

AS CONTROVÉRSIAS ENTRE DUALISTAS E MATERIALISTAS NA FILOSOFIA DA MENTE CONTEMPORÂNEA

Carlos Diógenes Cortes Tourinho*

RESUMO

O presente trabalho efetua um exame do problema *mente-corpo* por meio do seu rastreamento no campo da Psicologia e, em especial, na Filosofia da Mente contemporânea. O trabalho mostra que o problema *mente-corpo* é determinado pela forma como uma dada teoria concebe a noção de *qualidade* e que as abordagens dualistas da mente tratam desta noção em termos de propriedades intrínsecas, ao passo que os materialistas adotam uma teoria da propriedade extrínseca. São exploradas as características das duas abordagens, bem como suas implicações para o problema da possibilidade de um tratamento científico dos processos mentais conscientes.

Palavras-chave: Filosofia da mente; problema mente-corpo; consciência; qualidade.

THE CONTROVERSIES BETWEEN DUALISTS AND MATERIALISTS IN THE CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF MIND

The mind-body problem is examined, taking into consideration its recent psychological history, especially its contemporary discussions in the Philosophy of Mind. It is argued that the mind-body problem is determined by the way that the notion of *quality* is theoretically conceived, and that the dualistic approaches of the mind conceive of this notion in terms of intrinsic properties, whereas the materialist approaches embrace an extrinsic properties theory. The dualist and materialist approaches are characterized, as well as their implications to the problem of the possibility of scientific treatment of conscious mental processes.

Key words: Philosophy of Mind; mind-body problem; consciousness; quality.

Um olhar panorâmico sobre a história da psicologia moderna e sobre o advento da filosofia da mente nos mostra a importância concedida ao *problema mente-corpo*. Do dualismo interacionista cartesiano, passando pelo paralelismo psicofísico da

*Departamento de Filosofia da PUC-RJ; Doutorando em Filosofia. E-mail: cortestourinho@zipmail.com.br

psicologia experimental do século XIX, até o surgimento dos programas de pesquisa em neurociência e em inteligência artificial no século XX, o referido problema passou por sucessivas modificações. Brevemente formulado, o problema mente-corpo comporta as seguintes indagações: qual a natureza dos estados e processos mentais?; como tais estados e processos se relacionam com o mundo físico?; em que meio eles acontecem? A despeito das diversas abordagens que este problema recebeu ao longo da história do pensamento, em termos gerais, trata-se de um problema que pode, basicamente, ser abordado a partir de duas concepções extremas. De um lado, as teorias *materialistas* da mente, teorias que afirmam que o que nós chamamos de processos e estados mentais são estados e processos sofisticados de um complexo sistema físico: o cérebro. E de outro lado, as teorias *dualistas* da mente, que afirmam que os estados e processos mentais não são estados e processos de um sistema puramente físico, mas constituem um tipo distinto de fenômenos cuja natureza é *essencialmente* não-física. Este trabalho tem como intuito principal fazer um exame das controvérsias entre dualistas e materialistas no contexto atual da Filosofia da Mente. Antes, porém, tentarei apontar as diversas formas de abordagem do problema mente-corpo na história da filosofia e da psicologia moderna.

I

Pode-se dizer que a psicologia moderna começa com a concepção dualista de Descartes (cf. Herrnstein e Boring, 1971, p. 718). Mas, à medida em que a física científica se desenvolve, logo se torna evidente que o dualismo cartesiano, que sustentava a tese interacionista (a mente e o corpo interagindo mutuamente), violava o princípio de conservação de movimento, pois supunha que a mente, uma substância incorpórea, poderia alterar a direção de movimento de um corpo. Para solucionar esta dificuldade surgem dois encaminhamentos distintos: a negação da existência de uma mente inextensa (materialismo) e a adoção de um tipo diferente de dualismo (o paralelismo psicofísico), em que a alma e o corpo existiriam como entidades separadas, porém, sem interação.¹

A propósito do *problema mente-corpo*, destacam-se, ainda no século XVII, as abordagens de Hobbes (1586-1679) e de Espinoza (1632-1677). Hobbes adota uma perspectiva materialista, ao sustentar que toda realidade é uma realidade *física*, constituída por corpos que ocupam um lugar determinado no espaço. Cada corpo compõe uma parte real do *universo* (cf. Hobbes, 1974, capítulo XXXIV, p. 237). Dado que o universo é um agregado de todos os corpos, *não há* nenhuma de suas partes reais que não seja também um corpo. Para Hobbes, toda substância é uma

¹Gassendi e Hobbes defendem uma abordagem *materialista*, ao passo que, Malebranche e Leibniz adotam um *dualismo paralelista*.

substância corpórea. Postular uma realidade que não seja física, uma *substância incorpórea* é, na perspectiva hobbesiana, uma contradição dos termos.² O materialismo de Hobbes manifesta, com isso, uma objeção radical ao dualismo cartesiano.

Já Espinoza defende um *monismo panteísta* ao postular a existência de uma única substância (Deus – a substância absolutamente infinita).³ As demais coisas são apenas *atributos* dessa substância e o atributo é aquilo que o nosso intelecto percebe como essência da substância.⁴ Há infinitos atributos, mas nosso intelecto conhece apenas dois: o pensamento e a extensão. Ao invés de serem concebidos como substâncias distintas, o mental e o físico são entendidos como *atributos* distintos de uma única substância (cf. Espinoza, 1973, proposição XIV, corolário II, p. 97). Com isso, o monismo espinozista assinala também uma oposição ao dualismo cartesiano.

Segundo Herrnstein e Boring⁵ (1971, p. 706), o *período filosófico* da psicologia se encerra com o monismo metafísico de Theodor Fechner (1801-1887), que combatia o materialismo do século XIX e acreditava que, ao estabelecer a lei da inter-relação entre sensação e processos cerebrais, poderia demonstrar a mutabilidade dos dois e confirmar, segundo esperava, não o fato de a mente depender do cérebro, mas um *panpsiquismo*, o fato de que os acontecimentos físicos estão indissolivelmente identificados com os acontecimentos mentais. Para Fechner, a diferença entre mente e matéria seria apenas uma diferença no *ponto de vista* a partir do qual a entidade psicofísica poderia ser observada. A título de ilustração, podemos caracterizar a teoria do *duplo ponto de vista* na seguinte passagem:

²“A palavra *corpo*, em sua acepção mais geral, significa o que preenche ou ocupa um determinado espaço ou um lugar imaginado, que não dependa da imaginação, mas seja uma parte real do que chamamos *universo*. Dado que o universo é o agregado de todos os corpos, não há nenhuma de suas partes reais que não seja também corpo, nem há coisa alguma que seja propriamente um corpo e não seja também parte desse agregado de todos os corpos que é o universo. Por outro lado, e dado que os corpos estão sujeitos à mudança, quer dizer, à variedade da aparência para os sentidos das criaturas vivas, ao mesmo se chama também *substância*, quer dizer, *sujeito*, a diversos acidentes. Às vezes a ser movido, outras a ficar parado; ou a parecer a nossos sentidos às vezes quente, outras vezes frio, às vezes de uma cor, cheiro, gosto ou som, e outras vezes de outro diferente. E atribuímos esta variedade do parecer (produzida pela diversidade das operações dos corpos sobre os órgãos de nossos sentidos) às alterações dos corpos que operam, e chamamo-lhes *acidentes* desses corpos. Segundo esta acepção da palavra, *substância* e *corpo* significam a mesma coisa. Portanto, *substância incorpórea* são palavras que, quando reunidas, se destroem uma à outra, tal como se alguém falasse de um *corpo incorpóreo*” (cf. Hobbes, 1974, capítulo xxxiv, p. 237). “Para os homens que entendem o significado das palavras *substância* e *incorpóreo*, dado que *incorpóreo* não é tomado como corpo sutil, mas como *não corpo*, elas implicam, quando juntas, uma contradição” (cf. Hobbes, 1974, p. 243).

³“[...] fora de Deus não pode ser dada nem concebida qualquer substância [...]. Daqui resulta clarissimamente: I - Que Deus é único, isto é, que na Natureza somente existe uma única substância, e que ela é absolutamente infinita [...]” (cf. Espinoza, 1973, proposição XIV; p. 96).

⁴“Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (cf. Espinoza, 1973, definições IV; p. 84).

⁵De acordo com Herrnstein e Boring (1971, p. 716), a história da psicologia pode ser dividida em três períodos: o *filosófico*, de Descartes (1650) até Fechner (1860); o *institucional ou sistemático*, de Wundt (1874) até McDougall (1923); e o *específico e de fatos*, a partir de Tolman (1932).

Quando nos colocamos dentro de um círculo, seu lado convexo está escondido, coberto pelo lado côncavo; inversamente, quando nos colocamos fora do círculo, o lado côncavo é coberto pelo convexo. Ambos os lados estão indivisivelmente ligados tanto quanto o lado material e o mental do homem, e podem ser vistos como análogos aos seus lados interno e externo. É tão impossível, estando colocado no plano do círculo, ver simultaneamente os dois lados do círculo, quanto ver ambos os lados do homem, a partir do plano da existência humana [...]. O que aparecerá a você como sua mente, a partir do ponto de vista interno, de outro lado aparecerá, do ponto de vista externo, como a base material dessa mente. Existe uma diferença entre pensar com o cérebro e examinar o cérebro de uma pessoa que pensa [...]. Agora se torna evidente porque ninguém poderia observar a mente e o corpo, simultaneamente, embora estejam tão indissolivelmente ligados. É impossível para alguém estar dentro e fora da mesma coisa, ao mesmo tempo (Fechner, 1966, p. 2-4).

Foi depois de Fechner que o paralelismo psicofísico “se tornou a fé comum dos psicólogos experimentais do século XIX” (cf. Herrnstein e Boring, 1971; p. 735).⁶ No entanto, o paralelismo vigente nesse período foi bastante distinto daquele empreendido por Leibniz no século anterior. Os *paralelistas* do século XIX não defendiam a opinião de que a mente e o corpo estão de acordo por causa de uma harmonia preestabelecida. Ao contrário, acreditavam que os cursos paralelos da mente e do corpo eram apenas uma *única* corrente, uma corrente que poderia ser observada objetivamente, como matéria, ou subjetivamente, como mente.

Com o advento da revolução behaviorista no campo da psicologia, o paralelismo psicofísico foi sofrendo um enfraquecimento cada vez maior, na medida em que a própria noção de *consciência* foi sendo, gradativamente, afastada do campo psicológico. Pode-se dizer que o processo de depreciação da noção de *consciência* no domínio da psicologia tem início com o funcionalismo de William James, que, em 1890 e 1892, revelara-se ao mundo como o brilhante psicólogo da “corrente da consciência”. Porém, publica, no começo deste século (1904), no primeiro número do *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, o polêmico artigo *A consciência existe? (Does consciousness exist?)*, em que afirma:

Creio que uma vez evaporada e reduzida a este estado de pureza diáfana, a consciência está bem perto de desaparecer por inteiro. Ela se torna um nome de um não-ser e não tem direito a um lugar entre os princípios primeiros. Aqueles que teimam em aferrar-se a ela, prendem-se a um simples eco, ao vão ruído que deixou atrás dela, na atmosfera filosófica, a alma em vias de desaparecer [...]. De uma vez por todas, parece-me que chegou a hora de descartar a consciência de maneira aberta e universal (James, 1977 [1904], p. 169).

⁶Dentre os psicólogos experimentais que sustentaram o *paralelismo psicofísico* no século XIX, podemos citar o britânico Alexandre Bain (1818-1903) e o alemão Wilhelm Wundt (1832-1920).

O “tiro de misericórdia” na noção de consciência somente acontece a partir do momento em que é deflagrada a revolução behaviorista no campo da psicologia. Cabe notar que John B. Watson – precursor do behaviorismo norte americano – inicialmente, não nega a existência de fenômenos psíquicos, mas entende que a psicologia deve se desinteressar desses fenômenos por razões científicas ou metodológicas. Segundo André Tilquin, em princípio, o desinteresse pelo estudo dos processos mentais conscientes é justificado pelo behaviorista da seguinte forma:

O estudo dos processos conscientes é difícil; ele pede o emprego de um procedimento de observação especial, pouco familiar, apesar das aparências: a introspecção, que requer um longo treinamento no laboratório de psicologia. Contrariamente, os antecedentes, os concomitantes e os conseqüentes corporais dos processos conscientes são, em princípio, mais acessíveis, e eles exigem apenas, como processo de constatação e de investigação, a observação ordinária (Tilquin, 1950, p. 10-11).

Para se estabelecer como uma ciência não contestada, tal como a física ou a fisiologia, a psicologia deve, sob a ótica behaviorista, abrir mão do estudo introspectivo dos estados mentais conscientes, para privilegiar, única e exclusivamente, à observação do comportamento (*behaviour*) do homem e do animal, de maneira indiferenciada.⁷ As referidas críticas que o behaviorismo dirige à psicologia de cunho subjetivista e introspeccionista ainda mantém, de certa forma, a crença no paralelismo psicofísico (caracterizando, assim, o *behaviorismo metodológico*).⁸

É somente num segundo momento que o behaviorismo descarta definitivamente a consciência, afirmando a tese de um monismo materialista (*behaviorismo ontológico*). De acordo com o postulado balizador desta tese:

O que chamamos “consciência” ou “espírito” não são seres, não são realidades. São abstrações realizadas, reificadas, “entidades” como força, velocidade, rendimento. O homem não é duplo. Ele é apenas um organismo que responde adaptativamente às exigências do meio, teatro de fenômenos exclusivamente *materiais* [...]. (Tilquin, 1950, p. 12).

⁷Para Watson, se a Psicologia quer ser uma ciência como as outras, ela deve desinteressar-se dos aspectos subjetivos dos fenômenos psicológicos para se limitar ao estudo de sua contraparte corporal, única registrável, única mensurável, única suscetível de provocar asserções concordantes de diferentes observadores (cf. Tilquin, 1950; p. 11).

⁸Novamente, vale ressaltar que o *behaviorismo metodológico* (objetivismo limitado) não nega a existência dos estados e processos mentais conscientes, apenas afirma que a psicologia, caso queira se estabelecer como uma ciência não contestada, deve se afastar do estudo introspectivo dos estados conscientes, para se ater unicamente à observação do comportamento dos organismos. Segundo Tilquin (1950, p. 12): “Está aí uma atitude que é anterior ao behaviorismo e é a atitude inicial do behaviorismo. Em seus primeiros escritos, Meyer, Watson e Weiss admitem o dualismo, provavelmente sob sua forma ontológica, paralelística e epifenomenista”.

A abordagem comportamentista de Watson conduziria a psicologia para a afirmação de um *monismo materialista* deflagrando, assim, uma espécie de crise da noção de *consciência* nos estudos psicológicos. Por conseguinte, a psicologia passaria, no auge do behaviorismo watsoniano, por um processo de redefinição do seu objeto de investigação, não mais sealaria em consciência ou espírito, mas, sim, em comportamento (*behaviour*).

O surgimento da Filosofia da Mente no século XX faz com que as discussões acerca da natureza dos estados e processos mentais conscientes – condenadas pelo behaviorismo norte-americano – ganhem um novo impulso. É somente no século XX (mais precisamente, a partir do final da década de 40) que surge a Filosofia da Mente. Segundo Teixeira (1996, p. 1), a Filosofia da Mente não é propriamente uma disciplina, mas, primordialmente, um estilo de filosofar que ganha contornos mais nítidos nas últimas décadas, tendo como temas questões filosóficas tradicionais: o problema das relações mente-corpo, o problema da natureza das representações, apenas para citar as principais. Pode-se dizer, seguramente, que a Filosofia da Mente se caracteriza por uma tentativa de resgatar e esclarecer as referidas questões. Porém, esta tentativa acontece em um “horizonte filosófico” inteiramente novo, marcado pelo avanço dos programas de pesquisa em neurociência. Como destaca Teixeira:

Era preciso fazer uma nova tentativa no sentido de determinar a natureza última dos fenômenos mentais; uma tentativa que faria a reflexão filosófica mergulhar novamente em direção ao exame das grandes teorias metafísicas mas que não poderia, dessa vez, ignorar os resultados das pesquisas sobre o cérebro humano (Teixeira, 1994, p. 20).

Além dos estudos em neurociência, a partir da década de 50, desenvolve-se, na Filosofia da Mente contemporânea, uma nova linha de pesquisa cujo avanço exerce influências significativas nas discussões sobre a natureza dos estados e processos mentais conscientes: a *Inteligência Artificial* (IA). Em linhas gerais, trata-se de um novo campo de investigação cujo projeto principal é o empreendimento de um modelo computacional da mente, isto é, os defensores da Inteligência Artificial apóiam-se na idéia de que o computador constitui o modelo ideal para a *simulação* do funcionamento da mente humana. De maneira mais precisa, a Inteligência Artificial – que rapidamente se constitui num corpo de conhecimentos interdisciplinares, recebendo contribuições da psicologia, da Ciência da Computação, da Linguística e da Filosofia – tem como finalidade: “[...] estudar programas computacionais cuja aplicação prática consistia na construção de sistemas que pudessem executar um conjunto crescente de atividades para as quais se requeria inteligência” (Teixeira, 1996, p. 5). O estudo e a modelagem de atividades cognitivas humanas e a explicação dos processos mentais responsáveis pelo comportamento inteligente passam, então, a ser o centro de interesses desses

pesquisadores, que se empenham, cada vez mais, em explicitar alguns aspectos da nossa vida mental através da construção de modelos computacionais.⁹

O problema tradicional das relações mente-corpo (*mind-body problem*) passou a constituir uma das preocupações fundamentais da Filosofia da Mente. Da *análise conceitual* de Gilbert Ryle ao *materialismo eliminativo*, o tratamento deste problema passa por uma seqüência de transformações. No que se refere às concepções anti-dualistas, em linhas gerais, podemos dizer que as grandes novidades na abordagem do problema mente-corpo concentram-se, no século XX, em quatro vertentes principais.

Na primeira delas, encontramos as tentativas de tratar as relações mente-corpo como um problema lingüístico ou um problema de filosofia da linguagem que poderia ser resolvido (ou dissolvido) após uma cuidadosa revisão do vocabulário psicológico que usamos para nos referir aos nossos (possíveis) eventos mentais. Esta tentativa teve como pioneiro Gilbert Ryle (1949), comumente citado como um dos precursores da Filosofia da Mente contemporânea. Em *The concept of mind*, Ryle desenvolve considerações importantes acerca do problema das relações entre mente e corpo. Este trabalho, publicado em 1949, inaugurou uma nova era em Filosofia da Mente: a da aplicação da *ordinary language philosophy* (filosofia da linguagem comum) como metodologia para tentar resolver os problemas que envolvem a natureza do mental. A especulação acerca da natureza dos fenômenos mentais é substituída por um método de análise da linguagem (conhecido e consagrado sob o nome de *análise conceitual*), cujo intuito principal é detectar e eliminar o que Ryle denomina de “equivoco categorial” ou “transgressão categorial”.

Ryle fornece uma série de ilustrações com o intuito de elucidar a noção de “equivoco categorial”. Apenas para citar um exemplo, o autor nos relata a visita de um pesquisador estrangeiro a uma dada Universidade (Ryle, 1949, p. 16). No curso desta visita, o pesquisador é apresentado aos principais segmentos da Universidade (aos prédios dos institutos, aos gabinetes dos departamentos, às salas de aula, aos laboratórios, etc.). Ao final da visita, ele afirma: eu conheci os segmentos mais importantes da Universidade, mas não vi “a Universidade”. É preciso, então, explicar a ele que a Universidade não é uma outra instituição colateral, uma espécie de “contraparte” dos prédios, gabinetes, laboratórios, etc. A Universidade é apenas o modo como tudo o que ele viu (prédios, gabinetes, salas de aula, laboratórios, etc.) está

⁹Em outra ocasião, Teixeira ressalta que: “[...] foi a partir do desenvolvimento da IA, nas últimas décadas, que toda a idéia de uma ciência da mente se desenvolveu. A IA proporcionou o passo fundamental para se tentar relacionar mentes e computadores e estabelecer o que passamos a chamar de “modelo computacional da mente”. Não fossem os desenvolvimentos e realizações da IA nas últimas décadas – suas máquinas de jogar xadrez, demonstrar teoremas matemáticos, realizar diagnósticos médicos – toda uma polêmica sobre a natureza da mente e da inteligência não teria surgido [...] a IA nos obrigou a refletir sobre o significado do que é ser inteligente, o que é ter vida mental, consciência e muitos outros conceitos que freqüentemente são empregados pelos filósofos e psicólogos” (Teixeira, 1998; p. 13-14).

organizado. Ou seja, não se trata de visitar todos esses segmentos *e* a Universidade, mas, sim, prédios, gabinetes, etc., *da* Universidade.

É chamando a atenção para equívocos desta ordem que Ryle irá sustentar uma posição anti-dualista. A estratégia será mostrar que o problema mente-corpo é decorrente de uma transgressão desta natureza, ou seja, segundo este autor, o referido problema é o resultado de uma imensa confusão teórica cuja origem está na maneira pela qual empregamos nossa linguagem (Ryle, 1949, p. 16). Ryle ressalta que, ao longo dos séculos, nossa cultura tem gerado, equivocadamente, dois tipos de vocabulário: um *vocabulário do físico* e um *vocabulário do mental*, reforçando, com isso, uma perspectiva dualista (Ryle, 1949, p 16-17). Os dois falam exatamente da *mesma* coisa, mas seu emprego errôneo leva-nos a crer que o físico e o mental são duas realidades essencialmente distintas e irreduzíveis. Uma análise cuidadosa da linguagem de que nos utilizamos para nos referirmos a estados mentais é suficiente para dissolver toda a confusão e, com isso, o problema das relações entre mente e corpo desapareceria, ficando evidente que este seria um típico *pseudo-problema*. Por exemplo, quando digo “minha mente está cansada de tanto estudar” ou “esses pensamentos me causam dor de cabeça” estou, se adoto a interpretação de Ryle, alimentando um falso problema, pois essas são expressões que implicitamente se referem à mente como uma coisa ou substância *separada* do corpo (tal como “a Universidade” do exemplo citado). Nossa linguagem está povoada por centenas de expressões deste tipo. O problema mente-corpo é, nesta abordagem, decorrente de equívocos lingüísticos e cabe ao filósofo da mente dissipá-lo através da análise lingüística.

O segundo grande movimento da Filosofia da Mente (que ocupou as décadas de 60 e 70) é o *materialismo redutivo*, mais comumente conhecido como *Teoria da Identidade*. Tal movimento surge, inicialmente, na Austrália, especificamente, a partir dos trabalhos de Smart (1991[1962], p. 169-176) e Armstrong (1968). Os primeiros artigos sobre a teoria da identidade mente-cérebro tinham um estilo marcadamente panfletário. O que se desejava era uma total refutação do dualismo, ao mesmo tempo em que se lançavam as bases conceituais para uma ciência da mente nos moldes do fisicalismo (cf. Teixeira, 1996, p. 3-4). A afirmação principal desta abordagem materialista da mente é a de que os estados mentais *são* estados físicos do cérebro. Quer dizer, presume-se, nesta abordagem, que cada tipo de estado ou processo mental seja *idêntico* a algum tipo de estado ou processo físico cerebral. Para sustentar a tese da identidade entre estados mentais e estados cerebrais, os materialistas redutivos apóiam-se na noção de “redução interteórica” ou “identidade teórica”. Um exemplo deste tipo de identidade é a afirmação: água = H₂O. Hoje em dia ouvimos esta afirmação com naturalidade, mas esta identidade somente passou a fazer sentido na medida em que fizeram a análise química da água e descobriram que ela era composta por duas partes de hidrogênio e uma parte de oxigênio. Outros exemplos de reduções interteóricas são: luz = ondas eletromagnéticas, temperatura = quantidade de energia cinética molecular, e assim por diante. Os materialistas redutivos baseiam-se na crença

de que a neurociência possa, um dia, estabelecer uma taxonomia dos estados neurais que *corresponda* aos nossos estados mentais, de modo que, para cada *tipo* de estado mental (pensamento, emoção, crença, desejo, etc.) se tenha um certo *tipo* de estado neuronal.

Mas a *análise conceitual* e o *materialismo redutivo* não constituem as únicas formas anti-dualistas de abordagem do problema mente-corpo no século XX. Na década de 60 e no início dos anos 70 deflagra-se uma grande euforia pela Europa e pelos Estados Unidos com a exibição de máquinas cujo potencial permite demonstrar teoremas automaticamente, realizar cálculos altamente complexos, superar alguns campeões mundiais no jogo de xadrez, e assim por diante. Desse grande entusiasmo com as realizações da Inteligência Artificial (IA) surge uma nova teoria da mente denominada de *funcionalismo*. O pressuposto central desta teoria é o de que a mente é o resultado da capacidade de um organismo ou sistema desempenhar determinadas *funções*, independente de sua constituição físico-química. O funcionalismo sustenta que estados mentais são definidos e caracterizados pelo *papel funcional* que eles ocupam no caminho entre o estímulo (*input*) e a resposta (*output*) de um organismo ou sistema. Este papel funcional caracteriza-se por um conjunto de relações causais entre: (1) os efeitos ambientais sobre o sistema; (2) os outros tipos de estados mentais; (3) as respostas comportamentais. Nosso cérebro é um sistema que executa certas atividades funcionais e, por conseguinte, produz aquilo que chamamos de “estados mentais”. Portanto, ao contrário do que sustentavam os adeptos do materialismo redutivo, os funcionalistas irão apoiar-se na tese de que a mente *não é* o cérebro, mas sim, “aquilo que o cérebro faz”. No entanto, para um funcionalista, a constituição interna de um organismo ou de um sistema não é um fator determinante da sua capacidade de exercer certas *funções*. É esta constatação que faz com que o funcionalista se apóie na idéia de que um outro sistema (como por exemplo: um computador construído com silício e cobre) possa realizar a economia funcional característica da consciência inteligente, independentemente do tipo de substrato físico-químico que sua estrutura possua. Para o funcionalismo, o computador estaria apto a executar as mesmas *funções* realizadas pelo cérebro humano, isto é, a despeito de suas constituições internas, o cérebro e o computador seriam *funcionalmente isomórficos*. Um dos grandes colaboradores desta discussão foi o filósofo norte-americano Hilary Putnam. Segundo ele, a invenção das máquinas computacionais foi um acontecimento marcante para a filosofia da mente porque conduziu à idéia de “organização funcional” (Putnam *apud* Gardner, 1996, p. 91). Esta idéia funcionalista torna-se importante, na medida em que questiona a afirmação de que o pensamento e outras “funções inteligentes” somente podem ser executadas por um único sistema, que disponha de uma estrutura físico-química específica. Na perspectiva funcionalista, o pensamento (bem como, outras “funções inteligentes”) torna-se, então, uma função passível de ser exercida por outros sistemas, além do próprio cérebro. *Pensar é*, portanto, desempenhar um conjunto de *funções* que freqüentemente levam à produção daquilo que denominamos de “comportamento inteligente”.

E por fim, no âmbito das teorias anti-dualistas, ainda podemos encontrar o *materialismo eliminativo*, onde se sustenta que a única realidade do mental é a sua base neurofisiológica, e que os termos conceituais utilizados pela psicologia popular (tais como: crença, medo, tristeza, alegria, etc.) constituem uma terminologia equivocada acerca das causas do comportamento humano e da natureza da atividade cognitiva. Por conseguinte, à luz deste tipo de materialismo, tal terminologia deve ser radicalmente *eliminada*, antes que *reduzida*, por uma neurociência amadurecida. Trata-se, portanto, nesta abordagem, da *eliminação* manifesta de uma antiga teoria em favor de uma nova teoria cujo poder explicativo e preditivo é superior. No materialismo eliminativo, há, portanto, a idéia de que os termos conceituais empregados por nossas teorias psicológicas habituais (a chamada *folk psychology*) serão progressivamente *substituídos* por uma teoria científica de base estritamente neurofisiológica. Segundo Teixeira (1998, p. 48), para o materialista eliminativo, tudo dependerá dos progressos futuros da neurofisiologia, que gradualmente *eliminará* tais conceitos, incluindo o próprio vocabulário psicológico oriundo destes e os substituirá por uma teoria científica da mente. A psicologia, como ela se apresenta hoje em dia – envolvendo todos esses conceitos cotidianos – não é mais do que uma teoria provisória que dará lugar a uma autêntica ciência do cérebro, da mesma maneira que nossa visão ingênua e cotidiana da natureza foi gradualmente substituída por uma teoria física com forte base científica (cf. Teixeira, 1998, p. 48).

No espaço contemporâneo da Filosofia da Mente, cabe ainda situar os autores que adotam uma abordagem *anti-fisicalista* acerca dos estados mentais conscientes. Refiro-me às teorias cuja idéia principal é a de que os estados e processos mentais conscientes são *irredutíveis* à descrição das ciências físicas, na medida em que são estados e processos subjetivos (*essencialmente* não-físicos), somente acessíveis para o próprio sujeito, mediante a atividade introspectiva. Ao sustentar o pressuposto da *irredutibilidade* do caráter subjetivo dos estados mentais conscientes, tais teorias parecem chamar a atenção para algo que, supostamente, estaria para além do campo explicativo das ciências físicas, o que sugeriria, em princípio, a defesa de um certo tipo de dualismo.

Thomas Nagel (1981) ressalta, por exemplo, em seu artigo clássico *What is like to be a bat?*, publicado em 1974, que somente podemos afirmar que um dado organismo dispõe de estados mentais conscientes na medida em que há alguma coisa como: *ser aquele organismo*, do ponto de vista do próprio organismo (Nagel, 1981 [1974], p. 392).¹⁰ Eis o que Nagel denomina de *caráter subjetivo da experiência*.¹¹ Esta abordagem parte da premissa de que o que é revelado para o organismo do seu

¹⁰ “[...] em geral, o fato de que um organismo tem experiência consciente significa, basicamente, que há alguma coisa como *ser aquele organismo*” (Nagel, 1981 [1974], p. 392).

¹¹ “Mas fundamentalmente um organismo tem estados mentais conscientes se e somente se existir alguma coisa como *ser aquele organismo* – alguma coisa que se passa *para* aquele organismo. Nós podemos chamar isto de *caráter subjetivo da experiência*” (Nagel, 1981 [1974], p. 392).

ponto de vista, é algo que *não* pode, em princípio, “ser capturado” em termos físicos. Para Nagel, por mais que se conheça o funcionamento do sistema nervoso de um organismo jamais se saberá o que é *ser* aquele organismo do ponto de vista dele. Nagel parece insistir, então, nos seguintes pressupostos: (1) o ponto de vista da primeira pessoa revela um conteúdo irreduzivelmente subjetivo, uma espécie de “resíduo” não-objetivável da experiência, somente acessível para o próprio organismo; (2) em princípio, tal conteúdo subjetivo *não* estaria ao alcance do campo explicativo das ciências físicas (Nagel, 1981 [1974], p. 392).

Tal como Nagel, Frank Jackson (1982) defende, em seu artigo *Epiphenomenal Qualia*, a *irreducibilidade* do aspecto subjetivo intrínseco dos estados mentais conscientes. O que uma pessoa sente quando experiencia o gosto de um limão, o cheiro de uma rosa, a audição de um ruído barulhento, e assim por diante, é algo que não pode, de acordo com esta abordagem, ser descrito em termos *físicos* (Jackson, 1982, p. 127). Seguindo uma linha de pensamento nageliana, Jackson parece sustentar que a especificidade do *caráter subjetivo* da experiência atesta um limite do fisicalismo, algo que não seria passível de objetivação, sendo somente revelado para o próprio sujeito, de maneira imediata. A irreducibilidade do caráter subjetivo da experiência consciente é, para Jackson, uma “premissa intuitivamente óbvia”, ainda que muitos a contestem (Jackson, 1982, p. 128).

Em seu artigo *What Mary didn't know*, Jackson (1986) desenvolve ainda novas considerações contra o fisicalismo. Introduzindo um personagem cujo nome é Mary, Jackson relata a seguinte história. Mary é a maior neurocientista do mundo. Ela nasceu em uma dessas “bolhas” de isolamento ambiental em que tudo é exclusivamente preto e branco. Ela foi educada através de livros em preto e branco, e também por meio de conferências transmitidas por televisões em preto e branco. Nessas condições, ela veio a conhecer *todas* as coisas sobre a natureza física do mundo. Ela conheceu todos os fatos físicos sobre nós e sobre o nosso ambiente. Segundo Jackson, se o fisicalismo for verdadeiro, Mary conheceu tudo o que havia para ser conhecido sobre o mundo. Na história narrada por Jackson, há um momento em que Mary escapa da “bolha” e ganha um contato *direto* com o nosso mundo. Ela passa, então, de um mundo onde tudo é preto e branco para um mundo *colorido*. Se admitirmos que: no momento em que Mary escapa da bolha, há *algo mais* a ser conhecido por Mary, além da natureza *física* do mundo, aí então, estaremos apontando um *limite* do fisicalismo (Jackson, 1986, p. 392).¹² Segundo Jackson, nossa neurocientista sabe tudo que se passa fisicamente com um cérebro quando um indivíduo tem a experiência de ver a cor vermelha, embora Mary, ela mesma, só tenha tido tal experiência quando escapou da “bolha” para o nosso mundo. A hipótese de Jackson é a de que, ao escapar para o mundo colorido, Mary adquire, na experiência direta, *novos* conhecimentos sobre

¹²Jackson ressalta que o “fisicalismo” não é a tese de que o mundo é amplamente *físico*, mas antes, a tese desafiadora de que o mundo é *inteiramente* físico (cf. Jackson, 1986, p. 392).

cores. Ora, se ela já possuía, *ex hypothese*, todo o conhecimento *físico* sobre cores, então, há qualidades *não-físicas* na experiência consciente. Por conseguinte, para Jackson (1986, p. 392), a tese fisicalista seria falsa, pois, *nem todas* as propriedades do mundo se resumiriam às propriedades *físicas*.

O exame do problema ontológico – mais comumente conhecido como o *problema mente-corpo* – ganha, assim, um lugar de destaque entre as principais teorias e sistemas psicológicos (do período filosófico ao advento do behaviorismo norte-americano), bem como entre as mais importantes correntes que habitam o campo da Filosofia da Mente contemporânea.

Tal como ressaltei, ao abordar o campo psicológico, o enfraquecimento do paralelismo psicofísico nas primeiras décadas do século XX (resultante da crise da noção de *consciência* e das fortes críticas dirigidas ao método introspectivo) conduz a psicologia para a afirmação de um monismo materialista de inspiração behaviorista, onde a predição e o controle do *comportamento* passam a ser os objetivos principais desta concepção da Psicologia como ciência. A abordagem dos estados e processos mentais conscientes – colocada em descrédito pelo behaviorismo – ganha um novo impulso com a retomada do *problema mente-corpo* a partir da segunda metade deste século. Apoiadas, em grande parte, em estudos neurocientíficos, bem como, nas pesquisas em Inteligência Artificial, as discussões atuais sobre a natureza da mente consciente lembram muito pouco a concepção de mente empreendida por Descartes no século XVII. Ainda assim, como vimos, podemos encontrar, no cenário contemporâneo, autores que adotam uma abordagem anti-fisicalista acerca da natureza dos estados mentais conscientes, na medida em que defendem a *irreducibilidade* de tais estados, recaindo, com isso, em uma forma de dualismo. A retomada do *problema mente-corpo* reacende, assim, a controvérsia entre dualistas e materialistas, trazendo à tona o *problema da irreducibilidade* da mente consciente, freqüentemente evocado pelos dualistas contra os materialistas. Se por um lado, o pressuposto da irreducibilidade dos estados e processos mentais conscientes se apresenta como um ponto de sustentação das teorias dualistas, por outro lado, o referido pressuposto parece apontar para um *limite* das concepções materialistas, ou seja, para aquilo que ainda apareceria, aos olhos de alguns materialistas, como um *desafio*, como algo que o materialista, com todo o sucesso das pesquisas neurocientíficas nas quais se baseia, não teria dado conta de descrever em termos físicos, a saber: o caráter subjetivo ou qualitativo dos estados mentais. Mas até que ponto podemos considerar a descrição em termos físicos do *caráter qualitativo intrínseco* dos estados mentais um desafio para o materialista? Estaria o materialista na obrigação de reconhecer este desafio como tal? Bem, quanto a legitimidade deste desafio, isto é algo que merece uma consideração mais cautelosa, um exame mais cuidadoso, e é o que tentarei desenvolver a partir de agora.

II

No centro desta controvérsia entre dualistas e materialistas acerca da natureza da mente, encontramos uma noção cuja a abordagem determina os rumos da discussão: a noção de *qualidade*. Na Filosofia da Mente, a noção de *qualidade* aparece, constantemente, estreitamente associada com o *caráter subjetivo* da experiência. As teorias que sustentam o pressuposto de que os estados e processos mentais conscientes são *irredutíveis* à descrição das ciências físicas seguem identificando a noção de qualidade (*qualia*) às características subjetivas da experiência consciente de um organismo, características que, supostamente, somente seriam reveladas para o próprio sujeito, do ponto de vista da primeira pessoa, mediante a atividade introspectiva. Quando afirmam, por exemplo, que a sensação produzida pela contemplação do vermelho ou pela fragrância de uma rosa está *para além* do campo explicativo das ciências físicas, as chamadas *teorias subjetivistas* nada mais fazem do que sustentar a irredutibilidade daquilo que denominam de aspecto *qualitativo* ou *subjetivo* da experiência consciente.¹³ Acostumou-se, então, sobretudo, nessas abordagens, a denominar de *qualia* as peculiares características subjetivas exibidas por nossas sensações.¹⁴ Trata-se de uma espécie de “resíduo” não-objetivável da experiência, algo que só poderia ser conhecido ou revelado do ponto de vista do próprio sujeito, de maneira direta e imediata. Mas as abordagens de cunho subjetivista e introspeccionista não são as únicas a zelarem por esta idéia de *qualidade*. A noção de *qualidade* enquanto *caráter subjetivo* da experiência consciente é também admitida – ao meu ver, de maneira precipitada – por alguns materialistas. Oscilando entre a defesa de um materialismo redutivo e de um materialismo eliminativo, Paul Churchland parece reconhecer a importância dos *qualia*. Pelo menos, em *Matter and Consciousness* (Churchland, 1984), o autor afirma que:

Ter uma dor, por exemplo, não parece ser meramente um problema de estar propenso ao choro, à introversão, a tomar uma aspirina, e assim por diante. A dor tem também uma natureza qualitativa intrínseca (algo horrível) que é revelado pela introspecção, e qualquer teoria da mente que ignore ou negue tal *qualia* estará simplesmente sendo negligente em suas considerações (Churchland, 1984, p. 24).

Para Churchland (1984, p. 16), explicar ou predizer em termos físicos a *natureza qualitativa intrínseca* de nossos estados conscientes tornou-se, na atualidade, um dos

¹³Nos termos de Paul Churchland e Patrícia Churchland (1996, p. 170), tais teorias “subjetivistas”: “[...] aludem à existência daquilo que os filósofos chamam de *qualia*, isto é, as peculiares características subjetivas exibidas por nossas sensações: pensa-se na dor, o odor de uma rosa, a sensação que produz a contemplação do vermelho, etc. Se sustenta que tais qualidades se encontram para além das possibilidades de uma redução ou explicação materialista (Jackson, 1982; Nagel, 1981 [1974])”.

¹⁴Sobre a noção de *qualia* ver Stubenberg (1996, p. 41).

maiores desafios para o materialista. Churchland reconhece este desafio, ao ressaltar que:

A próxima questão também é um problema que ainda se mantém vivo: como nós podemos ter esperanças de explicar ou prever as qualidades intrínsecas de nossas sensações, ou o conteúdo significativo de nossas crenças e desejos, em termos puramente físicos? Este é um desafio maior para o materialista (Churchland, 1984, p. 16).

O problema dos *qualia* promove, desta forma, na Filosofia da Mente contemporânea, a seguinte controvérsia: de um lado, as teorias subjetivistas e introspeccionistas, que afirmam, conforme venho dizendo, a irreducibilidade do caráter qualitativo intrínseco dos estados e processos mentais conscientes. Nesta linha de investigação, podemos citar, por exemplo, os casos de Nagel (1981 [1974]) e Jackson (1982); de outro lado, encontramos algumas formas de materialismo, onde *são* reconhecidas as propriedades qualitativas ou subjetivas intrínsecas dos estados mentais conscientes. Porém, sustenta-se, em princípio, a possibilidade de uma *redução* dessas propriedades mentais a uma taxonomia de estados neurofisiológicos, estabelecida no futuro por uma neurociência amadurecida e bem-sucedida. Esta abordagem baseia-se na crença de que os termos conceituais empregados pela psicologia folclórica (tais como: sensação, medo, crença, tristeza, alegria, etc.), para caracterizar os nossos presumidos estados *internos* ou *subjetivos*, seriam, pouco a pouco, *reduzidos* a uma linguagem estritamente neurofisiológica. Paul Churchland parece estar, pelo menos, num primeiro momento, em concordância com esta forma de materialismo.¹⁵ Ainda que considere os avanços obtidos pelas pesquisas em neurociência, tal como destaquei acima, em *Matter and Consciousness*, Churchland (1984, p. 16) ressalta que: descrever em termos *físicos* o aspecto qualitativo intrínseco dos estados mentais conscientes é uma tarefa que se mantém, ainda hoje, como um “problema vivo” em Filosofia da Mente, como um dos principais desafios para o materialismo. Volto, então, com a seguinte questão: estaria o materialista na obrigação de conceber tal “desafio” como um *desafio*? Pois bem, é exatamente neste ponto que uma intervenção precisa faz-se necessária. A respeito da noção de *qualidade*, parece haver um discernimento fundamental a ser ressaltado. Algo que influenciaria diretamente a abordagem do *problema mente-corpo*, funcionando como uma espécie de “divisor de águas” no tratamento do problema em questão. Ao meu ver, a noção de *qualidade* pode ser, em

¹⁵Em seu artigo *Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States*, Churchland (1985, p. 17) demonstra a sua preferência por uma perspectiva *reducionista* ao afirmar que: “[...] em geral, não há problema em conceber uma eventual *redução* dos estados e propriedades mentais a estados e propriedades neurofisiológicas. Uma neurociência amadurecida e bem-sucedida necessita somente incluir, ou provar que está apta a definir, uma taxonomia de leis adequadas que correspondam fielmente à taxonomia e generalizações causais da psicologia *folclórica*” (grifo meu).

princípio, concebida a partir de duas perspectivas distintas: uma perspectiva intrinsicalista ou *essencialista* e uma perspectiva extrinsicalista ou *funcional*. Vejamos.

Em linhas gerais, conceber a noção de *qualidade* em termos de *propriedade intrínseca* significa concebê-la em termos de propriedades *não-relacionais*, o que pode sugerir, em princípio, a idéia – um tanto quanto inadequada em Ciência – de que uma coisa possa ser explicada *em seus próprios termos* (ou em si mesma).¹⁶ Sob a ótica intrinsicalista, a *qualidade* é tomada como uma propriedade que está necessariamente presente na coisa enquanto uma *essência real*, que faz com que a coisa seja algo em si mesma, de maneira irredutível, exclusiva, *independente* de qualquer outra coisa. A ênfase recai, então, sobre a *coisa em si*. A noção de *qualidade* aparece, nesta perspectiva, como um atributo que se encontra intrinsecamente (ou essencialmente) presente na coisa, que faz com que a coisa subsista por si mesma, de maneira individual, única e irrepetível.

A título de ilustração, para tentar retratar a perspectiva intrinsicalista ou essencialista me apoiarei, inicialmente, na noção de *substância*, tal como apresentada por Leibniz em seu *Discurso de Metafísica* (1686). Para Leibniz, do ponto de vista metafísico, as chamadas *substâncias individuais* são independentes umas das outras, isto é, cada substância expressa o universo a sua maneira, de acordo com a sua própria natureza (poderíamos dizer: de acordo com as suas propriedades internas) (Leibniz, 1993, artigo 9, p. 44). As substâncias agem única e exclusivamente, segundo as suas leis *internas*, tal como um “mundo à parte”, independente de qualquer outra coisa, excetuando Deus (Leibniz, 1993, artigo 14, p. 49). No sentido metafísico, pode-se dizer que as substâncias individuais – enquanto realidades fechadas e intransponíveis – jamais agem diretamente umas sobre as outras (Leibniz, 1993, artigo 14, p. 50). Enquanto uma realidade que subsiste por si mesma, cada substância já contém no seu interior todas as suas propriedades, fornecidas por Deus no ato da criação. Para Leibniz, não é verdadeira a idéia de que duas substâncias individuais assemelhem-se completamente e diferenciem-se apenas em termos numéricos (Leibniz, 1993, artigo 9, p. 44). Considerando as substâncias em si mesmas, parece, então, que cada substância – em sua individualidade – é diferente das demais e, por conseguinte, única de sua espécie. Leibniz irá sustentar, portanto, do ponto de vista metafísico, a idéia de que: cada substância dispõe de propriedades *intrínsecas* (únicas, irrepetíveis), age unicamente segundo as suas leis internas, subsistindo por si mesma enquanto uma realidade fechada e intransponível. A noção de *substância* é destacada por Leibniz em outros trabalhos. Em *A Monadologia* (1714), por exemplo, Leibniz retoma o

¹⁶Fernandes (1995, p. 215-216) nos lembra que: “[...] em Ciência, trata-se de explicação, não de compreensão, pois só as explicações aumentam nosso ‘espaço de manobra’ manipulador (o poder). Mas a parcialidade das explicações consiste, em ciência, em que uma coisa só se pode explicar em termos *de outra coisa*, jamais em seus próprios termos”. Em *Mente y Sociedad*, Mário Bunge (1989, p. 80-81) ressalta que: “Os cientistas não estudam *propriedades em si*, mas somente as propriedades *das coisas*, tais como, a energia, a conectividade neural e a estrutura social. Tampouco estudam estados, sucessos ou processos *em si mesmos*: estudam o movimento dos corpos, reações químicas, processos fisiológicos, trocas sociais, etc. [...] ninguém pode estudar um organismo em si mesmo ou uma nação em si mesma”.

tema em questão, onde desenvolve novas considerações sobre sua concepção metafísica, porém, desta vez, introduzindo o conceito de *Mônada*. Leibniz destaca, inicialmente, que as Mônadas são substâncias simples, quer dizer, substâncias sem partes, que não apresentam qualquer divisibilidade (Leibniz, 1983, parágrafo 1, p. 63). Para o autor, uma vez que existem os compostos, é necessário que haja substâncias simples, pois um composto é apenas uma reunião ou agregado de elementos simples. As Mônadas – enquanto substâncias simples – são, segundo Leibniz, os verdadeiros *átomos da natureza*, e, em uma palavra, os Elementos das coisas (Leibniz, 1983, parágrafos 2 e 3, p. 63). Para Leibniz, uma Mônada jamais poderá ser alterada ou modificada em seu íntimo por outra criatura qualquer, pois as Mônadas são intransponíveis. Nem se pode conceber nela – dirá Leibniz – algum movimento interno que, de fora, seja excitado, dirigido, aumentado, ou diminuído lá dentro, como acontece nos compostos, onde ocorrem mudanças entre as partes (Leibniz, 1983, parágrafo 7, p. 63). As Mônadas não têm “janelas” por onde qualquer coisa possa entrar ou sair (não existe *interação*, uma Mônada não influi sobre a outra) (Leibniz, 1983, parágrafo 7, p. 63). São, portanto, *fechadas nelas mesmas*. Segundo o *princípio dos indiscerníveis*, cada Mônada deve distinguir-se das demais, pois, caso contrário, identificar-se-iam e formariam uma só. Para que as Mônadas diferenciem-se entre si, é preciso que cada uma delas disponha de uma *qualidade* (única, irrepetível), pois, do contrário, tais Mônadas seriam *indiscerníveis* umas das outras. A importância conferida à noção de *qualidade* – enquanto um fator determinante da diferenciação entre as Mônadas – é ressaltada por Leibniz na passagem abaixo:

[...] as Mônadas precisam ter algumas qualidades, pois, caso contrário, nem mesmo seriam entes. Se as substâncias simples em nada diferissem pelas suas qualidades, não haveria meio de se aperceber qualquer modificação nas coisas, pois o que está no composto não pode vir senão dos ingredientes simples, e as Mônadas, não tendo qualidades, seriam indistinguíveis umas das outras [...] é mesmo preciso todas as Mônadas diferirem entre si, porque na Natureza nunca há dois seres perfeitamente idênticos, onde não seja possível encontrar uma diferença *interna*, ou fundada em uma denominação *intrínseca* (Leibniz, 1983, parágrafos 8 e 9, p. 63).

O trecho acima revela, então, a idéia de que cada Mônada traz em si uma *qualidade*, responsável por sua especificidade. É, portanto, a *qualidade* – enquanto uma designação intrínseca – que garante a *singularidade* a cada uma das Mônadas, fazendo, com isso, que cada uma delas se apresente de maneira individual, única e irrepetível. No que se refere ao aspecto *qualitativo*, poderíamos dizer, então, que as Mônadas *diferenciam-se* entre si (não havendo, na natureza, duas Mônadas absolutamente *idênticas*). Basta notarmos o que Leibniz (1983, p. 63) nos diz: “[...] na Natureza nunca há dois seres perfeitamente idênticos, onde não seja possível encontrar uma diferença *interna*, ou fundada em uma denominação *intrínseca*”. A

noção de *qualidade* aparece, então, como uma propriedade única, irreduzível a qualquer “origem estrangeira”, quero dizer, a qualquer tipo de definição (que me permita identificar a coisa outra vez), configurando-se, assim, como algo *irrepetível*.

No cenário contemporâneo da Filosofia da Mente, no que se refere à noção de “qualidade” (enquanto uma propriedade *intrínseca* da coisa), podemos encontrar alguns autores que parecem esboçar, pelo menos, em princípio, alguns traços leibnizianos, na medida em que tentam explicar a consciência em termos de *propriedades intrínsecas*, fazendo com que os estados mentais conscientes sejam estados únicos, irreduzíveis, exclusivos, irrepetíveis, somente acessíveis para o próprio sujeito, etc. Tratam-se dos autores que adotam uma postura anti-fisicalista, ou *intrinsicalista*, acerca da natureza da mente consciente. Thomas Nagel (1981 [1974]) e Frank Jackson (1982) são alguns dos filósofos da mente que endossam, segundo a minha interpretação, uma perspectiva teórica desta ordem. É na medida em que tais autores chamam a atenção para a irreduzibilidade dos estados conscientes que uma analogia com a perspectiva leibniziana torna-se, ao meu ver, extremamente cabível (como vimos, Nagel e Jackson se referem à irreduzibilidade das presumidas características subjetivas ou qualitativas intrínsecas de nossas sensações). Ainda que admitam que a consciência seja uma propriedade *superveniente* ou *emergente* das atividades físicas cerebrais, os referidos autores não deixam de enfatizar o caráter irreduzível da consciência, sugerindo, com isso, alguma forma de *dualismo*.¹⁷ Frequentemente, esses mesmos autores nos dizem que, por mais que se conheça o funcionamento do sistema nervoso de alguém, jamais se poderá saber *o que é ser aquela pessoa do ponto de vista dela*, isto é, do ponto de vista da primeira pessoa.¹⁸ Tal como em Leibniz (para quem substâncias aparecem, do ponto de vista metafísico, como coisas em si, fechadas nelas mesmas), os intrinsicalistas da Filosofia da Mente parecem conceber a mente consciente como uma realidade fechada e intransponível, em si mesma subjetiva. Como vimos, em Leibniz, a noção de *qualidade* é tomada como uma *propriedade intrínseca* das substâncias simples, que permite a cada substância distinguir-se das demais, de maneira individual, única, exclusiva, irrepetível, etc. Tais substâncias seriam idênticas e formariam uma só, se não fossem as suas qualidades. O *qualitativo* aparece, então, na perspectiva leibniziana, como aquilo que garante a *singularidade* de cada substância individual. Os intrinsicalistas contemporâneos parecem adotar uma teoria da qualidade muito próxima daquela sugerida por Leibniz, na medida em que tentam explicar a *consciência* como uma propriedade (qualidade) *intrínseca* dos estados mentais, que faz com que os estados mentais conscientes sejam estados únicos, exclusivos, irrepetíveis, em si mesmos

¹⁷Segundo Paul Churchland (1984, p. 10-12), a afirmação conjunta da tese da *emergência* e da *irreduzibilidade* dos estados mentais conscientes é o que caracteriza o chamado “dualismo de propriedades” (especificamente, em suas formas epifenomenalista e interacionista).

¹⁸Talvez os *intrinsicalistas* esqueçam, ou mesmo, “recalquem” (para usar uma terminologia psicanalítica) a seguinte questão: será que uma pessoa, do ponto de vista dela, sabe *mesmo* o que ela é?

subjetivos e, portanto, *irredutíveis* a qualquer tipo de definição e explicação que me permitam identificá-los outra vez.

De maneira contrária à abordagem intrinsicalista ou *essencialista*, na perspectiva extrinsicalista ou *funcional*, defende-se a tese de que não há algo como propriedades intrínsecas (ou *essências reais*). As propriedades de uma coisa são *propriedades extrínsecas*, isto é, *não* necessárias, ou contingentes. Numa teoria extrinsicalista, a propriedade de uma coisa não é aquilo que está intrinsecamente presente na coisa, enquanto uma essência real, como quer o intrinsicalista, mas, sim, aquilo que possibilita a *descrição* (identificação, classificação, quantificação, etc.) da coisa. A noção de *qualidade* enquanto uma *propriedade extrínseca* é, particularmente, ilustrada pela Matemática, mais precisamente, pela Teoria dos Conjuntos. Segundo essa teoria, somente podemos formar um conjunto a partir de uma *propriedade*: o conjunto dos x , tal que x tem a propriedade P . Numa coleção de triângulos, por exemplo, a propriedade de *ser triângulo* aparece como aquilo que me permite identificar algo como *triângulo* ou como fazendo parte do conjunto dos triângulos. A propriedade de *ser triângulo* (como toda propriedade extrínseca) pode ser, então, concebida como uma *função*: triângulo \rightarrow coisa. Simbolizando a propriedade por T , e deixando vago o lugar da coisa, marcando-o com a variável x , diríamos: $T(x)$ (Fernandes, 1996, p. 205-206). As coisas que satisfazem esta função, ou melhor, que satisfazem as condições impostas pela definição da propriedade de *ser triângulo*, estão no domínio composto de triângulos, ou seja, são identificadas como triângulos. As que não satisfazem esta função não são identificadas como triângulos e, por conseguinte, não fazem parte do conjunto dos triângulos. Simbolizando o conjunto dos triângulos por T , dizemos que ele pode ser definido *qualitativamente* pela identidade $T \equiv \{x/T(x)\}$ (Fernandes, 1996, p. 206).

Cabe notar que: na perspectiva extrinsicalista, as coisas que fazem parte de um dado conjunto P , isto é, que atendem as condições impostas pela definição da propriedade de *ser P* e, portanto, são identificadas como P , não se distinguem entre si *qualitativamente* (poderíamos dizer: *funcionalmente*), mas apenas, *numericamente*. Vejamos. Se reúno, entre os membros da extensão do conjunto P , os elementos: $\{p_1, p_2, p_3 \dots p_n\}$, é porque cada um destes elementos exerce a *função* exigida, naquele momento, para serem identificados como *tendo* a propriedade de *ser P*. Portanto, do ponto de vista *funcional*, tais elementos – enquanto *exemplos* de uma propriedade específica (a propriedade de *ser P*) – são *idênticos*, ou seja, “caem” sob o *mesmo* conceito (sob o *mesmo* critério de classificação para a coisa) ou sob a *mesma* propriedade (qualidade).¹⁹ Se no intrinsicalismo, a *qualidade* é o que está

¹⁹Fernandes (1996, p. 208) parece chamar a atenção para esta “identidade funcional” entre coisas individuais, ao ressaltar que: “[...] todo triângulo, real, *além* de ser triângulo, é também isósceles, ou escaleno, ou grande, ou de madeira, ou verde, ou meu, ou teu [...]. Por isso temos a impressão de que um triângulo real (o que você tem desarmado na mala do carro, por exemplo) é *diferente* dos outros, embora seja *semelhante* a eles sob certos aspectos. Essa maneira de falar é ilusória. Pois, enquanto exemplos de conceitos determinados, esses triângulos não são apenas ‘semelhantes’, mas, estritamente falando, são ‘iguais’ uns aos outros; enquanto exemplos da interseção das extensões de dois ou mais conceitos são também iguais”.

intrinsecamente (ou essencialmente) presente na coisa, que faz com que as coisas *diferenciem-se* entre si, no extrinsicalismo, a *qualidade* é aquilo que me permite *identificar várias coisas* (tomadas uma a uma) como tendo uma *mesma* propriedade, caso, é claro, tais coisas atendam as condições impostas pela definição operacional da propriedade em questão.

À luz de uma perspectiva extrinsicalista ou *funcional*, a noção de *qualidade* pode ser, então, concebida como:

[...] a idéia com que elaboramos a idéia de “conceito” e, em Lógica, ou em Matemática, a idéia de “propriedade” [...]. Quando falamos de “conceitos”, falamos de critérios (marcas?) de classificação. Quando falamos de “propriedades”, falamos de constantes que aparecem em funções do tipo $P(x)$. As coisas que “caem sob” um conceito, ou “têm uma propriedade”, compõem extensões, coleções, classes, conjuntos. Cada uma delas, tomada “individualmente”, ou “particularmente”, é um exemplo, ou instância, do conceito, ou valor da variável (x) em $P(x)$, ou membro da classe ou do conjunto (Fernandes, 1996, p. 207-208).

Enquanto que na perspectiva intrinsicalista a ênfase recai sobre a coisa em si (a noção de *qualidade* é concebida como aquilo que está essencialmente ou intrinsecamente presente na coisa), no extrinsicalismo o que está em jogo é a *possibilidade* de descrição da coisa. Na teoria da propriedade extrínseca, a *qualidade* surge como aquilo que me permite objetivar algo (não posso identificar as coisas e, por conseguinte, formar coleções ou conjuntos de certos elementos, sem dispor de uma *qualidade*). Neste sentido, a qualidade aparece como *condição de objetividade*, como um “par de lentes” a partir do qual posso identificar, classificar, contar, enfim, descrever as coisas no mundo. Se no intrinsicalismo a coisa é por si mesma, de maneira irreduzível, exclusiva, independente de qualquer outra coisa, na abordagem extrinsicalista, seja lá o que a coisa for, ela sempre deverá sê-lo por *relação* a uma outra coisa: o que a define é uma *qualidade* (refiro-me, aqui, a uma função). Na perspectiva extrinsicalista, a *qualidade* pode ser, então, tomada como essa *outra coisa*, sem a qual nada poderia *ser*, não no sentido *essencialista* do termo, mas no sentido *funcional*.

Caso a noção de *qualidade* seja tomada como uma *propriedade intrínseca*, não-analisável, metafisicamente simples, essencialmente presente em alguma coisa, que faz com que uma coisa seja algo em si mesma, de maneira irreduzível, exclusiva e independente, as considerações sobre a natureza *consciente* dos estados e processos mentais se configuram de uma determinada forma. As teorias *dualistas* da mente parecem compreender o *qualitativo* desta maneira, na medida em que apostam que os estados mentais conscientes são estados *essencialmente* não-físicos, em si mesmos subjetivos, podendo somente ser conhecidos ou revelados para o próprio sujeito através da introspecção.

Por outro lado, se adotamos a tese de que a noção de *qualidade* só pode ser concebida enquanto uma *propriedade extrínseca*, ou *epistêmica*, quer dizer, como aquilo que me possibilita identificar as coisas, no sentido de *essência nominal*, classificá-las, contá-las, etc., então, logo teremos um outro encaminhamento das discussões acerca da natureza da mente consciente. Esta teoria da *qualidade* parece ser adotada, por exemplo, pelas vertentes materialistas (fiscalistas e funcionalistas) que habitam o cenário contemporâneo da Filosofia da Mente, ainda que muitos autores, tidos como materialistas, não se dêem conta disso. De qualquer modo, o que se pode notar é que, na abordagem materialista, a propriedade de *ser consciente* não é tomada como uma propriedade intrínseca do sujeito, irreduzivelmente subjetiva, em si mesma não-física, mas antes, como uma *função*, como uma propriedade que comporta uma definição (baseada, é claro, em uma teoria) e uma explicação, a partir das quais posso identificar, classificar, contar, etc., determinados estados enquanto estados mentais *conscientes*. A *consciência* é concebida, assim, nesta perspectiva, como uma *propriedade extrínseca*, ou funcional, algo que ao invés de “fechar as portas” para o conhecimento dos estados e processos mentais conscientes, torna-se – enquanto uma propriedade passível de definição e explicação – *condição de possibilidade* para a descrição do objeto em questão, não havendo qualquer tipo de exclusividade, no sentido de uma *outra realidade*, metafisicamente distinta e irreduzível, para a mente consciente, tal como propõem as concepções dualistas.

III

Um olhar panorâmico sobre esta controvérsia entre dualistas e materialistas, pode nos fornecer, num primeiro momento, a seguinte impressão: as abordagens dualistas enfatizam um aspecto da experiência consciente que, em princípio, nos remete para um limite do materialismo. Tais abordagens nos chamam a atenção para algo que o materialista, com todo o sucesso das pesquisas neurocientíficas nas quais se baseia, não teria dado conta de descrever em termos físicos, a saber: os conhecidos aspectos *internos* dos estados mentais, chamados também de *qualitativos* ou *subjetivos* (refiro-me aqui às propriedades subjetivas exibidas por nossas sensações quando experienciamos o gosto de um limão, a fragrância de uma rosa, a audição de um ruído barulhento, e assim por diante). Tais aspectos qualitativos ou subjetivos dos estados mentais aparecem, aos olhos de alguns materialistas, como um desafio, algo ainda não superado. Mas até que ponto este é um desafio legítimo para o materialismo? Ao meu ver, neste debate, o que parece passar despercebido é o fato de que dualistas e materialistas concebem a noção de *qualidade* de maneira inteiramente distinta: os primeiros a tomam em termos intrínsecos (ou não-relacionais), ao passo que, os últimos a tomam em termos extrínsecos (ou relacionais). Boa parte das teorias dualistas irão conceber as qualidades *internas* ou *subjetivas* dos estados mentais conscientes como propriedades intrínsecas, não-analisáveis, indecomponíveis,

necessariamente conectadas com o ponto de vista da primeira pessoa; portanto, como algo que estaria *para além* do campo explicativo das ciências físicas. Neste sentido, os dualistas mostram-se céticos quanto à possibilidade de tomarmos a consciência como objeto de explicação científica. Já as abordagens materialistas (fisicalistas e funcionalistas) irão aplicar uma teoria da propriedade extrínseca à mente consciente, concebendo-a em termos relacionais (ou funcionais). Quanto ao suposto desafio de se descrever em termos físicos o caráter *qualitativo* intrínseco dos estados mentais, cabe acrescentar que tal desafio somente pode existir para um materialista, caso ele traia a sua concepção implícita acerca da noção de *qualidade*, ou seja, caso ele, por um instante qualquer, resolva abrir mão da teoria da propriedade extrínseca, viabilizando uma exceção para a mente consciente, quer dizer, possibilitando que esta seja entendida à luz de uma tese intrínseca (tal como propõem as abordagens dualistas, ao conceberem a mente consciente como uma realidade fechada e intransponível, em si mesma subjetiva). Caso contrário, este desafio, este obstáculo que, em princípio, se apresenta para as teorias materialistas, simplesmente não existiria. Apoiados em programas de pesquisa em neurociência e em inteligência artificial, as abordagens materialistas tentarão incessantemente definir e explicar os diversos estados mentais conscientes em termos dos mais relevantes tipos de estados e processos físicos cerebrais, ou então, em termos de uma capacidade funcional específica (não necessariamente exercida pelo cérebro enquanto órgão biológico), que envolva, por exemplo, um conjunto de relações causais entre os efeitos ambientais sobre o sistema, os outros tipos de estados mentais e as respostas comportamentais. Neste sentido, tais abordagens não medirão esforços para viabilizar uma ciência dos processos mentais conscientes. Certamente, isto tem lá suas implicações na história dos estudos sobre a mente, inclusive colocando em crise noções que outrora foram centrais, como a noção de *introspecção* e a própria idéia de *subjetividade*. No entanto, um exame mais detalhado de tais repercussões na esfera da psicologia e da Filosofia da Mente contemporânea ficará para uma outra ocasião.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARMSTRONG, D. M. *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.
- BEAKLEY, B. & LUDLOW, P. (orgs.). *The Philosophy of Mind: Classical Problems/ Contemporary Issues*. Cambridge: MIT press, 1992.
- BUNGE, M. *Mente y Sociedad. Ensayos Irritantes*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- CHURCHLAND, P. M. *Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: MIT press, 1984.
- Reduction, *Qualia*, and the Direct Introspection of Brain States. *The Journal of Philosophy*, v. LXXXII, n.1, January, 1985.
- CHURCHLAND, P. M. & CHURCHLAND, P. S. Reducción interteórica: un guía de campo para el neurocientífico. In: LUIS DÍAZ, J.; VILLANUEVA, E. (orgs.). *Mente-Cuerpo*. México: Coordinación de Humanidades; Centro de Neurobiología; UNAM, 1996.

- ESPINOZA, B. de. *ÉTICA I*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores; vol. Espinosa).
- FECHNER, G. T. *Elements of Psychophysics*. v. I. USA: Henry Holt Editions in Psychology, 1966.
- FERNANDES, S. L de C. *Filosofia e consciência. Uma investigação ontológica da consciência*. Rio de Janeiro: Areté Editora, 1995.
- . Qualidade e quantidade em pesquisa psicológica. In: FERNANDES, S. L. de C.; CASTANHEIRA, M. (orgs.). *Psicologia e mente social. Construção de teoria e problemas metodológicos*. Rio de Janeiro: Central UGF, 1996.
- GARDNER, H. *A nova ciência da mente. Uma história da revolução cognitiva*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1996.
- HERRNSTEIN, R. J.; BORING, E. G. *Textos básicos de história da psicologia*. São Paulo: Herder, 1971.
- HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores, vol. Hobbes).
- JACKSON, F. Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly*, v. 32, n. 127, April, 1982.
- JAMES, W. Does Consciousness Exist?. In: MCDERMOTT, J. J. (org.). *The Writings of William James. A Comprehensive Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- LEIBNIZ. *Discours de Métaphysique. Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. (Introduction, Texte et Commentaire par Georges Le Roy). 6. ed. Paris: J. VRIN, 1993.
- . *Os princípios da filosofia ditos a monadologia*. (Traduzido do francês: *La Monadologie*). São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).
- NAGEL, T. What is it like to be a bat?. In: HOFSTADTER, D. R.; DENNETT, D. C. (orgs.). *The Mind's I. Fantasies and Reflections on Self and Soul*. New York: Penguin Books, 1981[1974].
- RYLE, G. *The Concept of Mind*. New York: Barnes & Noble, 1949.
- SMART, J. J. C. Sensations and brain processes. In: ROSENTHAL, D. M. (org.). *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1991. p. 169-176.
- STUBENBERG, L. The Place of Qualia in the World of Science. In: HAMEROFF, S. R.; KASZNIAK, A. W.; SCOTT, A. C. (orgs.). *Toward a Science of Consciousness. The First Tucson Discussions and Debates*. Cambridge: MIT press, 1996.
- TEIXEIRA, J. de F. *O que é filosofia da mente?* São Paulo: Brasiliense, 1994. Coleção Primeiros Passos.
- . *Filosofia da mente e inteligência artificial*. Campinas: Unicamp, 1996. (Coleção CLE - Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência - UNICAMP. v. 17).
- . *Mentes e máquinas. Uma introdução à ciência cognitiva*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.
- TILQUIN, A. *Le Behaviorisme*. Paris: VRIN, 1950.