

O PROBLEMA DIFÍCIL DA CONSCIÊNCIA: O PROBLEMA DIFÍCIL DA ONTOLOGIA?

THE HARD PROBLEM OF CONSCIOUSNESS: IS IT THE HARD PROBLEM OF ONTOLOGY?

Lucas Nascimento Machado¹

Resumo: Neste artigo, discutiremos, a partir do texto de Chalmers, *O Enigma da Experiência Consciente*, e do de Place, *É a Consciência um Processo Cerebral?*, em que medida o assim chamado por Chalmers de “o problema difícil da consciência” estaria vinculado ou mesmo confundir-se-ia com um ou mais problemas que, na verdade, teriam sua origem na ontologia, tais como “O que significa dizer que algo *é*?”, ou, ainda, “O que significa dizer que uma coisa *é* outra coisa?”. Nesse sentido buscaremos desenvolver a hipótese de que, por trás de muitas das dificuldades em torno do “problema difícil da consciência” estariam certos pressupostos ontológicos, cuja reformulação ou reconsideração poderiam abrir novos rumos para a reflexão sobre a consciência e a sua relação com os processos cerebrais. Em poucas palavras, discutiremos em que medida uma certa ‘virada ontológica’ que possivelmente, recorreria a uma ambivalência *inerente à própria ontologia*, poderia contribuir para avançar na compreensão sobre o que é a consciência.

Palavras-chave: Consciência. Ontologia. Independência Ontológica. Independência Lógica, Experiência.

Abstract: In this article we shall discuss, through the text of Chalmers, *The Puzzle of Conscious Experience*, and the text of Place, *Is Consciousness a Brain Process?*, to what extent the so called by Chalmers “hard problem of consciousness” is connected or even indistinguishable from one or more problems that, in fact, have their origin in ontology, problems such as “What does it mean to say that something *is*?”, or even “What does it mean to say that one thing *is* another thing?”. With this in mind, we shall put forward the hypothesis that behind many of the difficulties around the “hard problem of consciousness” lies certain ontological presuppositions, which, if reformulated or reconsidered, could open new venues of reflection about conscience and its relationship to brain processes. In short, we shall discuss to what extend a certain “ontological turn” which would possibly resort to an ambivalence *inherent to ontology itself* could contribute to advance our comprehension about what is consciousness.

Keywords: Consciousness. Ontology. Ontological Independence. Logical Independence. Experience.

* * *

Introdução: o que é a consciência?

Talvez um dos temas filosóficos atuais mais polêmicos e difíceis seja a consciência. De fato, é com ela que um dos ramos mais atuais da filosofia, a filosofia de

¹ Doutorando em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - FFLCH-USP. E-mail: lucas.machado@usp.br

mente, se ocupa: o que é a consciência? Qual a relação entre a consciência e os processos físicos que ocorrem no cérebro? Qual é, de maneira mais ampla, a ligação entre consciência e cérebro? Seria essa ligação uma ligação de identidade? Ou haveria algo na consciência que seria irreduzível ao cérebro e seus processos físicos, algo que faria da consciência algo como uma nova ordem de fenômenos que não podem ser explicados unicamente a partir de processos cerebrais? Em outras palavras: poderia a consciência ser reduzida a processos cerebrais?

A essa pergunta, temos duas respostas clássicas. A primeira delas, de David Chalmers (2004)², em seu *O Enigma da Experiência Consciente*, é negativa: a consciência não é um processo cerebral, devendo ser reconhecida como uma ordem irreduzível de fenômenos com as suas próprias leis, também estas irreduzíveis a quaisquer leis físicas. Sem dúvida, há uma relação entre a consciência e processos cerebrais; porém, não é possível identificar a primeira à última.

A outra resposta clássica, no entanto, é a de Place (1956)³, em seu *É a consciência um processo cerebral?* Para o autor, embora a consciência não tenha que ser, necessariamente, idêntica a processos cerebrais, ela, contudo, poderia, perfeitamente, ser idêntica a eles; seria apenas uma espécie de ilusão, uma ilusão ‘fenomenológica’, acreditar que as experiências conscientes não podem ser reduzidas a e identificadas com fenômenos físicos. Não há de se supor que haja algo de privilegiado na consciência que faça com que ela não possa, de forma alguma, ser um fenômeno físico.

Vemos, assim, uma divisão dos filósofos da mente entre aqueles que acreditam que a consciência pode ser reduzida a processos físicos e aqueles que acreditam que ela não pode. Essa divisão pareceria, em um primeiro momento, ser bastante rígida; afinal, não haveria a possibilidade de respostas para a mesma pergunta serem mais diametricamente opostas.

Entretanto, e se for possível, entre os proponentes dessas diferentes respostas, encontrar pressupostos comuns que seriam, precisamente, alguns dos principais responsáveis pelas respostas diferentes que ambos os lados mantêm? Quase como se, precisamente por ambos os lados serem de comum acordo – mesmo que inadvertidamente – a respeito de certa questão, não poderem fazer o mesmo quanto à questão da identidade da consciência a processos físicos?

² Neste artigo, todas as vezes que nos referirmos a Chalmers, estaremos nos referindo a esta obra dele.

³ Todas as referências feitas a Place neste artigo se referirão a esta obra dele.

Mas o que poderia ser esse possível acordo? Ora, na medida em que ambos fornecem respostas distintas para a *mesma* pergunta, talvez o consenso esteja, precisamente, *na forma como compreender a pergunta* – ou em outras palavras, na forma como compreendem o que significa dizer que a consciência *é* processos cerebrais. Ao que tudo indica, é por compreenderem o ‘é’ de ‘a consciência é processos cerebrais’ de maneiras muito semelhantes que os diferentes autores se vem na necessidade de dar respostas distintas e opostas. Em outras palavras, é por compartilharem uma espécie de *solo ontológico* comum que eles se vem na necessidade de, simultaneamente, responderem de maneiras divergentes à pergunta sobre se a consciência *é* ou não processos cerebrais, se pode ou não ser reduzida a eles.

Sendo assim, parece-nos de interesse nos questionarmos o quanto das divergências sobre o que *é* a consciência não se deveria a pressupostos ontológicos comuns, que definem em aspectos fundamentais a forma como a questão sobre o que *é* a consciência pode ser compreendida – e respondida. Nesse sentido, talvez, antes de decidirmos que resposta devemos dar à pergunta, devamos dar um passo atrás e refletirmos sobre *como devemos compreender a pergunta*; antes de nos perguntarmos se a consciência *é* um processo cerebral, talvez devamos nos perguntar: *o que significa dizer que a consciência é um processo cerebral?* Fazer essa pergunta, por sua vez, talvez, exija de nós fazer ainda as seguintes perguntas: o que significa dizer que algo *é*? Mais ainda: o que significa dizer que algo *é* alguma outra coisa, que *x é y*? E, por fim, e talvez o mais importante: existe apenas um sentido ontologicamente relevante em que podemos dizer que algo *é* alguma coisa?

Neste artigo, buscaremos explorar essas considerações sobre a relevância de questões ontológicas para a reflexão sobre o que *é* a consciência. Para tanto, faremos uma breve exposição dos textos acima mencionados de Chalmers e Place, a fim de tanto obter elementos para discutir em que medida ambos os autores, apesar das respostas divergentes, possuem pressupostos ontológicos comuns, quanto para extrair elementos para se pensar em que sentido poderíamos reformular a nossa compreensão da pergunta sobre o que *é* a consciência a partir de uma reformulação de nossos pressupostos ontológicos.

Chalmers: a irreducibilidade da consciência

Em seu *O Enigma da Experiência Consciente*, Chalmers faz a distinção entre os problemas fáceis da consciência e o *problema difícil* da consciência, que dá nome deste artigo.

De acordo com Chalmers, os problemas fáceis da consciência seriam aqueles que “dizem respeito aos mecanismos objectivos do sistema cognitivo” (CHALMERS, 2004, p.3), quer dizer, aqueles que dizem respeito a como se dão certos processos cerebrais e como eles possibilitariam certas funções e comportamentos cognitivos. Se essas questões seriam as questões fáceis da consciência, isso se deveria ao fato de, apesar de, sem dúvida, serem questões relacionadas à consciência, dizerem respeito, no entanto, apenas a processos físicos, *objetivos* e, por isso mesmo, observáveis. Por mais complicados que sejam esses processos, na medida em que se tratam de fenômenos físicos observáveis, não haveria por que se supor que a psicologia cognitiva e as neurociências não encontrariam respostas para essas questões.

O mesmo, contudo, não ocorreria com o problema difícil da consciência. Isto porque, enquanto aqueles dizem respeito a processos físicos e *objetivos* na consciência, o problema difícil é a questão de como esses mesmos processos dariam origem à experiência subjetiva. Para Chalmers, são precisamente essas experiências subjetivas que definem a consciência – e são elas que, de algum modo, não se permitem reduzir a processos físicos no cérebro, mesmo que tenham origem neles. Afinal, não haveria conhecimento de processos cerebrais que me permitisse passar à experiência subjetiva correspondente a eles; mesmo que saiba tudo sobre como funciona a visão das cores, se não tiver visto a cor vermelha, mesmo conhecendo como funciona todo o processo físico de sua visualização, nunca saberei como é a experiência *subjetiva* de ver essa cor. De fato, para Chalmers,

A verdade é que ninguém sabe por que é que estes processos físicos são acompanhados por uma experiência consciente. Por que é que quando os nossos cérebros processam a luz num certo comprimento de onda temos a experiência do vermelho vivo? Já agora, por que é que temos experiência? Não poderia um autômato inconsciente realizar as mesmas operações tão bem quanto nós? Estas são as perguntas às quais gostaríamos que uma teoria da consciência pudesse responder. (Idem *ibid.*, p.4)

Não, mais uma vez, que a experiência consciente não tenha origem em processos físicos; contudo, o mistério seria, precisamente, como a experiência consciente pode ter origem nesses processos, quando haveria claramente algum sentido em que ela não poderia ser identificada com esses processos – se pudesse, bastaria saber, por exemplo, como funciona a visualização das cores para saber tudo que é preciso a respeito delas, quando, claramente, esse conhecimento não basta, por não nos permitir saber como é a experiência subjetiva dessas cores. A experiência *subjetiva* que temos de certos processos *não é* o conhecimento *objetivo* desses mesmos processos. “O conhecimento é objetivo e físico, o mesmo não se passando com a consciência” (Idem *ibid.*, p.10). Desse modo, podemos dizer que a consciência *não é* os processos físicos de que se origina, na medida em que não pode ser reduzida a esses. A experiência subjetiva é algo de irreduzível a processos físicos – não por outro motivo, Chalmers irá propor, mais adiante em seu texto, que uma teoria da consciência verdadeiramente capaz de abordá-la deveria buscar estabelecer leis próprias da consciência e *irreduzíveis* a leis físicas, leis que deveriam ser acrescidas ao rol de leis fundamentais do universo e irreduzíveis a outras leis mais fundamentais.

Entretanto, como veremos a seguir, nem todos compartilham da visão de Chalmers; para outros, tal como Place, é perfeitamente possível reduzir a consciência a processos físicos – e a crença no contrário se deveria a uma espécie de ilusão fenomenológica, a uma crença infundada na realidade de qualidades subjetivas, ou, ainda, a uma crença em um mundo ilusório chamado de ‘campo fenomenal’. Sendo assim, trataremos, a seguir, do artigo de Place, *É a consciência um processo cerebral?*, e buscaremos mostrar como esse filósofo tenta defender a possibilidade de reduzir a consciência a processos físicos.

Place: independência ontológica vs. independência lógica

Em seu artigo, Place (1956, p. 44) busca defender que, ainda que a hipótese de que a consciência seja um processo cerebral não seja necessariamente verdadeira, ela é, contudo uma hipótese científica razoável, que não pode ser descartada por motivos puramente lógicos⁴. Nesse sentido, poderíamos dizer que, enquanto, para Chalmers, a consciência é algo que, por definição, não pode ser reduzida a processos físicos, Place

⁴ PLACE, 1956, p.44.

quer defender que, na verdade, não existe nenhum impedimento lógico, ou nada que faça que, por definição, a consciência não possa ser reduzida a um ou mais processos cerebrais.

Mas, como Place busca fazer essa defesa? Estabelecendo uma distinção entre independência lógica e independência *ontológica*, diferença essa que estaria fundamentada na diferença entre o ‘é’ da definição e o ‘é’ da composição⁵. Para Place, há pelo menos dois sentidos diferentes em que dizemos que uma coisa é ‘x’. No primeiro desses sentidos, o ‘é’ da definição, uma coisa ‘é’ x por uma necessidade lógica, quer dizer, ela é x *por definição*; “um quadrado é um retângulo equilátero” é um exemplo de uma sentença na qual temos o ‘é’ da definição; posto que é logicamente necessário, pela definição do que é um quadrado, que ele seja um retângulo equilátero. Nesse caso, ao falarmos que uma coisa ‘é’, estamos falando daquilo que a coisa *necessariamente* é.

O mesmo, porém, não ocorre com o ‘é’ da composição. Esse ‘é’, para Place, seria o ‘é’ que utilizamos em frases como “sua mesa é um caixote” ou “seu carro é um corola”, ou “seu computador é um Intel”. Nesses casos, podemos ver, claramente, que não há nenhuma ligação lógica necessária entre sujeito e predicado; mesas não são, por definição, caixotes, nem carros corolas, nem computadores Intel. Que a mesa seja um caixote, que o carro seja corola, ou que o computador seja Intel é *contingente* nessas proposições; não decorre de considerações lógicas, mas sim de observação da realidade empírica. Se sei que ‘sua mesa é um caixote’, isso não se deve a mesas serem, por definição, caixotes, mas sim ao fato de que verifiquei empiricamente que sua mesa seja um caixote.

Ora, Place argumenta, mas não é porque uma mesa não é, *por definição*, um caixote, que não é verdade que ela não seja, *de fato*, um caixote. Não é porque uma coisa não é necessariamente ‘x’ que ela não pode ser, contingentemente, ‘x’. Ora, se é assim, por que a consciência, ainda que não seja, *necessariamente*, um processo cerebral, não possa sê-lo *contingente ou empiricamente*?

Poderíamos, no entanto, argumentar que dizer que ‘sua mesa é um caixote’ não é o mesmo que afirmar que ‘a consciência é um processo cerebral’, pois o primeiro desses enunciados é particular, enquanto o segundo é universal. Entretanto, isso não mudaria a possibilidade de, empiricamente, de fato, a consciência ser um processo

⁵ Idem *ibid.*, p.45-46.

cerebral, pois o que está em questão não é a universalidade ou particularidade do enunciado, mas sim se não ser, *por definição* algo implica não ser, *empiricamente* esse algo. Não se trata de dizer que a consciência é, por definição, um processo cerebral – isso, sem dúvida, seria absurdo e incoerente, pois não há nada de contraditório em pensar que a consciência não é um processo cerebral; contudo, não também não há nada de contraditório em pensar que ela *seja*. Do mesmo modo que, embora não seja contraditório não pensar em relâmpagos como movimentos de cargas elétricas, também não é contraditório pensar que eles sejam, empiricamente, esses mesmos movimentos – o que, de fato, são.

Assim, para Place, aqueles que julgam que a consciência não pode ser um processo cerebral o fazem, provavelmente, por se equivocarem e se confundirem ao lidarem com a diferença do ‘é’ da definição com o ‘é’ da composição, que os leva a acreditar de que a independência lógica de expressões implique na independência ontológica de entidades. Já que não há nada de contraditória em dizer que a consciência não é um processo cerebral, já que ‘consciência’ e ‘processo cerebral’ são expressões logicamente independentes, inferimos que a entidade ‘consciência’ e a entidade ‘processo cerebral’ também são. Mas isso seria um engano, causado por não percebermos que estamos lidando com duas ordens diferentes de questões – uma lógica, uma ontológica, que não se equivalem necessariamente. Isso porque *a independência lógica só diria respeito ao modo como definimos as coisas, enquanto a ontológica diria respeito àquilo que as coisas, efetivamente, são.*

Se confundimos essas ordens e julgamos que a independência lógica deva implicar a independência ontológica, para Place, isso se deveria ao fato de que, na maior parte das vezes, no nosso uso da linguagem, ao nos referirmos às características de um objeto que são únicas a ele, implicamos também as características que pertencem a ele, mas não unicamente. Por isso, somos levados a acreditar que, mesmo que uma característica não seja única do objeto, só pode pertencer a esse objeto se seguir necessariamente das características que são próprias a ele. Contudo, isso não é necessariamente verdadeiro: há características que, mesmo não decorrendo necessariamente das características únicas do objeto – ou, poderíamos dizer, mesmo não decorrendo logicamente da *definição* do objeto – podem, contudo, pertencer a esse objeto, *tal como ele é na realidade.*

Mas, se é assim, podemos nos perguntar: o que nos leva a considerar duas observações distintas e logicamente independentes observações de *um mesmo evento?*

Mesmo que não seja contraditório pensar que a consciência seja um processo cerebral, pelo que poderíamos, então, estabelecer essa identidade, senão pela dependência lógica? Place sabe que uma mera correlação entre os dois fenômenos observados não seria o bastante; afinal, correlação não implica identidade. Não é porque nuvens e chuva estão correlacionadas, por exemplo, que elas são idênticas. Pelo que, então, senão pela correlação, poderíamos estabelecer a identidade entre fenômenos distintos?

Para Place, essa identidade poderia ser estabelecida, a partir do momento em que as observações científicas técnicas dão conta de explicar as observações imediatas feitas pelo homem comum. Nesse sentido, sempre que uma observação científica explicar por que o homem comum observa um determinado evento de determinada forma, podemos dizer que aquilo que o homem comum observa *é* aquilo que é observado pelos cientistas. Uma vez que os cientistas tenham ‘observado’ que um relâmpago é o movimento de cargas elétricas (mesmo que essas cargas elétricas não possam ser vistas), e uma vez que isso dê conta de explicar porque o homem comum tem a experiência do relâmpago, podemos dizer o que o relâmpago *é* o movimento de cargas elétricas⁶.

Sendo assim, para estabelecer a identidade entre a consciência e certos processos no cérebro, bastaria mostrar como esses processos no cérebro são capazes de explicar as observações introspectivas relatadas pelo seu sujeito. Nesse sentido, não teríamos de considerar que haja qualquer coisa de inefável na consciência ou nas nossas experiências subjetivas. Fazê-lo seria, para Place, cometer a falácia fenomenológica de considerar que as nossas experiências são propriedades literais de eventos ou objetos de um ‘campo fenomenal’, como se houvesse um universo de objetos unicamente acessível à consciência cujas propriedades são aquelas que o sujeito experimenta⁷. Para Place, o erro estaria em pensar que nossas experiências subjetivas são qualidades de objetos *reais*, e não apenas a forma como experienciamos esses objetos. Se o sujeito experiencia um objeto como verde, disso não se segue que o objeto que ele experiencia seja literalmente verde, ou mesmo que exista um objeto literalmente verde dentro dele do qual ele tem experiência. Não há nenhum objeto verde em seu ambiente, assim como não há nada em seu cérebro que seja verde; onde, então, poderia estar esse objeto do qual a nossa experiência seria uma propriedade *real* dele? Em lugar algum; de onde deveríamos concluir que a experiência que temos de um objeto não tem nada de real em

⁶ Idem *ibid.*, p.47-48.

⁷ Idem *ibid.*, p.48-49.

si própria, não possui em si mesma nenhuma realidade, mas sim apenas *refere-se* a algo que ocorre na realidade. Sendo assim, mesmo que a consciência não seja, por definição, um processo físico, não existe nela nada de irreduzível a processos físicos, precisamente porque as experiências subjetivas não possuem realidade própria alguma, não sendo propriedades de misteriosos objetos em um ainda mais misterioso ‘campo fenomenal’⁸.

Chalmers, Place e a ontologia reducionista

Como podemos ver, em um primeiro momento, seria difícil pensar em posições mais diametricamente opostas sobre o que é a consciência do que a de Chalmers e a de Place. Enquanto o primeiro acredita que a consciência não possa ser reduzida a um processo cerebral, na medida em que a experiência consciente possuiria uma realidade própria e irreduzível a processos cerebrais, o segundo defende que não há nada de inerentemente real nessas mesmas experiências, de tal modo que não haveria por que se supor que elas não possam ser reduzidas a processos cerebrais.

Contudo, ambos parecem concordar no seguinte ponto: que afirmar que a consciência é um processo cerebral seria *reduzi-la* a esse mesmo processo. Como se, ao afirmarmos que a consciência é um processo cerebral, quiséssemos dizer que ela é isso – e nada mais. De fato, é isso que Place afirma ser o que há de comum entre o ‘é’ da definição e o ‘é’ da composição; que ambos são usados em sentenças às quais poderíamos acrescentar ‘e nada mais’ no final, como no caso de ‘o quadrado é um retângulo equilátero e nada mais’, para o ‘é’ da definição, e no caso de ‘a consciência é um processo cerebral e nada mais’, para o ‘é’ da composição. Nesse caso, podemos dizer que, tanto para Chalmers quanto para Place, *identificar a consciência com um processo cerebral por meio do ‘é’, é reduzi-la a esse processo cerebral, fazê-la nada mais do que ele.*

A princípio, talvez, não pareça haver nada de problemático com essa pressuposição; pois o que poderia ser mais natural do que considerar que, ao identificarmos uma coisa com a outra, estamos reduzindo uma coisa à outra? Não seria justamente isso que buscaríamos estabelecer, ao dizer, por exemplo, que a água é H₂O, que as nuvens são gotículas de água, que o relâmpago é o movimento de cargas

⁸ Idem *ibid.*, p.50.

elétricas? Ao usarmos o ‘é’ no sentido de identidade, para dizermos que uma coisa x é outra coisa y, não estamos sempre querendo dizer que a coisa x se *reduz* à coisa y?

Entretanto, e se for precisamente essa pressuposição que traz uma série de dificuldades, quando lidamos com problema difícil da consciência? Afinal se, por um lado, parece difícil discordar de Chalmers quando esse afirma que, em algum sentido, a consciência *não é* um processo cerebral, parece igualmente difícil discordar de Place quando esse afirma que, no sentido do ‘é’ da composição, a consciência é, sim um processo cerebral. Ora, mas, se é assim, talvez o problema esteja em se pressupor que há apenas um sentido *ontologicamente válido* para a palavra ‘é’, como se *ser ontologicamente algo só pudesse significar uma única coisa*.

De fato, parece-nos que tanto Chalmers quanto Place têm em comum pelo menos esse pressuposto ontológico, de que *só há um sentido em que podemos dizer que algo é, ontologicamente, ‘x’* – de tal maneira que aquilo que algo é, *ontologicamente*, se reduz àquilo que algo é nesse sentido. Sendo assim, poderíamos dizer que, de certa maneira, Chalmers e Place compartilham uma certa *ontologia reducionista*, de tal modo que *dizer que a consciência é ‘x’ seria dizer que ela é ‘x’ – e nada mais*. Por isso, Chalmers não poderia admitir que a consciência é um processo cerebral, já que, para ele, a consciência é algo que não é um processo cerebral; por isso, também, Place não poderia admitir que a experiência subjetiva seja algo *em si própria*, na medida em que isso impossibilitaria que a consciência fosse um processo cerebral.

Ora, mas, e se não houvesse apenas um sentido ontologicamente relevante em que algo pode *ser* e *existir*? Afinal, poder-se-ia se supor, pelo contrário, juntamente com Aristóteles, que “o sentido de ser é decomponível” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro IX, Cap. 1, 1045b30-35), que não há apenas um sentido *ontologicamente relevante* em que se possa dizer que algo *é*⁹. Mais do que isso: e se houvesse uma espécie de *ambivalência ontológica originária*¹⁰, pela qual sempre houvesse dois sentidos relevantes em que algo *é* ontologicamente, sentidos que seriam distintos e impossíveis de se reduzir um ao outro? E se Place, de alguma maneira, tivesse esbarrado com essa ambivalência ontológica ao falar do ‘é’ da definição e do ‘é’ da composição, sem,

⁹ Cf. também ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro V, Cap. 7, 1017a5-30. Em particular: “o *ser* tem tantos sentidos quantas são essas [suas] figuras”. Cf. ainda Idem *ibid.*, Livro IV, Cap. 2, 1003a30-35: “O termo *ser* é utilizado em vários sentidos”.

¹⁰ Que, a nosso ver, estaria relacionada, embora não fosse completamente idêntica, à distinção que Aristóteles faz do ser enquanto “[a] o ser accidental, [b] o ser por si mesmo (ou seja, por sua própria natureza)” (Idem *ibid.*, Livro V, Cap. 7, 1017a5-10). Contudo, uma exposição sobre em que sentido nossa sugestão de uma *ambivalência ontológica originária* se aproximaria ou se afastaria da concepção aristotélica de ser é material para outro artigo.

contudo, tê-la considerado por esse ângulo? E se o ‘é’ da definição não for apenas lógica, mas também ontologicamente relevante, tendo um sentido ontológico que é irreduzível ao sentido ontológico do ‘é’ da composição? Nesse caso, talvez tanto Chalmers quanto Place tivessem que reconsiderar seus posicionamentos – pois talvez seja possível dizer que a consciência é um processo cerebral, sem reduzi-la a ele, e talvez, nesse caso, consigamos uma resposta que seja satisfatória tanto às exigências de Chalmers, quanto às de Place.

Considerações finais: o problema difícil da consciência – o problema difícil da ontologia?

Nessa apresentação, buscamos mostrar, a partir do comentário e autores e artigos clássicos da filosofia da consciência, como o problema difícil da consciência – aquele que diz respeito à relação da consciência com os processos físicos dos quais ela se origina – poderia estar intimamente relacionado com pressupostos e questões ontológicas. De fato, acreditamos que essa relação do problema da consciência com questões ontológicas pode ser encontrado em outros autores que se debruçaram e se debruçam ainda hoje sobre o que é a consciência. Nesse sentido, podemos pensar em Gilbert Ryle (2009), ao nos fornecer o seu clássico exemplo sobre o homem que leva um amigo para visitar a universidade, e ao qual o seu amigo se dirige afirmando que ele o mostrou os departamentos, a lanchonete, as quadras, a reitoria mas não mostrou, contudo, a universidade. Esse é um dos exemplos a que Ryle recorre para concluir que a consciência, da mesma maneira que a universidade, não é, no mesmo sentido que os departamentos, a lanchonete, as quadras e a reitoria *são*. Entretanto, em vez de concluirmos, por causa disso, que a consciência e a universidade não *são*, em *qualquer* sentido ontologicamente relevante – o que parece ser a conclusão de Ryle – talvez possamos pensar que a consciência – assim como a universidade – *sejam* em *outro* sentido ontologicamente relevante. E talvez justamente o fato de não se ter considerado essa possibilidade seja um dos principais motivos para que certas dificuldades na reflexão sobre o que é a consciência não sejam superadas.

Para concluir, parece-nos que essas dificuldades podem ser elegantemente resumidas pelo seguinte parágrafo de Hofstadter, em seu *Eu sou um laço estranho*:

Frequentemente me perguntam, quando escutam que minha pesquisa se resume a uma jornada pela maquinaria oculta do pensamento humano, “Ah, então isso significa que você estuda o cérebro

humano?” Uma parte de mim quer responder, “Não, não – eu penso sobre *o pensar*. Eu penso sobre como conceitos e palavras se relacionam [...] Eu não penso *nem um pouco* sobre o cérebro. Eu deixo a rede úmida e bagunçada do cérebro para os neurofisiologistas.” Outra parte de mim, contudo, quer responder “É *claro* que eu penso sobre o cérebro humano. *Por definição* eu penso sobre o cérebro, já que o cérebro humano é precisamente a maquinaria responsável pelo pensamento humano”. (HOFSTADTER, 2007, p.25, tradução nossa)¹¹

Com isso em mente, o que quisemos apontar nesse artigo é precisamente que, talvez, essas dificuldades, ou o problema difícil da consciência, sejam indissociáveis de questões e pressupostos ontológicos, cuja reformulação seria necessária para se poder avançar na compreensão acerca da consciência. Nesse sentido, poderíamos dizer: se Nagel, em seu *Como é ser um morcego*, indaga-se “o que poderia ser mais claro do que as palavras ‘é’ e ‘são’?” (NAGEL, 2005, p.258), talvez possamos dizer que o problema esteja justamente em supor a obviedade do significado de ‘é’ e ‘são’¹², e talvez seja o sentido dessas palavras que deva ser mais profundamente investigado. De fato, não é de se suspeitar que a ausência de reflexão acerca do significado dessas palavras seja um dos principais cerne da dificuldade em se pensar adequadamente o problema difícil da consciência e bem compreendê-lo, uma vez que são justamente as pressuposições que mais consideramos óbvias e sobre as quais menos refletimos que costumam ser, as mais problemáticas? Assim, se Nagel afirma que é preciso “mais do que o entendimento da palavra ‘é’” (NAGEL, 2005, p. 259) para se explicar como a consciência pode ser um evento físico, parece-nos, pelo contrário, que talvez seja precisamente o entendimento da palavra ‘é’ que nos falte, e este entendimento, justamente, que precise ser melhor refletido e questionado.

Tendo essas considerações em mente, parece-nos importante levar a sério a hipótese de que a consciência, para poder ser bem abordada, exige de nós repensar a ontologia, recolocando algumas de suas questões mais fundamentais e elementares, tal como “o que significa dizer que algo é?” ou, mais ainda, “o que significa dizer que uma coisa é outra coisa?”. Talvez, mais do que isso, tenhamos que nos perguntar: existe

¹¹ “I have often been asked, when people hear that my research amounts to a quest after the hidden machinery of human thought, ‘Oh, so that means you study the brain?’ One part of me wants to reply, ‘No, no – I think about *thinking*. I think about how concepts and words are related [...] I don’t think *in the least* about the brain – I leave the wet, messy, tangled web of the brain to the neurophysiologists.’ Another part of me, however, wants to reply, ‘*Of course* I think about the human brain. *By definition*, I think about the brain, since the brain is precisely the machinery that carries our human thinking.’”

¹² E não, como quer Nagel, apenas no fato de não sabermos, no caso da consciência, *de qual maneira* supõe-se que seja verdadeiro que X é Y, ou que a consciência é um evento físico, uma vez que não dispomos da base conceitual ou teórica para explicar a maneira com que, no caso da consciência, “X é Y” ou “a consciência é um processo cerebral”. Cf. NAGEL, 2005, p.258.

apenas um sentido ontologicamente relevante em que algo pode *ser*? Ou será que há coisas que só podemos pensar e compreender ao introduzirmos uma ambivalência *no interior da própria ontologia*? Aqui, buscamos não tanto defender que a resposta a essa pergunta deve ser positiva, quanto que há bons motivos para acreditar que, em todo o caso, é necessário repensar a ontologia, a fim de que seja possível refletir mais profundamente sobre o que *é*, afinal, a consciência.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução: Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2006.
- CHALMERS, D. *O Enigma da Experiência Consciente*. Tradução: Luís M.S. Augusto. Crítica, 2004 [Online]. Disponível em: <<http://criticanarede.com/docs/chalmers.pdf>>. Acesso em 11 mar. 2015
- HOFSTADTER, D. *I am a Strange Loop*. New York: Basic Books, 2007.
- NAGEL, T. *Como é ser um morcego?* Tradução: Paulo Abrantes e Juliana Orione. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 245-262, jan.-jun. 2005.
- PLACE, T. U. *Is consciousness a brain process?* British Journal of Psychology, v.47, n. 1, p. 44-50, 1956.
- RYLE, G. *The Concept of Mind*. New York: Routledge, 2009.

Agradecimentos

Agradeço imensamente ao Prof. Dr. Osvaldo Frota Pessoa Júnior, pelas sugestões, indicações de bibliografia e conversas que levaram à elaboração deste artigo, sem as quais ele jamais teria sido possível. Agradeço também a um parecerista anônimo, pelas sugestões que contribuíram para situar o artigo em um contexto mais amplo dentro da história do debate filosófico em torno das principais questões abordadas nele.