



INSTRUMENTALISMO E A CIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA

MARCO AURÉLIO SOUSA ALVES¹ E JOÃO CÉSAR RAMOS²

RESUMO: O problema da consciência continua incomodando muitos filósofos e alguns cientistas. Muitas vezes é dito que a ciência deixa escapar algo essencial a respeito da consciência, e que por isso a primeira deve ser reformulada de algum modo, de maneira a contemplar devidamente o fenômeno em questão. Em outras oportunidades, o problema é pretensamente resolvido a partir da simples eliminação daquilo que almejávamos entender a princípio. O presente trabalho almeja delinear uma abordagem alternativa. Sugerimos que o instrumentalismo, quando devidamente compreendido e aplicado à ciência da consciência, é potencialmente iluminador para a superação do problema, e faz isso sem eliminar o fenômeno que almejamos explicar e sem demandar uma reformulação da área científica relevante.

PALAVRAS-CHAVE: Problema da Consciência; Lacuna Explicativa; Realismo Científico; Instrumentalismo; Ciência da Consciência.

ABSTRACT: The problem of consciousness continues to trouble many philosophers and some scientists. It is often said that science misses something essential about consciousness, and that it must be reformulated in some way in order to properly address the phenomenon in question. On other occasions, the problem is supposedly solved by simply eliminating what we initially wanted to understand. The present work aims to outline an alternative approach. We suggest that instrumentalism, when properly understood and applied to the science of consciousness, is potentially illuminating and can help to overcome the problem at hand, and it does so without eliminating the very phenomenon we aim to explain and without demanding a reformulation of the relevant scientific area.

KEYWORDS: The Problem of Consciousness; Explanatory Gap; Scientific Realism; Instrumentalism; Science of Consciousness.

A consciência tem se mostrado refratária ao tratamento científico pelo menos desde que a própria ciência, em sua acepção moderna, surgiu. Não foi à toa que um espírito científico, prático, e fundamentalmente moderno, como o de Descartes, se viu obrigado a isolar a consciência como um mundo à parte, alheio aos domínios da ciência que ele e tantos outros se esforçavam para construir. Os motivos de tal resistência da consciência ao tratamento científico padrão não serão o foco deste trabalho. Propomo-nos, aqui, apenas a lidar com algumas aparentes limitações da ciência da consciência. A investigação será conduzida a partir de uma

¹ Professor Adjunto da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Doutor em Filosofia pela University of Texas at Austin (EUA). E-mail: marcoaurelioalves@ufsj.edu.br.

² Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Minas Gerais (UFMG). E-mail: jcramosf@hotmail.com.

abordagem propriamente filosófica, que explora as próprias noções de consciência, de explicação científica, e dos compromissos ontológicos que tais coisas trazem ou não consigo. Conclusões similares às que chegaremos aqui podem ser alcançadas a partir de uma abordagem direcionada especificamente ao método científico aplicado no estudo da consciência, tal como vemos, por exemplo, em Irvine (2013). Apesar de serem esforços que levam à mesma direção, não exploraremos aqui tais estratégias de lidar com a questão.

A investigação que propomos seguirá o seguinte percurso esquemático. Na seção 1, discutiremos brevemente alguns dos clássicos argumentos filosóficos a respeito da alegada limitação da abordagem científica no que diz respeito à parte propriamente qualitativa da consciência. Na seção 2, recorreremos à filosofia da ciência para apresentar a distinção entre realismo e instrumentalismo científico. Na seção 3, sugeriremos que uma perspectiva instrumentalista aplicada à ciência da consciência oferece ganhos teóricos para a compreensão do problema da consciência e sua relação com a ciência da consciência.

1. A limitação epistemológica da ciência da consciência

Levine (1983) cunhou o termo lacuna explicativa (*explanatory gap*), hoje amplamente utilizado em discussões sobre a consciência. Grosso modo, o autor argumenta, seguindo a concepção semântica modal de Kripke (1981) acerca de sentenças de identidade, que afirmações de identidade psicofísica, ao contrário de outras afirmações de identidade, não conseguem evitar que algo permaneça sem explicação, fazendo com que a afirmação pareça sempre injustificada, ou simplesmente postulada como um fato bruto sem a devida explicação. Levine (1983, 2001) enfatiza sempre, e é bom ressaltar isso, que a lacuna é propriamente epistemológica, e não ontológica. O que falta é a *explicação* de porque os processos físicos que aparecem de um lado da identidade são realmente idênticos às experiências qualitativas que aparecem do outro lado. Há, no caso psicofísico, uma demanda explicativa que não existe nas identidades teóricas usuais, e tal demanda nunca parece ser devidamente satisfeita. A lacuna explicativa é mais diretamente um desafio para a ciência da consciência, e apenas indiretamente leva a implicações propriamente metafísicas ou ontológicas acerca da tese materialista, que são as implicações que mais ocuparam o próprio Levine e a maior parte do debate que ele ensejou.

O mais famoso exemplo de identidade psicofísica é a afirmação da identidade entre dor e disparo de nociceptores específicos a partir da estimulação de axônios como as fibras-C.³ É

³ O exemplo se torna popular a partir de seu uso por Place (1956). É curioso notar que tal identidade foi, posteriormente, empiricamente desacreditada. As fibras-C do sistema nervoso estão relacionadas apenas a um pequeno aspecto da transmissão da dor (HARDCASTLE, 1997). O ponto propriamente filosófico não é, no

interessante notar, como ressalta Levine, que escapa à explicação fornecida por tal identidade teórica o fato de não haver uma maneira de medir a intensidade da própria sensação ou experiência qualitativa envolvida. Como medir, por exemplo, o grau de diferença ou similaridade do que chamamos de dor para a experiência qualitativa experienciada por seres com constituições físicas radicalmente distintas recorrendo apenas a descrições físicas e funcionais? Não há, Levine argumenta, nenhuma conexão intrínseca discernível entre a estimulação de fibras-C e a experiência qualitativa da dor. Essa relação é estabelecida de forma bruta, artificial, e por isso deixa uma lacuna explicativa. Para que essa lacuna seja preenchida, é preciso que a experiência qualitativa da dor esteja contida inteligivelmente (e necessariamente) nas propriedades da descrição física-funcional, o que permitiria a comparação de estados qualitativos de seres com constituições físicas radicalmente distintas. Isso, no entanto, não é oferecido, e não sabemos nem mesmo como poderia ser oferecido.

O problema que Levine aponta é ilustrado por diversos outros argumentos da filosofia da mente, como os defendidos por Nagel (1974) e Goff (2019). Consideremos brevemente, como exemplo, uma das versões do argumento do conhecimento, apresentada por Jackson (1982). Jackson pede ao leitor que imagine a seguinte situação: em uma experiência para catalogação de diferenças em percepção de cores, cientistas descobrem Fred, um homem que consegue fazer todas as discriminações de cores que outras pessoas conseguem, mas que, além disso, tem sensibilidade extra para o vermelho. Quando colocado frente a um conjunto de tomates maduros, ele consegue separá-los perfeitamente em dois grupos, sempre com os mesmos tomates em cada um dos grupos, mesmo depois de embaralhados em sua ausência. Acontece que, enquanto outras pessoas veem todos esses tomates com a mesma cor, Fred consegue distingui-los em, como diz Jackson, vermelho₁ e vermelho₂. Ao investigar o caso, os cientistas envolvidos descobrem que o sistema ótico de Fred consegue separar o espectro da cor vermelha em dois comprimentos de onda distintos com tanta precisão quanto as demais pessoas distinguem o vermelho do amarelo.

A conclusão a que Jackson quer chegar com esse experimento mental é a de que nenhuma informação sobre a fisiologia de Fred e sua interação com objetos que as demais pessoas veem como tendo a mesma cor vermelha poderia suprir o ganho epistemológico envolvido na diferença qualitativa que Fred experiencia ao distinguir o vermelho₁ do vermelho₂. Qual dos dois vermelhos vistos por Fred assemelha-se mais ao vermelho que as outras pessoas

entanto, afetado, pois trata-se apenas de um exemplo de hipótese empírica de afirmação de identidade que possui um caráter necessário *a posteriori*.

veem? Como essas cores se parecem? Mesmo com todas as investigações e explicações científicas sobre os processos físicos envolvidos, a lacuna explicativa se impõe: parece que o restante das pessoas está tão distante de conhecer os aspectos qualitativos de vermelho₁ e vermelho₂ quanto um daltônico do tipo acromático está de conhecer as cores que outras pessoas veem.

Levine (1983, p. 360) sugere, certo momento, que talvez haja apenas uma maneira de escapar definitivamente do dilema da lacuna explicativa: adotar uma postura eliminativista a respeito do aspecto qualitativo da consciência. Esse é o caminho que filósofos como Churchland (1981) e Dennett (1992) seguiram. Entretanto, Levine observa que a maioria dos filósofos vê com maus olhos a postura radical eliminativista. O próprio Levine se nega a adotar tal estratégia. O motivo de tal resistência é o *factum* ele mesmo de que entretemos experiências qualitativas. Sabemos disso por introspecção: simplesmente sentimos e experienciamos tais qualidades fenomênicas. Negar isso parece incorrer contra as evidências mais diretas que temos. O desconcertante da estratégia eliminativista é que ela parece confundir *explanandum* com *explanans*: a consciência e seus *qualia* não são propriamente elementos da explicação, mas aquilo que requer uma explicação.

Para que essa discussão se torne mais clara, consideremos a distinção que Chalmers (1995) faz entre consciência psicológica (*psychological consciousness*) e consciência fenomênica (*phenomenal consciousness*). A consciência psicológica refere-se à mente enquanto fonte causal do comportamento, sendo definida em termos funcionais, de maneira objetiva, e a partir de uma perspectiva de terceira pessoa. A consciência fenomênica, ao contrário, compreende a mente “internamente”, ou seja, como uma experiência subjetiva, de primeira pessoa, e conscientemente experienciada. No primeiro caso, a mente é definida em termos daquilo que ela faz. No segundo, a mente é definida em termos de como ela é sentida ou experienciada. Notem que essa distinção é, em princípio, puramente teórica. Tal distinção não implica ou se compromete com nenhuma tese ontológica substantiva acerca de quais seriam os supostos referentes de cada noção. Ambos os termos podem perfeitamente se referir à mesma coisa, ou serem vazios, não designando coisa alguma. A mera distinção teórica é absolutamente neutra em relação a tais possibilidades.

Comprometimentos ontológicos surgem em argumentos como os de Jackson, Nagel, e tantos outros, na medida em que precisam pressupor a realidade do referente da consciência fenomênica para que seus experimentos mentais ganhem sua força intuitiva. Podemos dizer que é esse tipo de comprometimento ontológico que gera a lacuna explicativa. O próprio Levine

ressalta que é esse tipo de comprometimento que está, em última instância, por trás de todo o problema da consciência. Por isso posturas eliminativistas como as de Churchland e Dennett evitariam definitivamente esse tipo de dificuldade: elas simplesmente negam a realidade da consciência fenomênica, negando, assim, a intuição de que haja algo que requer uma explicação qualquer. O problema de tal postura, como vimos anteriormente, é que ela parece fazer uma inversão fraudulenta da relação explicativa.

Tendo em mente essas diferentes posturas, Frankish (2017) oferece uma útil taxonomia das abordagens mais gerais sobre a consciência. Podemos distinguir as posturas em debate em três grandes grupos: 1) realismo radical; 2) realismo moderado; e 3) irrealismo moderado. A divisão entre radical e moderado é uma divisão epistemológica ou explanatória, que diz respeito a uma postura a favor da necessidade de inovação teórica e metodológica na ciência da consciência, no caso radical, ou, então, a uma suficiência dos recursos teóricos e metodológicos da ciência da consciência atual para lidar com o problema da consciência, no caso moderado. A distinção entre realismo e irrealismo é, como os nomes sugerem, uma demarcação ontológica, e traça a divisão entre teorias que tratam a consciência como uma entidade com existência própria e teorias que a tratam como algo irreal ou fictício.

A postura realista a respeito da consciência fenomênica parece ser intuitivamente mais plausível. Aquilo que nossa introspecção nos oferece, quando temos uma experiência fenomênica qualquer, apresenta-se como um *algo*, seja lá o que for. Não é à toa que a maioria dos filósofos resiste ao antirrealismo da consciência e tende, intuitivamente, ao realismo. No entanto, nos parece, contra (certos momentos de) Levine, que a postura realista não implica a impossibilidade de solução do problema da consciência. Acreditamos que a posição mais plausível a ser adotada, segundo a terminologia de Frankish, seria o realismo moderado.

Propomos, no entanto, que a postura realista moderada seja dividida em dois grupos: a) realismo moderado otimista e b) realismo moderado pessimista. No primeiro grupo se enquadram abordagens que tratam a consciência fenomênica como algo real, que acreditam que a ciência da consciência atual não precisa passar por alterações radicais, e que acreditam que a ciência da consciência lida (ou pode lidar) satisfatoriamente com a consciência fenomênica. O segundo grupo contempla abordagens que seguem os dois primeiros passos do grupo anterior, isto é, abordagens que tratam a consciência fenomênica como algo real e que acreditam que a ciência da consciência atual não precisa passar por alterações radicais, mas se separa do primeiro grupo na medida em que, diferentemente deste, acredita que a ciência da consciência não consegue lidar satisfatoriamente com a consciência fenomênica. No que se segue,

pretendemos argumentar que o realismo moderado pessimista é teoricamente superior ao otimista. Ou seja, nossa estratégia aqui consiste, de certa forma, em isolar a ciência da consciência do (intratável?) problema da consciência.

2. Instrumentalismo

Há um longo e prolífico debate filosófico sobre o estatuto ontológico e epistêmico das explicações científicas do mundo; um debate a respeito da relação entre teoria científica, de um lado, e mundo, do outro. Uma das formas de se pensar essa relação é bastante intuitiva: uma teoria, se aceita, é tida como verdadeira. Acreditar que uma teoria é verdadeira é similar a acreditar que essa teoria é uma espécie de relato fidedigno de como o mundo realmente é. Nessa perspectiva, aceitar uma teoria que, para explicar um conjunto de fenômenos observáveis, postula determinadas entidades não-observáveis, com forças causais específicas, envolve também acreditar que essas entidades e essas forças causais existem de fato. Essa perspectiva é chamada de realismo científico.

Uma postura realista quanto à ciência não precisa se comprometer com a veracidade de todos os aspectos de todas as teorias científicas, uma vez que essas teorias são constantemente reformuladas ou superadas. Do contrário, o que se tem como real admite certa volatilidade e depende do paradigma científico vigente. A crença de que todos os aspectos de todas as teorias científicas são verdadeiros pode ser chamada de realismo científico ingênuo. Casos emblemáticos que exemplificam os problemas da postura ingênua são casos como os do flogisto e do calórico, entidades que eram tidas como literalmente reais, uma vez que eram postuladas por teorias científicas aceitas em suas épocas, mas que agora entraram em descrédito e ninguém mais acredita que essas coisas existam. O realismo científico maduro, por outro lado, deixa de lado a ingenuidade e defende apenas a tese de que a ciência tem como *objetivo* produzir um relato verdadeiro do mundo. Van Fraassen oferece uma definição mínima do realismo científico maduro, entendido como a defesa de que “a ciência almeja fornecer, com suas teorias, uma história literalmente verdadeira de como o mundo é; e a aceitação de uma teoria científica envolve a crença de que ela é verdadeira” (VAN FRAASSEN, 1980, p. 8, tradução nossa).

A relação entre teoria científica e mundo pode ser pensada também, alternativamente, em termos da adequabilidade empírica. Acreditar que uma ou mais teorias científicas são empiricamente adequáveis é o mesmo que crer que essas teorias descrevem de maneira satisfatória e bem-sucedida aquilo que pode ser observado ou detectado. A defesa de que a adequação empírica é o principal empreendimento da ciência é contrária à perspectiva do

realismo científico, ao menos se este for formulado aos moldes de van Fraassen. Em seu trabalho, van Fraassen formaliza a tese antirrealista de que a adequação empírica é o principal empreendimento da ciência e nomeia tal postura de “empirismo construtivo”, que é definido como a defesa de que “a ciência almeja fornecer teorias que são empiricamente adequáveis; e a aceitação de uma teoria envolve apenas a crença de que ela é empiricamente adequada” (VAN FRAASSEN, 1980, p. 12, tradução nossa). Podemos observar, de partida, que o empirismo construtivo é muito mais moderado em sua ontologia do que o realismo científico. Van Fraassen acredita que ao endossarmos o empirismo construtivo, superamos uma série de complicadas suposições metafísicas associadas à concepção realista. Por essa e outras razões, ele não hesita em julgar o empirismo construtivo como mais razoável.

Por seu apelo à dimensão prática das teorias científicas, o empirismo construtivo é muitas vezes categorizado como uma visão “instrumentalista” da ciência. Nas discussões sobre o realismo científico, o termo ‘instrumentalismo’ é muitas vezes usado para tratar de múltiplas concepções antirrealistas da ciência, muitas delas rejeitadas pelo próprio van Fraassen. No que se segue, seguiremos a sugestão de Godfrey-Smith (2003, pp. 183-184), segundo a qual há pelo menos um uso do termo ‘instrumentalismo’ que é próximo do empirismo construtivo defendido por van Fraassen. De acordo com esse uso, devemos pensar as teorias científicas como dispositivos ou instrumentos que usamos para lidar com a experiência, principalmente através de previsões. Daqui em diante, o termo ‘instrumentalismo’ e seus cognatos serão usados nesse sentido específico.

Para um instrumentalista, o valor de uma teoria científica se encontra principalmente em sua capacidade de fazer previsões e de dar respostas corretas a respeito do que podemos observar. Dito de outra forma, seguindo a terminologia de van Fraassen, podemos dizer que o valor de uma teoria científica se deve à sua adequação empírica. Se uma teoria desempenha bem esse papel pragmático, se ela passa por muitos testes e se estabelece, devemos aceitá-la, e não devemos exigir dela compromissos ontológicos ulteriores. De acordo com Godfrey-Smith (2003, p. 184), aceitar uma teoria, de um ponto de vista instrumentalista, é: (1) acreditar (talvez de maneira provisória) que ela é empiricamente adequada e (2) usar os instrumentos conceituais e metodológicos que ela oferece ao fazer novas investigações e ao refinar e ampliar a própria teoria. Se uma teoria bem estabelecida começa a falhar sistematicamente na tentativa de explicar aquilo que ela deveria explicar, e se ela não consegue ser salva por algum tipo de refinamento, ela deixa de ser empiricamente adequada e deve ser rejeitada.

Pode ser que uma teoria empiricamente adequada descreva uma estrutura não-

observável da realidade, e que as entidades postuladas por essa teoria realmente existam. Seja como for, um instrumentalista pode permanecer agnóstico a esse respeito. Pode ser que elétrons de fato existam, e também pode ser que eles sejam apenas um instrumento teórico que nos ajuda a entender aquilo que observamos. O importante para a ciência, de um ponto de vista instrumentalista, é que postular elétrons continua sendo útil e bem-sucedido empiricamente. Se a necessidade surgisse e um novo modelo atômico, sem elétrons, se tornasse vigente em algum momento, a ontologia de um instrumentalista permaneceria a mesma, mas a de um realista de elétrons estaria presumivelmente errada.

Entretanto, como já foi dito, realistas não precisam se comprometer com a realidade de todas as entidades postuladas pelas melhores teorias vigentes. Exemplo de um realismo científico mais moderado é o defendido por Godfrey-Smith, que desenvolve sua concepção à luz do antirrealismo de van Fraassen. Para ele,

Um objetivo concreto e razoável da ciência é fornecer descrições precisas (e outras representações) de como a realidade é. Esse projeto inclui o fornecimento de representações precisas de aspectos não-observáveis da realidade. (GODFREY-SMITH, 2003, p. 176 – tradução nossa)

Godfrey-Smith sugere que separemos o debate sobre o realismo científico da pergunta acerca da confiabilidade na ontologia das teorias científicas vigentes. De acordo com ele, o realismo científico, enquanto teoria geral sobre *ao menos um* objetivo da ciência, é compatível com várias atitudes a respeito do grau de confiabilidade que podemos ter na ontologia de cada uma das nossas teorias científicas vigentes. A confiabilidade que adotamos quanto à ontologia de uma teoria física, que lida com formalismos matemáticos de difícil interpretação, pode ser diferente da confiabilidade que adotamos quanto à ontologia da biologia molecular vigente, por exemplo. Adotar diferentes graus de confiabilidade sobre a ontologia de uma teoria ou área específica da ciência, quando temos suficiente conhecimento para executar essa tarefa, não desmotiva, segundo o autor, o realismo científico enquanto tese geral sobre um objetivo razoável da atividade científica.

Seguindo os passos de Godfrey-Smith, nossa sugestão aqui é que a postura instrumentalista se mostra mais apropriada no que diz respeito à ciência da consciência. Isso se dá não propriamente em função de a ciência da consciência postular entidades ontologicamente questionáveis, mas, antes, em função de a consciência, quando pensada fenomenologicamente, ser um objeto não inteiramente captável a partir dos critérios científicos usuais.⁴ No que diz respeito à ciência da consciência, talvez devamos nos contentar com a adequabilidade empírica.

⁴ Para uma discussão mais detida desse ponto, a partir da obra de Kant, ver ALVES e RAMOS (2020).

Isso pode parecer, em princípio, uma grande limitação para a ciência da consciência, mas o mesmo poderia ser pensado de outras teorias científicas que admitem um baixo grau de confiabilidade em sua ontologia. Talvez o preço a ser pago não seja tão alto assim, nem tão incomum. Ademais, uma posição instrumentalista acerca da ciência da consciência não implica em negar a existência da consciência, como fazem os eliminativistas, mas em se manter simplesmente agnóstico acerca disso.

3. O instrumentalismo como caminho para contornar o problema da consciência

Como dito na seção 1, uma postura realista acerca da consciência fenomênica é intuitivamente mais plausível e, para a maioria dos filósofos, seria preferível, apesar de trazer consigo as complicações que ganharam o nome de “problema da consciência”. Sugerimos, na seção 2, que é possível conciliar a perspectiva realista sobre a consciência fenomênica com uma perspectiva instrumentalista acerca da ciência da consciência. Tal estratégia, argumentaremos agora, pode inclusive oferecer ganhos significativos para a compreensão do problema da consciência.

Adotar uma postura instrumentalista a respeito da ciência da consciência significa defender que o objetivo dessa ciência é (ou deve ser), fundamentalmente, o de alcançar a adequação empírica, e não, necessariamente, o de propiciar uma investigação sobre a realidade última da consciência fenomênica. Se adotarmos a postura instrumentalista, estaremos mais preparados para aceitar que teorias científicas sobre a consciência podem ser incorretas e/ou incompletas em suas ontologias, mesmo que sejam empiricamente adequadas, e que isso não representa, por si só, nenhum problema para tais teorias. Essa abordagem não lida com o problema da consciência a partir da negação da realidade da consciência fenomênica, como faz o eliminativista ou, conforme a terminologia de Frankish, o irrealista moderado. Diferentemente disso, o instrumentalista defende que pode não ser objetivo da ciência da consciência lidar com a lacuna explicativa.

Nossa proposta, no fim das contas, envolve uma separação entre ontologia e ciência da consciência. Sendo assim, ela difere em dois pontos centrais do empirismo construtivo, como proposto por van Fraassen. O primeiro deles, mencionado na seção anterior, é que a teoria de van Fraassen é aplicada de maneira geral à atividade científica, não apenas a áreas específicas da ciência. O segundo, mencionado apenas de maneira breve até aqui, é que o empirismo construtivo de van Fraassen está comprometido com a dicotomia ontológica entre o observável e o não-observável. Para ele, uma filosofia da ciência razoável deve se comprometer apenas

com a realidade do que é observável, e com nada mais. E o conjunto de observáveis, para van Fraassen, contempla somente aquilo que é observável para humanos desguarnecidos de algum tipo de equipamento. Esse ponto fica claro através de sua conhecida analogia dos gigantes, onde ele defende que um prédio não é algo portátil porque, em princípio, algum ser enorme poderia portá-lo em seu bolso. Da mesma forma, não podemos tratar entidades não-observáveis a olho nu como observáveis. O corpo humano, segundo ele, é, do ponto de vista da física, um tipo de aparato de medição (VAN FRAASSEN, 1980, p. 17). Sendo assim, o empirismo construtivo de van Fraassen está comprometido apenas com a existência daquilo que é observável para humanos desguarnecidos de algum tipo de equipamento.

A dicotomia ontológica entre o observável e o não-observável defendida por van Fraassen enfrenta complicados problemas. Gostaríamos de evitá-los aqui. Acreditamos que o instrumentalismo desenvolvido na seção anterior pode ser defendido de maneira independente dessa dicotomia. Para tanto, faremos uma distinção entre empirismo construtivo metodológico e empirismo construtivo ontológico. O empirismo construtivo metodológico é a crença de que a ciência, ou uma área específica da ciência, tem (ou deveria ter) como objetivo fornecer teorias que são empiricamente adequadas. O empirismo construtivo ontológico é a crença de que apenas entidades e tipos observáveis devem ser incluídos em nossos comprometerimentos ontológicos. Ao longo do texto defendemos o primeiro, mas não o segundo. Até mesmo porque a consciência, em sua acepção fenomênica, dificilmente poderia ser considerada uma entidade ou um tipo observável, a menos que estivessemos dispostos a ampliar largamente o alcance do que conta como observável.

É possível levantar a objeção de que o “empiricamente adequado” do empirismo construtivo metodológico diz respeito a uma adequação teórica para explicar aquilo que é observável. Esse foi certamente o caso defendido por van Fraassen. Rejeitamos esse argumento. Equacionamos “empiricamente adequado” e “verdadeiro sobre aquilo que é observável” apenas se o conceito de observável não for limitado à acepção conferida por van Fraassen. De toda forma, para os atuais propósitos é suficiente manter uma noção abstrata de adequabilidade empírica, sem comprometimento com alguma teoria específica sobre observáveis. O ponto central é que a consciência fenomênica não pode ser completamente adequável empiricamente através de nenhum critério respeitável de adequação empírica, o que é suficiente para levar o argumento adiante.

Por fim, é comum vermos o instrumentalismo ser disposto como parte de uma estratégia argumentativa contra o realismo da consciência. Filósofos como Dennett e Churchland, por

exemplo, parecem adotar esse tipo de estratégia, defendendo um sentido puramente instrumental para conceitos e entidades relacionados à consciência fenomênica (SPREVAK, 2013). É importante notar, no entanto, que o instrumentalismo apresentado na seção anterior é completamente conciliável com uma postura realista a respeito da consciência fenomênica. O instrumentalismo eliminativista de Dennett e Churchland diz respeito a uma atitude adotada em relação à ontologia de certos conceitos e entidades que figuram na ciência da consciência e na psicologia popular. O instrumentalismo que apresentamos na seção anterior e que defendemos aqui, ao contrário, é puramente metodológico e diz respeito ao próprio objetivo da ciência da consciência, permitindo tanto uma postura realista quanto antirrealista acerca da consciência.

O instrumentalismo, em sua dimensão metodológica, é, por si só, completamente neutro em relação à ontologia da consciência. Podemos utilizá-lo para esvaziar ontologicamente as entidades relacionadas à consciência fenomênica, mas também podemos utilizá-lo como explicação da razão pela qual aspectos fenomênicos reais e introspectivamente perceptíveis resistem a investigações científicas.

Conclusão

As considerações anteriores nos permitem concluir que é possível conciliar realismo da consciência fenomênica e instrumentalismo. Tal conciliação é não apenas possível, mas desejável, pois oferece um caminho alternativo e promissor para abordarmos e, quiçá, superarmos o até então intratável problema da consciência. Esse caminho contempla uma posição metodologicamente pessimista a respeito da superação da lacuna explicativa através de meios propriamente científicos, defendendo que não é nem mesmo papel da ciência fornecer o tipo de explicação que promoveria essa superação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Marco Aurélio S.; RAMOS, João César. Kant e a Ciência da Consciência. *Cognitio-Estudios*, Vol. 17, pp. 187-195; Julho-Dezembro, 2020.

CHALMERS, David J. *The Conscious Mind: In Search of a Theory of Conscious Experience*. Santa Cruz: Department of Philosophy, University of California, 1995.

CHURCHLAND, P. M. Eliminative Materialism and The Propositional Attitudes. *The Journal of Philosophy*, Vol. 78, pp. 67-90; 1981.

DENNETT, Daniel C. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1992.

FRANKISH, Keith. *Illusionism as a Theory of Consciousness*. Em: *Illusionism as a Theory of*

Consciousness. Editado por Keith Frankish. Imprint Academic, 2017.

GODFREY-SMITH, Peter. *Theory and Reality: An Introduction to The Philosophy of Science*. Londres: The University of Chicago Press, Ltd., 2003.

GOFF, Philip. *Galileo's Error: Foundations for a New Science of Consciousness*. Nova York: Pantheon Books, 2019.

HARDCASTLE, Valerie G. When a Pain Is Not. *The Journal of Philosophy*, vol. 94, n. 8, pp. 381–409, August, 1997.

IRVINE, Elizabeth. *Consciousness as a Scientific Concept: A Philosophy of Science Perspective*. Springer Science+Business Media Dordrecht, 2013.

JACKSON, Frank. Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, No. 127, pp. 127-136; April, 1982.

KRIPKE, Saul A. *O Nomear e a Necessidade*. 1ª ed. Lisboa: Gradiva, 2012.

LEVINE, Joseph. *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*. Pacific Philosophical Quarterly 64 (Outubro): 354-61, 1983.

LEVINE, Joseph. *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2001.

NAGEL, Thomas. What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4, p. 435-450; October, 1974.

PLACE, Ullin T. Is Consciousness a Brain Process? *The British Journal of Psychology*, vol. 47, n. 1, pp. 44-50, February, 1956.

SPREVAK, Mark. Realism and Instrumentalism. (2009) Em: *The Encyclopedia of The Mind*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, pp. 633-636, 2013.

VAN FRAASSEN, Bas C. *The Scientific Image*. Nova York: Oxford University Press Inc., 1980.