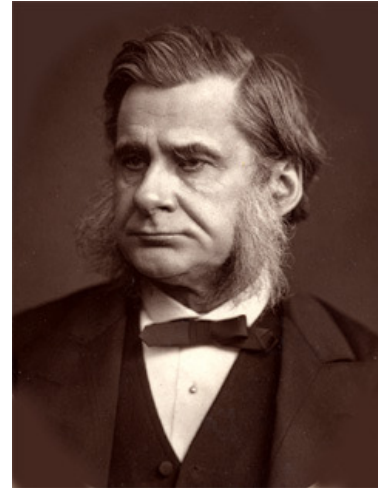


# Epifenomenismo (1874)

## Thomas Henry Huxley (1825-95)

Trechos de “On the hypothesis that animals are automata”, *Fortnightly Review* 16 (1874) 555-80. Texto da palestra apresentada no mesmo ano na 44ª reunião da British Association for the Advancement of Science, em Belfast. Republicado em HUXLEY, T.H. (1893), *Collected essays*, vol. I, Londres, p. 199-250.

A seleção de trechos segue em parte aquela feita por BEAKLEY, B. & LUDLOW, P. (orgs.) (2006), *The philosophy of mind: classical problems / contemporary issues*, 2ª ed., MIT Press, Cambridge, pp. 381-4. Texto em inglês disponível em: <http://faculty.morris.umn.edu/~mcollier/Philosophy%20of%20Mind/huxley.pdf>



T.H. Huxley, em torno de 1880 (Wikipédia)

Tradução de Osvaldo Pessoa Jr. para a disciplina TCFC III: Filosofia das Ciências Neurais, FFLCH, USP, 2013.

## Sobre a hipótese de que animais são autômatos

[...] [218] A linha de argumentação de Descartes é perfeitamente clara. Ele parte da ação reflexa no homem, do fato inquestionável de que, em nós mesmos, ações coordenadas e com propósito podem ocorrer sem a intervenção da consciência ou da volição, ou mesmo contrárias a estas. Se ações de um certo grau de complexidade são ocasionadas por um mero mecanismo, por que ações de um grau ainda maior de complexidade não poderiam ser o resultado de um mecanismo mais refinado? Que provas há que os animais [*brutes*] seriam diferentes de uma raça superior de marionetes, que comem sem prazer, choram sem dor, nada desejam, nada conhecem, e só simulam a inteligência, como uma abelha simula um matemático?<sup>11</sup>

Os filósofos de Port-Royal adotaram a hipótese de que [219] os animais são máquinas, e se diz que levaram sua prática tão longe a ponto de tratarem os animais domésticos com desprezo, ou até com crueldade. Ainda em meados do século dezoito, o problema foi discutido de modo completo e hábil por Bouiller,

<sup>11</sup> Malebranche enuncia muito energicamente, em 1689, a concepção adotada pelos cartesianos ortodoxos [...] (*Feuillet de conches. Méditations métaphysiques. 9<sup>me</sup> méditation*, 1841).

em seu “Ensaio filosófico sobre a alma das bestas”, ao passo que Condillac trata do assunto em seu “Tratado dos animais”; mas desde então o problema tem recebido pouca atenção. Mesmo assim, a pesquisa moderna trouxe à luz uma grande multidão de fatos que mostram não somente que a visão de Descartes é defensável, mas que ela é ainda mais defensável do que era em sua época.

Devemos adotar como premissa que é completamente impossível provar a presença ou ausência de consciência em qualquer coisa que não seja nosso próprio cérebro, apesar de, por analogia, estarmos justificados em supor sua existência em outros homens. Agora, se por acidente a medula espinhal de um homem for seccionada, seus membros ficarão paralisados, no que tange à sua volição, abaixo do ponto de lesão; e ele se tornará incapaz de vivenciar todos aqueles estados de consciência que, em seu estado não lesionado, seriam excitados pela irritação daqueles nervos que saem abaixo da lesão. [...]

[222] Segue-se então que a matéria cinzenta do segmento da medula espinhal do homem, mesmo não tendo consciência, responde a um estímulo simples gerando um complexo conjunto de

contrações musculares, coordenadas para um fim definido, e servindo um propósito óbvio.

Se a coluna espinhal de uma rã é seccionada, fornecendo um segmento separado do cérebro, teremos um caso paralelo ao do homem lesionado, com o qual se podem fazer experimentos sem remorso; e temos o direito de concluir que a coluna espinhal da rã provavelmente não é consciente, dado que a do homem não é. [...]

[236] E não estaria Descartes justificado em perguntar por que precisamos negar que os animais são máquinas, quando homens em um estado de inconsciência desempenham, mecanicamente, ações tão complicadas e aparentemente tão racionais quanto aquelas de quaisquer animais?

Mas apesar de eu não pensar que a hipótese de Descartes possa ser positivamente refutada, eu não estou disposto a aceitá-la. A doutrina da continuidade está muito bem estabelecida para que me seja permitido supor que algum fenômeno natural complexo possa passar a existir repentinamente, sem ser precedido por modificações mais simples; e argumentos muito fortes seriam necessários para provar que fenômenos tão complexos quanto os da consciência teriam surgido primeiramente no homem. Sabemos que, no homem individual, a consciência cresce de um lume fraco até seu brilho total, quer [237] estejamos considerando a criança que cresce ou o adulto que sai do sono ou de um desmaio. Sabemos, além disso, que os animais inferiores possuem, mesmo que menos desenvolvida, aquela parte do cérebro a qual temos todas as razões para crer que seja o órgão da consciência no homem. E, semelhantemente a outros casos, como a função e o órgão são proporcionais, então temos o direito de concluir que o mesmo ocorre com o cérebro; e que os animais, apesar de eles poderem não ter a nossa intensidade de consciência, e apesar de não poderem possuir trens de

pensamento, devido à falta de linguagem, mas apenas trens de sentimentos [*trains of feelings*], mesmo assim eles têm uma consciência que, de maneira mais ou menos distinta, antecipa a nossa.

Confesso que, dada a luta pela existência que acontece no mundo animal, e a terrível quantidade de dor que deve acompanhá-la, eu ficaria feliz se as probabilidades estivessem do lado da hipótese de Descartes [...].

Mas apesar de podermos ver razões para discordar da [238] hipótese de Descartes de que os animais são máquinas inconscientes, não se segue que ele estava errado em considerá-los autômatos. Eles podem ser autômatos mais ou menos conscientes e sensitivos; e a concepção de que eles sejam tais máquinas conscientes é a que é adotada, implícita ou explicitamente, pela maioria das pessoas. Quando dizemos que as ações dos animais inferiores são guiadas pelo instinto e não pela razão, o que realmente queremos dizer é que, apesar de eles sentirem como nós, mesmo assim suas ações são os resultados de sua organização física. Acreditamos, em suma, que eles sejam máquinas, sendo que uma das partes (o sistema nervoso) não só coloca o resto em movimento e coordena seus movimentos face às mudanças dos corpos circundantes, como também é provido de um aparelho especial, cuja função é trazer à existência aqueles estados de consciência que são chamados sensações, emoções e ideias. Acredito que esta concepção geralmente aceita é a melhor expressão dos fatos hoje conhecidos.

É experimentalmente demonstrável – fato esse suficientemente demonstrado por qualquer um que enfie uma agulha em si mesmo – que um modo de movimento do sistema nervoso é o antecedente imediato de um estado de consciência. Todos devem aceitar, salvo os partidários do “ocasionalismo” ou da doutrina da “harmonia pré-estabelecida” (se eles ainda existirem), que temos tanta razão para considerar o modo de

movimento do [239] sistema nervoso como causa do estado de consciência, como temos para considerar qualquer evento a causa de outro. Sabemos como um fenômeno causa o outro, tanto quanto, ou tão pouco quanto, em qualquer outro caso de causação; mas temos tanto direito de acreditar que a sensação é um efeito da mudança molecular, como temos de acreditar que o movimento é um efeito do impacto; e há tanta propriedade em dizer que o cérebro produz [*evolves*] sensação quanto em dizer que uma barra de ferro, quando martelada, produz calor.

Como procurei mostrar, estamos justificados em supor que algo análogo ao que acontece em nós mesmos ocorre nos animais, e que as afecções dos seus nervos sensoriais geram mudanças moleculares no cérebro, que por sua vez geram ou produzem os correspondentes estados de consciência. Também não pode haver qualquer dúvida razoável de que as emoções dos animais, e as ideias que eles possuíam, são dependentes de maneira semelhante das mudanças moleculares no cérebro. Cada impressão sensorial deixa um registro na estrutura do cérebro – uma molécula “ideagênica” [*“ideagenous” molecule*], poderíamos dizer – que é competente para reproduzir, sob certas condições, de maneira mais fraca, o estado de consciência que corresponde àquela impressão sensorial; e são essas “moléculas ideagênicas” que são as bases físicas da memória.

Assim, pode-se supor que mudanças moleculares no cérebro são as causas de todos os [240] estados de consciência dos animais. Há qualquer evidência de que esses estados de consciência possam, inversamente, causar aquelas alterações moleculares que geram o movimento muscular? Não vejo nenhum indício disso. A rã [lesionada] caminha, pula, nada e faz sua ginástica mesmo sem consciência, e conseqüentemente sem uma volição que a acompanhe; e se uma rã, em seu estado natural, possuir algo que corresponda ao que chamamos

volição, não há razão para acreditar que seja mais do que um concomitante das mudanças moleculares no cérebro, que fazem parte da série envolvida na produção do movimento.

A consciência dos animais apareceria como estando relacionada ao mecanismo do seu corpo simplesmente como um produto colateral do seu funcionamento, como estando completamente carente de qualquer poder de modificação desse funcionamento, assim como o apito a vapor que acompanha o trabalho do motor de uma locomotiva é carente de influência sobre sua maquinaria. Sua volição, se eles a tiverem, é um indicativo emocional de mudanças físicas, não a causa de tais mudanças.

Esta concepção das relações dos estados de consciência com as mudanças moleculares no cérebro – das *psicoses* com as *neuroses* – não nos impede de atribuir livre arbítrio aos animais. Pois um agente é livre quando não há nada que o impeça de fazer aquilo que ele deseje. Se um galgo persegue uma lebre, ele é um agente livre, pois sua ação está totalmente de acordo com seu forte desejo [241] de pegar a lebre; enquanto ele é seguro por uma coleira, ele não é livre, pois está sendo impedido de seguir suas inclinações por uma força externa. E a atribuição de liberdade ao galgo, nas circunstâncias anteriores, não é de forma alguma inconsistente com o outro aspecto dos fatos do caso – que ele é uma máquina impelida para a perseguição, e ao mesmo tempo causada a ter o desejo de pegar a caça pela impressão que os raios de luz procedentes da lebre fazem em seus olhos, e através destes em seu cérebro.

Muitos argumentos engenhosos foram oferecidos, em tempos diferentes, para responder à seguinte questão: Como é possível imaginar que a volição, que é um estado de consciência, e enquanto tal não tem a menor união natural com a matéria em movimento, possa atuar sobre a matéria movente da qual o corpo é

composto, como supõe-se que faça em atos voluntários? Mas se, conforme aqui sugerido, os atos voluntários dos animais – ou, em outras palavras, os atos que eles desejam realizar – forem tão mecânicos quanto o resto de seus atos, e o estado de consciência chamado volição apenas os acompanha, então a investigação relativa a eles se torna supérflua. Sua volição não entra de forma alguma na cadeia de causação de suas ações.

A hipótese de que os animais são autômatos conscientes é perfeitamente consistente com qualquer concepção [242] que possa ser sustentada com relação à curiosa questão, frequentemente discutida, de se eles têm ou não têm almas; e, se eles as tiverem, se essas almas seriam ou não imortais. [...] Se os animais tiverem consciência e não tiverem almas, então está claro que neles a consciência é uma função direta das mudanças materiais; por outro lado, se eles possuírem sujeitos imateriais da consciência, ou almas, então, como a consciência viria a existir só como consequência do movimento molecular do cérebro, segue-se que ela é um produto indireto de mudanças materiais. A alma está em relação ao corpo assim como o sino de um relógio está em relação às suas engrenagens, e a consciência responde ao som emitido pelo sino quando este é badalado. [243]

[...] É bem verdade que, até onde posso discernir, a argumentação que se aplica aos animais [244] vale igualmente para os homens; e, portanto, que todos os estados de consciência em nós, assim como neles, são imediatamente causados por mudanças moleculares na substância cerebral. Parece-me que nos homens, assim como nos animais, não há prova de que qualquer estado de consciência seja a causa da mudança no movimento da matéria do organismo. Se tais posições estiverem bem sustentadas, segue-se que as nossas condições mentais são simplesmente os símbolos na consciência das mudanças que ocorrem automaticamente no organismo; e que, tomando uma

ilustração extrema, o sentimento que chamamos volição não é a causa de um ato voluntário, mas o símbolo daquele estado do cérebro que é a causa imediata daquele ato. Somos autômatos conscientes, contemplados com livre arbítrio no único sentido inteligível deste muito abusado termo – dado que, em muitas situações, somos capazes de fazer o que gostamos – mas, mesmo assim, fazemos partes da grande série de causas e efeitos que, em continuidade ininterrupta, compõe aquilo que é, que foi e que será a soma da existência.

Quanto às consequências lógicas desta minha convicção, que me seja permitido dizer que as consequências lógicas são os espantalhos dos tolos e os faróis dos sábios. A única questão que qualquer sábio pode se perguntar, e que qualquer homem honesto se perguntará, é se a doutrina é verdadeira ou falsa. As consequências cuidarão de si mesmas; no máximo, sua importância só pode [245] justificar que testemos com cuidado adicional o processo de raciocínio do qual resultam.

[...] Mas, como tentei explicar em outras ocasiões, realmente não pretendo me incluir entre os filósofos fatalistas, materialistas ou ateus. Não entre os fatalistas, pois considero a concepção de necessidade como tendo um fundamento lógico, e não físico; não entre os materialistas, pois sou completamente incapaz de conceber a existência da matéria se não houver uma mente para representar aquela existência; e não entre os ateus, pois o problema da causa última da existência é uma questão que me parece estar totalmente fora do alcance dos meus pobres poderes. De toda a conversa fiada sem sentido que já tive a ocasião de ler, as demonstrações desses filósofos que encarregam-se de nos dizer tudo a respeito da natureza de Deus seriam as piores, se não fosse suplantada pelos absurdos ainda maiores dos filósofos que tentam provar que não há um Deus. [...]