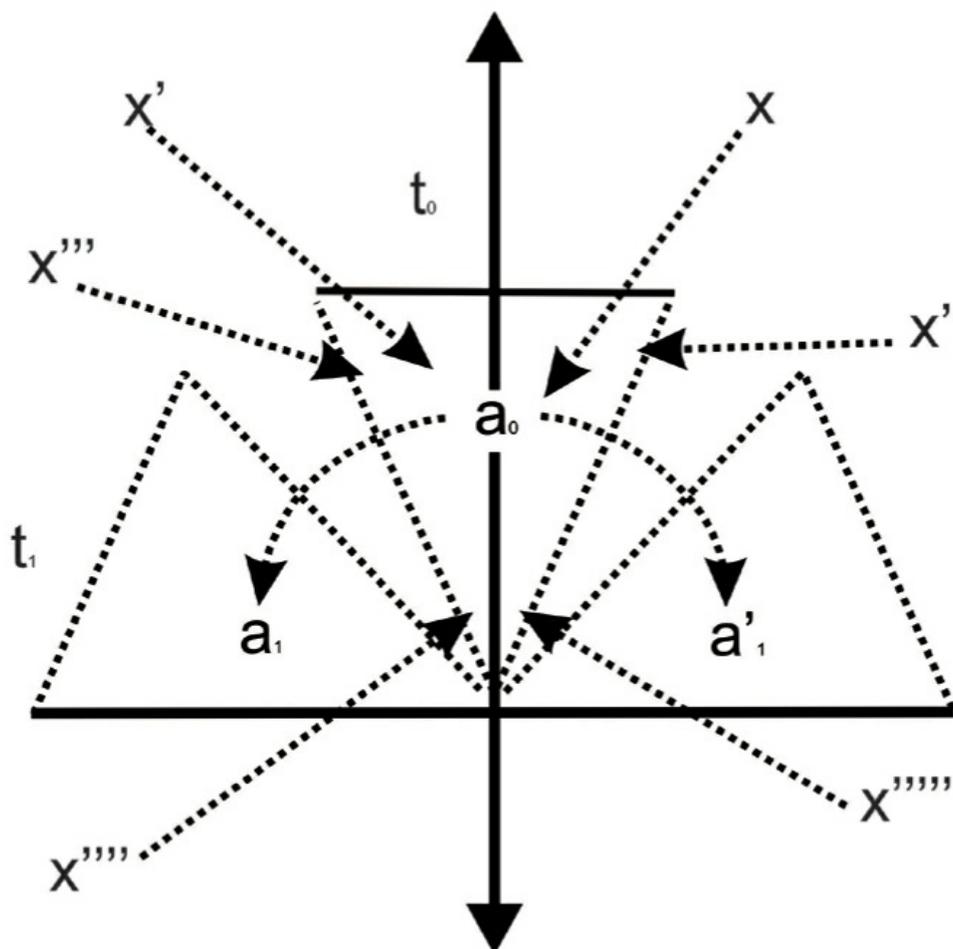


Figura 1: Pontos desencadeantes.

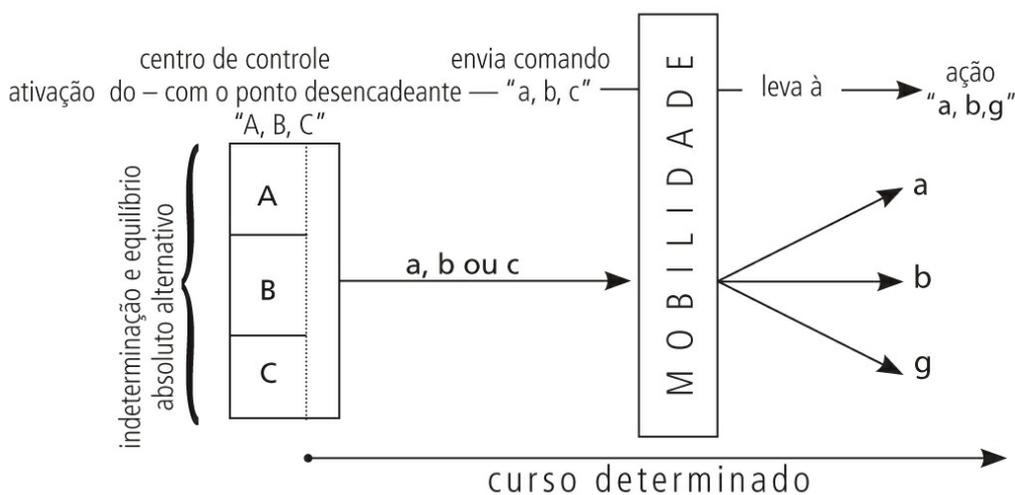
Fonte:

https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Jonas_Subjektivit%C3%A4t_Ausl%C3%B6ser_Keqel.jpg#/media/File:Jonas_Subjektivit%C3%A4t_Ausl%C3%B6ser_Keqel.jpg

Na figura, os símbolos de x a x'''''' representam os pontos desencadeantes do movimento; as letras a_0 , a_1 , a'_1 são as posições, e t_0 e t_1 são o tempo inicial e o

final. O experimento mental tem como objetivo ilustrar, de forma muito precária e manca, o princípio desencadeante que, imperceptível no plano macroscópico, determina todo o movimento posterior. Os pontos de x a x'''' representam possibilidades de uma interferência que não estão determinadas *a priori*, mas que, uma vez escolhida uma entre elas, por um motivo ou outro (o que não importa no experimento mental), fará o cone seguir um percurso de queda da posição a_0 à posição a' ou a'' , do tempo t_0 ao tempo t_1 . Tal percurso seguirá, a partir do ponto desencadeante, um conjunto de leis determinísticas facilmente observáveis no macrocosmo.

O experimento mental quer fazer uma passagem para o modelo de interação psicofísica. Na verdade, Jonas não propõe o modelo de interação psicofísica como uma solução definitiva do problema mente-corpo, mas apenas como modelo especulativo. O espaço no qual o modelo se realiza é, certamente, o cérebro. Jonas imagina que entre o cérebro e a mente (espírito) existe uma parede porosa, numa zona quântica, regida por leis não determinísticas que tornam possível a ação livre do espírito e não quebram as leis físicas do mundo macrocósmico, mas lhe são complementares. O modelo concebe pontos desencadeantes $A, B, C...$ nas vias nervosas do cérebro que enviam um possível comando a, b ou c para a faculdade motora, correspondendo a um sim ou não das ações a, b, g (cf. MOS, p. 72s.). Veja o diagrama abaixo:



Fonte:

<https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Jonas_Subjektivit%C3%A4t_Ausl%C3%B6ser_efferente_Nervenbahnen.jpg#/media/File:Jonas_Subjekt>
 Figura 2: Modelo de interação psicofísica.

O modelo pressupõe uma relação de continuidade entre o microcosmo, regido por leis probabilísticas, e o macrocosmo, feito de leis determinísticas. O impulso/força que atua nessa zona quântica é imperceptível no macrocosmo, mas, uma vez que ela atua nos pontos desencadeantes A, B ou C , coloca em atividade todo um processo neuronal que seguirá as leis próprias da atividade cerebral, química e física até realizar a ação muscular do corpo. A energia inicial aplicada num dos pontos desencadeantes, segundo Jonas, não quebra qualquer lei física do macrocosmo, pois a

força aí exercida é muito pequena, quase um nada de força. Jonas levanta três possibilidades que explicariam a “escolha” de um dos pontos desencadeantes, por exemplo, *A*, e não *B* ou *C*, a partir da física e de uma visão incompatibilista. A primeira afirma com os necessitários que, mesmo nesse nível, tudo estaria determinado por leis físicas bem precisas e que a escolha de *A* não poderia ter sido diferente, isto é, seria determinada por leis antecedentes; a segunda opção seria conceber a zona quântica como totalmente indeterminada e a escolha de *A* seria puramente arbitrária, como afirmam os novos incompatibilistas radicais. Jonas propõe uma terceira opção, em que a zona probabilística do mundo quântico daria espaço para uma ação do espírito, que escolheria o ponto desencadeante a partir de suas opções livres. Essa última opção procura compatibilizar as leis probabilistas e deterministas do micro e macrocosmo com a concepção de liberdade do espírito.

Jonas sugere que, na esfera em que o espírito escolhe livremente uma ação (nos estados puramente mentais), aconteceria a influência de uma *força* capaz de gerar no nível quântico um crescimento energético de magnitude tão pequena e imperceptível no macrocosmo que influenciaria os pontos desencadeantes e geraria todo o movimento posterior até a ação corporal. Segundo Jonas, a força inicial (quase nula) exercida nos pontos desencadeantes não afetaria nem quebraria as leis determinísticas do macrocosmo, o que contornaria a crítica segundo a qual uma interação psicofísica seria contra as leis da conservação da energia ou da visão determinista do macrocosmo. Jonas crê que seu modelo conserva tanto a integridade das leis da natureza como a certeza intuitiva da eficácia do espírito. Adiante analisaremos criticamente essa sua crença. A força (quase nula) exercida nos pontos desencadeantes não seria determinada por fatores físicos antecedentes (como pregariam os necessitários), nem mesmo constituiria uma total indeterminação (como diriam alguns incompatibilistas), mas seria determinada por uma força não física, isto é, mental/espiritual (cf. MOS, p. 75). O fato de a escolha do ponto desencadeante ser feita numa zona quântica, isto é, numa zona onde reinam leis probabilistas, dá espaço à ação livre do espírito, o que seria diferente se o mundo fosse determinado até suas últimas zonas microscópicas.

Por mínima que seja, a força exercida nos pontos desencadeantes a partir das escolhas livres do espírito (isto é, da subjetividade, inclusa aquela contida na vida orgânica que constitui a subjetividade em seu grau mínimo) injetaria um incremento de energia não entrópica na natureza, o que não deixaria de ser verificado em nível macrocósmico. Segundo Jonas, a hipótese de que a ação livre do espírito (como também a ação do organismo vivo) injetaria energia no mundo físico parece perturbar sua convicção inicial de que a lei da conservação da energia não seria quebrada por seu modelo de interação. No entanto, a tese de Jonas é que o espírito foi gerado pelo mundo físico. Estamos aqui num modelo emergentista, em que o mental (espírito) não é desligado da evolução do mundo físico, como seria numa concepção puramente dualista. O espírito emergiria do processo evolutivo da matéria, o que garantiria certa interação com o mundo físico. Nesse sentido, o espírito (subjetividade) não apenas seria capaz de injetar energia no mundo físico, mas ele mesmo seria afetado pelo

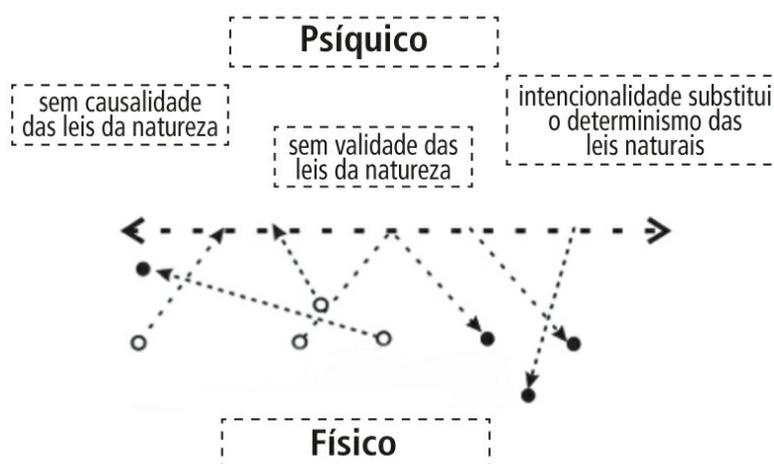
mundo físico por meio da sensibilidade, o que acontece em nossas percepções sensíveis.

Não obstante, em qualquer ato de afetação sensitiva, a cadeia física de aferência termina numa representação mental, isto é, da percepção, e tampouco este pode ser gratuito do ponto de vista causal: um certo valor deve ter desaparecido na parte física (“objetiva”) para aparecer na psíquica na forma radicalmente distinta da subjetividade (MOS, p. 77).

Jonas admite, assim, que seu modelo de interação entre mundo mental e físico não rompe a lei da conservação da energia, mas que esta deve ser interpretada de forma mais extensa, capaz de incluir a energia/força exercida pelo espírito (seja qual for a sua natureza) no mundo físico. Aconteceria, então, uma troca/transfêrencia de energia entre o mental e o físico que equilibraria todo o sistema (sistema esse que, segundo Jonas, deveria incluir o físico e o não físico). A subjetividade seria, assim, tanto ativa no mundo físico quanto passiva de sua influência. Sua influência ativa afetaria o campo quântico das possibilidades existentes, o que produziria um acréscimo de energia no sistema físico. Da mesma forma, o espírito receberia uma força de natureza diversa da energia física através da percepção sensível, o que representa uma perda de energia no mundo físico.

A chave de solução ao “problema psicofísico”, inexistente até que foi engendrada por uma física filosofante, encontra-se, pois, de acordo com nossa proposta, na compreensão ancestral, porém nunca até agora utilizada para ele, de que nosso ser subjetivo possui esse duplo aspecto e se constitui de receptividade e espontaneidade, de sensibilidade e entendimento, de sensação e volição, de sofrer e agir; em resumo, é passivo e ativo por sua vez.

Jonas imagina uma parede porosa que filtra a quantidade de energia/força que entra e sai do mundo físico para o espiritual e do espiritual para o mundo físico, como acontece com o fenômeno da osmose nos organismos vivos. A quantidade que passa de um lado para o outro, mudando a natureza da força de acordo com o lado em que se encontra, é tão irrisória que seria incapaz de ferir a lei de conservação da energia no macrocosmo. Veja o diagrama.



Fonte:

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jonas_Subjektivit%C3%A4t_Modellbildung_Schema.jpg#/media/File:Jonas_Subjektivit%C3%A4t>
Figura 3: “Parede porosa” entre o psíquico e o físico.

De fato, a lei não é quebrada, porque o sistema físico tanto ganha como perde

energia, o que torna o sistema sempre equilibrado. Do lado psíquico, há desejos, crenças, opções que são regidos pela intencionalidade consciente e livre, enquanto do lado físico acontecem as interações neuronais que precisam da energia física. Os estados mentais surgiriam a partir da maior ou menor influência da energia dos estados físicos do cérebro:

Os maiores pensamentos de consequências mais importantes podem surgir de um *input* físico minimalista; os mais fúteis, da maior exalação de certo vapor físico. A conclusão a que chegamos é que, no intervalo mental entre *input* e *output*, acontece um processo de ordem totalmente distinto do físico (MOS, p. 79).

Jonas professa seu monismo integral, que procura fazer do espírito e da matéria duas dimensões do mesmo ser, sendo que o espírito emergiu num processo evolutivo da matéria: “para o psíquico valer, pois, a breve fórmula: gerado a partir de uma quantidade mínima de energia, está em condição de voltar a gerar de si pequenas quantidades de energia” (MOS, p. 79s.). Para Jonas, haveria diferença entre as duas dimensões, mas não uma ruptura ou quebra da unidade. Espírito e matéria fariam parte de um mesmo e único ser estratificado em diversas dimensões.

10.2 Anotações complementares de MOS

Nas “Anotações complementares” de *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, Jonas trava um diálogo com o matemático e físico Kurt Friedrichs, em que procura esclarecer até que ponto a mecânica quântica serve ao problema da interação espírito e matéria.

Jonas reconhece que o problema maior de uma interação causal entre espírito e matéria constitui a terceira lei de Newton, ou o princípio de ação e reação, que afirma: “a toda ação há sempre uma reação oposta e de igual intensidade”. A lei explicita melhor o que está em jogo na lei da conservação de energia, como vimos acima. Em toda ação que um objeto físico exerce sobre outro, ocorre uma reação contrária, porque há uma troca/transferência de energia de um corpo para o outro. Ora, como imaginar esse tipo de relação entre espírito e matéria? Num modelo de física clássica seria totalmente incompreensível. Jonas reconhece a dificuldade também no âmbito da física quântica, o que constitui o problema crucial de qualquer modelo que postule uma interação entre espírito e matéria.

Na conversa com Friedrichs, Jonas tira algumas conclusões importantes da física quântica para o problema psicofísico. A primeira conclusão é que a física quântica nos coloca numa terra incógnita na qual não se podem precisar absolutamente todas as variáveis de um sistema, como se fazia na física clássica. Esse fato produz certas lacunas no modelo de interação entre espírito e matéria que, por princípio, não se pode preencher. Nosso filósofo reconhece que talvez seja exatamente nessas lacunas ainda não compreendidas da física quântica que poderia estar a chave definitiva para o entendimento da interação. Dois aspectos da teoria quântica são importantes para uma aplicação ao problema da interação psicofísica: a) o princípio da complementaridade e b) o princípio da indeterminação.

No que diz respeito ao primeiro princípio, Jonas relembra o esforço do próprio Niels Bohr de aplicá-lo ao problema da interação psicofísica. O princípio afirma que o *ens físico* se comporta, às vezes, como partícula e, às vezes, como onda, e as variáveis medidas de uma e outra são complementares, uma vez que a medida de uma variável impede a medição de outra, pois ou o ente se comporta como partícula numa medição, ou se comporta como onda. Assim, a dualidade seria uma constituição ontológica de qualquer evento. A aplicação dessa interpretação do fenômeno quântico ao problema psicofísico da ação humana é clara: o físico e o espiritual seriam duas dimensões do comportamento: o primeiro mostraria a necessidade, e o segundo, a liberdade envolvidas na ação — duas dimensões complementares. O problema que Jonas vê na aplicação do princípio de complementaridade ao problema da interação é que ele constitui um modelo alternativo, isto é, deve-se renunciar a uma dimensão para descrever a outra, o que se torna inaplicável à dualidade consciência-cérebro. De fato, não se pode descrever estados mentais renunciando aos estados físicos, ou vice-versa. Jonas lembra que a característica fundamental da relação mente-cérebro é exatamente a simultaneidade com a qual as duas dimensões aparecem, o que não

pode ser apreendido pelo princípio de complementaridade.

Quer dizer, que todo falar acerca do “espírito” também deve referir-se ao corpo e à matéria; todo referir-se à subjetividade é fazê-lo também aos seus objetos “lá fora”, isto é, ao mundo físico. E, quando falamos de nós mesmos, não podemos fazer outra coisa senão abarcar, *ao mesmo tempo*, nosso ser físico e mental: quer dizer, precisamente nessa presença *simultânea* a teoria quântica exclui a *suas* alternativas complementares (MOS, p. 102).

Além disso, uma interpretação da interação mente-corpo a partir do princípio de complementaridade deixaria de fora o essencial da interação, a saber: a própria interação ou interferência de um no outro. O que o problema da interação procura descobrir é exatamente como acontece a intervenção da subjetividade no mundo físico, o que o modelo partícula-onda não resolveria, uma vez que tenho que escolher uma ou outra, pressupondo mais um paralelismo entre as duas do que uma interação. De fato, o modelo partícula-onda tem mais a ver com o paralelismo de Espinosa do que com uma posição que procure a interação, e não o isolamento de cada dimensão (cf. MOS, p. 104).

O segundo princípio da teoria quântica aplicável ao problema da interação psicofísica seria o da indeterminação, que melhor se adéqua ao modelo jonasiano. De fato, o problema crucial a ser resolvido na interação psicofísica era a pretensa incompatibilidade entre mundo físico e mental, necessidade e liberdade. Para Jonas, o argumento da incompatibilidade pressupõe a validade do determinismo estrito do mundo físico, o que vem desmontado pelo princípio da indeterminação da física quântica. A indeterminação no mundo microscópico favorece a compreensão da característica fundamental do espírito, a saber: sua liberdade. No modelo determinístico da física clássica, seria impossível compreender uma interferência livre do espírito, mas não no modelo probabilístico da mecânica quântica. Na física clássica, o espírito não poderia escolher entre opções, pois haveria uma lei antecedente que determinaria qualquer opção. Na física quântica, o espírito poderia escolher uma entre as várias possibilidades do mundo probabilístico, o que é frontalmente contrário à posição dos incompatibilistas radicais, que afirmam ser o indeterminismo quântico inconciliável com a liberdade, uma vez que ele anularia qualquer determinação por parte do espírito. Jonas defende que seu modelo mostra uma forma na qual o espírito interfere no mundo físico a partir de sua liberdade, que é uma determinação livre do espírito. Ele escolhe os pontos desencadeantes por meio de uma força capaz de colocar em jogo todas as leis determinísticas do mundo macroscópico. Assim, aconteceria a passagem da indeterminação do microcosmo para a determinação do macrocosmo, no que diz respeito à ação livre. Jonas tira, então, sua conclusão: “na física quântica, não existe uma contradição flagrante entre mecânica da natureza e influxo da consciência” (MOS, p. 114), como afirmam os incompatibilistas.

Na realidade, qualquer modelo de interação entre espírito e matéria terá como zona de contato um campo quântico capaz de mediar o lado físico com o não físico:

O ponto de união tem as características tentadoras de um umbral. Atravessá-lo, isto é, avançar do raciocínio da possibilidade e da determinação de seu *situs* físico para a explicação (exposição) do intercâmbio mesmo implica um modelo teórico, cujos termos não estão tomados nem de um lado

nem de outro da disjunção: um *tertium quid*, neutro a respeito de sua alternativa e no qual nenhum dos lados se aliena a si mesmo por assimilar-se ao outro, porém que está em disposição de fazer compreender algo assim como uma transmutação, conversão ou qualquer tipo de trânsito entre ambos. Por enquanto não temos à vista um modelo como este (MOS, p. 115).

A ousadia de apresentar um modelo de interação, mas, ao mesmo tempo, reconhecer que tal modelo é ainda rudimentar, faz com que Jonas reafirme o *ignoramus* de Du Bois-Reymond (referido na introdução de MOS), mas agora “mais bem situado que antes”, uma vez que a ignorância do fisiólogo pressupunha uma incompatibilidade entre o mundo físico e o mundo mental, a ponto de não restar senão a opção do epifenomenalismo ou do reducionismo. A argumentação de Jonas tentou mostrar que a ignorância não pode ser pretexto para se chegar a essa conclusão absurda ou à renúncia de uma solução para o problema da interação.

10.3 Avaliação do modelo jonasiano

Jonas pretende combater a conclusão ilógica do epifenomenalismo de que o espírito não exerce poder causal algum no mundo físico. Além disso, seu modelo procura não violar a lei da conservação da energia e relativizar o dogma do fechamento causal do mundo físico. Vale lembrar que Jonas intenta mais um êxito lógico de seu modelo do que uma pretensão de verdade (cf. MOS, p. 83). A lógica exigida pelo modelo evitaria qualquer conclusão absurda, como a tirada pelo epifenomenalismo, em que a consciência surgiria do nada e nada provocaria no mundo físico, colocando-a totalmente numa terra de ninguém. O modelo de Jonas mostra que o espírito pertence ao mundo tanto quanto o mundo já está imbuído do espírito a partir da vida. Embora a subjetividade represente uma novidade ontológica no mundo físico, ela não pode ser entendida como uma substância separada, o que causou o enigma da interação a partir do dualismo cartesiano. Mas até que ponto o modelo de Jonas constitui uma opção legítima?

Jonas reconhece na nota 6 que seu modelo pode ter várias lacunas, mas que duas características ganham sua convicção: o aspecto passivo-ativo da subjetividade e a tese dos pontos desencadeantes entre mundo físico e psíquico. Esses elementos salvariam os fenômenos seja da integridade das leis físicas, seja da eficácia da subjetividade. Mas o que dizer da diferença entre físico e não físico, estados neuronais e estados mentais? Consegue Jonas dar conta da ontológica diferença entre mental e físico? Ao submeter o mundo psíquico ao conceito de força e energia capazes de transitar no mundo físico, estaria Jonas comprometendo a diversidade em prol de uma unidade? (de fato, Jonas defende um tipo de monismo que sempre corre o risco de perder o valor ontológico da distinção entre espírito e matéria, mente e cérebro). Como compreender a *força* exercida pelo espírito capaz de criar um campo quântico com quantidades de energia mínima (quase nula) que interfeririam no mundo físico? Como acontece a interação entre essas duas formas de força?

Jonas não tem como explicar essas questões difíceis, mas se contenta em afirmar que a absurdidade a que leva qualquer uma das outras teorias (epifenomenalista e reducionista) já seria bastante para aceitar as lacunas do modelo. Na realidade, sua hipótese é metafísica, e não científica, uma vez que entra numa zona não verificável pelo método científico. Seu intuito era tão somente mostrar que a subjetividade não pode ser inoperante e que não há incompatibilidade entre as leis que regem o mundo do espírito com as leis que regem o mundo físico.

Como vimos acima, o problema do PFC era conceber a causalidade como uma interação puramente física que impediria a inclusão de qualquer outro tipo de força influenciando o mundo físico. Vimos com Baker e Wooward que essa concepção de causalidade é muito restrita, e, se fosse verdadeira, o modelo de Jonas cairia por terra. De fato, nosso filósofo pressupõe um tipo de causalidade psicofísica que inclui outro tipo de força atuando no mundo físico. Haveria no modelo jonasiano uma interação entre uma força espiritual e uma força física, um tipo de ação e reação em dois planos

diversos. Essa é a lacuna explicativa difícil de preencher, que o próprio autor reconhece. Mas a pressuposição de que haja uma zona que compatibilize o mundo espiritual com o físico é menos absurda que a tese oposta de que haja uma incompatibilidade.

Um dos problemas mais difíceis de resolver no modelo é também aquele da superveniência. Se o princípio da superveniência (PS) for aceito, fica difícil conceber um modelo em que estados mentais influenciam estados físicos, como se os primeiros não tivessem uma base física. Dá a impressão de que o modelo de Jonas negaria esse princípio. Mas a impressão é só aparente, a meu ver. De fato, o espírito tem uma base física necessária, pois foi fruto da evolução da matéria. Saber se a base necessária é suficiente para explicar o espírito é problema-chave. Como conceber um tipo de superveniência que não exclua a necessidade e dependência de estados mentais sobre os estados físicos, mas, ao mesmo tempo, garanta certa autonomia do espírito? Se houvesse uma superveniência estrita, teríamos que afirmar uma microdeterminação física de estados mentais, que ou absorveriam seu poder causal dos estados físicos, o que constitui a proposta de Kim, ou não teriam poder causal algum, o que constitui a tese do epifenomenalismo.

Jonas não concebe uma superveniência estrita, mas também não professa uma total independência do espírito em relação à matéria. Em toda a sua obra, nosso autor não cansa de defender uma conciliação entre necessidade e liberdade, dependência e autonomia do espírito. Assim, se não há total dependência, não há nem mesmo total independência. Quanto de dependência e independência tem os estados mentais sobre os físicos? Quanto de superveniência podemos aceitar no modelo jonasiano? Quanto seria a covariância entre espírito e matéria? Certamente, não seria nem igual a zero, nem total. A covariância deve ser o suficiente para não podar a liberdade do espírito e muito menos negar sua dependência da matéria.

De forma geral, Jonas tem razão em dizer que seu modelo é rudimentar. No entanto, ele constitui a intuição de ideias potentes para se resolver o problema psicofísico. De fato, o modelo jonasiano comunga do pensamento de uma das correntes mais fortes da filosofia da mente, a saber: a tese emergentista. Essa corrente se utiliza das pesquisas empíricas da física, química e biologia mais que quaisquer outras posições concorrentes. A título de exemplo, faz-se mister citar rapidamente um dos modelos mais complexos, discutidos e confirmados empiricamente na atualidade:^[1] o modelo Orch-OR (*Orchestrated Objective Reduction*, redução objetiva orquestrada), de Roger Penrose e Stuart Hameroff.^[2]

Sir Roger Penrose escreveu seu primeiro livro sobre a consciência em 1989, chamado *The Emperor's New Mind*, seguido de *The Shadows of the Mind*, de 1994, nos quais criticava o projeto de inteligência artificial (IA) que procura reduzir a mente a estados computáveis. Penrose era do parecer de que há elementos incomputáveis na mente, como o entendimento (*insight*), decisões livres, autoconsciência, que impossibilitariam a produção de uma inteligência artificial, seja ela forte ou mesmo fraca. Em 1989, partindo das duas maiores descobertas do século XX — a mecânica quântica e o teorema de Gödel —, Penrose afirmava que a consciência devia ser fruto

de um sistema quântico em algum lugar no cérebro. Ao saber das pesquisas de Penrose, Stuart Hameroff, que estudava anestesiologia no centro médico de Tucson e pesquisava os microtúbulos no processo de sinalização da divisão celular, contactou o físico, e os dois começaram a trocar conhecimentos. Hameroff sugeriu que o tal lugar no cérebro procurado por Penrose poderiam ser os microtúbulos que compõem o esqueleto neuronal. Dessa parceria surgiu, então, o modelo Orch-OR.

Em 2014, Penrose e Hameroff publicaram um trabalho revendo e atualizando sua teoria a partir das críticas dos últimos vinte anos. O artigo “Consciousness in the Universe: Neuroscience, Quantum Space-Time Geometry and Orch-OR Theory”^[3] resume toda a sofisticada argumentação de Penrose e Hameroff, requerendo não apenas uma boa base de física, mas também de biologia e neurologia para entender.

No início do artigo, os autores elencam três possíveis soluções para resolver o problema do lugar da consciência no universo. A primeira possibilidade seria afirmar que a consciência não é uma qualidade independente, mas fruto de uma natural evolução de sistemas biológicos. Nesse caso, a consciência é vista como epifenomenal e causalmente ineficaz. A segunda seria asseverar que a consciência sempre existiu no universo, como os pampsiquistas afirmam. A terceira, com a qual os autores concordam, seria afirmar que precursores da consciência (protoconsciência) sempre estiveram no universo e que a evolução biológica proporcionou mecanismos para transformar esses precursores em consciência atual. Haveria, assim, ingredientes potenciais de consciência, explicados pela física quântica, que levaram à atualidade do fenômeno da consciência. Essa primeira afirmação do artigo ressoa forte na proposta de Jonas, que, certamente, também concordaria com o terceiro tipo de solução.

O *abstract* do artigo acima citado dá uma visão resumida daquilo de que trata o modelo Orch-OR:

A natureza da consciência, sua ocorrência no cérebro e seu lugar final no universo são desconhecidos. Propusemos, em meados de 1990, que a consciência depende de cálculos quânticos biologicamente “orquestrados” em coleções de microtúbulos dentro de neurônios no cérebro, que estes cálculos quânticos se correlacionam com e regulamentam a atividade neuronal, e que a evolução contínua Schrödinger de cada computação quântica termina em conformidade com o Diósi-Penrose (DP), esquema específico da “redução objetiva” do estado quântico (OR). Essa atividade OR orquestrada (Orch-OR) resulta num momento de consciência e/ou escolha consciente. Essa forma particular (DP) de OR é considerada como sendo um processo quântico-gravitacional relacionado com os fundamentos da geometria espaço-temporal, de modo que Orch-OR sugere uma ligação entre os processos biomoleculares cerebrais e a estrutura em escala fina do universo. Aqui nós revemos e atualizamos a Orch-OR à luz das críticas e desenvolvimentos em biologia quântica, neurociência, física e cosmologia. Concluimos que a consciência desempenha um papel intrínseco no universo.^[4]

Em resumo, o modelo Orch-OR pode representar uma forma elegante e complexa do modelo intuitivo e especulativo de Jonas. A comparação dos pontos comuns e divergentes dos dois modelos exigiria uma análise mais acurada e prolongada, o que certamente extrapola os limites deste trabalho. No entanto, podemos afirmar que as pesquisas relacionando mecânica quântica e consciência conquistam cada vez mais os jovens cientistas, gerando uma série de debates, conferências e mútua colaboração

que prometem lançar luzes no intrigante mistério da consciência e de sua relação com o cérebro.

CONCLUSÃO

A filosofia da mente tem ocupado um espaço privilegiado na reflexão analítica nos últimos sessenta anos. Ela se tornou a melhor candidata para aquela disciplina que Aristóteles chamava de *philosophia prima*, como foram na Antiguidade a metafísica, na Modernidade a epistemologia, e no início do século XX a filosofia da linguagem. De fato, a virada linguística que compreendia o fenômeno da linguagem como uma condição de possibilidade para qualquer conhecimento desembocou no problema da consciência e de sua relação com o cérebro. Se é verdade que não podemos articular nenhuma metafísica ou epistemologia sem a linguagem, é mais verdade ainda que não há linguagem sem a consciência. Saber a natureza e o lugar da consciência no mundo físico constitui uma pergunta ontológica fundamental que conduziu toda a reviravolta linguística para uma nova virada ontológica.^[1]

A filosofia analítica, que, no início, era totalmente avessa a problemas metafísicos, se vê hoje discutindo questões últimas como a natureza das entidades existentes, o conceito de pessoa e livre-arbítrio, temas como o Absoluto e a imortalidade do espírito, entre outros. A questão que resume grande parte desses debates é se tais problemas são realmente *metafísicos* ou podem ser *reduzidos* a um quadro teórico fisicalista. Volta-se hoje à velha pergunta ontológica que já Aristóteles se fazia: há no mundo apenas entidades físicas ou devemos reconhecer também entidades metafísicas (entendidas como fundamento último das entidades físicas)?

A distinção de Christian Wolff, no século XVII, entre *metaphysica generalis* (metafísica geral) e *metaphysica specialis* (metafísica especial) é, nesse contexto, importante lembrar. Enquanto a metafísica geral ou ontologia se perguntava pelas propriedades comuns a todos os entes, as metafísicas especiais tratavam de entes particulares como o universo (cosmologia), a alma humana (psicologia) e Deus (teologia natural). Se tomarmos essa terminologia, devemos reconhecer que a filosofia da mente consiste numa metafísica especial que trata da alma humana, apreendida pelo fenômeno da consciência. Uma crítica que se faz à abordagem de questões metafísicas no contexto da filosofia analítica é que elas padecem de um problema fundamental: temáticas de metafísica especial são desenvolvidas sem uma maior preocupação com a elaboração de uma metafísica geral (ontologia).^[2] A fragmentação da filosofia contemporânea corroe o interesse por teorias da *totalidade*.^[3] Vive-se a onda da especificidade e perde-se o horizonte do todo, único capaz de interpretar melhor as partes. Percebe-se, então, a falta de uma teoria do ser como um todo, na qual os problemas de metafísica especial acerca da consciência no âmbito da filosofia analítica possam ser mais bem compreendidos.

Nesse sentido, faz-se mister lembrar que a pretensão de Jonas, ao escrever sua

biologia filosófica, não era a de fazer uma metafísica especial, mas uma metafísica geral. Para Jonas, espírito e matéria são as duas dimensões irreduzíveis do ser como um todo. Nesse sentido, a ontologia de Jonas é de grande valia para a compreensão dos paradoxos da filosofia da mente. O espírito/subjetividade/liberdade constitui um *factum* em meio ao mundo físico, a partir do fenômeno da vida, com propriedades não encontradas no mundo físico, antes do aparecimento da vida na evolução, o que demonstra a falsidade seja do dualismo de substâncias, seja do fisicalismo reducionista ou do pampsiquismo. O espírito surge da matéria na evolução do mundo físico, embora estivesse sempre presente como um *eros* cosmogônico, uma espécie de espírito adormecido que é despertado no albor dos organismos vivos. Segundo Jonas, a consciência constitui a forma mais elaborada do espírito/subjetividade e se relaciona com o cérebro através do mundo probabilístico da física quântica. Seu modelo de interação psicofísica tem a pretensão de desbancar a absurda tese epifenomenalista que representa a maior ameaça à moralidade e, especialmente, à sua teoria da responsabilidade, uma vez que tira todo o poder de ação e liberdade da subjetividade.

Embora os argumentos de Jonas sejam contundentes e representem forte contestação ao fisicalismo e ao epifenomenalismo, sua filosofia traz consigo certas fragilidades que debilitam seu discurso. A irreflexibilidade dos pressupostos da arguição jonasiana, juntamente com a não elaboração de uma linguagem mais enxuta e precisa, leva sua filosofia ao *status* de um pensamento pouco sistemático. O quadro teórico utilizado por Jonas não explicita seus pressupostos, sua linguagem e, por vezes, cai no âmbito puramente especulativo e hipotético. Essas fragilidades não invalidam a argumentação de Jonas, mas indicam os passos a serem dados para uma melhor elaboração de seu pensamento. Jonas foi um homem sábio e altamente intuitivo, capaz de ver onde os problemas estavam, mesmo se não soubesse dar as respostas completas e definitivas a eles. Por isso, sua filosofia tem muito a dizer seja à ontologia, à ética ou à filosofia da mente.

Um aspecto trabalhado de forma assistemática em sua filosofia constitui sua metafísica do Absoluto. De fato, Jonas não elabora uma *teoria* do Absoluto, e, por vezes, seu pensamento oscila entre o dualismo e o monismo. Como o mundo físico (incluindo o espírito finito) se relaciona com o Espírito infinito? Jonas reclama um monismo integral para o mundo físico, mas admite que o Absoluto não é parte desse mundo, senão fundamento dele. Mas se o Absoluto é puro espírito em contraste com o mundo físico, não estaríamos dando razão ao dualismo? Como superar o dualismo radical entre mundo e Absoluto? Somente uma teoria do Absoluto ou uma metafísica primordial, como chama L. B. Puntel, pode dar conta da relação entre mundo físico e Espírito infinito, tema essencial para a superação dos paradoxos da filosofia da mente.^[4] Se compreendermos o Absoluto como fundamento necessário de um mundo físico contingente, a pergunta da metafísica geral estaria respondida: que tipos de entidades existem? Ora, uma teoria do Absoluto tem a tarefa de explicitar um quadro teórico capaz de demonstrar a necessidade de uma dimensão do ser, capaz de sustentar a contingência do mundo físico, o que diluiria a pretensão fisicalista de

reduzir tudo ao puramente físico e contingente.

Uma vez elaborada uma teoria do ser primordial e compreendido que a totalidade do ser abarca uma dimensão necessária e uma contingente, poderíamos discutir a relação do Espírito necessário com o espírito contingente, explicitando as propriedades essenciais do último, tais como intelecto e vontade livre. Em resumo, somente à luz do Espírito infinito pode-se compreender a natureza e o lugar do espírito finito no mundo físico. Nesse quadro teórico, poderíamos inserir a argumentação de Jonas e, assim, dar razão às suas conclusões: que o espírito não pode ser reduzido ao físico, nem que a subjetividade é impotente no mundo moral. O espírito finito só pode ter sido despertado pelo Espírito Absoluto e comunga limitadamente de sua intelectualidade e liberdade de ação. Por isso, a ação da subjetividade no mundo pode ser moralmente avaliada como boa ou má, responsável ou irresponsável, digna de aprovação ou reprovação. Sem dúvida, o debate sobre os paradoxos da filosofia da mente deve ser ampliado a ponto de incluir a reflexão sobre a totalidade do ser, abarcando sua dimensão necessária e contingente. Essa inclusão determinará não apenas o futuro dessa disciplina, mas também da ética e da própria ciência.

BIBLIOGRAFIA

- ANSCOMBE, G. E. M.; GEACH, P. T., *Descartes: Philosophical Writings*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1954.
- ARISTÓTELES, *Metaphysica*, W. D. Ross (org.), Oxford: Clarendon Press, 1957.
- BAKER, L. R., “Metaphysics and mental causation”, em J. Heil; A. Mele (orgs.), *Mental Causation*, Oxford University Press, 1993, p. 75-96.
- _____, “Metaphysics and mental causation”, em J. Heil; A. Mele (orgs.), *Mental Causation*, Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 75-95.
- BAUMGARTNER, M., “Interventionist causal exclusion and non-reductive physicalism”, em *International Studies in the Philosophy of Science* 23, 2009, p. 161-178.
- BECKERMANN, A.; FLOHR, H.; KIM, J. (orgs.), *Emergence or Reduction – Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, Berlin: Walter de Gruyter, 1992.
- _____, *Das Leib-Seele-Problem: Eine Einführung in die Philosophie des Geistes*, 2, Auflage, München: W. Fink, 2011.
- BIERI, P., “Generelle Einleitung”, em *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein: Hain, 1997.
- BRÜNTRUP, G., *Das Leib-Seele-Problem: Eine Einführung*, 3, Auflage, Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- _____, *Theoretische Philosophie*, München: Komplet-Media GmbH, 2011.
- CARNAP, R., “Über Protokollsätze”, *Erkenntnis* 3, p. 215-228, 1932.
- CHURCHLAND, P. M., *The Engine of Reason, The Seat of the Soul*, Cambridge: The MIT Press, 1996.
- _____, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Cambridge: The MIT Press, 1986.
- CLARK, D., *Panpsychism: Past and Recent Selected Readings*, Albany: State University of New York Press, 2004.
- COSTA, C., “Livre-arbítrio: como ser um bom compatibilista”, em *Princípios*, v. 7, n. 8, 2000, p. 19-33.
- DA CRUZ, A. P., “Liberdade e determinação: confronto entre as posturas compatibilistas e incompatibilistas”, em *Polymatheia*, vol. V, n. 7, 2009, p. 5-24.
- DAVIDSON, D., “Mental Events”, em L. Forster; J. W. Swanson (orgs.), *Experience and Theory*, The University of Massachusetts Press, 1970.
- _____, “Mental Events”, em: L. Forster; J. W. Swanson (orgs.), *Experience and Theory*, The University of Massachusetts Press, 1970.
- _____, “Thinking Causes”, em J. F. Heil; S. Mele (org.), *Mental Causation*, Oxford, 1993.
- DEECKE, L., “Freies Wollen und Handeln aus dem Urgrund der Seele”, em M. F. Peschl (org.), *Die Rolle der Seele in der Kognition - und Neurowissenschaft. Auf der Suche nach dem Substrat der Seele*, Würzburg, 2005.
- DENNETT, D. C., “Consciousness: More like Fame than Television” (numa tradução alemã) “Bewusstsein hat mehr mit Ruhm als mit Fernsehen zu tun”, C. Maar; E. Pöppel; Th. Christaller (orgs.), *Die Technik auf dem Weg zur Seele*, Munich: Rowohlt, 1996.
- _____, “Intentional systems”, em *Journal of Philosophy*, 68, 1971, p. 87-106.
- _____, “Qualia eliminieren” (1988), em Th. Metzinger (org.), *Grundkurs Philosophie des Geistes. Vol. 1: Phaenomenales Bewusstsein*, Paderborn: Mentis Verlag, 2009, p. 205-249.
- _____, *Consciousness Explained*, Boston/London: Little, Brown/Allen Lane, 1991.
- DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- _____, *Oeuvres de Descartes*, C. Adam; P. Tannery (orgs.), Paris: Vrin, 1964.
- DONNELLEY, S., “Natural Responsibilities: philosophy, biology, and ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas”,

- em *Hastings Center Report* 32, n. 4, 2002.
- DUFFAU, H., “Brain plasticity: from pathophysiological mechanisms to therapeutic applications”, em *J. Clin. Neurosci.* 13, 2006, p. 885-897.
- FEYERABEND, P. K., Comment: “Mental events and the brain”, em *Journal of Philosophy*, 60, 1963, p. 295-296.
- FODOR, J., “Making mind matter more”, em *Philosophical Topics*, 17, 1989, p. 59-79.
- FRANKFURT, H., “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, em *Journal of Philosophy* 66, 1969, p. 829-839.
- _____, “Freedom of the Will and de Concept of Person”, em *Journal of Philosophy*, v. 68, 1971, p. 5-20.
- GUTTENPLAN, S. (org.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, 2005.
- HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), nova ed., F. Nicolin; O. Pöggeler (orgs.), Hamburg: Meiner, 1959.
- HÖSLE, V., *Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München: Beck, 1997.
- _____, “Ontologie und Ethik in Hans Jonas”, em D. Böhler (org.), *Im Dialog mit der Zukunft*, München, 1994, p. 105-125.
- _____, *Moral und Politik: Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21*, München: Jahrhundert, 1997.
- HUXLEY, T. H., “On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History”, em *The Fortnightly Review* 16 (New Series), 1874, p. 555-580.
- JACKSON, F., “Epiphänomenale Qualia”, em H.-D. Heckmann/S. Walter (org.): *Qualia. Ausgewählte Beiträge*. Paderborn, 2001.
- JAMES, W., “Are we Automata?”, em *vol.*, 4, 1879, p. 1-22.
- JONAS, H., “Ontological Revolution – 4/26/67 – Lecture 12”, em J. P. Brune (org.), *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas – Vol. II/2: Ontologische und wissenschaftliche Revolution*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien: Rombach Verlag KG, 2012.
- _____, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., 1984. Tradução em português: *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, M. Lisboa; L. Barros Montez (trads.), Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.
- _____, *Erinnerungen: Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, C. Wiese (org.), Frankfurt a. M./Leipzig: Insel Verlag, 2003.
- _____, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Shurkamp taschenbuch, 1987.
- _____, “Organismus und Freiheit: ansätze zu einer philosophische Biologie”, em H. Gronke (org.), *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas – Vol. I/1: Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*, Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach Verlag KG, 2010. Tradução em português: *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, em S. Lalla; F. Preuger; D. Böhler (org.), *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas – Vol. III/2: Herausforderung und Profile: Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit*, Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach Verlag KG, 2013.
- _____, *Matéria, espírito e criação*, Petrópolis: Vozes, 2010.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1974.
- KIM, J., “Emergence: Core ideas and issues”, em *Synthese*, 151/3, p. 547-559.
- _____, *Philosophy of mind*, 3^a ed., Westview Press, 2011.
- _____, *Physicalism, or something near enough*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.
- KRIPKE, S., *Naming and Necessity*, Cambridge, 1980.
- LEWIS, D., “Die Reduktion des Geistes”, em D. Lewis, *Materialismus und Bewusstsein*, Frankfurt a. M., 2007.
- _____, “Die Reduktion des Geistes”, em D. Lewis, *Materialismus und Bewusstsein*, Frankfurt a. M., 2007.
- _____, “Mad Pain and Martian Pain”, em *Philosophical Papers*, vol. I. Oxford: Oxford University Press, 1983.

- LIBET, B.; GLEASON, C.; WRIGHT, E. W.; PEARL, K., “Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential)”, em *Brain* 106, 1983, p. 623-642.
- LIBET, B.; WRIGHT, E. W.; GLEASON, C., “Readiness-potentials preceding unrestricted ‘spontaneous’ vs. Pre-planned voluntary acts”, em *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 54, 1982, p. 322-335.
- LIBET, B., “Do we have free will?”, em *Journal of Consciousness Studies* 6, 1999, p. 47-57.
- _____, “Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action”, em *Behavioral and Brain Sciences* 8, 1985, p. 529-566.
- _____, *Mind time: the temporal factor in consciousness*, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 2004.
- MCKENNA, M., “Compatibilism”, em *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>>.
- MCKITRICK, J., “Rosenberg on causation”, em *Psyche* 12 (5), December 2006.
- MOHRHOFF, U., “The physics of interactionism”, em B. Libet; A. Freeman; K. Sutherland (orgs.), *The Volitional Brain: Towards a Neuroscience of Free Will*, Academic, 2000.
- MONTERO, B., “Varieties of causal closure”, em S. Walter; H.-D. Heckmann (orgs.), *Physicalism and Mental Causation: The Metaphysics of Mind and Action*, Imprint Academic, 2003.
- NAGEL, T., “Reductionism and antireductionism”, em G. R. Bock; J. A. Goode (orgs.), *The limits of reductionism in biology*, Chichester: John Wiley & Sons, 1998, p. 3-10.
- _____, *Mind and Cosmos: Why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false*, Oxford University Press, 2012.
- NEURATH, O., “Protokollsätze”, *Erkenntnis* 3, 1932, p. 204-214.
- O’CONNOR, T., “Free Will”, em *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/freewill/#>>.
- OLIVEIRA, M. A. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014.
- _____, *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*, São Paulo: Loyola, 2002.
- PENROSE, R.; HAMEROFF, S., “Consciousness in the Universe: Neuroscience, Quantum Space-Time Geometry and Orch OR Theory”, *Physics of Life Reviews* 11 (1), 2014, p. 39-78.
- PLACE, U. T., “Is consciousness a brain process?”, em *British Journal of Psychology*, 47.
- POPPER, K.; ECCLES, J., *L’io e il suo Cervello: materia, coscienza e cultura, Vol. 1.*, Roma: Armando, 1977.
- PUNTEL, L. B., *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. Tradução portuguesa de N. Schneider, *Estrutura e ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, São Leopoldo: Unisinos, 2008.
- _____, *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*, N. Schneider (trad.), São Leopoldo: Unisinos, 2011.
- ROBINSON, W. S., “Why I Am a Dualist”, em E. D. Klemke; A. D. Kline; R. Hollinger (orgs.), *Philosophy: The Basic Issues*, New York: St. Martin’s Press, 1982.
- _____, “Causation, Sensations and Knowledge”, *Mind*, 91, 1982, p. 524–540.
- _____, “Epiphenomenalism”, em L. Nadel (org.), *Encyclopedia of Cognitive Science*, Vol. 2, p. 814, London: Nature Publishing Group, 2003.
- _____, “Epiphenomenalism”, em *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>>.
- _____, “Evolution and Epiphenomenalism”, em *The Journal of Consciousness Studies*, 14, 2007, p. 27-42.
- _____, “Experiencing is Not Observing: A Response to Dwayne Moore on Epiphenomenalism and Self-Stultification”, em *The Review of Philosophy and Psychology*, 4(2), 2013, p. 185-192.
- _____, “Knowing Epiphenomena”, em *The Journal of Consciousness Studies*, 13, 2006, p. 85-100.
- _____, “Mild Realism, Causation, and Folk Psychology”, em *Philosophical Psychology*, 8, 1995, p. 167-187.

- _____, “Papineau’s Conceptual Dualism and the Distinctness Intuition”, em *Synthesis philosophica* 44, 2/2007.
- _____, “Phenomenal Realist Physicalism Implies Coherency of Epiphenomenalist Meaning”, em *The Journal of Consciousness Studies*, 19(3-4), 2012, p. 145-163.
- _____, “Some Nonhuman Animals Can Have Pains in a Morally Relevant Sense”, em *Biology and Philosophy*, 12, 1997, p. 51-71.
- _____, “States and Beliefs”, em *Mind*, 99, 1990, p. 33-51.
- _____, “What Is It Like to Like?”, em *Philosophical Psychology*, 19, 2006, p. 743-765.
- _____, *Understanding Phenomenal Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____, “Epiphenomenalism”, em *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>>.
- RORTY, R., “In defense of eliminative materialism”, em *Review of Metaphysics*, 24, 1970, p. 112-121.
- ROSENBERG, G., *A place for consciousness: probing the deep structure of the natural world*, Oxford University Press, 2004.
- SALMON, W. ., *Scientific explanation and the causal structure of the world*, Princeton: Princeton University Press, 1984.
- SEARLE, J., “Minds, Brains, and Programs”, em *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 1980, p. 417-458.
- _____, “The Failures of Computationalism” (1993). Disponível em: <<http://users.ecs.soton.ac.uk/harnad/Papers/Harnad/harnad93.symb.anal.net.searle.html>>.
- _____, *Geist. Eine Einführung*, Frankfurt a. M., 2006.
- _____, *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*, Cambridge University Press, 1983.
- _____, *O mistério da consciência*, São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- SEAGER, W.; HERMANSON, S. A., *Panpsychism*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/panpsychism/>>.
- SKRIBINA, D., *Panpsychism in the West*, Cambridge: MIT Press, 2005.
- _____, *Mind that Abides: Panpsychism in the New Millennium*, Amsterdam: John Benjamins, 2009.
- TEIXEIRA, J. F., *Mente, Cérebro, Cognição*, Petrópolis: Vozes, 2011.
- VIANA, W. C., *Das Prinzip Verantwortung von H. Jonas aus der Perspektive des objektiven Idealismus der Intersubjektivität von V. Hösle*, Würzburg: Köningshausen & Neumann GmbH, 2010.
- VICENTE, A., “On the Causal Completeness of Physics”, em *International Studies in the Philosophy of Science* 20, 2006, p. 149-171.
- WANDSCHNEIDER, D.; HÖSLE, V., “Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel”, em *Hegel-Studien* 18, 1983.
- WHITEHEAD, A. N., *La Scienza e il Mondo Moderno*, Torino, 1979.
- _____, *Process and Reality*, New York: The Free Press, 1978.
- WOODWARD, J., “Interventionism and causal exclusion”, em *PhilSci-Archive*, 2011. Disponível em: <<http://philsci-archive.pitt.edu/8651/>>.
- WOODWARD, J., *Making things happen*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

Coleção **ETHOS**

Coordenador: Claudenir Módolo Alves

- [Cérebro e o robô \(O\): inteligência artificial, biotecnologia e a nova ética](#), João de Fernandes Teixeira
- Conceito de Deus após Auschwitz (O): uma voz judia, Hans Jonas
- Economia e bem comum: o cristianismo e uma ética da empresa no capitalismo, Elio Estanislau Gasda
- [Ética de Gaia: ensaios de ética socioambiental](#), Jelson Roberto Oliveira; Wilton Borges dos Santos
- [Ética e cidadania na educação: reflexões filosóficas e propostas de subsídios para aulas e reuniões](#), Antônio Bonifácio Rodrigues de Sousa
- [Ética pós-moderna](#), Zygmunt Bauman
- [Ética, direito e democracia](#), Manfredo Araújo de Oliveira
- [Ética, direito e política: a paz em Hobbes](#), Locke, Rousseau e Kant, Paulo César Nodari
- Hans Jonas e a filosofia da mente, Wellistony C. Viana
- [Karl-Otto Apel: itinerário formativo da ética do discurso](#), Antonio Wardison C. Silva
- [Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade](#), Hans Jonas
- [Tratado de bioética](#), Christian Byk
- [Vida, técnica e responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas](#), VV.AA.

AUTOR

WELLISTONY C. VIANA é doutor em Filosofia pela Hochschule für Philosophie de Munique e foi professor visitante na Universidade de Notre Dame (EUA). Atua nas seguintes áreas: idealismo alemão, metafísica, ética e filosofia da mente. Atualmente é professor do Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí (ICESPI) e professor permanente do mestrado em Filosofia da UFPI.

Diretor editorial:
Claudio Avelino dos Santos
Coordenação de desenvolvimento digital:
Guilherme César da Silva
Coordenação de revisão:
Tiago José Risi Leme

Capa:
Marcelo Campanhã

Imagem da capa:
iStock

Desenvolvimento digital:
Daniela Kovacs

Conversão EPUB:
PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Viana, Wellistony C.
Hans Jonas e a filosofia da mente [livro eletrônico]; / Wellistony C. Viana [organizador]. – São Paulo: Paulus, 2016. - Coleção Ethos.
1,3Mb; ePUB

Bibliografia.

1. Filosofia alemã 2. Filosofia da mente 3. Jonas, Hans, 1903-1993 I. Título. II. Série.

16-04228

CDD-193

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia alemã 193

© PAULUS – 2016

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 – São Paulo (Brasil)

Tel.: (11) 5087-3700 • Fax: (11) 5579-3627

paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

[\[Facebook\]](#) • [\[Twitter\]](#) • [\[Youtube\]](#)

eISBN 978-85-349-4467-0

NOTAS

PREFÁCIO

[1] Cf. P. Engel, "La philosophie de l'Esprit", em M. Meyer (org.), *La philosophie anglo-saxone*, Paris: PUF, 1994, p. 529ss.

[2] Cf. U. Mohrhoff, "The physics of interactionism", em B. Libet; A. Freeman; K. Sutherland (orgs.), *The Volitional Brain: Towards a Neuroscience of Free Will*, Academic, 2000, p. 165.

[3] Já a partir de seu famoso artigo publicado originalmente em 1974. Cf. Th. Nagel, "What is it like to be a bat?", em D. Rosenthal, *The Name of Mind*, Nova York: Oxford University Press, 1991, p. 422-428.

INTRODUÇÃO

[1] J. W. Goethe, Fausto II, 6892-6896.

1. O DUALISMO CARTESIANO

[1] Cf. H. Jonas, "Ontological Revolution — 4/26/67 — Lecture 12", em J. P. Brune (org.), *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas — Bd. II/2: Ontologische und wissenschaftliche Revolution*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien: Rombach Verlag KG, 2012, p. 151.

[2] Cf. J. Searle, *Geist. Eine Einführung*, Frankfurt a. M., 2006, p. 30.

[3] R. Descartes, *Discurso do Método*, IV, 1.

[4] Cf. H. Jonas, *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, Petrópolis: Vozes, 2004, p. 17ss.

[5] Cf. R. Descartes, *Discurso do método*, IV, 1.

[6] Cf. R. Descartes, *Meditações*, II, 4.

[7] *Ibid.*, II, 7.

[8] Cf. G. Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem: Eine Einführung*, 3, Auflage, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, p. 29ss.

[9] Cf. G. Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem: Eine Einführung*, 3, Auflage, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, p. 31.

[10] Cf. S. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge, 1980, p. 144-155.

[11] "Se alguém quiser falar de minha filosofia, não deverá começar pelos estudos sobre a gnose, mas pelos meus esforços de construir uma biologia filosófica." Cf. H. Jonas, *Erinnerungen: Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*. C. Wiese (org.), Frankfurt a. M./Leipzig: Insel Verlag, 2003, p. 117.

[12] Cf. H. Jonas, "Wissenschaft als persönliches Erlebnis", em: S. Lalla; F. Preuger; D. Böhler (orgs.), *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas — Vol. III/2: Herausforderung und Profile: Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit — gegen die Zeit*, Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach Verlag KG, 2013, p. 287s.

[13] *Ibid.*, p. 288.

[14] *Ibid.*, p. 291.

2. O FISCALISMO REDUCIONISTA

[1] Não podemos entrar aqui na longa discussão entre O. Neurath e R. Carnap em torno do conceito de Protokollsätze. Para seguir a discussão, veja os dois artigos em que Neurath e Carnap defendem suas posições: O. Neurath, "Protokollsätze", em *Erkenntnis* 3, 1932, p. 204-214; R. Carnap, "Über Protokollsätze", em *Erkenntnis* 3, 1932, p. 215-228.

[2] Cf. U. T. Place, "Is consciousness a brain process?", em: *British Journal of Psychology*, 47, p. 45.

[3] Cf. A. Beckermann, *Das Leib-Seele-Problem: Eine Einführung in die Philosophie des Geistes*, 2, Auflage. München: W. Fink, 2011, p. 66.

[4] Cf. C. S. Peirce, *Prolegomena to an apology for pragmatism*, *Monist*, vol. 16, 1906, p. 492-546.

[5] O termo "qualia" vem do latim quale, que significa qualidade. No contexto da filosofia da mente, representa todas as qualidades subjetivas da experiência consciente.

[6] Cf. F. Jackson, "Epiphänomenale Qualia", em H.-D. Heckmann; S. Walter (org.), *Qualia. Ausgewählte Beiträge*, Paderborn, 2001.

[7] Cf. H. Putnam, "Putnam", em S. Guttenplan (org.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, 2005, p. 507.

[8] A argumentação de Putnam vai contra a tese de D. Lewis, que defende um tipo de type-identity theory. Para Lewis, os estados mentais são idênticos aos estados físicos, mas dentro de uma mesma espécie. Isto é, todos os seres humanos teriam o estado mental "dor" idêntico à "excitação da fibra C", mas numa espécie diferente esse estado mental seria idêntico a outro estado físico. Cf. D. Lewis, "Die Reduktion des Geistes", em D. Lewis, *Materialismus und Bewusstsein*, Frankfurt a. M., 2007.

[9] Cf. D. Davidson, "Thinking causes", em J. F. Heil; S. Mele (org.), *Mental Causation*, Oxford, 1993, p. 3-17.

[10] Cf. P. S. Churchland, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Cambridge: The MIT Press, 1986 ; P. M. Churchland, *The Engine of Reason, The Seat of the Soul*, Cambridge: The MIT Press, 1996.

[11] P. K. Feyerabend, "Mental events and the brain", em *Journal of Philosophy*, 60, 1963, p. 295-296.

[12] R. Rorty, "In defence of eliminative materialism", em *Review of Metaphysics*, 24, 1970, p. 112-121.

[13] Cf. T. Nagel, "Reductionism and antireductionism", em G. R. Bock; J. A. Goode (orgs.), *The limits of reductionism in biology*, Chichester: John Wiley & Sons, 1998, p. 3-10.

[14] Cf. A. Beckermann, *Das Leib-Seele-Problem: eine Einführung in die Philosophie des Geistes*, 2, Auflage. Paderborn: Wilhelm Fink, 2011, p. 67.

[15] Cf. D. Lewis, "Die Reduktion des Geistes", em D. Lewis, *Materialismus und Bewusstsein*, Frankfurt a. M., 2007.

[16] D. Lewis, "Mad Pain and Martian Pain", em *Philosophical Papers*, vol. I, Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 124.

[17] Lewis defende sua tese de forma a priori, o que a torna problemática. Como sabemos, não dispomos de experiências suficientes que nos garantam a correspondência entre todos os estados mentais e neuronais. Mesmo se, metafisicamente, houvesse uma correspondência estrita entre estados mentais e neuronais (por exemplo, a partir da visão de um ser absoluto), não poderíamos deduzir nosso conhecimento desse fato de forma a priori. Isto é, a verdade metafísica de tal correspondência não pode garantir a priori sua certeza epistemológica. Apenas a posteriori poderia a tese reducionista de Lewis garantir a viabilidade de sua tese. Para isso, precisaríamos de uma superpsicologia que ligasse cada estado mental de forma necessária às leis da física, o que torna o projeto reducionista ainda inviável.

[18] Cf. G. Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem: Eine Einführung*, 3, Auflage, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, p. 97.

[19] É claro, se Lewis defendesse um tipo de funcionalismo ontológico, cairia em conflito com sua teoria restritiva da type reduction, pois defender uma função pura, independente dos estados físicos, admitiria uma múltipla realizabilidade dessa função em vários mundos possíveis,

contrariando sua tese de que há leis estritas que garantem a correspondência entre estados mentais e estados físicos em determinada espécie. Para Lewis, não existiria uma múltipla realizabilidade da função nem mesmo em uma mesma espécie. Cada realização de estados mentais em um estado neuronal seria única numa espécie e, por isso, reduzível a esse estado neuronal. Dessa forma, a teoria de Lewis é totalmente contrária ao funcionalismo ontológico.

[20] H. Duffau, Brain plasticity: from pathophysiological mechanisms to therapeutic applications, em J. Clin. Neurosci. 13, 2006, p. 885-897.

[21] J. F. Teixeira, *Mente, cérebro, cognição*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 75.

3. O FISCALISMO NÃO REDUCIONISTA

[1] Cf. G. Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, 3, Auflage, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, p. 67.

[2] Cf. D. Davidson, "Mental Events", em L. Forster; J. W. Swanson (orgs.), *Experience and Theory*, The University of Massachusetts Press, 1970. Usamos aqui uma tradução para o alemão encontrada em Th. Metzinger (org.), *Grundkurs Philosophie des Geistes. Vol. 1: Phaenomenales Bewusstsein*. Paderborn: Mentis Verlag, 2009, p. 222-242.

[3] Cf. *Ibid.*, p. 223.

[4] Outros autores atuais são: A. Beckermann, em "Supervenience, Emergence, and Reduction", e A. Stephan, em "Emergence — A Systematic View on its Historical Facets". Ambos os artigos se encontram em A. Beckermann; H. Flohr; J. Kim (orgs.), *Emergence or Reduction — Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, Berlin: Walter de Gruyter, 1992.

[5] Cf. G. Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, 3, Auflage, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, p. 68.

[6] Cf. K. Popper; J. Eccles, *Ío e il suo Cervelo: materia, coscienza e cultura. Vol. 1., Roma: Armando, 1977.*

[7] Cf. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., 1984, p. 132.

[8] Veja a crítica de Jonas sobretudo à TE de C. Lloyd Morgan: H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., 1984, p. 133-136.

[9] Veremos que Jonas parece defender esse tipo de teoria da emergência, em que espírito e matéria são duas dimensões do mesmo Ser.

[10] Cf. J. Kim, "Emergence: Core ideas and issues", em *Synthese*, 151/3, 547-559. Esse argumento apresentado por Kim foi chamado de argumento da superveniência ou argumento da exclusão, elaborado pela primeira vez em seu artigo "'Downward Causation' in Emergentism and Nonreductive Materialism", em A. Beckermann; H. Flohr; J. Kim, *Emergence or Reduction?*, Berlin: De Gruyter, 1992.

[11] Uma causalidade dupla parece impensável pela ciência pelo simples fato de assumir como dogma o fechamento causal do mundo físico. Tal pressuposto excluiria em princípio qualquer outra forma de causalidade, por exemplo, uma causa final ou intencional (partindo do princípio de que esta não seja reduzida a estados físicos, como no caso do fiscalismo reducionista). O aparente conflito entre dois tipos de causalidade, uma eficiente e uma final, é assunto já bem discutido na história da filosofia. Leibniz sugeriu que as duas não estão em conflito, mas agem em níveis diferentes, a saber, a eficiente no nível físico e a final no nível metafísico. Leibniz, portanto, aceita uma dupla causalidade, embora em níveis diferentes, o que contradiria o dogma moderno do fechamento causal do mundo físico. Vamos aprofundar essa problemática nos capítulos 6 e 7 deste livro.

[12] Cf. G. Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, 3, Auflage, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, p. 76.

[13] Cf. L. B. Puntel, *Estrutura e ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider, São Leopoldo: Unisinos, 2008, p. 380.

[14] Posições não reducionistas do fiscalismo tentam evitar tais problemas, como é o caso da Constitution View (CV), de Baker, onde a constituição da pessoa por um corpo não significa a identidade entre a pessoa e o corpo. A CV defende dois princípios: 1) estados mentais em first-person perspective constituem essencialmente as condições de persistência da pessoa; por isso, estados mentais têm um verdadeiro status ontológico que não se reduz ao físico; 2) por outro lado, o físico (corpo) constitui a pessoa de forma contingente, isto é, embora não exista identidade entre a pessoa e seu corpo, a corporalidade é uma propriedade (derivativa) da pessoa em determinado tempo. Para aprofundar a posição de Baker, veja: L. R. Baker, "Précis of Persons and Bodies: a constitution view", em *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIV, n. 3, May, 2002; L. R. Baker, "Big-Tent Metaphysics", em *Abstracta: Revista de Filosofia*, 1:8-15, 2008; L. R. Baker, "Nonreductive Materialism", em B. McLaughlin; A. Beckermann (orgs.), *The Oxford Handbook for the Philosophy of Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2008; L. R. Baker, "When Does a Person

Begin?“, em *Social Philosophy and Policy*, 22:25–48, 2005; Baker, L.R., “On Making Things Up: Constitution and Its Critics” in: *Philosophical Topics: Identity and Individuation*, 30:31-52, 2002; L. R. Baker, “The Ontological Status of Persons”, em *Philosophy and Phenomenological Research*, 65:370-88, 2002; L. R. Baker, “Conscious and Unconscious Intentionality in Practical Realism” in: *MeQRiMa: Rivista di Analisi del Testo Letterario e Figurativo*, 5:130-35, 2002; L. R. Baker, “What Am I?“, em *Philosophy and Phenomenological Research*, 59:151-59, 1999; L. R. Baker, “Why Constitution is Not Identity”, em *Journal of Philosophy*, 94:599-621, 1997. L. R. Baker, “First Person Aspects of Agency”, em *SISTM Quarterly*, 2:10-16, 1979; L. R. Baker, “Metaphysics and Mental Causation”, em J. Heil; A. Mele (orgs.), *Mental Causation*, p. 75-95, Oxford: Clarendon Press, 1993.

[15] Hans Jonas critica duramente o funcionalismo forte da cibernética, elaborado por Norbert Wiener. Teremos oportunidade de voltar a essa crítica mais adiante. Cf. H. Jonas, *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, Petrópolis: Vozes, 2004, p. 132-158.

[16] Cf. D. C. Dennett, “Intentional systems”, em *Journal of Philosophy*, 68, 1971, p. 87-106; D. C. Dennett, “Qualia eliminieren” (1988), em Th. Metzinger (org.), *Grundkurs Philosophie des Geistes. Vol. 1: Phaenomenales Bewusstsein*, Paderborn: Mentis Verlag, 2009, p. 205-249; D. C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston/London: Little, Brown, and Co./Allen Lane, 1991; D. C. Dennett, “Consciousness: More like Fame than Television” (numa tradução alemã) “Bewusstsein hat mehr mit Ruhm als mit Fernsehen zu tun”, em C. Maar; E. Pöppel; T. Christaller (orgs.), *Die Technik auf dem Weg zur Seele*, Munich: Rowohlt, 1996; J. Searle, “Minds, Brains, and Programs”, em *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 1980, p. 417-458; J. Searle, *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*, Cambridge University Press, 1983; J. Searle, “The Failures of Computationalism” (1993), disponível em: <<http://users.ecs.soton.ac.uk/harnad/Papers/Harnad/harnad93.symb.anal.net.searle.html>>; J. Searle, *O mistério da consciência*. São Paulo: Paz e Terra, 1997; J. Searle, “Biological Naturalism” (2004), disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Biological_naturalism>.

[17] Cf. J. Searle, *O mistério da consciência*, São Paulo: Paz e Terra, 1997, p. 38.

[18] Dennett afirma ter desmontado cada uma das três premissas no capítulo “Fast Thinking” do livro *The Intentional Stance*, de 1987. Searle considera que, nesse capítulo, Dennett teria apenas deslocado a atenção das premissas, procurando mostrar que seu único propósito era assegurar que a pessoa do quarto chinês não tinha consciência dos significados em chinês. Mas o que Searle queria mostrar era que a pessoa realmente não sabia chinês (não era só problema de não ter o significado de forma consciente, mas de não tê-lo de forma alguma!) porque a sintática do programa tradutor era incapaz de render conta da riqueza de significados da língua natural. O ponto central do argumento versaria, portanto, sobre semântica, e não sobre ter ou não consciência dos significados, como se os significados estivessem em algum lugar da sintática do programa ou do hardware, faltando apenas um programa mais complexo a fim de compreendê-los. Em síntese, para Searle, a falha do computacionalismo é procurar reduzir a semântica à sintaxe (cf. J. Searle, *O mistério da consciência*, 1997). Quando a máquina realiza funções que imitam nossos atos intencionais, não se pode dizer que tais funções são elas próprias intencionais, senão apenas metaforicamente em relação a nossos propósitos.

[19] Searle distingue a inteligência artificial fraca ou cautelosa, que procura apenas imitar (simulate) o poder causal do cérebro, da inteligência artificial forte, que pretende reproduzi-lo (duplicate). Na primeira, o computador é interpretado como um instrumento que realiza algumas funções da mente; na segunda, como a realização da própria mente intencional. Vale a pena lembrar que Jonas é da mesma opinião de Searle quando afirma não ser possível a construção de uma máquina que reproduza estados mentais como um cérebro biológico. Para Jonas, reproduzir o cérebro humano pressuporia conhecer a constituição quântica do cérebro, o que torna o projeto inviável (cf. H. Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Suhrkamp taschenbuch, 1987, p. 109).

[20] Como veremos adiante, Jonas defenderá um funcionalismo do tipo aristotélico ou teleológico, em que certas finalidades do organismo, como a sobrevivência, não podem ser reduzidas à matéria do organismo, mas são capacidades de sua forma. A forma não pode ser reduzida à matéria, pois ela subsiste mesmo com a troca da matéria, como ocorre no metabolismo. Cf. H. Jonas, *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, Petrópolis: Vozes, 2004, p. 102-106.

4. O PAMPSIQUISMO

[1] Para uma leitura histórica do pampsiquismo, veja D. Clark, *Panpsychism: Past and Recent Selected Readings*, Albany: State University of New York Press, 2004; D. Skrbina, *Panpsychism in the West*, Cambridge: MIT Press, 2005, e D. Skrbina, *Mind That Abides: Panpsychism in the New Millennium*, Amsterdam: John Benjamins, 2009.

[2] Puntel explicita essa dificuldade com o princípio do grau ontológico (PGO), que afirma: “algo de grau ontológico mais elevado ou superior não pode vir a ser ou ser explicado exclusivamente a partir de algo de grau ontológico mais baixo ou inferior” (cf. L. B. Puntel, *Estrutura e ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. São Leopoldo: Unisinos, 2008, p. 603). As posições pampsiquistas procuram respeitar o PGO, afirmando que a matéria deve conter o espírito, pelo menos potencialmente, se quisermos explicar seu surgimento na evolução.

[3] Cf. [W. Seager](http://plato.stanford.edu/entries/panpsychism); [S. A.-Hermanson](http://plato.stanford.edu/entries/panpsychism), *Panpsychism*, disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/panpsychism>>, acesso em: 17 dez 2015; G. Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem: Eine Einführung*, 3, Auflage, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, p. 166-177.

[4] Cf. a segunda parte de sua *Crítica do juízo*.

[5] T. Nagel, *Mind and Cosmos: Why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false*, Oxford University Press, 2012, p. 17.

[6] *Ibid.*, p. 16.

[7] Cf. Hegel, *Enzyklopädie*, § 18. A partir daqui, citaremos essa obra com a sigla E, acompanhada do parágrafo no próprio corpo do texto.

[8] Cf. D. Wandschneider; V. Höhle, *Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, em *Hegel-Studien* 18, 1983, p. 175.

[9] Eis a razão pela qual não tratamos aqui do pampsiquismo de Leibniz, talvez uma das melhores expressões dessa posição na filosofia moderna, ao lado de Espinosa. Whitehead constitui uma versão atualizada e melhorada do pampsiquismo leibniziano, sem querer, de forma alguma, reduzir a originalidade de Whitehead a Leibniz. As mônadas constituem a entidade ontológica básica do sistema leibniziano e consistem mais numa entidade espiritual que material. De fato, todo o mundo material é composto pela simplicidade das mônadas e tem nelas seu princípio inteligível: “Ora, onde não há partes, não há extensão, nem figura, nem divisibilidade possíveis. E tais mônadas são os verdadeiros átomos da natureza e, em uma palavra, os elementos das coisas” (cf. Leibniz, *Princípios da Filosofia ou da Monadologia*, n. 3).

[10] A. N. Whitehead, *La Scienza e il Mondo Moderno*, Torino, 1979, p. 168.

[11] Cf. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York: The Free Press, 1978, p. 18ss.

[12] *Ibid.*, p. 20.

[13] *Ibid.*, p. 19.

[14] Embora promissora, deve-se reconhecer que o pampsiquismo tem sido até hoje uma posição colocada à margem nas discussões da filosofia da mente. A “fama” do filósofo, portanto, não foi tão longe ainda.

[15] Para uma crítica da posição de Rosenberg ver J. McKittrick, “Rosenberg on causation”, em *Psyche* 12 (5), December, 2006.

[16] Cf. G. Rosenberg, *A place for consciousness: probing the deep structure of the natural world*, Oxford University Press, 2004, p. 153-154. Discursos sobre propriedades efetivas e receptivas são bem conhecidos na história da filosofia, sobretudo da metafísica advinda da tradição aristotélica (cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1046a11-13).

[17] Cf. *Ibid.*, p. 174.

[18] O exemplo que Rosenberg oferece para esclarecer a distinção entre propriedades intrínsecas é um programa chamado *Life*, que ele apresenta no início do livro. O programa possui duas propriedades funcionais on e off que vão ser instanciadas pela luz verde e vermelha, respectivamente. O que define a função on é sua contraposição a off e vice-versa. Isto é, a identidade das propriedades intrínsecas se dá através da relação entre elas, o que dá ao sistema certa circularidade. Cf. *ibid.*, p. 233.

[19] Cf. *Ibid.*, p. 236.

[20] Cf. Ibid., p. 238.

[21] Cf. Ibid., p. 240.

[22] Cf. H. Jonas, *Matéria, espírito e criação*, Petrópolis: Vozes, 2010, p. 24.

[23] Para um maior aprofundamento da relação entre Jonas e Whitehead, ver o ponto de vista de Jonas a respeito de Whitehead no segundo apêndice: "Considerações sobre a filosofia do organismo de Whitehead", em seu livro *O princípio vida: fundamentos para uma filosofia biológica*. Ou ainda o interessante artigo de Stranchan Donnelley: "Whitehead and Hans Jonas: Organism, Causality, and Perception", em *New School for So. Res.*, p. 301-310.

[24] Seguem a mesma linha os estudos de Ilya Prigogine (prêmio Nobel em química de 1977). Para Prigogine, há uma continuidade entre os seres inorgânicos e orgânicos. É a teoria da complexificação que afirma que os seres passam de formas simples a outras cada vez mais complexas. Dessa forma, a matéria seria constituída de princípios intrínsecos de autotranscendência, auto-organização e interdependência (cf. I. Prigogine, *Les lois du chaos*. Paris: Éditions Flammarion, 2008). Também na mesma linha de estudo podemos inserir a perspectiva científico-teológica de Teilhard de Chardin que afirma uma tendência finalista no evolucionismo.

[25] H. Jonas, *Matéria, espírito e criação*, Petrópolis: Vozes, 2010, p. 13.

[26] Ibid., p. 25.

[27] Ibid., p. 43.

5. JONAS CONTRA O FISCALISMO REDUCIONISTA

[1] *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* foi publicado em 1966, primeiro em inglês, e, em 1973, em alemão, sob o título *Organismus und Freiheit — Aufsätze zu einer philosophischen Biologie*. A tradução em português apareceu em 2004 pela Vozes, com o título: *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*.

[2] A teoria sintética da evolução foi desenvolvida nos anos 1930 e 40, principalmente pelo biólogo Julian Huxley, o paleontólogo George Simpson, Ernst Mayr e o biólogo Theodosius Dobzhansky, revelando-se como um neodarwinismo, na medida em que a teoria de Darwin vem misturada com o campo da genética. E. Mayr afirma que a interpretação da evolução de Darwin (e também a sua!) provocou um choque na cultura ocidental e na tradição filosófica por destruir alguns pilares milenares, como o essencialismo, o determinismo clássico e a concepção teleológica do mundo. Mayr, bem como J. Monod, distingue teleologia de teleonomia. Essa última significa a informação do DNA que desempenha um papel importante no desenvolvimento orgânico, visto que cada ser orgânico obedece a um plano determinado pela natureza para se conservar (cf. E. Mayr, *One Long Argument*, Cambridge: Harvard University Press, 1991, p. 50).

[3] H. Jonas, *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, Petrópolis: Vozes, 2004, p. 103.

[4] *Ibid.*, p. 107.

[5] H. Jonas, *Matéria, espírito e criação*, Petrópolis: Vozes, 2010, p. 13.

[6] Cf. H. Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Shurkamp taschenbuch, 1987. A partir de agora vamos citar essa obra com a sigla MOS no próprio texto, seguida da página. Traduzimos diretamente do original alemão.

6. O PROBLEMA DA LIBERDADE

[1] Cf. A. P. Da Cruz, "Liberdade e determinação: confronto entre as posturas compatibilistas e incompatibilistas", em *Polymatheia*, vol. V, n. 7, 2009, p. 5-24; T. O'Connor, "Free Will", em *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/freewill/#>>, acesso em: 17 fev 2015; M. McKenna, "Compatibilism", em *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>>, acesso em: 17 fev 2015.

[2] Cf. G. Brüntrup, *Theoretische Philosophie*, München: Komplet-Media GmbH, 2011, p. 121s.

[3] Confira outra forma de apresentar o trilema em C. Costa, "Livre-arbítrio: como ser um bom compatibilista", em *Princípios*, v. 7, n. 8, 2000, p. 19-33.

[4] Cf. H. Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", em *Journal of Philosophy* 66, 1969, p. 829-839.

[5] Frankfurt reflete em artigo posterior que a liberdade tem a ver com desejos de segunda ordem que se sobrepõem aos de primeira ordem. Se, por exemplo, alguém tem certa compulsão e é impelido a querer algo (desejo de primeira ordem), mas gostaria de não querer tal coisa (desejo de segunda ordem), então se deve dizer que a liberdade se encontra no desejo de segunda ordem. Um viciado em drogas não é livre em querer ou não a droga (desejo de primeira ordem), mas é livre em querer não querer a droga (desejo de segunda ordem). Cf. H. Frankfurt, "Freedom of the Will and de Concept of Person", em: *Journal of Philosophy*, v. 68, 1971, p. 5-20.

[6] Cf. B. Libet; E. W. Wright; C. Gleason, "Readiness-potentials preceding unrestricted 'spontaneous' vs. Pre-planned voluntary acts", em *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 54, 1982, p. 322-335; B. Libet; C. Gleason; E. W. Wright; K. Pearl, "Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential)", em *Brain* 106, 1983, p. 623-642; B. Libet, "Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action", em *Behavioral and Brain Sciences* 8, 1985, p. 529-566; B. Libet, "Do we have free will?", em *Journal of Consciousness Studies* 6, 1999, p. 47-57. Seu livro de 2004 resume toda a sua pesquisa: B. Libet, *Mind Time: the Temporal Factor in Consciousness*, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 2004.

[7] Cf. *Ibid.*, p. 124.

[8] *Ibid.*, p. 137.

[9] *Ibid.*, p. 216.

[10] Muitos são os filósofos que, a partir do experimento de Libet, tiram conclusões a favor do determinismo neuronal, entre eles William Robinson, embora ele mesmo reconheça que as conclusões do experimento podem ser controversas. Cf. W. Robinson, "Epiphenomenalism", em *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>>, acesso em: 17 fev. 2015.

[11] Cf. G. Brüntrup, *Theoretische Philosophie*, München: Komplet-Media GmbH, 2011, p. 115s.

[12] *Ibid.*, p. 115.

[13] Cf. L. Deecke, "Freies Wollen und Handeln aus dem Urgrund der Seele", em M. F. Peschl (org.), *Die Rolle der Seele in der Kognitions - und Neurowissenschaft. Auf der Suche nach dem Substrat der Seele*, Würzburg, 2005, p. 97.

[14] Cf. Kant, *Crítica da razão prática*, Prefácio.

[15] Cf. *Ibid.*, § 237.

[16] Veja a segunda parte da *Crítica do juízo*.

[17] Cf. H. Jonas, *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 109-146.

[18] *Ibid.*, p. 109.

[19] *Ibid.*, p. 112.

[20] O conceito de liberdade usado por Jonas constitui um termo análogo que não pode ser aplicado a todos os seres da mesma forma, mas com diferentes gradações. Sua tese é que, do organismo vegetal até as mais altas manifestações do espírito, existe uma evolução da liberdade que acompanha o desenvolvimento dos seres. Quanto mais complexo for um ente na ordem dos seres, mais livre ele será.

[21] Cf. S. Donnelley, "Natural Responsibilities: philosophy, biology, and ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas", em *Hastings Center Report* 32, n. 4, 2002, p. 40.

[22] Cf. H. Jonas, *Organismus und Freiheit: ansätze zu einer philosophische Biologie*, em H. Gronke (orgs.), *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas – Vol. I/1: Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*, Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach Verlag KG, 2010, p. 195.

[23] Cf. *Ibid.*, p. 243-275.

[24] Cf. *Ibid.*, p. 244.

[25] Cf. *Ibid.*, p. 277-316.

[26] Cf. *Ibid.*, p. 281.

7. O PROBLEMA DA INTERAÇÃO PSICOFÍSICA

[1] Cf. G. E. M. Anscombe; P. T. Geach, *Descartes: Philosophical Writings*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1954, p. 274s.

[2] Cf. P. Bieri, "Generelle Einleitung", em *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein: Hain, 1997, p. 5.

[3] Vamos ver à frente (capítulo 9) que, embora a posição de Jonas constitua um tipo de monismo, ele assume a irreducibilidade do espírito, isto é, defende que espírito e matéria são dimensões do mesmo ser. Daí vem a admissão da dualidade, que não significa dualismo para Jonas.

[4] J. Kim, *Physicalism, or something near enough*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005, p. xi. A argumentação seguinte remete ao capítulo 2 do livro, em que Kim desenvolve e melhora seu chamado argumento da superveniência ou argumento da exclusão.

[5] Cf. J. Kim, *Philosophy of mind*, 3ª ed., Westview Press, 2011, p. 215.

[6] Cf. *Ibid.*, p. 216s.

[7] J. Kim, *Physicalism, or something near enough*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 174.

[8] O modelo especulativo de Jonas irá propor que a lacuna explicativa é inevitável na atual situação da física. No entanto, nada impede que possamos especular ou produzir um modelo capaz de indicar o caminho para o preenchimento da lacuna, usando as descobertas da física quântica. De fato, para Jonas, a lacuna explicativa só existe porque não temos uma física completa e a quântica ainda se encontra imbuída de mistérios.

[9] Cf. *Ibid.*, p. 101.

[10] J. Kim, *Physicalism, or something near enough*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 111.

[11] *Ibid.*, p. 118.

[12] Cf. o capítulo 5 de *Physicalism, or something near enough*.

[13] Cf. J. Kim, *Physicalism, or something near enough*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 162.

[14] *Ibid.*, p. 174.

[15] Cf. J. Kim, *Physicalism, or something near enough*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 155.

[16] Para um debate mais aprofundado e formalizado desse problema, veja a recente discussão entre Woodward e Baumgartner: J. Woodward, *Making things happen*, Oxford: Oxford University Press, 2003; J. Woodward, "Mental causation and neural mechanisms", em J. Hohwy; J. Kallestrup (orgs.), *Being Reduced: New Essays on Reductive Explanation and Special Science Causation*, Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 218-262; J. Woodward, "Response to Strevens", em *Philosophy and Phenomenological Research* 77, 2008, p. 193-212; J. Woodward, "Interventionism and causal exclusion", em *PhilSci-Archive*, 2011, disponível em: <<http://philsci-archive.pitt.edu/8651>>; M. Baumgartner, "Interventionist causal exclusion and non-reductive physicalism", em *International Studies in the Philosophy of Science* 23, 2009, p. 161-178; M. Baumgartner, "Interventionism and epiphenomenalism", *Canadian Journal of Philosophy* 40, 2010, p. 359-384.

8. O PRINCÍPIO DO FECHAMENTO CAUSAL DO MUNDO FÍSICO

[1] Cf. U. Mohrhoff, "The physics of interactionism", em B. Libet; A. Freeman; K. Sutherland (orgs.), [The Volitional Brain: Towards a Neuroscience of Free Will](#), Academic, 2000, p. 165.

[2] Cf. J. Kim, *Physicalism, or something near enough*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 43.

[3] *Ibid.*, p. 50.

[4] *Ibid.*, p. 51.

[5] Cf. B. Montero, "Varieties of causal closure", em S. Walter; H.-D. Heckmann (orgs.), [Physicalism and Mental Causation: The Metaphysics of Mind and Action](#), Imprint Academic, 2003, p. 176.

[6] Cf. A. Vicente, "On the Causal Completeness of Physics", em *International Studies in the Philosophy of Science* 20, 2006, p. 149-171.

[7] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1006a.

[8] Faz-se mister perguntar se esta é a única forma de se entender a causalidade, isto é, se só existe causalidade quando pressupomos uma troca de energia física dentro do espaço e tempo! Voltaremos a esse ponto mais adiante neste capítulo. Por enquanto, é preciso compreender o que significa dizer que a causa física A causou o efeito físico B.

[9] Cf. W. Salmon, *Scientific explanation and the causal structure of the world*, Princeton: Princeton University Press, 1984.

[10] Uma terceira opção seria acolher o reducionismo de Kim, mas ao preço de renunciar à originalidade do espírito perante a matéria.

[11] Cf. L. R. Baker, "Metaphysics and mental causation", em J. Heil; A. R. Mele (orgs.), [Mental Causation](#), Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 75-96.

[12] Cf. J. Woodward, *Making things happen*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

[13] Cf. L. R. Baker, "Metaphysics and mental causation", em J. Heil; A. R. Mele (orgs.), [Mental Causation](#), Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 79.

[14] Cf. *Ibid.*, p. 88.

[15] Cf. *Ibid.*, p. 88s.

[16] Cf. *Ibid.*, p. 92.

[17] J. Woodward, *Making things happen*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 353.

9. A TESE DO EPIFENOMENALISMO E SUA CRÍTICA

[1] J. Fodor, "Making mind matter more", em *Philosophical Topics*, 17, 1989, p. 59-79.

[2] Cf. W. S. Robinson, "Epiphenomenalism", em *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (CSLI, Stanford University). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>>. Acesso em: 21 abr 2015.

[3] Cf. T. H. Huxley, "On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History", *The Fortnightly Review* 16 (New Series), 1874, p. 555-580.

[4] Cf. W. S. Robinson, op. cit.

[5] Veja algumas das obras do autor: W. S. Robinson, "Why I Am a Dualist", em E. D. Klemke; A. D. Kline; R. Hollinger (orgs.), *Philosophy: The Basic Issues*, New York: St. Martin's Press, 1982; W. S. Robinson, "Causation, Sensations and Knowledge", em *Mind*, 91, 1982, p. 524-540; W. S. Robinson, "States and Beliefs", em *Mind*, 99, 1990, p. 33-51; W. S. Robinson, "Mild Realism, Causation, and Folk Psychology", em *Philosophical Psychology*, 8, 1995, p. 167-187; W. S. Robinson, "Some Nonhuman Animals Can Have Pains in a Morally Relevant Sense", em *Biology and Philosophy*, 12, 1997, p. 51-71; W. S. Robinson, "Epiphenomenalism", em L. Nadel (org.), *Encyclopedia of Cognitive Science*, v. 2, 2003, p. 8-14, Londres: Nature Publishing Group; W. S. Robinson, *Understanding Phenomenal Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004; W. S. Robinson, "Knowing Epiphenomena", em *The Journal of Consciousness Studies*, 13, 2006, p. 85-100; W. S. Robinson, "What Is It Like to Like?", em *Philosophical Psychology*, 19, 2006, p. 743-765; W. S. Robinson, "Evolution and Epiphenomenalism", em *The Journal of Consciousness Studies*, 14, 2007, p. 27-42; W. S. Robinson, "Phenomenal Realist Physicalism Implies Coherency of Epiphenomenalist Meaning", em *The Journal of Consciousness Studies*, 19(3-4), 2012, p. 145-163 ; W. S. Robinson, "Experiencing is Not Observing: A Response to Dwayne Moore on Epiphenomenalism and Self-Stultification", em *The Review of Philosophy and Psychology*, 4(2), 2013, p. 185-192.

[6] Cf. W. S. Robinson, "Papineau's Conceptual Dualism and the Distinctness Intuition", em *Synthesis philosophica* 44, 2/2007, p. 325ss.

[7] Cf. K. Popper, J. Eccles, *The Self and Its Brain*, New York: Springer-Verlag, 1977.

[8] Cf. W. James, "Are we Automata?", em *Mind*, 4, 1879, p. 1-22.

[9] Cf. W. S. Robinson, "Evolution and Epiphenomenalism", em *The Journal of Consciousness Studies*, 14, 2007, p. 27-42; W. S. Robinson, "Qualitativer Ereignisrealismus und Epiphenomenalismus", em Th. Metzinger (org.), *Grundkurs Philosophie des Geistes. Vol. 2: Das Leib-Seele Problem*, Paderborn: Mentis Verlag, 2007, p. 325-365.

[10] Cf. W. S. Robinson, "Papineau's Conceptual Dualism and the Distinctness Intuition", em *Synthesis philosophica* 44, 2/2007, p. 322.

[11] Jonas não crê que o modelo interacionista quebre alguma lei física e vai tentar fundamentar sua crença no terceiro capítulo de MOS, intitulado "A inutilidade da tese do epifenômeno ou do suicídio da razão" (MOS, p. 67-85), como veremos no próximo capítulo.

[12] W. S. Robinson, "Knowing Epiphenomena", em *The Journal of Consciousness Studies*, 13, 2006, p. 85-100.

[13] *Ibid.*, p. 88s.

[14] *Ibid.*, p. 90.

[15] O "de alguma forma" constitui a lacuna explicativa que nos impede de dizer como exatamente estados mentais se ligam a estados físicos. Mas, segundo Jonas, tal lacuna não pode ser motivo para se renunciar à tese da interação entre espírito e matéria. Enquanto o epifenomenalista renuncia à interação por causa da lacuna, Jonas defende um modelo que resgata a eficácia, explicando como se poderia preencher a lacuna. De forma geral, seu modelo assumirá uma zona quântica no cérebro como o situs de tal interação.

10. O MODELO DE INTERAÇÃO PSICOFÍSICA JONASIANO

[1] Um exemplo de crítica ao modelo Orch-Or é elaborado por M. Tegmark, "Importance of quantum decoherence in brain processes", em *Physical Review E* 61, 2000, p. 4194-4206. Por outro lado, exemplos de suporte à teoria podem ser encontrados em S. Sahu; S. Ghosh; K. Hirata; D. Fujita; A. Bandyopadhyay, "Multi-level memory-switching properties of a single brain microtubule", em *Applied Physics Letters*, 102, 2013, p. 123701; L. Hartmann; W. Düer; H.-J. Briegel, "Steady state entanglement in open and noisy quantum systems at high temperature", em *Physical Review A*, 74, 2006, p. 52304; J. Li; G. S. Paraoanu, "Generation and propagation of entanglement in driven coupled-qubit systems", em *New Journal of Physics*, 1, 2009, p. 113020.

[2] Outros exemplos possíveis são os modelos de Fröhlich-Marshall-Zohar (cf. H. Fröhlich, "Long range coherence and energy storage in biological systems", *International Journal of Quantum Chemistry*, 2, 1968, p. 641-649); o modelo de Vitiello (cf. G. Vitiello, *My Double Unveiled*, Amsterdam: Benjamins, 2001); G. Vitiello, "Dissipative quantum brain dynamics", em K. Yasue; M. Jibu; T. Della Senta (org.), *No Matter, Never Mind*, Amsterdam: Benjamins, 2002, p. 43-61; o modelo de Eccles e Beck (cf. F. Beck; J. Eccles, "Quantum aspects of brain activity and the role of consciousness", em *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 89, 1992, p. 11357-11361).

[3] R. Penrose; S. Hameroff, "Consciousness in the Universe: Neuroscience, Quantum Space- -Time Geometry and Orch-OR Theory", *Physics of Life Reviews* 11 (1), 2014, p. 39-78.

[4] *Ibid.*, p. 39.

CONCLUSÃO

[1] Cf. M. A. de Oliveira, *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*, São Paulo: Paulus, 2014, p. 191.

[2] Cf. L. B. Puntel, *Estrutura e ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, São Leopoldo: Unisinos, 2008, p. 8s.; M. A. de Oliveira, *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*, São Paulo: Paulus, 2014, p. 211s.

[3] Cf. V. Höhle, *Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München: Beck, 1997, p. 13ss.

[4] L. B. Puntel tem elaborado o que ele chama de uma metafísica primordial que tematiza não os "entes" (como uma metafísica geral ou ontologia), mas o "ser" em sua totalidade. Um quadro teórico sistemático e estruturado como propõe a filosofia de Puntel pode constituir a resolução dos paradoxos da filosofia da mente, como vimos até agora. Seu pensamento se encontra condensado, sobretudo, em L. B. Puntel, *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. Tradução portuguesa de Nélio Schneider, *Estrutura e ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, São Leopoldo: Unisinos, 2008.

Hildegarda de Bingen

Scivias

(Scito Vias Domini)
Conhece os caminhos do Senhor



Scivias

de Bingen, Hildegarda

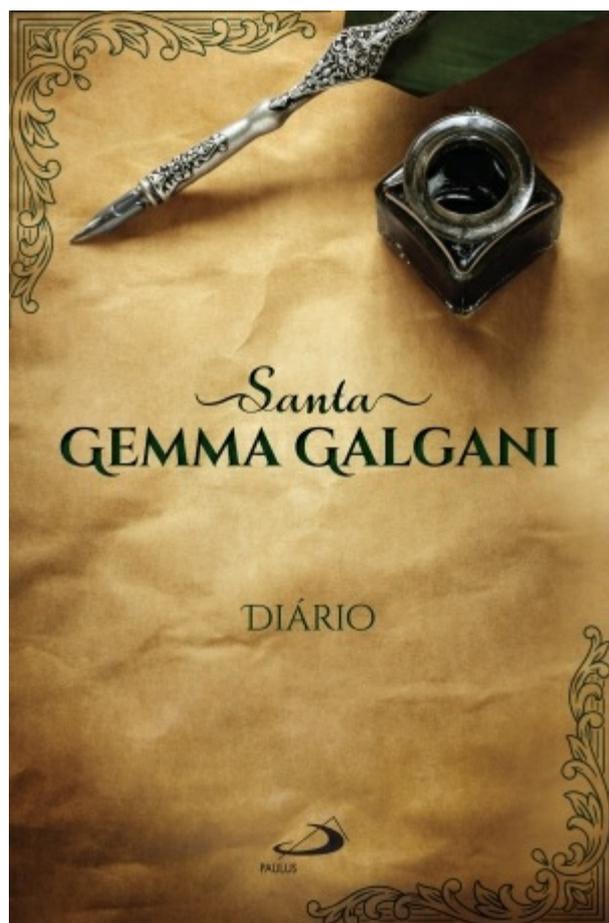
9788534946025

776 páginas

[Compre agora e leia](#)

Scivias, a obra religiosa mais importante da santa e doutora da Igreja Hildegarda de Bingen, compõe-se de vinte e seis visões, que são primeiramente escritas de maneira literal, tal como ela as teve, sendo, a seguir, explicadas exegeticamente. Alguns dos tópicos presentes nas visões são a caridade de Cristo, a natureza do universo, o reino de Deus, a queda do ser humano, a santificação e o fim do mundo. Ênfase especial é dada aos sacramentos do matrimônio e da eucaristia, em resposta à heresia cátara. Como grupo, as visões formam uma summa teológica da doutrina cristã. No final de Scivias, encontram-se hinos de louvor e uma peça curta, provavelmente um rascunho primitivo de Ordo virtutum, a primeira obra de moral conhecida. Hildegarda é notável por ser capaz de unir "visão com doutrina, religião com ciência, júbilo carismático com indignação profética, e anseio por ordem social com a busca por justiça social". Este livro é especialmente significativo para historiadores e teólogas feministas. Elucida a vida das mulheres medievais, e é um exemplo impressionante de certa forma especial de espiritualidade cristã.

[Compre agora e leia](#)



Santa Gemma Galgani - Diário

Galgani, Gemma

9788534945714

248 páginas

[Compre agora e leia](#)

Primeiro, ao vê-la, causou-me um pouco de medo; fiz de tudo para me assegurar de que era verdadeiramente a Mãe de Jesus: deu-me sinal para me orientar. Depois de um momento, fiquei toda contente; mas foi tamanha a comoção que me senti muito pequena diante dela, e tamanho o contentamento que não pude pronunciar palavra, senão dizer, repetidamente, o nome de 'Mãe'. [...] Enquanto juntas conversávamos, e me tinha sempre pela mão, deixou-me; eu não queria que fosse, estava quase chorando, e então me disse: 'Minha filha, agora basta; Jesus pede-lhe este sacrifício, por ora convém que a deixe'. A sua palavra deixou-me em paz; repousei tranquilamente: 'Pois bem, o sacrifício foi feito'. Deixou-me. Quem poderia descrever em detalhes quão bela, quão querida é a Mãe celeste? Não, certamente não existe comparação. Quando terei a felicidade de vê-la novamente?

[Compre agora e leia](#)



DOCAT

Youcat, Fundação

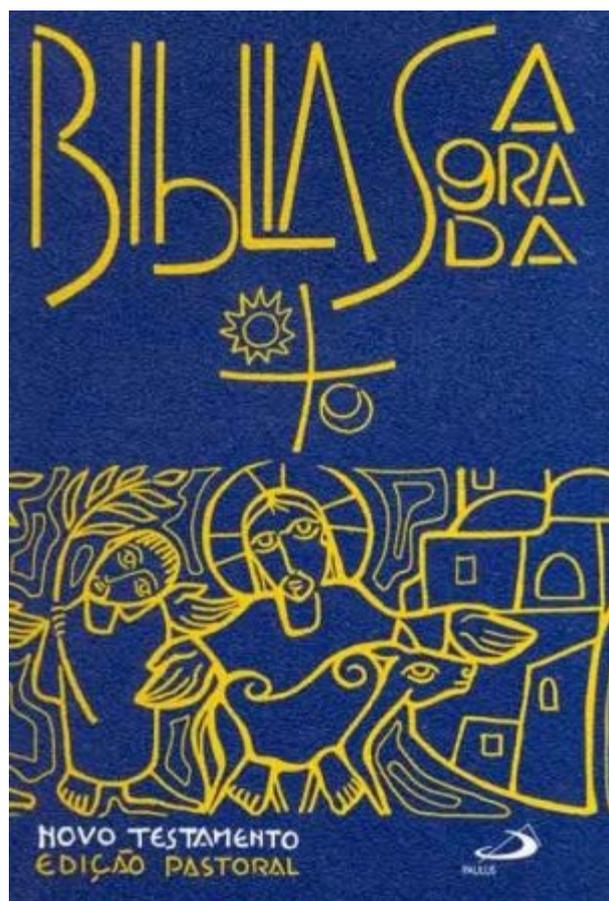
9788534945059

320 páginas

[Compre agora e leia](#)

Dando continuidade ao projeto do YOUCAT, o presente livro apresenta a Doutrina Social da Igreja numa linguagem jovem. Esta obra conta ainda com prefácio do Papa Francisco, que manifesta o sonho de ter um milhão de jovens leitores da Doutrina Social da Igreja, convidando-os a ser Doutrina Social em movimento.

[Compre agora e leia](#)



Bíblia Sagrada: Novo Testamento - Edição Pastoral

Vv.Aa.

9788534945226

576 páginas

[Compre agora e leia](#)

A Bíblia Sagrada: Novo Testamento - Edição Pastoral oferece um texto acessível, principalmente às comunidades de base, círculos bíblicos, catequese e celebrações. Esta edição contém o Novo Testamento, com introdução para cada livro e notas explicativas, a proposta desta edição é renovar a vida cristã à luz da Palavra de Deus.

[Compre agora e leia](#)

LEE MARTIN McDONALD

A origem da Bíblia

Um guia para os perplexos



A origem da Bíblia

McDonald, Lee Martin

9788534936583

264 páginas

[Compre agora e leia](#)

Este é um grandioso trabalho que oferece respostas e explica os caminhos percorridos pela Bíblia até os dias atuais. Em estilo acessível, o autor descreve como a Bíblia cristã teve seu início, desenvolveu-se e por fim, se fixou. Lee Martin McDonald analisa textos desde a Bíblia hebraica até a literatura patrística.

[Compre agora e leia](#)

Índice

Rosto	2
PREFÁCIO	5
INTRODUÇÃO	12
1. O DUALISMO CARTESIANO	15
1.1 As bases do sistema cartesiano	17
1.2 Uma versão esclarecida da argumentação cartesiana	19
1.3 A crítica de Jonas contra o dualismo cartesiano	21
2. O FISCALISMO REDUCIONISTA	24
2.1 A teoria clássica da identidade	25
2.2 O fiscalismo eliminativo	30
2.3 O fiscalismo reducionista	33
3. O FISCALISMO NÃO REDUCIONISTA	38
3.1 A teoria do monismo anômalo	39
3.2 A teoria da emergência	41
3.3 A teoria da superveniência	44
3.4 A teoria funcionalista	47
4. O PAMPSIQUISMO	52
4.1 A teoria pampsiquista em tela	53
4.2 A estrutura ideal da natureza em Hegel	56
4.3 O pampsiquismo de A. N. Whitehead	59
4.4 O naturalismo liberal de Gregg Rosenberg	61
4.5 Jonas e o pampsiquismo	64
5. JONAS CONTRA O FISCALISMO REDUCIONISTA	67
5.1 Contra o reducionismo no âmbito biológico	68
5.2 Contra o reducionismo no âmbito do mental	72
6. O PROBLEMA DA LIBERDADE	75
6.1 O trilema da liberdade	77
6.2 Neurologia e liberdade	80
6.3 Jonas e o problema da liberdade	83
7. O PROBLEMA DA INTERAÇÃO PSICOFÍSICA	89
7.1 O trilema da causalidade psicofísica	91
7.2 O fiscalismo mínimo de Jaegwon Kim	94
7.3 A redução funcional e o resíduo mental	97
7.4 Crítica à proposta de Kim	100

8. O PRINCÍPIO DO FECHAMENTO CAUSAL DO MUNDO FÍSICO	102
8.1 Explicitação do PFC	103
8.2 A crítica de Jonas ao PFC	107
8.3 Outras críticas ao PFC	111
9. A TESE DO EPIFENOMENALISMO E SUA CRÍTICA	114
9.1 A tese epifenomenalista	115
9.2 A crítica de Jonas	119
9.3 Análise da crítica de Jonas	124
10. O MODELO DE INTERAÇÃO PSICOFÍSICA JONASIANO	129
10.1 Apresentação do modelo jonasiano	130
10.2 Anotações complementares de MOS	135
10.3 Avaliação do modelo jonasiano	138
CONCLUSÃO	142
BIBLIOGRAFIA	145
Coleção	149
Autor	150
Ficha Catalográfica	151
Notas	152