

# Notas históricas sobre o epifenomenalismo

*Daniel Luporini de Faria<sup>1</sup>*

## RESUMO

No artigo que se segue, tencionamos discutir a plausibilidade ou não do epifenomenalismo dos estados mentais, tanto em sua dimensão forte, que não admite que qualquer tipo de estado mental cause alterações no plano físico, e um fraco, que admite que apenas os *qualia* poderiam causar alterações no plano físico. Investigaremos a ideia de que, a rigor, nenhum evento mental pode provocar efeitos físicos. Além disso, proporemos que para se avaliar a perspectiva epifenomenalista, experimentos científicos seriam bem-vindos.

PALAVRAS-CHAVE: Epifenomenalismo; Qualia; Filosofia da Mente.

## ABSTRACT

In the following article, we intend to discuss the plausibility of the epiphenomenalism of mental states, both in its strong dimension, which does not allow any kind of mental state to causes changes in the physical plane, and in a weak one, which admits that only the qualia could cause changes in the physical plane. We will investigate the idea that, strictly speaking, perhaps no argument that no mental events can cause physical effects. Furthermore, we propose that, in order to evaluate the epiphenomenalist perspective, scientific experiments would be welcome.

KEYWORDS: Epiphenomenalism; Qualia; Philosophy of Mind.

## O epifenomenalismo dos estados mentais

Neste texto, investigaremos a plausibilidade ou não do epifenomenalismo dos estados mentais. Pensamos que tal perspectiva pode ser articulada para fins analíticos em duas modalidades, ou seja, um epifenomenalismo do tipo forte, que não admite que qualquer tipo de estado mental cause alterações no plano físico, e um fraco, que admite que apenas os *qualia* poderiam causar alterações no plano físico. Discutiremos a ideia de que nenhum evento mental pode provocar efeitos físicos. Etimologicamente, a palavra epifenômeno remete ao termo grego “epi”, que significa “em cima de”, assim, literalmente:

*Um fenômeno ocorrendo em cima de outro. A ideia básica é a de que um fenômeno produz outro que é dependente dele, assim como uma*

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia da Mente, Lógica e Epistemologia pela UNESP – Marília.

luz adequadamente colocada e um objeto projetam uma sombra em uma parede. O comportamento da sombra é dependente do comportamento da luz e do objeto, e não pode variar independentemente da forma como eles se comportam. A sombra não possui a capacidade de produzir qualquer alteração na luz e no objeto. De maneira semelhante, tem sido sustentado que processos físicos no cérebro produzem e sustentam estados mentais, mas que estes estados não podem ter qualquer efeito nos processos cerebrais dos quais eles dependem, e são causalmente impotentes para suscitar quaisquer mudanças físicas (MASLIN, 2009, p. 288).

Remontando, até onde se sabe, ao biólogo T. H. Huxley na obra “On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History” (1898), bem como aos trabalhos do filósofo Shadworth Hodgson, ainda no século XIX, o epifenomenalismo caracteriza-se por ser uma postura filosófica que consiste na visão de que alguns (se não todos) os conteúdos e estados mentais não podem exercer poderes causais às bases físicas (neurobiológicas) que os deram origem.

Remontando à mais pura tradição fisiológica e fisiopatológica do século XIX, o zoólogo K. Vogt (1988), em um ensaio datado originalmente de 1854 intitulado: “A fé do carvoeiro e a ciência”, fazendo menção a Etienne de La Mettrie, afirma que o pensamento está para o cérebro na mesma relação em que a bile está para o fígado ou a urina para os rins. Tal metáfora, com efeito, também foi usada pelo psiquiatra alemão W. Griesinger (1987)<sup>2</sup>.

Nessa perspectiva, o epifenomenalismo nega que a mente tenha alguma influência no corpo/cérebro ou em qualquer outra parte do mundo físico (mesmo que a mente seja um subproduto ou tenha um lastro cerebral/corporal). Fazendo novamente menção aos estudos de T. H. Huxley, a consciência seria o epifenômeno dos processos nervosos no mesmo sentido em que uma sombra é o epifenômeno do objeto que a produz, nunca reagindo sobre ele, ou seja, a relação causal tem mão única no sentido da matéria para a mente. Ou ainda, falando do artigo de Huxley, assim como a fumaça produzida pela caldeira de uma locomotiva, analogamente, a mente seria produzida pelo

---

<sup>2</sup> Alguns historiadores da filosofia bem como alguns teóricos em filosofia da mente entendem que, além de Etienne de La Mettrie, Espinoza, em sua “Ética” (1973), também pode ser considerado um epifenomenalista, na medida em que esse filósofo concebe o corpo e a alma como entidades independentes. Fazendo menção a uma analogia um tanto gasta e talvez caricata, o corpo e a mente, para Espinoza seriam como dois relógios meticulosamente ajustados, que funcionariam em perfeita sincronia; porém, independentes ou sem poderes causais um sobre o outro.

cérebro/corpo, não tendo poderes causais sobre ele (do mesmo modo que a fumaça da locomotiva não é a causa da locomotiva se mover).

Nesse sentido, pode-se dizer que o epifenomenalismo seria a doutrina filosófica mais “sedutora” para aqueles que rejeitam o dualismo e compactuam com alguma forma de fisicalismo, ou seja, para aqueles que entedem que a mente não seria redutível às bases físico-químicas cerebrais, bem como para aqueles que prezam o fechamento causal do mundo físico. Nessa ordem de razões, para os epifenomenalistas, o comportamento humano nada mais seria que a contração e descontração de nervos e músculos, atividades hormonais, etc., tudo isso correlacionado a atividades eletroquímicas cerebrais.

Outra coisa a dizer sobre o epifenomenalismo é que este pode ser entendido como uma forma de reducionismo. Pois se o mental é um epifenômeno que surge do cérebro, poder-se-ia considerar que o mental sobrevém ao cérebro. A superveniência é consistente tanto com o reducionismo quanto com o emergentismo. Assim, pensamos, o epifenomenalismo é consistente com o reducionismo. Dizemos isso em virtude de que, ao negar poderes causais ao mental, considerando os movimentos corporais apenas como a contração e relachamento dos nervos e músculos, há uma economia ontológica (a mente seria abstraída) – de modo que, assim pensamos – o epifenomenalismo pode ser considerado uma espécie particular de reducionismo.

Um ponto a ser ressaltado é que o epifenomenalismo não é compatível apenas com o materialismo não redutivo (como pensa Kim, por exemplo). Atualmente, poucos pensadores defendem a tese epifenomenalista, de modo que os autores mais eminentes ou conhecidos seriam Frank Jackson, William Robinson, Daniel Wegner, dentre outros poucos intelectuais.

A Priori, pensamos que existem duas maneiras de se conceber o epifenomenalismo: uma mais forte, que simplesmente nega toda e qualquer influência da mente no mundo físico (tanto as atitudes peoposicionais [Aps] quanto os *qualia*); e uma mais fraca, que diz respeito aos *qualia*, que seriam fenômenos mentais complexos de se conceber cientificamente e que “poderiam” ter certo efeito causal no corpo/cérebro; como a dor, por exemplo.

Tendo em vista o que dissemos nas linhas acima, que fique claro que a divisão do plano mental em duas modalidades (Aps e *qualia*) é meramente esquemática, pois

existem casos “híbridos”, como por exemplo o temor, ou o gostar, que seriam atitudes proposicionais acompanhadas de certa carga “sensível”. Existem inúmeros exemplos de casos híbridos, mas para nossos propósitos, optamos manter por fins meramente analíticos tal distinção.

Dada esta breve caracterização do que seria o epifenomenalismo dos estados mentais, avaliemos, por enquanto, o que são os *qualia*, bem como a hipótese de que este parece pôr na berlinda o fisicalismo reducionista. Com isso, pretendemos, ao longo do trabalho, tecer considerações críticas acerca de se os *qualia* seriam epifenomênicos ou não.

Assim, vejamos o que são os *qualia* e avaliemos as dificuldades em acomodá-los numa perspectivista objetiva ou científica do mundo físico. Para Chalmers (1996, 1997), grosso modo, o fisicalismo e as ciências cognitivas seriam capazes de elucidar uma série de problemas relativos à relação mente/corpo, tais como a recursividade, o foco da atenção, a memória (e seus lapsos), o raciocínio, a diferença entre o sono e a vigília, dentre outros. Tais problemas demandariam ciência empírica, árdua, é verdade, mas nada além disso. A tais problemas, Chalmers denomina de *easy problems*, ou problemas fáceis<sup>3</sup>. Entretanto, segundo esse filósofo, haveria um problema que escapa às explicações científicas, que seria o problema da experiência consciente, ou problema dos *qualia*. Para o referido autor, tal problema seria “infuncionalizável” pelo funcionalismo, tampouco detalhadamente reduzido e explicado pelo fisicalismo.

Uma maneira que julgamos ser a mais inteligente de colocar o problema, remete ao texto de Levine (1983), no qual o autor afirma que, mesmo obtendo-se o conhecimento pormenorizado dos correlatos neurais que sustentam determinados aspectos da consciência, ainda assim, parece haver uma espécie de abismo entre tais correlatos e a experiência dos estados conscientes, principalmente, no que diz respeito às qualidades secundárias ou *qualia* experimentados<sup>4</sup>. Ou seja, a ideia por trás do problema do *explanatory gap* é basicamente a mesma aventada por Chalmers (1996, 1997) e Searle (1997, 1998), dentre outros, qual seja: a de que aparentemente não há uma característica física conhecida que se possa correlacionar<sup>5</sup> a estados subjetivos, tais

---

<sup>3</sup> Aparentemente, Chalmers emprega certo “bom humor” ao classificar tais problemas como sendo fáceis.

<sup>4</sup> Abismo explicativo (*explanatory gap*, em inglês) seria a expressão utilizada para designar o que chamamos acima de abismo entre os estados neurais e a experiência dos estados mentais conscientes.

<sup>5</sup> Correlacionar, no sentido de explicar como o cérebro causa ou manifesta os estados mentais, em especial, as qualidades associadas a eles.

como a *sensação* de cores, odores, etc. É como se a história explicativa, que vai dos estados neuronais aos estados conscientes, desse, em algum momento, um salto inexplicado<sup>6</sup>.

Destacamos acima a palavra “sensação” em virtude de que, no presente texto, fazemos a distinção entre sensação e percepção; tal qual Thomas Reid efetua na obra: *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1969). Neste livro, com efeito, Reid argumenta basicamente que uma percepção remete ao que está “fora” do organismo sentiente, ao passo que uma sensação seria o que está “dentro” do organismo, ou o que é sentido pelo organismo. Em suas palavras:

Os sentidos externos tem uma dupla função: fazer-nos sentir e fazer-nos perceber. Proporcionam-nos uma gama diversificada de sensações, algumas agradáveis, outras penosas, e outras indiferentes. Ao mesmo tempo, dão-nos uma concepção dos objetos externos e dão-nos uma concepção dos objetos externos e despertam uma crença invencível em sua existência. Essa concepção dos objetos externos é obra da natureza; o mesmo acontece com as sensações que o acompanham. A essa concepção e a essa crença que a natureza produz por meio dos sentidos, chamamos *percepção*. O sentimento que acompanha a percepção pode ser chamado de *sensação*. (...) Quando cheiro uma rosa, há nessa operação tanto percepção quanto sensação. O odor agradável que sinto, considerado em si mesmo, sem relação com qualquer objeto externo, é simplesmente uma sensação (...) A percepção (em contraste), tem sempre um objeto externo; e o objeto de minha percepção, nesse caso, é a qualidade da rosa que percebo pelo sentido do olfato ( REID, 1969, ensaio 2, p. 17).

Frente a tal distinção entre sensação e percepção em Reid<sup>7</sup>, e à teoria de Chalmers, pode-se dizer que o estudo das sensações, ou *qualia*, pode ser ainda mais acurado com a aplicação de duas importantes noções, a saber: a de *espaço informacional* e *duplo aspecto da informação*. Contudo, não refletiremos nos conceitos

---

<sup>6</sup> Uma maneira de compreender o abismo explicativo seria situá-lo como estando presente na encruzilhada da transição da quantidade para a qualidade; ou como expressa Wittgenstein: “Olhe uma pedra e imagine que ela tenha sensações! – Alguém diz: Como é que se pode chegar à idéia de atribuir uma sensação a uma coisa! Poder-se-ia atribuí-la, igualmente a um número! – Olhe agora uma mosca irrequieta, e esta dificuldade desaparece imediatamente e a dor parece poder atacar aqui, onde tudo antes estava contra ela, por assim dizer, sem dificuldade. E assim também nos parece que um cadáver é completamente inacessível à dor. – Nossa atitude frente a um ser vivo não é a mesma que diante de um ser morto. Todas as nossas reações são diferentes. – Se alguém diz “isto não pode simplesmente residir no fato de que um ser vivo se movimenta desta e daquela maneira e o ser morto não” – então quero fazê-lo entender que aqui se dá a passagem da quantidade para a qualidade” (*Investigações filosóficas*, 1996, p. 134-5).

<sup>7</sup> A título de curiosidade, na obra *Uma História da Mente: a evolução e a gênese da consciência* (1994), Nicholas Humphrey, em suas análises, mantém a divisão esquemática efetuada por Reid.

de Chalmers por ora em virtude de, no presente texto, tais conceitos extrapolarem nossos propósitos.

Outro autor que, mediante um experimento de pensamento, busca pôr entraves ao fisicalismo seria Thomas Nagel (1974). Assim, pode-se dizer que T. Nagel se ocupa, fundamentalmente, com a articulação de argumentos críticos à redução do mental ao físico; e para tanto, ele sustenta que existe um determinado tipo de conhecimento que jamais poderá ser alcançado pelo materialismo, qual seja, o conhecimento de ser como “*what is it like*” um outro ser que não nós próprios (em especial, se este ser se tratar de uma criatura bastante distinta de um humano, como um morcego, que é o exemplo explorado por Nagel). Para Nagel, o critério de “experiência intersubjetiva direta” que o conhecimento de ser como X encerra solapa a possibilidade da ciência contemporânea de explicar uma parcela importante dos problemas existentes na natureza.

Numa linha de raciocínio similar<sup>8</sup> (talvez mais radical, na medida em que não se restringe a apontar as limitações do materialismo, no sentido de que as dificuldades do materialismo evidenciam seu caráter equivocado), Jackson (1986), sustenta que o materialismo não pode tratar de todos os aspectos informacionais disponíveis no mundo, em especial, as informações relativas aos *qualia*. Em seu clássico experimento de pensamento, ele indaga se seria possível que uma cientista que soubesse tudo acerca dos fenômenos físicos e neurofisiológicos concernentes às cores e que passasse a vida toda confinada numa sala preta e branca, obteria, caso saísse dessa sala, algum acréscimo informacional com a nova experiência subjetiva das cores que, teoricamente, tão bem conhece. A resposta do autor, como é de esperar, será que sim: um acréscimo informacional importante ocorreria, algo impossível de ser obtido dentro da perspectiva materialista da ciência tradicional.

### **Alcances e limitações do epifenomenalismo**

Como aventamos anteriormente, cremos existir dois modos de se pensar no epifenomenalismo: um epifenomenalismo do tipo forte, que nega toda e qualquer influência da mente no mundo físico; e um fraco, que versa sobre os *qualia* ou

---

<sup>8</sup> Segundo F. Jackson (1986): “Nagel argumenta que a dificuldade com os morcegos e outros bichos é a de que eles são demasiado distintos de nós. É difícil ver aqui uma objeção ao fisicalismo” (p. 293).

qualidades fenomênicas da consciência, tais como a dor, o prazer, a coceira, etc., que seriam epifenômenos complicados de se conceber cientificamente e que poderiam ter um efeito causal no corpo/cérebro, como a dor no dedão por calçar um sapato apertado, ou o prazer de degustar um charuto cubano, por exemplo.

Neste tópico, vejamos inicialmente como Frank Jackson (2012) argumenta em prol de um epifenomenalismo, no qual os *qualia* não teriam poderes causais sobre o plano físico. Num célebre artigo originalmente datado de 1982, Jackson arquiteta quatro perspectivas de análise para a compreensão de se os qualia são realmente epifenomênicos ou não. Entretanto, para fins práticos, nos debruçaremos apenas nos argumentos que levam Frank Jackson a considerar os qualia como meros subprodutos cerebrais ou epifenômenos. Assim, dentre tantos exemplos em prol ou “estrategicamente” contra o epifenomenalismo que ele apresenta, o exemplo que nos chama a atenção é o argumento da pelagem dos ursos polares.

Em tal argumento, com efeito, Jackson faz menção à pelagem quente e pesada dos ursos polares. Por serem espessas e pesadas, a pelagem dos ursos polares traria, teoricamente, mais desvantagens que vantagens para a sobrevivência do animal. Isso porque a pelagem, por ser espessa e pesada, atrapalharia os movimentos dos ursos na caça por alimentos. Numa longa, porém esclarecedora passagem, assim Jackson se pronuncia:

O apelo deste argumento é inegável, mas há uma boa resposta ao mesmo. Os ursos polares tem pelagens particularmente espessas e quentes. A teoria da evolução explica isso (presumimos) chamando a atenção de que ter uma pelagem espessa e quente condiz com a sobrevivência no ártico. Mas ter uma pelagem espessa é concomitante a ter uma pelagem pesada, e ter uma pelagem pesada não é bom para a sobrevivência no ártico. Pois atrasa o animal.

Será que isto significa que refutamos Darwin porque descobrimos uma característica resultante da evolução – ter uma pelagem pesada – que não é conducente à sobrevivência? Claro que não. Ter uma pelagem pesada é uma concomitante inevitável de ter uma pelagem quente (no contexto, o isolamento moderno não estava disponível) e as vantagens, em termos de sobrevivência, de ter uma pelagem quente superaram as vantagens de ter uma pesada. Tudo o que podemos retirar da teoria de Darwin, neste sentido, é que se deve esperar de qualquer característica desenvolvida que seja conducente à sobrevivência ou um produto secundário de outra que é conducente à sobrevivência. O epifenomenalista defende que os qualia se subsumem à última categoria. São um produto secundário de certos processos cerebrais que são muito conducentes à sobrevivência (JAKSON, 2012, p. 213-214 ).

Sendo quentes e espessas, a pele dos ursos polares, evolutivamente, trariam mais vantagens que desvantagens aos mesmos. Entretanto, Jackson abre espaço para se pensar que características selecionadas pela evolução das espécies podem “também” ser um subproduto secundário de outra característica evolutiva que é conducente à sobrevivência. Para entendermos melhor a perspectiva de Jackson, é conveniente que pensemos em Daniel M. Wegner, em específico, no seu artigo de 2003 intitulado “Mind’s best trick” (o melhor truque da mente). Neste artigo, Wegner argumenta, em síntese, que a “obviedade” de pensarmos na livre vontade, em verdade, nada mais é que pura ilusão, um truque da mente que nos faz tomar por realidade uma “causa consciente” que nos faz movimentar o braço, sendo que, na realidade, nosso cérebro, em especial, nosso sistema sensorio motor “causa verdadeiramente” o movimento do braço.

Ademais, Wegner questiona que não se pode ter plena certeza das reais causas dos movimentos e pensamentos humanos:

[...] você acha que fazer X e depois fazer X – não porque o pensamento consciente faz com que fazer, mas porque outros processos mentais (que não são conscientemente percebidos) podem causar tanto o pensamento e o fazer. Com base em suas percepções conscientes de seus pensamentos e ações, seria impossível dizer em qualquer dado caso, se o seu pensamento estava causando a sua ação, ou outra coisa estava causando os dois. Poderia ser que a intuição profunda que todos nós temos sobre o poder de nossa vontade consciente é o resultado desta "destreza da mente"? Talvez nós experimentamos vontade consciente quando inferimos que nosso pensamento faz com que a nossa ação, embora não possamos realmente saber que este é o caminho causal (WEGNER, 1993, p. 65).

Como bem observa Wegner, estaria aberta a possibilidade para que “causas não conscientes” sejam as responsáveis pelas ações que, cotidianamente, julgamos serem conscientes, o que daria espaço para o epifenomenalismo entrar em cena<sup>9</sup>.

Além disso, na esteira dos trabalhos de Oliver Sacks e Ramachandran, dentre outros, Wegner aponta casos clínicos “bizarros” como os de mãos e braços fantasmas que se movimentam involuntariamente:

Anomalias que apontam para um sistema que fabrica uma experiência de vontade também pode ser encontrada em casos clínicos. Pacientes com danos cerebrais resultantes em “síndrome da mão alienígena”, por exemplo, relatam

---

<sup>9</sup> Tais ilusões de controle de que fala Wegner, bem como as falsas crenças sobre nossas razões e para nossos julgamentos, são encontradas e muito bem analisadas em Nisbett & Wilson, 1977. Veja também Robinson, W., 2007.

que uma das suas mãos exerciam funções como se tivesse uma mente própria, muitas vezes realizando ações elaboradas e aparentemente voluntárias, sem a experiência do paciente de controle intencional (WEGNER, 1993, p. 66).

Enfim, se certos casos bizarros de danos ou patologias neurológicas, bem como certos conceitos psicanalíticos, tais como o de *inconsciente*, parecem corroborar a perspectiva epifenomenalista dos estados mentais, quadros psicóticos esquizofrênicos também parecem corroborar o epifenomenalismo:

Esquizofrenias acompanhadas de alucinações auditivas também produzem vontade anomalística - neste caso, uma experiência de "ouvir vozes" que ocorre quando os pacientes atribuem seus próprios pensamentos e voz interior para os outros, pensamentos que vêm à mente sem antecipação prévia não são experientes como quis, e sua recorrência insistente pode levar pacientes a atribuir-lhes a agentes externos (WEGNER, 1993, p. 66).

De fato, em casos de esquizofrenia paranóide, quando em surto psicótico, tais indivíduos tomam as projeções de suas mentes como realidade, entendendo como "reais" certas vontades que Wegner chama de anomalísticas. Pois bem, diante das considerações de Wegner e da a posição epifenomenalista de Frank Jackson, deve-se ter muita cautela em apoiar a perspectiva epifenomenalista por uma série de razões. A razão mais trivial deriva do caráter contra-intuitivo de tal postura filosófica. Afinal, parece muito coerente afirmar que o comichão que sinto no braço esquerdo *faz* com que eu, *deliberadamente*, utilize minha mão direita para coçar meu braço esquerdo. Uma segunda razão para enxergarmos com reticências o epifenomenalismo é assim expressa por K. T. Maslin:

Em segundo lugar, estendemos a outras pessoas o que acreditamos ocorrer em nosso caso, a saber, que seus desejos e crenças também operam para causar e explicar seus comportamentos, que por sua vez produzem outras mudanças no mundo. De fato, basta olhar ao nosso redor para testemunhar a contribuição das mentes humanas às inumeráveis diferenças na ordem das coisas – sua criação e preservação, assim como sua destruição e deterioração. Mais uma vez, epifenomenalistas devem negar a verdade disso tudo. Para eles, nossas maneiras cotidianas de falar sobre a ação humana devem representar um enorme conjunto de erros, uma ilusão sistemática de que estados mentais fazem uma diferença, causalmente, para o modo como as coisas são (MASLIN, 2009, p. 183).

Além da crítica de que não poderíamos inferir com plena certeza se os estados mentais dos outros possuiriam poderes causais, vejamos outra aparente inconsistência do epifenomenalismo que o próprio Maslin denuncia:

Em terceiro lugar, uma peculiaridade de ulterior do epifenomenalismo é que se qualquer um acreditasse que ele fosse verdadeiro, e quisesse dizer isso, ele não seria capaz de fazê-lo, porque seus desejos e crenças seriam causalmente ineficientes. Paradoxalmente, qualquer um que acredite que o epifenomenalismo é verdadeiro, e consegue dizer isso, abandona a doutrina no próprio ato de afirmá-la. A asserção de uma crença pressupõe que ela própria, juntamente com um desejo de comunicá-la tenha originado sua expressão verbal externa (MASLIN, 2009, p. 183).

Dada tal severa crítica ao epifenomenalismo, que, em realidade o coloca como uma forma radical de ceticismo, vejamos outra dura crítica a tal postura teórica. Parece evidente que a vermelhidão de uma maçã cause meu estado mental de comê-la e meu movimento corporal de apanhá-la. Os exemplos são inúmeros; todos eles parecem fazer-nos crer que existe de fato o que poderíamos chamar de livre arbítrio<sup>10</sup>. Adiante, ao avaliarmos o experimento de Benjamin Libet, traçaremos algumas considerações sobre o livre arbítrio, na medida em que pensamos ser o epifenomenalismo uma perspectiva essencialmente determinista.

Como estamos apenas expondo as principais objeções ao epifenomenalismo, retomemos as mais importantes críticas a tal perspectiva. Assim, podemos dizer que um dos principais desafios do Epifenomenalismo seria explicar o porquê da consciência ter emergido ao longo da evolução. Pois se ela trouxe vantagem seletiva, isso parece indicar que a consciência teria poderes causais. A alternativa dos epifenomanalistas seria de que a consciência é um subproduto, sem vantagem seletiva, contudo, nos parece soar estranho que algo tão diferente tenha surgido apenas como um "*by-product*".

Tentando rechaçar a perspectiva epifenomenalista de T. H. Huxley ainda no século XIX, mediante uma perspectiva evolucionista, Robinson (2007) relembra que William James, em resumo, a fim de criticar o epifenomenalismo, argumenta que tal postura não pode ser correta, tendo em vista que se os prazeres e dores não tiverem efeitos no plano físico, não haveria razão alguma para nossa aversão a essas sensações que são causadas por atividades que consideramos importantes em nossa vida. Então

---

<sup>10</sup> Um autor que explora muito bem a possibilidade do livre arbítrio na perspectiva epifenomênica é o fisiologista Benjamin Libet. Falaremos um pouco sobre seu experimento adiante.

não se explicaria por que estimamos uma valorização afetiva às sensações e a utilidade das atividades que as produzem (ROBINSON, 2007).

Como um dos mais importantes epifenomenalistas da atualidade, Robinson, em seu artigo de 2007, rejeita a argumentação de James, afirmando que, mesmo sendo contra intuitiva, parecendo até contrariar o evolucionismo, a abordagem epifenomenalista, ainda assim, é a melhor e mais coerente postura filosófica que está de pleno acordo com a ciência e as demais perspectivas científicas; tanto por sua economia, quanto por sua adequação à visão científica (materialista) do mundo.

Dados tais argumentos e contra argumentos em relação ao epifenomenalismo, a objeção que julgamos ser a mais poderosa, seria a seguinte: sendo o maior problema da tese epifenomenalista explicar o porquê do mental, tendo em vista a evolução biológica, por que, no plano mental, as ideias parecem fazer algum sentido? Umas associando-se a outras, num fluxo permanente e constante do qual fala elegantemente William James (1983b)? Por que haveria de ter esse "filminho" mental, já que tudo é cerebral e a mente uma excrescência? E mais: por que a *coerência* desse filme?

Ainda analisando as dissonâncias do epifenomenalismo dos estados mentais, podemos dizer que, de acordo com Dennett (1999) (quando critica os iconófilos que entendem que as imagens mentais não seriam causas de determinados tipos de efeitos) a ocorrência de uma imagem mental faz diferença tal como é. Se ela não tivesse ocorrido, coisas posteriores que se tornaram conhecidas não teriam se tornado conhecidas, ou o teriam de maneira distinta. “Ao fazer essa alegação, nosso iconófilo rejeita o epifenomenalismo, sabiamente, uma vez que nenhuma versão dessa doutrina bizarra merece atenção” (DENNETT, 1989, p. 243-244). Esclarecendo sua pesada ou virulenta caracterização do epifenomenalismo, Dennett, numa longa passagem, afirma:

Acho que há diferentes sentidos do termo “epifenomenal” em uso hoje. O epifenomenalismo que acabo de desconsiderar de modo rude é a concepção de que alguns epifenômenos não possuem quaisquer efeitos físicos que sejam. Pode-se dizer que isso é uma das metades do interacionismo cartesiano: os eventos corporais causam (ou ocasionam) os eventos mentais (epifenômenos), mas estes são eles mesmo causalmente inertes. Algumas pessoas, notavelmente psicólogos, com frequência utilizam “epifenomenal” para dizer, aproximadamente, “não-funcional”. Assim, se eu gravar arabescos e filigranas nos eixos de um motor, eles são meramente epifenomenais neste sentido- eles não contribuem para o funcionamento normal do motor, nem o atrapalham, mas é claro que possuem efeitos no mundo pelos quais sua presença pode ser determinada: eles refletem ou absorvem luz, por exemplo. Que haja propriedades físicas não-funcionais dos eventos cerebrais (ou

eventos cerebrais não-funcionais), já sabemos; vamos precisar de um argumento forte para mostrar que há eventos e propriedades não-funcionais (mas fisicamente eficazes) e não-físicos (DENNETT, 1989, p. 244).

Dada tal provocação de Dennett aos epifenomenalistas, consideramos ser de Burge a mais bem construída visão acerca do epifenomenalismo. De acordo com Burge (1995), o epifenomenalismo pode ser considerado como uma forma de ceticismo, embora ninguém leve a sério, *no plano da prática*, tal interpretação. Tal objeção de Burge é a mesma levantada por Maslin no início deste tópico. Tal objeção, com efeito, a despeito de, na prática, não ser levada muito a sério, pois epifenomenalistas, inclusive, agem em seus afazeres diários como se fossem movidos por crenças, vontades, temores, etc., possui certa virulência quando se pensa filosoficamente no livre arbítrio e nas *reais* condições e motivações de atitudes éticas e morais.

Independentemente das rudes críticas de Dennett (1989), Maslin (2009), Burge (1995), dentre outros, ao epifenomenalismo, uma possibilidade de defesa da concepção epifenomênica seria conceber a mente, mais especificamente, os *qualia*, como uma forma de “monitoramento” do que se passa no organismo sentiente, *não* exercendo, pois, poderes causais. Por monitoramento, pode-se dizer que os *qualia*, na esteira da concepção de sensação de Thomas Reid, desempenharia um papel de discriminar o que é agradável ou desagradável ao organismo, uma função de monitoramento mesmo, sem exercer, poderes causais de qualquer ordem.

Em resposta ao argumento em prol do epifenomenalismo esboçado acima, pode-se contra argumentar que se os *qualia* são necessários para aumentar nossa atenção, e se o aumento de nossa atenção afetar nossos atos, então os *qualia* teriam, sim, poderes causais (sobre nossos atos). Neste caso, o epifenomenalismo não se sustentaria.

Um último ponto de tensão a ser destacado no que diz respeito à sustentabilidade ou não da tese epifenomênica seria, de acordo com P. Humphreys (1997), a seguinte: se se demonstra que as propriedades mentais são causalmente impotentes em comparação com as propriedades físicas, qual seria a razão para se manter uma ontologia que é inerte ou inativa? Poder-se-ia dizer que são como objetos abstratos que formam parte de nosso discurso coloquial e científico. Mas, realmente os objetos abstratos não são entidades que possuem um poder causal, e não se pode esperar que o possuam. Se mantermos nossas categorias mentais é porque também confiamos que elas têm a ver

com as efetivas mudanças causais como nossa vontade, caso tenham causação descendente.

Consideremos a seguinte objeção de P. Humphreys: “[...] Se o argumento da exclusão [o verdadeiro trabalho causal se deve às propriedades físicas] então o raciocínio, os *qualia* e as esperanças e temores da humanidade são simplesmente “cornos” no fogo dos processos cerebrais” (1997, p. 2). Diante dessa objeção, tendemos a aceitar que uma “ontologia vaga” seria um bom motivo para se aceitar perspectivas alternativas ao epifenomenalismo; mas não nos apressemos, vejamos mais alguns argumentos.

Outra questão nebulosa com a qual os epifenomenalistas têm de lidar versa sobre o clássico problema das outras mentes, que é, a rigor, a inferência de efeitos comportamentais para causas de eventos mentais. Mas o epifenomenalismo nega uma conexão causal e, assim, implica a conclusão (extremamente improvável e questionável) que é a de que não sabemos que os outros têm eventos mentais. Frank Jackson, dentre outros, respondem a este e vários outros argumentos contra o epifenomenalismo. Contudo, o argumento é declaradamente aceito, por Benecke (1901), por exemplo<sup>11</sup>.

A primeira premissa desse argumento é um dogma amplamente difundido de que os epifenomenalistas não podem negar um absurdo evidente. Pois é perfeitamente óbvio para todos que os corpos dos seres humanos são muito semelhantes em sua constituição e não se requer raciocínio sofisticado para inferir que, se os outros são feitos como o meu, eles provavelmente, quando feridos ou quando afetados, reagirão. Não há nenhum princípio que torna uma inferência de efeitos semelhantes a causas semelhantes mais segura do que uma inferência de causas semelhantes a efeitos semelhantes. Assim, uma inferência às outras mentes, o que é permitido pelo epifenomenalismo, deve ser, pelo menos, tão forte quanto a rota inferencial para outras mentes com o qual é incompatível.

Uma consequência do (nebuloso) problema arrolado acima seria que os humanos, detentores de uma subjetividade, não poderiam ter a plena certeza de que os

---

<sup>11</sup> Ainda em tempo podemos dizer que o problema das outras mentes se articula como um problema filosófico, sobretudo nas perspectivas interacionistas, e se coloca como a seguinte questão: “como posso saber se, além de mim mesmo, as outras pessoas se alegram, sofrem, percebem e sentem?”. A rigor, tal questionamento, numa perspectiva epifenomenalista, demandaria uma resposta comportamentalista, pois como dissemos anteriormente, no epifenomenalismo, “tudo o que há” no comportamento (mente) humano configura-se num relaxamento e contração de nervos e músculos, além de um “bombardeio” de sinapses e excreções hormonais, algo completamente distinto de uma perspectiva que aceite a causação mental. Dizemos isso porque, para o epifenomenalista, *não* há causação mental, pois a mente seria inócua causalmente, uma excrescência, enfim, um epifenômeno.

outros também teriam subjetividade. Tal argumento, invariavelmente desemboca no argumento conhecido como o “argumento dos zumbis”, que é a suposição de um ser em tudo idêntico a um ser humano normal, exceto por não ter *qualia*. Quando um zumbi é espetado com um garfo, por exemplo, ele não sente qualquer dor, comportando-se exatamente como se tivesse dor (pode por exemplo dizer algo a este respeito), mas não tem uma verdadeira experiência de dor como uma pessoa teria. Para fins explicativos, o conceito ou experiência de pensamento de zumbis filosóficos são usados especialmente em argumentos em filosofia da mente, particularmente em argumentos contra certas formas de fisicalismo e o Behaviourismo.

Um apoio adicional para o epifenomenalismo pode advir do trabalho de por Wilhelm Hundt, ao qual credita-se o mérito de haver sido o fundador da psicologia como disciplina científica e autônoma, com uma nova abordagem muito mais empírica do que a praticada até então e que tinha, como ponto inovador, o uso do método experimental de pesquisa. Pode-se dizer que em 1912, Hundt acreditava que cada sensação simplesmente está associada a uma combinação muito complicada de processos periféricos e centrais nervosos, juntamente com o fato de que as causas do comportamento são complexos eventos neurais.

Nessa ordem de razões, isso faz com que seja natural procurar eventos complexos ao longo da cadeia causal levando a um comportamento e tal comportamento pode ser encontrado nos acontecimentos neurais que são necessários para a ocorrência de sensações. Neste sentido, as sensações ou *qualia* também não poderiam contribuir para o comportamento sem primeiro ter efeitos neurais que são mais complexos do que eles, mas isso não refutaria a ideia de que comportamentos podem ser causados por sensações.

Assim, uma postura anti-epifenomenalista exige que se prefira a hipótese de que simplesmente causar sensações relativamente complexas ou eventos neurais mais complexos acarretam a hipótese de que eventos neurais (que são obrigatórios em qualquer caso e a causa de sensações) são suficientes para fazer com que os eventos neurais sejam necessários para a causa do comportamento.

Pensamos que talvez a plausibilidade ou não do epifenomenalismo seja uma questão de caráter científico, ou neurocientífico, mais especificamente. Neste sentido, os controversos estudos do fisiologista Benjamin Libet (1985, 1998) podem ser de grande

valia. Resumidamente, em seu clássico experimento, Libet solicita a algumas pessoas que escolhessem um momento qualquer para dar um beliscão em seu braço, enquanto ele assistia à atividade que se passava nos cérebros dessas pessoas mediante EEG. Com isso, Libet inferiu que a atividade inconsciente levando à decisão consciente de dar um beliscão no braço começava aproximadamente meio segundo antes da pessoa “conscientemente” decidir se mover. Esse desenvolvimento de carga elétrica veio a ser chamado de potencial de prontidão. As descobertas de Libet parecem indicar que as decisões tomadas por uma pessoa são primeiramente construídas em um patamar “subconsciente” e apenas posteriormente traduzidas em uma "decisão consciente", e que a crença da pessoa de que ela ocorreu ao comando da sua vontade deve-se apenas à sua perspectiva retrospectiva sobre o evento. Entretanto, Libet encontra espaço no seu modelo para o livre-arbítrio, na noção de poder de veto: de acordo com seu modelo, impulsos inconscientes para realizar um ato volitivo estão abertos à supressão pelos esforços conscientes da pessoa. Deve-se notar que isso não significa que Libet acredita que ações impelidas inconscientemente requerem a ratificação da consciência, mas antes, que a consciência retém o poder de negar a atualização de impulsos inconscientes. Tendemos a ver com bons olhos experimentos que seguem a linha dos de Libet, que com seus experimentos, elimina a noção de causação descendente.

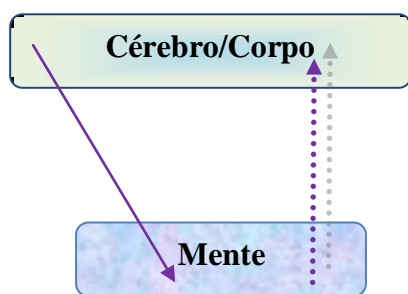


Figura 1.1 – Expressa graficamente o que seria a causação descendente

Os trabalhos experimentais de Libet (1985, 1993) na década de 1970 foram concebidos na investigação neurológica acerca da atividade cerebral e seus limiares de sensação. Suas investigações iniciais envolveram a determinação quanto à ativação em locais específicos no cérebro, quando foi necessário acionar estímulos artificiais somatizados às sensações, contando com rotinas psicofísicas de tais procedimentos.

O trabalho de Libet logo se transformou numa investigação sobre a consciência humana. Sua experiência mais famosa foi feita para demonstrar que os processos inconscientes elétricos no cérebro, chamados de potenciais de prontidão, inicialmente especulados por Lüder Deecke e por Helmut H. Kornhuber, em 1964, precedem decisões conscientes para realizar atos volitivos, espontâneos, o que implicaria que processos inconscientes neuronais precederiam e, potencialmente, causarim atos volitivos que são retrospectivamente sentidos como conscientemente deliberados.

O experimento de Libet, a rigor, tem causado inúmeras controvérsias, não apenas porque desafia a crença no livre-arbítrio, mas porque, para alguns críticos, baseia-se em métodos questionáveis e hipóteses bastante “estreitas” a respeito de como decisões livres podem ocorrer. Pode-se dizer que, para avaliar a relação entre o potencial de prontidão inconsciente e sentimentos subjetivos de vontade e ação, Libet exigiu um método objetivo de marcação para a experiência consciente do sujeito da vontade de realizar uma ação no tempo, e depois, para comparar essas informações com dados de gravação das atividades elétricas do cérebro durante o mesmo intervalo.

O primeiro dos instrumentos de análise de Libet foi o de raios catódicos osciloscópio, um instrumento geralmente usado para fazer o gráfico da amplitude e frequência dos sinais elétricos. Com alguns ajustes, porém, o osciloscópio poderia ser feito para funcionar como um medidor de tempo, ou seja, em vez de apresentar uma série de ondas, a saída era um único ponto que pode ser feito para “viajar em um movimento circular”, semelhante à circulação de uma segunda mão em torno de um relógio. Tal “temporizador” foi definido de modo que o tempo que levou para o ponto de viajar entre os intervalos marcados no osciloscópio foi de aproximadamente 43 milissegundos. À medida que a velocidade angular do ponto permaneceu constante, qualquer alteração na distância pôde ser facilmente convertida para o tempo que levou para percorrer essa distância.

Para monitorar a atividade cerebral durante o mesmo período, Libet utilizou-se de um eletroencefalograma (EEG). O EEG utiliza pequenos eletrodos colocados em vários pontos do couro cabeludo, que medem a atividade neuronal do córtex, que está associada a uma maior capacidade cognitiva. A transmissão de sinais elétricos entre as regiões do córtex provoca diferenças de tensão medida entre os eletrodos de EEG. Estas diferenças de voltagem refletem alterações na atividade neuronal em áreas específicas

do córtex. Para medir o tempo real do ato motor de um determinado ato voluntário, um eletromiógrafo (EMG) registrou o movimento do músculo através de eletrodos na pele sobre o músculo ativado do antebraço. O tempo de EMG foi tomado como o tempo zero em relação ao qual todos os outros momentos foram calculados.

Os pesquisadores que reproduziram o experimento de Libet pediram a cada participante para se sentarem numa mesa na frente do temporizador osciloscópio. Foi pedido a eles para fixarem os eletrodos do EEG no couro cabeludo do participante, e então instruir os sujeitos a efetuar alguns pequenos movimentos, de atividade motora simples, como apertar um botão ou flexionar um dedo ou o pulso, dentro de um determinado período de tempo.

Durante o experimento, o sujeito seria convidado a observar a posição do ponto no cronômetro osciloscópio quando ele ou ela eram os primeiros cientes do desejo ou vontade de agir. Os testes de controle com os equipamentos de Libet demonstraram uma confortável margem de erro de apenas -50 milissegundos (o que nos permite confiar em tais experimentos). Assim, ao pressionar o botão sobre o oscilador, desta vez por via eletrônica, o tempo marcado de apertar o botão e tomar uma decisão consciente do sujeito para agir, os pesquisadores foram capazes de calcular o tempo total do estudo de vontade inicial do sujeito através da ação resultante. O que deu em média, cerca de 200 milissegundos decorridos entre a primeira aparição da vontade consciente de pressionar o botão. Os pesquisadores também analisaram o EEG para cada ensaio em relação à temporização da ação. Notou-se que a actividade cerebral envolvida no início da ação, centrado principalmente no secundário córtex pré-motor, ocorreu, em média, cerca de 500 milissegundos *antes* do ensaio que terminou com o apertar o botão.

Ou seja, os pesquisadores registraram a atividade cerebral de montagem relacionada à ação resultante em 300 milissegundos antes dos indivíduos relatarem a primeira percepção consciente de vontade de agir. Em outras palavras, as decisões aparentemente conscientes para agir foram precedidas por um “acúmulo inconsciente de carga elétrica dentro do cérebro”, e esse acúmulo veio a ser chamado de potencial de prontidão. A partir de 2008, com efeito, o resultado próximo de uma decisão pode ser encontrado no estudo da atividade cerebral no córtex pré-frontal e parietal até 7 segundos antes de o assunto ser consciente de uma tomada de decisão.

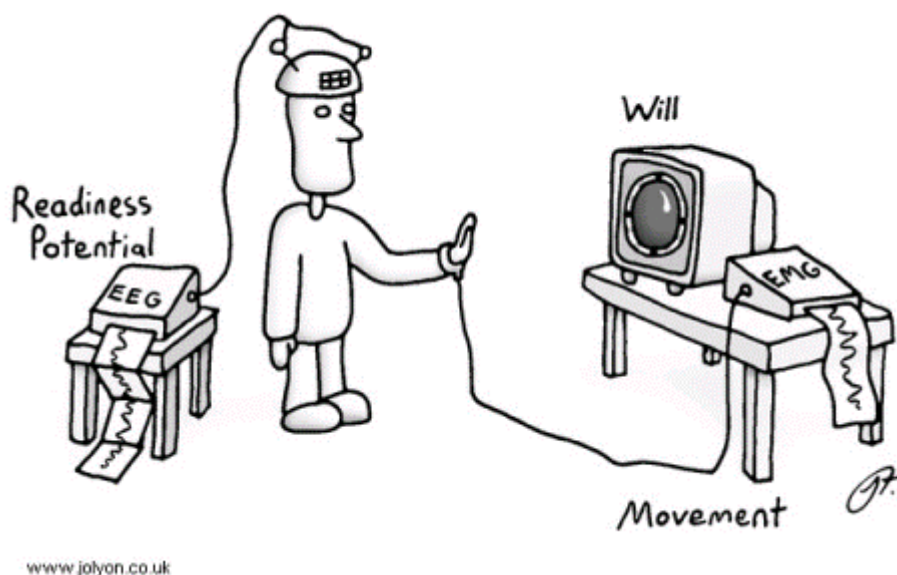


Figura 3.1 – o experimento de Libet:

Como considerações finais, gostaríamos de sugerir que tendo em vista as teses e contra teses no que versa sobre o epifenomenalismo dos estados mentais, a abordagem que toma o epifenomenalismo forte parece-nos bastante plausível. Tanto as atitudes peoposicionais (Aps) quanto os *qualia* seriam epifenômenos, corroborados pelos experimentos de Benjamin Libet. Com tais experimentos, mesmo a causalidade descendente, aparentemente tão óbvia e “comum” para muitos, Libet abalou estruturas sugerindo que o cérebro, milissegundos antes da consciência se fazer valer, já “funcionava”. As implicações científico-filosóficas de tal experimento são inúmeras, de modo que só nos deteremos aqui com a questão do livre-arbítrio.

Os experimentos de Libet sugerem a alguns que os processos inconscientes cerebrais é o que dispara verdadeiramente os atos volitivos, e, conseqüentemente, asseguram o livre-arbítrio. Assim, o plano simbólico ou simplesmente mente não desempenha nenhum papel no início do disparo cerebral. Se os processos cerebrais inconscientes já “tomaram medidas” para iniciar uma ação antes que a consciência seja tomada enquanto tal, de qualquer desejo de realizá-la, o papel causal da consciência na vontade livre é completamente extirpada. De acordo com esta perspectiva, o interacionismo cartesiano calcado no livre arbítrio da alma do homem não pode se

sustentar; pois entendemos que, em virtude do conhecimento das neurociências de hoje, inacessíveis a Descartes, ser descabida a sustentação de propostas dualistas de qualquer matiz.

Libet afirma que a vontade consciente é exercida na forma de "poder de veto" (às vezes chamada de "livre-arbítrio" por Libet). Para ele, é muito clara a ideia de que a afirmação consciente se faz necessária para permitir o acúmulo inconsciente do potencial de prontidão. Enquanto a consciência não desempenha nenhum papel na efetivação dos atos volitivos, Libet sugere *especulativamente* que ele ainda pode ter um papel a desempenhar em suprimir ou recusar determinados atos instigados pelo inconsciente<sup>12</sup>. Libet observou que todo mundo já experimentou a retenção de realizar um desejo inconsciente. Os experimentos de Libet receberam grande apoio de outras pesquisas relacionadas à neurociência que investiga o livre arbítrio. Como a noção de livre arbítrio é das mais complexas em filosofia, fiquemos, por ora com as questões levantas acima.

## Referências

BENECKE, E. C. On the Aspect Theory of the Relation of Mind to Body. *Aristotelian Society Proceedings* (New Series), 1901. 1: 18–44.

BURGE, T. Mind-Body Causation and Explanation. In: HEIL, J. and MELE, A. adt. *Mental causation*. Oxford, Clarendon Press, 1995.

CHALMERS, D. J. Facing up to the Problem of Consciousness. In: SHEAR, J. (Ed.) *Explaining Consciousness – the ‘Hard Problem’*. Cambridge MA: The MIT Press, 1997.

CHALMERS, D. J. *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press, 1996. 404p.

DENNETT, D. C. *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT-Press, 1989.

GRIESINGER, W. Dicionário biográfico. IN: POSTEL, J. & QUÉTEL, C. *História de La psiquiatria*. México: F C E, 1987.

HUMPHREYS, P. How Properties emerge. *Philosophy of Science*, 64, 1997.1-17 p.

---

<sup>12</sup> Tomamos aqui por “inconsciente” o que o próprio Libet, bem como Searle, consideram por conhecimento tácito.

HUMPHREY, N. *Uma História da Mente: a evolução e a gênese da consciência*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1994.

HUXLEY, T. H. On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History. In: *The Fortnightly Review* 16 (New Series): 555–580. Reprinted in *Method and Results: Essays by Thomas H. Huxley*, New York: D. Appleton and Company, 1898.

JACKSON, F. What Mary didn't know. *Journal of philosophy*. v. 83, p. 291-295, 1986.

JACKSON, F. *Qualia Epifenomênicos*. Disponível em: <http://mlag.up.pt/wp-content/uploads/2011/05/JACKSON.pdf>. Acesso em 10.10.2012.

JAMES, W. (1983b). *The Principles of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1983b.

LEVINE, J. Materialism and Qualia: the Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 64.p. 354-361, 1983.

LIBET, B. The Neural Time Factor in Conscious and Unconscious Events. In: *Experimental and Theoretical Studies of Consciousness*. N. Y.: Wiley, 1993 (Ciba Foundation Symposium, 174).

LIBET, B. Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behavioural Brain Sciences*, n 8, 529-566, 1985.

MASLIN, K. T. *Introdução à filosofia da mente*. Tradução de Fernando José R. da Rocha. Porto Alegre: Artmed, 2009.

NAGEL, T. What is it like to be a Bat? In: BLOCK, N. (Org.). *Readings in philosophy of psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. p. 159-168. V. 1

REID, T. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1969.

ROBINSON, W. (2007). Epiphenomenalism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Obtido em: <http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/> (25/10/2012, às 12: 44).

SEARLE, J. R. *A redescoberta da mente*. Tradução Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 379 p.

SEARLE, J. R. *O mistério da consciência*. Tradução André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998. 239 p.

SHANNON, C. E. A Mathematical Theory of Communication. *The Bell System Technical Journal*, 1948.v 2, p. 379-423.

WEGNER, D. M. The Mind's Best Trick: How We Experience Conscious Will. IN: *Trends in Cognitive Sciences: Vol.7 No. 2*, fevereiro de 2003.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Tradução Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 1996. 350 p.

Artigo recebido em 11.06.2012  
Artigo aprovado em 22.12.2012