

Max Rogério Vicentini

O PROBLEMA DOS QUALIA NA FILOSOFIA DA MENTE

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Departamento
de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de
Campinas, sob a orientação do
Prof. Dr. Michael B. Wrigley

Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão julgadora em
30/06/98.

Banca:

Prof. Dr. Marcos Barbosa de Oliveira

Prof. ^a Dr^a Maria Eunice Quilici Gonzales

Prof. Dr. Michael B. Wrigley

Junho/1998

V662p

35006/BC

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	UNICAMP
V.	10000
TOMO	50/35006
PROC.	395/98
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	11/09/98
N.º CPD	

CM-00115951-6

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Vicentini, Max Rogério
V 662 p **O prolema dos qualia na filosofia da mente / Max Rogério**
Vicentini . - - Campinas, SP : [s.n.], 1998.

Orientador: Michael B. Wrigley.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia da mente. 2. Consciência. 3. Sentidos e
sensações. 4. Materialismo. 5. Naturalismo. I. Wrigley,
Michael. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

AGRADECIMENTOS

É difícil nomear todos que nos ajudaram a chegar a este momento, e que, sem dúvida, mereciam ser lembrados. Agradeço, em especial, a Nice e a Betty, que me mostraram o fascínio da mente humana e que sempre estiveram ao meu lado.

Agradeço, também, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pela bolsa de pesquisa que me concedeu e ao meu orientador Dr. Michael Wrigley, pela paciente orientação. Agradeço também ao Prof. Dr. Marcos Barbosa de Oliveira pela leitura atenta e valiosas sugestões.

Quero agradecer também aos amigos que, quer no convívio diário ou nas discussões, tornaram mais leves estes anos de trabalho: Giovanni, Adriana P., Bima, Lígia, Selma, Dri, Patrícia, Elô, Edson, Marcos, Andréia, Henrique, Ronaldo, Amélia, Sandro, Renata.

Não poderia deixar de agradecer em especial à minha família que sempre me apoiou e para quem este trabalho é dedicado.

“Consciousness is regularly regarded, especially by people outside the field of philosophy, as the outstanding (and utterly baffling) challenge to materialist theories of the mind.”(Dennett, 1987)

“How it is that anything so remarkable as a state of consciousness comes about as a result of initiating nerve tissue, is just as unaccountable as the appearance of the Djin, where Aladdin rubbed his lamp in the story...” (Julian Huxley, In; McGinn, C., 1989)

INDICE

Introdução.....	005
I - O que são os qualia afinal?.....	023
II - McGinn e o fechamento cognitivo.....	049
III - Em defesa do Fisicalismo.....	059
IV - Dismistificando os qualia.....	079
V - Apontamentos finais.....	102
VI - Bibliografia.....	114

INTRODUÇÃO

Ao considerarmos as principais questões que constituem a filosofia da mente, bem como a história de sua origem e desenvolvimento, nos deparamos com a figura de Descartes como um marco decisivo. Sua maneira de fazer filosofia, vale dizer, seu método de investigação, bem como as conclusões a que chegou marcaram profundamente a maneira de conceber e investigar o fenômeno mental humano. A divisão que efetuou entre *res extensa e res cogitans* estabeleceu uma diretriz para as futuras investigações nesse campo.

As afirmações mais conhecidas de suas obras como a de que “penso, logo existo”, ou a de que “é mais fácil conhecer as coisas da alma da que as coisas do corpo” (Cf. Descartes, 1972, p. 106, Pensadores), ou ainda, de que “a alma é realmente distinta do corpo” (Cf. Descartes, 1972, p. 142) são resultantes da abordagem metodológica que empregou. Para a obtenção destas certezas Descartes afirmava não precisar de nada mais que paz e isolamento para poder se dedicar à investigação de seus próprios estados mentais, protegido de qualquer interferência exterior que pudesse conduzi-lo a julgamentos preconcebidos ou preconceituosos, transmitidos pela educação que recebera ou pelos sentidos. A **introspecção** desponta em sua obra como o modo privilegiado de acesso ao mental.

Seguindo uma longa tradição que se confunde com a própria história da Metafísica Ocidental, Descartes desconsidera o corpo e, por

consequente, todo o sensível no processo de obtenção do conhecimento. Como para esse autor as idéias são inatas, preferia, sempre que possível, prescindir de toda experiência.

"[...] we must admit that in no case are the ideas of things presented to us by the senses just as we form them in our thinking. So much so that there is nothing in our ideas which is not innate to the mind or the faculty of thinking, with the sole exception of those circumstances which relate to experiences... they transmit something which, at exactly that moment, gives the mind occasion to form these ideas by means of the faculty innate to it."
(Descartes, 1985, p.304)

O método introspectivo firmou o estudo dos estados mentais ou conscientes como uma **atividade privada**, colocando de maneira decisiva o conteúdo destes estados para além de qualquer possibilidade de tratamento empírico. Ao contrário, o fato de só se poder tratar desses fenômenos na primeira pessoa é característica constitutiva do mental. Como decorrência desta situação podemos apurar que existem determinadas características do mental que não são passíveis de comprovação pública.

Descartes afirma que qualquer tentativa de reprodução do aparato mental humano está condenada ao fracasso e propõe duas maneiras muito seguras de distinguir os homens, seres de razão, de qualquer animal ou mecanismo artificial. Por mais perfeitos e complexos que esses últimos possam ser, em todas as ocasiões que se fizer um teste comparativo das performances no campo da linguagem e da ação se constatarão diferenças intransponíveis entre estes e os homens. Descartes aponta para uma

característica de sua concepção do mental que é impossível de reprodução ou simulação mecânica, qual seja, aquilo a que podemos chamar de a generalidade da razão. Esta *“razão é um instrumento universal, que pode servir em todas as espécies de circunstâncias...”* (Descartes, 1972, p. 68)

O princípio que comanda o agir humano em tudo se destingue daquele que determina o comportamento de animais e máquinas. Enquanto nos primeiros é a razão, nos últimos é apenas a disposição das partes que os compõem. Assim, no caso da linguagem Descartes diz que se pode

“muito bem conceber uma máquina que seja feita de tal modo que profira palavras, e até que profira algumas a propósito das ações corporais que causem qualquer mudanças em seus órgãos: por exemplo, se a tocam num ponto, que pergunte o que se lhe quer dizer; se em outro, que grite que lhe fazem mal, e coisas semelhantes; mas não que ela as arranje diversamente, para responder ao sentido de tudo quanto se disser na sua presença, assim como podem fazer os homens mais embrutecidos.” (Descartes, 1972, p. 68).

O mesmo se aplica no caso do agir, onde:

“embora fizessem muitas coisas tão bem ou talvez melhor do que qualquer de nós, falhariam infalivelmente em algumas outras, pelas quais se descobriria que não agem pelo conhecimento, mas somente pela disposição de seus órgãos.” (Descartes, 1972, p. 68).

Diferentemente dos filósofos da mente contemporâneos cujas discussões centrais giram em torno da oposição entre características objetivas

e subjetivas do mental, Descartes preocupava-se muito mais com a contraposição entre o determinado e o indeterminado na natureza humana. Para esse autor nada havia de mais objetivo, para os seres de razão, do que as idéias claras e distintas obtidas pelo método introspectivo. A particularidade do mental é, na verdade, sua capacidade ilimitada de se amoldar às situações diversas, capacidade esta decorrente de sua liberdade de julgamento.

Embora não se saiba se por convicção pessoal ou por medo da Igreja, como aponta Karl Popper (Popper, 1991, p. 228), o fato é que a mente cartesiana, em sua essência metafísica, se destaca de um mundo mecanizado como era aquele decorrente de sua concepção física e filosófica. Nas palavras de Gilbert Ryle (Ryle, 1949, 1º. capítulo): Descartes transformou a mente num fantasma que habita uma máquina, ou se quisermos ser mais fiéis à terminologia tradicional, realizou uma distinção real entre mente e corpo.

Uma tentativa de compreensão desta situação passa pela análise do impacto que a chamada *Scienza Nuova* exerceu sobre todas as demais áreas de investigação. O grande sucesso dessa nova perspectiva científica era decorrente das novas práticas metodológicas calcadas na valorização e emprego dos conhecimentos advindos da experiência sensível. Foi imbuído desse novo espírito investigativo que Newton foi capaz de conceber a mecânica, cujo desenvolvimento parecia ameaçar até mesmo o reino da liberdade humana. A pretensão de matematizar para prever e controlar tornou-

se um imperativo do pensar. Com esses valores nascentes em mente, podemos recuperar um pouco da situação geradora do dilema no qual Descartes se via envolvido. Como conciliar os valores da nova ciência com a concepção do homem como um ser de Razão? A cisão mente/corpo surge como solução. De um lado temos o corpo submetido completamente às determinações da mecânica e, do outro, a mente, definida em oposição às características corporais e possuidora de uma vontade livre cuja liberdade não conhece limitações.

É uma solução que, contudo, encerra em si uma série de problemas não superados pela própria filosofia cartesiana, como a questão de se determinar o modo pelo qual essas duas substâncias distintas podem se relacionar. Assim, a divisão entre substâncias mentais e corporais que parecia ser a solução definitiva, foi herdada pela filosofia posterior como o problema mente/corpo.

O legado da filosofia de Descartes para a filosofia da mente consiste num método para o estudo dos fenômenos mentais, a introspecção, e numa caracterização dos mesmos como essencialmente privados, distintos do corpo e tais que sua descrição só pode ser feita em primeira pessoa. Essa posição ficou conhecida como dualismo cartesiano ou dualismo de substância.

Tais características dominaram o estudo do mental durante os séculos que se seguiram, levando David Brewster a fazer a seguinte declaração em 1854:

“Não há nenhum departamento do conhecimento no qual tão pouco progresso tenha sido feito como no da filosofia do mental. A mente humana tem sido estudada como independente do corpo, e, de uma forma geral por filósofos que possuem uma quantidade relativamente pequena de conhecimento físico. Na verdade não foi feita nenhuma tentativa de examinar seus fenômenos à luz do experimento e da observação, ou de analisá-los em suas fases de anormalidade... Sem dados, sem axiomas, sem definições [a ciência da mente] propõe problemas que não consegue resolver.”
(Brewster, apud. Gardner, 1995, p. 63)

Com grande clareza Brewster reclama a extensão da revolução ocasionada pela *Scienza Nuova* também para o campo de estudo do mental. O espírito experimentalista e observacional batia à porta daquele que era um dos últimos campos a resistir. Brewster aconselha, claramente, uma mudança na relação do “filósofo da mente” com seu objeto de estudo. Mudança esta que procura tratar a mente como um objeto público, submetido a condições intersubjetivas de teste afim de que se obtenham definições e se apurem propriedades que possam ser reconhecidas indistintamente por qualquer pessoa como sendo pertencentes ao mental.

Embora Brewster estivesse pensando no *Treatise* de Hume¹ ao escrever essas linhas, podemos dizer, contudo, que a abordagem experimentalista dos fenômenos mentais só veio a se realizar no presente século, através de uma tríade de perspectivas sobre o mental que se sucederam: o behaviorismo, o materialismo e o funcionalismo².

Podemos afirmar que tais empreendimentos guardam algumas características em comum, como a reiterada busca por uma abordagem científica do fenômeno mental. Isto equívale a dizer que todos esses empreendimentos buscavam e buscam aplicar as diretrizes experimentalistas das ciências bem sucedidas e condições intersubjetivas de teste, cujo modelo era a física, a todo tipo de fenômeno, mesmo àqueles que até então pareciam resistir a este tipo de estudo. Como diz John Searle (1992) todas essas tentativas podem ser vistas como momentos de um mesmo movimento materialista³.

O Materialismo afirma que tudo o que é real, tudo o que existe é matéria, e que portanto, tudo pode, em princípio, ser conhecido objetivamente. Searle afirma que *"We have the conviction that if something is real, it must be equally accessible to all competent observers"* (Searle,

¹ A seqüência da citação de Brewster é a seguinte: "...A *Treatise of human nature*, being attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects".

² Para sermos rigorosos deveríamos incluir, também, o a Psicologia científica do final do século passado dentro desta lista, contudo, para os interesses de nosso trabalho centraremos nossas considerações nestas três correntes desenvolvidas no presente século.

1994, p.16). A idéia dominante, que funda as pretensões da ciência, no que se refere àquilo que se acredita poder conhecer, bem como estabelece as suas diretrizes metodológicas, é a crença de que o real é objetivo. Assim, qualquer fenômeno que aparente algum aspecto subjetivo ou é sumariamente descartado como um equívoco, ou sofre a tentativa de redução a uma base objetiva.

Em concordância com os critérios de objetividade científica, os behavioristas procuravam reduzir todo estudo do mental a fenômenos que pudessem ser observáveis publicamente. Dessa maneira, a tarefa do conhecido *behaviorismo psicológico ou metodológico* era de realizar empiricamente esta redução, constituindo-se em uma hipótese de trabalho científico. A esta foi acrescentada uma nova versão, conhecida como *behaviorismo lógico ou analítico*, surgida da constatação de que um tal programa científico não seria validado a menos de uma redução completa dos fenômenos psicológicos a comportamentos observáveis, o que seria extremamente trabalhoso. Os behavioristas lógicos propuseram uma epistemologia que validasse a pretensão de reduzir a mente ao

³ Embora o Funcionalismo seja uma postura neutra, de fato, pouquíssimos pesquisadores, atualmente, se assumem como não materialistas.

comportamento⁴, banindo para longe do vocabulário científico termos de origem mentalista.

Objecções variadas opõem-se a essa concepção behaviorista. Uma delas, talvez a mais séria, faz referência ao fato de que a um mesmo comportamento observável é possível atribuir diferentes causas psicológicas, que podem, de igual maneira, bem explicá-lo, tornando, conseqüentemente, ineficaz este empreendimento, uma vez que podemos atribuir a um mesmo comportamento motivações contrárias como causas. Por exemplo, se tomamos a situação de alguém que bebe um copo de veneno que esteja em cima de uma mesa sem nenhuma identificação, podemos considerar que tal pessoa ignorava que tal líquido fosse veneno. Mas é perfeitamente possível que o mesmo comportamento possa ser explicado em termos de uma vontade suicida que se apossara do sujeito. O mesmo pode-se dizer do cristão que procura, a todo custo, evitar o pecado e viver segundo os preceitos de sua religião. Faz, ele, este esforço por amor a Deus ou por temor às misérias do inferno? Tanto um motivo quanto o outro explicam igualmente bem seu comportamento. Analisando apenas localmente aquele comportamento não temos como decidir com toda certeza por uma ou outra explicação.

Ao behaviorismo seguiu-se o *materialismo* propriamente dito, também conhecido como “teoria da identidade” mente/corpo ou mente x

⁴ Cf. Hempel, 1980, p. 16.

cérebro, que defende a identificação dos estados mentais com os estados cerebrais. Nessa abordagem há uma variação marcante de propostas, indo daquelas que negam a existência de fenômenos mentais como a consciência, até aquelas versões menos radicais que procuram “materializar” os estados mentais enxergando sua origem causal em processos neurofisiológicos.

Um dos principais problemas que surgem na consideração das propostas materialistas diz respeito à dificuldade, já apontada por Descartes e Leibniz, de se conceber como uma única coisa duas outras que possuem características próprias e diferentes. Entre estas se encontram aquelas que são atribuídas ao cérebro e à mente, características não apenas diversas, mas até mesmo, em alguns casos, antagônicas. Uma extensa e complexa literatura foi desenvolvida tentando responder a esta questão (Cf. Kripke, 1980, p.144 a 147). Uma outra dificuldade da abordagem materialista é o que podemos denominar de “problema das múltiplas realizações”, ou seja, uma vez que o materialista defende que os estados mentais são estados cerebrais não teríamos como defender a tese que outros seres além do homem possuem qualquer daqueles estados que possuímos. Por exemplo, a dor seria explicada como um determinado processo no interior de um determinado tipo de célula nervosa que constitui o sistema nervoso humano, com base nisto não poderíamos dizer que um cachorro, por exemplo, sente dor se ele não possui

aquele tipo específico de célula, este problema também é conhecido como “chauvinismo neural”.

A terceira e mais recente tentativa de abordagem do fenômeno mental humano recebeu o nome de *funcionalismo computacional*. Nela, não obstante as várias nuances de posicionamentos, podemos apurar a intenção comum de identificar os estados mentais humanos à estrutura funcional de um programa de computador. Para os funcionalistas computacionais

“two different brain-state tokens would be tokens of the same type of mental state iff the two brain states had the same causal relations to the input stimulus that the organism receives, to its various other “mental” states, and to its output behaviour”
(Searle, 1994, p. 41)

Para os funcionalistas a mente é considerada uma caixa preta, sendo abordada apenas em termos dos inputs informacionais e da atividade funcional que os converte em informações de saída ou output. Uma série de objeções foram levantadas contra o funcionalismo, notadamente algumas que apontam para o fato que essa perspectiva não contempla características intrínsecas do fenômeno mental, tais como as qualidades (*qualia*) de nossas percepções. Devemos também a John Searle o desenvolvimento do argumento do quarto chinês, através do qual enfatiza a impossibilidade, presente nos atuais modelos computacionais, de contemplarem o aspecto semântico do discurso. A sintaxe, enquanto conjunto estruturado de regras, permite uma abordagem

computacional cujos resultados não são desprezíveis, no entanto, para Searle (1992) sua atividade não consegue, ao menos, aproximar-se da atividade humana consciente.

A diretriz dominante nos estudos do mental no presente século é constituída pela reiterada tentativa de reduzir toda a explicação sobre a mente humana a uma explicação sobre eventos físicos. Os artigos dos chamados materialistas como Smart, Place e Armstrong, são os primeiros a proporem a tese da identidade mente/cérebro como uma hipótese científica⁵ (Place, 1970, p.44).

Tais autores não ignoram o problema que existe na tentativa de redução de todo fenômeno mental a uma base puramente física. Como diz Place:

“... there would seem to be an intractable residue of concepts clustering around the notions of consciousness, experience, sensations, and mental imagery, where some sort of inner process story is unavoidable” (Place, 1970, p. 43).

⁵ A concepção da identidade mente/corpo como uma hipótese científica evitava uma série de problemas atribuídos a esta perspectiva, como por exemplo, os decorrentes da aplicação da lei da identidade de Leibniz (veja acima no texto). Place faz uma distinção no uso do verbo ser: (i) usado como definição e (ii) usado como composição, atribuindo a (i) a propriedade de ser necessário, por exemplo, “um quadrado é um quadrilátero de quatro lados iguais”, e a (ii) a necessidade de confirmação futura, por exemplo, “Este livro é feito de papel reciclado”. Ao afirmar que a tese da identidade mente/cérebro (isto é, que todo estado mental é um estado cerebral) é do tipo (ii) evitam-se as conseqüências da definição e se estabelece um programa de pesquisa a ser desenvolvido.

A perspectiva dominante desses estudos era a de que, embora desconhecida, haveria uma maneira de reduzir esses fenômenos a uma base fisicalista ou behaviorista desfazendo os mistérios em torno dos mesmos.

Para Place os enganos presentes na visão dualista do homem (isto é, engano sobre a postulação da existência de duas substâncias distintas, o corpo e a mente, que compõem o homem) são decorrentes de uma confusão no nível da linguagem. Parece haver, para esse autor, uma regra da linguagem da qual inferimos que a independência lógica de expressões implica independência ontológica de entidades. Embora a aplicação de tal regra seja válida na maior parte das vezes, há casos em que ela não se aplica. Para ilustrar a exceção, isto é, os casos nos quais a dita regra lingüística de inferência, exposta acima, não se aplica, Place pensa na descrição de um certo fenômeno visual como uma nuvem ou como uma massa de gotículas ou outra substância qualquer em suspensão. Sua análise é a de que a existência de níveis de descrição diferenciados não implica a existência de entidades diversas. A relação entre fenômenos mentais e cerebrais é do mesmo tipo, afirma este autor, diferindo apenas com respeito ao método de confirmação da identidade, enquanto no primeiro caso (nuvem/partículas em suspensão) a confirmação é feita através da visão, no segundo o mesmo não se dá.

Desta forma, Smart comenta uma idéia muito difundida segundo a qual a consciência é a única coisa no mundo que não poder ser reduzida a uma base física, como diz :

“There does seem to be, so far as science is concerned, nothing in the world but increasingly complex arrangements of physical constituents. All except for one place: in consciousness.”(Smart, 1970a, p. 53)

Entretanto, seu propósito é o de, indo contra a idéia acima, abordar as sensações, um aspecto constituinte da consciência, de maneira materialista. Mesmo admitindo que quando alguém diz que tem uma sensação ou que está sentindo uma dor ela está fazendo uma afirmação genuína, o autor sugere que talvez não seja impossível traçar correlatos cerebrais àquelas sensações. Segundo suas próprias palavras:

“I am not sure, however, that to admit this is to admit that there are non-physical correlates of brain process. Why should not sensations just be brain process of a certain sort?”(Smart, 1970a, p. 55)

A afirmação de que as sensações são um certo tipo de processo cerebral não implica que as sentenças sobre estas possam ser traduzidas em sentenças sobre processos cerebrais, nem que a lógica das sentenças das sensações seja a mesma que a das sentenças sobre processos cerebrais. Smart afirma que:

“Sensations are nothing ‘over and above’ brain process. Nations are nothing ‘over and above’ citizens, but this does not

present the logic of nation statements being very different from the logic of citizens statements, nor does this ensure the translatability of nation statements in to citizen statements.”

(Smart, 1970a , p.56)

O que faz Smart é sugerir que há, ao menos, dois níveis de descrição diferenciados, o cerebral e o das sensações, que possuem pressupostos lógicos diversos e irredutíveis. É possível notar uma certa insinuação por parte deste autor de que os fenômenos que afirmamos ser propriamente conscientes estão intimamente relacionados à linguagem.

Stevenson (1970) dirá, no entanto, que se considerarmos que os processos cerebrais possuem um tipo de propriedade, chamada por ele de M, e que as sensações possuem um outro tipo de propriedade, chamada de P, então, se Smart iguala sensação a um processo cerebral, decorre que tais propriedades P devem estar conectadas com as propriedades M por leis psico-físicas (“nomological danglers laws”). Ele afirma:

“I conclude, then, that one form of materialism, namely Smart’s, has no advantage over one ordinary form of dualism, and is, indeed, in all important respects, precisely equivalent to it.” (Stevenson, 1970, p.92)

A resposta de Smart que procura dissipar essa crítica, e que, ao mesmo tempo, esclarece um pouco mais sua posição é a de que: *“although sensation reports are not materialistic statements, they are not*

imaterialistic; they are quite neutral” (Smart, 1970b, p. 94). Ele nega que existam tais propriedades do tipo P.

O problema que abordamos nesta dissertação, o problema dos qualia sensórios, não foi ignorado por esses materialistas. Entretanto apenas posteriormente, com a substituição dessa perspectiva da identidade mente/cérebro pelo funcionalismo, é que os qualia passaram a desempenhar um importante papel na crítica a estas correntes. É no interior dessa discussão posterior e atual que situaremos o nosso *locus* de análise. Para tanto, desenvolveremos esse trabalho em cinco capítulos, como segue:

No primeiro capítulo oferecemos uma caracterização do conceito de qualia, procurando tornar familiares os problemas dela decorrentes. Mostramos também de que maneira os qualia oferecem dificuldade de abordagem para as principais teorias vigentes sobre o mental, que são compatíveis com o fisicalismo.

Colocado o problema analisaremos três possíveis maneiras de tentar resolvê-lo. No segundo capítulo investigaremos a posição de um filósofo, Colin McGinn, que reconhece a existência do problema, mas nega a possibilidade de uma solução. Para este autor somos cognitivamente fechados para a solução do mesmo.

No terceiro capítulo veremos a posição que sustenta que os qualia existem mas que não representam um desafio intransponível ao fisicalismo. Este capítulo será desenvolvido a partir das idéias de Janet Levin e Sidney Shoemaker que tenta dar aos qualia uma cidadania no mundo das ciências.

No quarto capítulo procuraremos aprofundar nosso entendimento da noção de qualia analisando as idéias de Daniel Dennett a respeito. Esse autor propõe uma solução ao problema dos qualia desconstituindo-o, isto é, negando que seja um problema positivo, considerando-o o fruto de um mau emprego dos termos, que são, segundo a sua análise, até mesmo auto-contraditórios.

Nas considerações finais procuraremos sintetizar as principais conclusões resultantes dessas discussões, nos posicionando quanto à possibilidade de uma solução.

I - O QUE SÃO OS QUALIA AFINAL?

É sensível para todo aquele que possui, ao menos, um pequeno conhecimento dos preceitos da ciência atual, um aparente descompasso entre a visão resultante das descrições científicas e aquela imagem do mundo que obtemos pela experiência, por meio de nossos sentidos e que está baseada nas nossas mais íntimas intuições de como o mundo é. Esse mundo de cores, odores, sabores, etc. é reduzido a um amontado de desbotados elementos básicos e enunciados de leis que não nos deixam ver como tão vívidas propriedades possam ser deduzidas a partir de uma base tão elementar.

Muito se tem discutido a respeito dessa aparente incongruência de visões de mundo, ressaltando-se as virtudes e as inconveniências de uma e outra⁶. Nossa intenção, com este trabalho, é investigar um problema no qual o estranhamento descrito acima manifesta-se de maneira radicalizada, qual seja, um aspecto da imagem que fazemos de nossa relação com o mundo exterior e que parece não ter lugar dentro de uma descrição absolutamente científica do mundo, trataremos aqui do problema dos qualia. Em poucas palavras podemos dizer que os qualia são a maneira que as coisas aparecem para nós. Não podemos esquecer-nos, entretanto, que este tópico tem uma longa história.

⁶ Cf. JACKSON, F. *Perception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Alguns autores vêem o seu surgimento nas discussões dos primeiros empiristas no século XVII. Um exemplo ilustrativo pode ser encontrado na famosa querela filosófica, da qual tomaram parte John Locke e George Berkeley, que ficou conhecida como a questão de Molyneux⁷.

Berkeley na obra *An essay towards a new theory of vision* (1709) e Locke no *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690) fazem referência a esse experimento de pensamento. Era uma questão, de então, saber o que aconteceria se acaso uma pessoa nascida cega, de repente, começasse a enxergar. O encaminhamento do problema proposto por esses autores, reflexos de suas preocupações filosóficas, era o de averiguar a possibilidade de esta pessoa discriminar um cubo de uma esfera usando apenas a visão, sem o auxílio de qualquer outro sentido ou artifício.

O que Berkeley e Locke estavam discutindo por meio do referido experimento nada mais era do que a célebre questão acerca da origem de nossas idéias. É bem sabido que para os empiristas nossas idéias têm sua fonte primeira nas experiências que temos por meio dos órgãos dos sentidos. Dessa maneira, a única resposta que um empirista podia fornecer à questão de Molyneux era negativa: aquele homem que nascera cego não conseguiria distinguir dos dois objetos qual fosse o cubo e qual fosse a esfera. Mesmo que

⁷ Cf. LEVIN, J. Could love be like a heatwave? In: LYCAN, W. G. *Mind and cognition: a reader*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell (1991).

ele tivesse obtido toda descrição possível dos dois objetos, ainda assim, ele poderia falhar na discriminação. Para esses filósofos, as idéias referentes às coisas visíveis podiam ser obtidas somente por meio da experiência visual; não importando a quantidade, diversidade e complexidade de raciocínios ou informações obtidas através dos outros sentidos, empregados para suprir a lacuna que a falta daquela experiência acarretou.

Essa discussão também pode ser lida como uma tentativa de demarcação dos limites do conhecimento teórico. Ela diz respeito à possibilidade de se obter conhecimento de um fato apenas por meio de uma descrição objetiva do mesmo utilizando-se, para tanto, do vocabulário neutro da ciência. Encontramo-nos diante de uma situação bastante anti-intuitiva: ou abrimos mão das crenças em nossas percepções qualitativas conscientes, ou, de outra maneira, da pretensão fisicalista de que tudo pode ser conhecido objetivamente. Em outras palavras, é sugerido que a esperança de que a ciência possa nos proporcionar uma visão completa do mundo deve ser abandonada.

Os qualia, tais como pensados pela tradição filosófica, apresentam-se como um intrigante mistério para todo aquele que se vê persuadido de que uma abordagem científica do mental, tão em voga nos dias de hoje, é possível. Isto é, uma abordagem que encontre no cérebro alguma propriedade que

solucione todos os mistérios da natureza da mente sem fazer apelo a uma descrição mentalista.

O sentimento de mistério raia a descrença quando se tenta entender de que maneira uma “porção” de massa orgânica cinzenta e granular pode dar lugar a algo como a consciência e proporcionar condições de manifestação das variadas facetas de nossa vida fenomênica⁸. Como entender a corporificação da consciência?

Estas questões, embora intrigantes, podem estar mal formuladas ou serem o resultado de alguns enganos persistentes, como insistem alguns autores que analisaremos adiante. Por ora, deteremo-nos na análise dos argumentos procurando não nos comprometermos diretamente quanto à melhor maneira de se tratar o problema.

Trabalharemos por enquanto com a idéia de que qualia é o termo filosófico empregado para denotar as características intrínsecas de nossas sensações, as quais obtemos apenas por meio da introspecção. Estas características intrínsecas já foram chamadas em outros lugares de propriedades fenomenológicas, “raw feels”, etc., (Cf. Dennett, 1991a, p.520).

O que são tais características intrínsecas? O encaminhamento da questão que ora estudamos foi dado principalmente pelas discussões sobre o

tema travadas nas décadas de cinquenta e sessenta sobre a validade das chamadas teorias da identidade, defensoras da tese de que mente e cérebro são uma e mesma coisa. Essas qualidades intrínsecas, ou “raw feels”, como aponta Smart (1970 a), foram apresentadas como aspectos da mente humana que resistiriam à abordagem proposta pela teoria da identidade. Esse termo designava aquelas propriedades qualitativas das sensações que são muito difíceis de serem imaginadas como redutíveis a puros aspectos da matéria, como por exemplo minha sensação de dor, de cores, cheiros, odores, etc. que parecem constituir a matéria prima da consciência. A dificuldade de se acomodar essas qualidades, aparentemente irreduzíveis, que intuitivamente se impõe à nossa maneira de conceber o mundo e nosso lugar nele, de modo satisfatório no seio de uma teoria materialista das sensações, concorrem para o destaque que tem sido dispensado a este tema.

Nossa abordagem se dará através da literatura recente sobre o assunto, buscando apresentar quais as principais questões envolvidas nesta discussão. Partimos da constatação de que é notória a grande confusão em torno da definição do conceito de qualia. Nossa estratégia metodológica, nesse primeiro momento, consistirá na tentativa de investigação da noção de qualia através da análise das discussões que utilizam esta noção para realizar

⁸ Kathleen Akins coloca de maneira muito clara esse sentimento de perplexidade. Cf. AKINS, K. What is it like to be boring and myopic? In: DAHLBON, B. *Dennett and his critics*, Oxford and Cambridge: Blackwell, 1993.

uma crítica ao Fisicalismo⁹. Pretendemos verificar se, após realizada a análise a que nos propomos, a idéia de qualia permanece tão intratável quanto aparenta ser num primeiro momento.

Para bem entendermos como esse debate se desenrola é preciso que tenhamos presente qual a concepção de qualia que está aqui envolvida. Ned Block ilustra a dificuldade em se responder à pergunta pelo que são os qualia fazendo referência à resposta dada por Louis Armstrong quando lhe perguntaram o que era o jazz: *“If you got to ask, you ain't never gonna get to know”* (Block, 1991, p.453). Daniel Dennett aponta para o fato de que os filósofos procuram responder essas questões partindo de onde *“anyone with any sense would start: with their strongest and clearest intuitions about their own mind”* (Dennett, 1991b, p. 369-370), defendendo a idéia de que neste caso nossas intuições estão completamente equivocadas e comprometidas com uma maneira viciada de ver o mundo, a cartesiana.

Embora seja bastante antigo o problema de se definir a natureza dos qualia, como já apontamos, não se encontrou, até hoje, uma resposta que fosse plenamente aceita. Intuitivamente, segundo Daniel Dennett: *“Qualia is a unfamiliar term for something that could not be more familiar to each of us: the ways things seem to us”* (Dennett, 1991, p. 519). Para ilustrar o problema

⁹ Fisicalismo é aqui entendido como uma perspectiva de filosofia da ciência que afirma que todos os objetos passíveis de conhecimento são originados a partir do físico e devem ser compreendidos a partir do mesmo e único princípio explicativo.

aqui discutido podemos pensar numa situação em que uma pessoa tenta descrever para outra o sabor de creme de cupuaçu sendo que a segunda nem ao menos sabe que se trata de uma fruta.

Para que possamos entender de maneira satisfatória a discussão apresentada até aqui, faz-se necessária uma breve explanação, ainda que incompleta, das posições que a visão filosófica dominante mantém sobre o tema.

Mas, quais são as características que a tradição atribui ao conceito de *quale*?

Para respondermos a esta questão buscaremos desenvolver um exemplo através do qual suas principais características serão evidenciadas; pensemos a seguinte situação: diante de uma paisagem marinha, onde o céu e o mar aparecem para mim como sendo igualmente azuis, como posso afirmar que estou percebendo uma única cor? Ninguém discordaria que conseguimos fazer justificadamente esse tipo de afirmação porque podemos comparar na nossa consciência as duas sensações causadas pelos objetos e daí emitimos um juízo.

A situação torna-se diferente e mais complicada, entretanto, se nos perguntamos de que maneira podemos afirmar justificadamente que um outro observador, que esteja olhando para o céu e o mar no mesmo momento que o

fazemos, esteja tendo a mesma sensação que eu estou tendo. Como apurar se a sensação que o outro está tendo (se ele está realmente tendo alguma) é igual a minha?

Parece que, em princípio, tal comparação é completamente impossível. Muito embora possamos verbalmente concordar que os dois objetos estejam tingidos por uma mesma cor e que tal cor é igual à cor da camisa que no momento estou usando, e mesmo que todos os nossos juízos sobre a cor concordassem, ainda assim ficaria sem resposta a pergunta de se as qualidades que experienciamos são as mesmas. É possível que a sensação da cor que chamamos de azul fosse para ele como a sensação da cor que nós chamamos de vermelho é para mim. Ou mesmo, que sua experiência da cor azul se assemelhasse à qualidade que sinto quando ouço o som de uma música, poderia ser o caso que sua percepção das cores se desse de maneira completamente inversa à que eu experiencio.

A impossibilidade de comparação das impressões causadas a duas pessoas por um mesmo objeto sugere que, em primeiro lugar, os qualia são *alguma coisa* que podem ser acessada unicamente por aquele que os experiencia. Temos, então, constatada uma característica de **acesso privado** das experiências qualitativas. Pode-se apurar também que os qualia resistem a qualquer tentativa de descrição, pois são acessíveis somente à consciência do experienciador, indicando uma característica de **inefabilidade** que resiste até

mesmo às tentativas dos mais eloqüentes oradores em expressá-los. Essa inefabilidade deve-se, segundo à tradição (Cf. Dennett, 1991 a, p. 522), a suas propriedades **intrínsecas**, que indicam a impossibilidade de análise, uma vez que são fenômenos simples ou homogêneos, que só podem ser acessados por familiaridade (“acquaintance”). Além dessas características reza a tradição que o acesso que tenho de meus próprios qualia são de tipo **direto ou imediato**, isso é, não posso enganar-me a respeito das qualidades que percebo das coisas.

Parece-nos natural que neste momento nos perguntarmos qual, afinal de contas, é o problema que a noção de qualia carrega consigo?

Em poucas palavras, podemos dizer que o problema central que direciona nossa investigação é o de se apurar se um fenômeno, com as características que indicamos pertencerem, ao menos aparentemente, aos qualia, pode ser tratado a partir de uma abordagem fisicalista, como parece ser a crença dominante nas ciências da mente contemporâneas.

Nossa estratégia para tentar apurar uma possibilidade de tratamento ao problema dos qualia, será realizada através da análise dos principais argumentos que, com clareza enunciam o problema. Para tanto, recorreremos a Thomas Nagel com o argumento “What is it like to be a bat?” (Nagel, 1980), desenvolvido no artigo de mesmo nome, e o “argumento do

conhecimento” (Jackson, 1980), exposto por Frank Jackson no texto “Epiphenomenal qualia”.

Para sermos rigorosos é necessário distinguir dois aspectos bastante problemáticos com respeito aos qualia: em primeiro lugar existe o problema de se saber se os qualia realmente existem, e se é assim, quais são as suas propriedades. Uma resposta ao primeiro problema, se negativa, pode facilitar a solução do segundo, que se tornaria inócuo.

Pretendemos que a primeira questão seja esclarecida e desenvolvida através do tratamento da segunda. Procuraremos com este procedimento evidenciar as várias interpretações possíveis da noção de qualia, que encontramos na literatura filosófica recente, evidenciando as características que são candidatas a fazer parte de uma noção que expresse coerentemente suas propriedades. Seja, esta noção, compatível com a ciência ou não.

Nagel, em seu famoso texto “*What is it like to be a bat*” argumenta que há certo tipo de conhecimento que as técnicas da ciência moderna jamais poderão alcançar, e por essa razão, condena como falho o fisicalismo. Tal tipo de conhecimento é o que ele chama de conhecimento do que é ser como algo. O exemplo que desenvolve no texto é, naturalmente, o do que é ser um morcego.

Sua estratégia é a de rebater, em primeiro lugar, as teorias vigentes na época, que tentavam realizar a redução do mental ao físico ou a qualquer outro substrato. Para tanto, ele discute e mostra a especificidade do problema da consciência.

Nagel procura mostrar que enquanto em outros campos reduções bem sucedidas têm sido realizadas como, por exemplo, o problema da redução do gene ao DNA, o problema da redução do raio à descarga elétrica, da água ao composto H₂O, etc., o problema da redução da mente ao cérebro permanece intratável. Nagel argumenta que o tipo de redução efetuada nesses exemplos não se compara ao que se deseja fazer com a mente e o cérebro, pois, há uma característica própria e constituinte dos estados mentais que sempre é posta de lado por essas reduções. Qual seria o interesse do problema mente e corpo se deixássemos de lado a consciência? pergunta-se Nagel.

Nagel não ignora as dificuldades que se colocam para todo aquele que pretende abordar a consciência. Em primeiro lugar, diante de sua incrível complexidade, admite existir uma grande dificuldade, em alguns casos, de se distinguir entre seres conscientes e objetos inanimados devido às estreitas fronteiras que os separam. A consciência é um fenômeno bastante difundido pelo reino animal, não sendo difícil encontrar indícios de sua existência mesmo entre os mais simples organismos. Nagel nos diz que:

“But no matter how the form may vary, the fact that an organism has conscious experience at all means, basically, that there is something it is like to be that organism” (Nagel, 1980, p. 160).

Com esta definição, de que se há um ser consciente, então existe algo que é ser como aquele organismo, Nagel procura evidenciar aquela que lhe parece ser a principal característica dos estados mentais conscientes: o caráter subjetivo desse tipo de experiência. Dito de outro modo, o autor evidencia o fato de que uma experiência consciente é algo que pertence apenas a quem a experiência não sendo possível que duas ou mais pessoas partilhem exatamente a mesma experiência. É esse aspecto subjetivo que invalida qualquer tipo de redução já tentada, pois uma vez que desconhecemos o que vem a ser esse aspecto não podemos elaborar um tipo de teoria na qual possamos incluí-lo, aponta Nagel.

O problema, contudo, para esse autor, não reside apenas na nossa ignorância a respeito da ontologia desses estados mentais conscientes subjetivos. Quando se fala em uma redução dos mesmo tal que lhes seja conferida cidadania científica surge um outro agravante. O que fica evidenciado na caracterização de estado mental consciente elaborada por Nagel é que há para cada ser consciente seu próprio ponto de vista, a partir do qual sua consciência acessa o mundo. Ora, diz Nagel, a intenção maior da

ciência é explicar os mistérios a partir de um ponto de vista publicamente acessível e objetivo, isto é, a partir de um único ponto de vista, que seja comum e aceito como o único correto.

Dada essa situação não é difícil imaginar qual será a conclusão tirada por este autor, qual seja, a de que o Fisicalismo é falho por não contemplar essa característica. Essa conclusão, contudo, só é validada se concordarmos com Nagel que os estados mentais conscientes possuem tais características de subjetividade inerente. Para convencer-nos de sua opinião ele passa a desenvolver o exemplo de como é ser um morcego.

Nesse exemplo é que esse autor toca o ponto por nós investigado: os estados qualitativos conscientes, ou seja, os qualia. Antes, contudo, de desenvolvermos sua argumentação, parece-nos que para sermos precisos não podemos deixar de apontar um problema inerente à abordagem de Nagel. Não fica claro, e parece bastante improvável, que a partir do ponto de vista defendido por Nagel possa-se explicar sua crença de que outros seres além de nós humanos, ou dele próprio, possuam consciência. Como pode Nagel afirmar a existência de estados conscientes para morcegos é uma questão para a qual não encontramos resposta a partir de seus argumentos.

Como havíamos visto, a definição que Nagel nos fornece do que é um organismo consciente baseava-se na idéia de que para toda consciência haveria algo que seria como aquela consciência em questão (*“that there is*

something that is like to be that organism”). Ser como a coisa em questão acarretaria a existência de um ponto de vista próprio que consistiria na maneira exclusiva e privilegiada daquele ser ver o mundo. Tal visão, portanto, e é sobre esta que se assenta a argumentação de Nagel, não seria de modo algum acessível a outro que o próprio detentor daquele ponto de vista em particular, daquela subjetividade. Ou seja, tal subjetividade se coloca para além de qualquer comprovação por um terceiro. No entanto, mesmo com essa definição solipsista de ser consciente, Nagel considera-se justificado em sua atribuição de consciência aos morcegos.

Por outro lado, embora constatemos que em seu artigo Nagel não explique satisfatoriamente como se chega à conclusão de que os morcegos possuem estados mentais conscientes, parece-nos bastante anti-intuitivo negar que eles os possuam, mesmo que os argumentos comportamentalistas que possamos utilizar para sustentar essa intuição não sejam conclusivos. O que estamos criticando aqui não é a idéia dos morcegos como seres que demonstram algum tipo de comportamento consciente, o que seria anti-intuitivo. Estamos criticando a definição posta por Nagel, que parece até mesmo se colocar em desacordo com as idéias defendidas no restante do texto.

Há várias pesquisas que apontam que alguns morcegos parecem possuir um sistema de orientação que lembra em muito o sistema de sonar

utilizado por navios e submarinos. A pergunta de Nagel é: podemos saber como é essa experiência de termos um órgão do sentido que se comporta como um sonar? Sua resposta é de que tal conhecimento está vetado para nós, a menos que pudéssemos alterar nossa estrutura perceptiva de tal modo que tivéssemos uma percepção do mesmo tipo que aquela do morcego. A imaginação que nos auxilia em tantas ocasiões está completamente impotente em se tratando de uma tal tarefa pois, como aponta: *“our own experiences provide the basic material for our imagination, whose range is therefore limited”* (Nagel, 1980, p.161).

Para Nagel o caráter subjetivo do tipo de experiência acima se coloca para além da nossa capacidade de concebê-lo. A condição para podermos conceber tal experiência parece ser a de uma experienciação direta¹⁰, o que está claramente para além de nossas possibilidades físicas. Atingimos aqui, para este autor, os limites da natureza humana quanto à sua capacidade de conhecer. Não podemos sentir como um morcego sem sermos também um morcego. Em outras palavras, não podemos ir além dos limites estabelecidos pela nossa constituição física e cognitiva.

Enquanto consciência, todas as nossas percepções são percepções para nós, o que inviabiliza a obtenção de um outro ponto de vista que não o

¹⁰ Por observação direta entendemos aqui a observação efetuada sem o auxílio de instrumentos artificiais.

nosso próprio. Mesmo que possamos conceber que o órgão perceptivo para orientação espacial de um morcego se comporta aproximadamente como o instrumento que chamamos de sonar, este conhecimento é sempre um conhecimento para nós e não temos o menor indício de como tal tipo de orientação espacial é sentida por um morcego.

Como podemos perceber, em seu artigo, Thomas Nagel argumenta que há um tipo de experiência que escapa às nossas tentativas de apreensão por meios e métodos científicos. Aponta que é próprio desse tipo de experiência um caráter intrinsecamente subjetivo que a distingue e se contrapõe aos interesses de objetivação da ciência moderna. Todavia, Nagel não está argumentando em favor de um completo subjetivismo no campo fenomenológico. Como diz,

“There is a sense in which phenomenological facts are perfectly objective: one person can know or say of another what the quality of the other’s experience is. They are subjective, however, in the sense that even this objective ascription of experience is possible only for someone sufficiently similar to the object of ascription to be able to adopt his point of view - to understand the ascription in the first person as well as in the third, so to speak. The more different from oneself the other experiencer is, the less success one can expect with this enterprise” (Nagel, 1980, p. 163).

Aquilo que Nagel diz acerca da subjetividade/objetividade da experiência fenomenológica merece ser considerado. É bem verdade que

algumas características subjetivas da nossa própria experiência são compartilhadas dentro da nossa própria espécie ou mais especificamente dentro de nosso campo de afinidades. Se, por exemplo, trabalhamos como desenhista de retratos falados para a polícia ou outro órgão qualquer, desenvolvemos com muito maior apuro a capacidade de compreender as descrições das mais diferentes pessoas e transformá-las em retratos que capturam, de uma certa maneira, a experiência qualitativa do depoente. Temos também que concordar com Nagel que a maior facilidade de compreensão entre os pares aumenta com a maior similaridade entre os mesmos.

Embora não possamos saber qual tenha sido a sensação particular de uma pessoa ao ver um rosto ou uma cor, ou seja qual aspecto qualitativo de nossas percepções esteja em questão, é certo que para alguns tipos desenvolvemos um vocabulário mais rico que nos permite uma maior troca de informação. É assim que o desenhista de retratos falados pode capturar apenas mediante uma descrição verbal quais são os traços relevantes do retrato de uma pessoa. Poderíamos dizer que estão envolvidas nesta tarefa aspectos salientes aos seres humanos, e por isso passíveis de comunicação intersubjetiva.

É claro que esta argumentação está sujeita a uma crítica *prima facie*. Podemos considerar que o rosto humano causa-nos um sensação estruturalmente complexa que possibilita ao desenhista capturar apenas pela

descrição verbal os aspectos relevantes da mesma e reproduzi-los no desenho. O que, poderíamos argumentar, jamais aconteceria com uma cor. Quais palavras seriam empregadas para suscitar no outro a mesma impressão que tivemos quando vimos uma cor exótica e pouco conhecida?

Estas questões são analisadas e debatidas por Frank Jackson num famoso artigo chamado “Epiphenomenal Qualia”. Neste texto, Jackson, diferentemente de Nagel, está interessado em provar que o Fisicalismo é uma perspectiva falha e falsa que ignora, por ser incapaz de tratá-los, aspectos informacionais do mundo, particularmente aqueles referentes a nossa atividade consciente. Para esclarecer seu ponto de vista Jackson elabora dois experimentos de pensamento no qual cria situações hipotéticas que evidenciam essa falha da visão fisicalista.

Sua afirmação mais controversa é a de que o Fisicalismo, embora tenha nos legado um grande avanço no campo do conhecimento, proporciona uma visão de mundo que não é rica o suficiente para abranger todas as suas facetas. Como diz:

“It is undeniable that the physical, chemical and biological sciences have provided a great deal of information about the world we live in and about ourselves. I will use the label ‘physical information’ for this kind of information, and also for information that automatically comes along with it... I am what is sometimes know as a ‘qualia freak’. I think that there are certain features of the bodily sensations especially, but also

certain perceptual experiences, which no amount of purely physical information include” (Jackson, 1991, p.469).

Para embasar sua opinião Jackson desenvolverá através de exemplos a idéia de que, não importa a quantidade de ‘informação física’ que tenhamos à disposição, nunca conseguiremos incluir determinadas características de nossas sensações corpóreas, chamadas por ele de qualia.

Intuitivamente temos a idéia de que o Fisicalismo seja uma posição falha pois dificilmente podemos pensar como concebível uma explicação que capture, por exemplo, o aroma de uma flor. Tais exemplos, embora bastante contundentes, são arrolados sem uma argumentação mais rigorosa. O que faz Jackson neste texto é desenvolver argumentos que sustentem as acusações de que o Fisicalismo está equivocado.

Para rebater o Fisicalismo Jackson elabora um argumento ao qual dá o nome de “argumento do conhecimento”. Cria uma situação hipotética na qual imagina o que aconteceria com uma pessoa que desde criança, embora perfeitamente capaz, tivesse sido privada da experiência de ver cores. Ele imagina mais, e considera a possibilidade dessa pessoa, que ele chama de Mary, ter sido aprisionada desde pequena num quarto totalmente sem cores e ter tido seu contato com o mundo apenas por meio de um aparelho de televisão em preto e branco.

Não obstante todas as dificuldades que Mary possa ter enfrentado, ela se torna uma competente neurofisióloga especializada nos efeitos que as cores exercem sobre os cérebros das pessoas. Ela sabe que o céu é azul, que as folhas das árvores são verdes, ela sabe qual é o comprimento de onda que corresponde a cor, etc. Podemos considerar que Mary leu e sabe tudo que há para se estudar sobre cores. Portanto, provavelmente, ela sabe mais sobre cores do que qualquer um de nós. Podemos, inclusive, supor que ela possui todas as informações que poderia obter sobre cores sem sair do seu quarto.

Diante de uma situação tão inusitada Jackson se pergunta o que aconteceria se um dia Mary saísse do quarto e visse o mundo diretamente como ele nos aparece. Mary saberia que o sol é amarelo, que sua roupa é alaranjada com riscos vermelhos, etc. É bem possível que ela soubesse discriminar com exatidão as cores de alguns objetos, isto é, atribuir-lhes nomes adequadamente, pois ela havia estudado intensamente e a literatura científica e os relatos afins. A pergunta crucial colocada por esse autor é a de se ao sair de seu quarto ou ter acesso a um monitor de televisão colorido Mary obteria alguma nova informação que antes não possuía.

As conseqüências dessa pergunta são absolutamente concludentes, no pensar de Jackson. Se respondermos à pergunta negativamente, estamos endossando o Fisicalismo e afirmando que algo como os qualia com

características de intrínseca subjetividade, como parece ser intuitivo atribuir-lhes, não passam de uma quimera.

Se, por outro lado, dissermos que para Mary a saída do quarto teve como conseqüência um acréscimo em seu montante de conhecimento do mundo, estaremos dizendo que há algo, que aqui é chamado de qualia, que escapa à abordagem fisicalista. Essa é resposta dada por Jackson a esta pergunta, como diz:

“ It seems just obvious that she will learn something about the world and our visual experience of it. But then it is inescapable that her previous knowledge was incomplete. But she had all the physical information. Ergo there is more to have than that, and Physicalism is false.” (Jackson, 1991, p. 471).

Jackson expõe com muita clareza quais são os principais pontos envolvidos na discussão a respeito do qualia. Como já havíamos dito este tipo de discussão está mais preocupada em questionar o Fisicalismo do que em apurar as características do qualia. Para autores como Jackson não é objeto de questionamento a existência dos qualia, pareceria loucura negar algo que é o constituinte básico da nossa experiencição do mundo. Como poderíamos pensar uma consciência sem que esta tivesse necessariamente o seu ponto particular a partir do qual percebe o mundo?

Os dois argumentos acima evidenciam que não se pode negar que os qualia, tal como caracterizados pela tradição e pela visão que o senso

comum tem do mundo, representam sérios obstáculos a uma abordagem fisicalista do mesmo.

Um experimento de pensamento muito empregado nas discussões sobre os qualia, desde a modernidade, é o dos qualia invertidos. Abordamos abaixo o tratamento que Daniel Dennett dispensa a este experimento, ressaltaremos, dessa forma, os elementos implicados nesta discussão. Este argumento recebeu várias versões na história da filosofia. Aqui nos deteremos, entretanto, na versão moderna do mesmo¹¹.

O argumento do espectro invertido procura ressaltar o fato de haver uma total impossibilidade de comparação entre os qualia de seres diferentes. Este experimento é uma especulação sobre a possibilidade de duas pessoas virem a saber se quando as duas olham para um mesmo objeto elas têm a mesma experiência subjetiva da cor. Como diz Dennett:

“since we both learned colour words by being shown public coloured objects, our verbal behaviour will match even if we experience entirely different subjective colours.” (Dennett, 1991 a, p. 524).

A forma antiga do argumento, primeiramente colocado por John Locke, tratava da possibilidade de uma inversão intersubjetiva do espectro. Ele tentava fazer a comparação entre o aspecto qualitativo das percepções

¹¹ O argumento do espectro invertido foi primeiramente colocado por John Locke no texto *Ensaio acerca do entendimento*.

visuais de duas pessoas e considerava a possibilidade de haver uma inversão completa do aspecto qualitativo das percepções de ambas, como seria possível no nosso exemplo da paisagem marinha.

Recorrendo à ficção científica Daniel Dennett (1991a, p. 525-526) imagina a seguinte situação: num laboratório avançado de neurociências desenvolveram uma máquina que possibilita ao cientista de olhos fechados experienciar todas as percepções qualitativas de sua cobaia humana. E com a realização deste experimento, para sua grande surpresa, vê um céu amarelo, um gramado vermelho, etc. A conclusão a que chega o cientista é de que finalmente se constatou a inversão do espectro em uma pessoa, que foi possível realizar uma comparação intersubjetiva dos qualia sensoriais.

Dennett, no entanto, propõe uma outra interpretação para a experiência, supondo que se pudéssemos inverter em 180° o cabo que conecta o cérebro da cobaia à máquina poderíamos ter o seguinte resultado: como num passe de mágica, um céu novamente azul e um gramado verde como sempre foi. Como, então, decidir qual o estado perceptivo visual que corresponde à realidade?

A versão moderna do argumento do espectro invertido, surgida entre meados de sessenta e setenta, busca radicalizar o problema pensando a possibilidade de uma comparação intrasubjetiva dos estados perceptuais qualitativos visuais de uma mesma pessoa.

Para essa versão do argumento temos que recorrer à possibilidade de, por meio de uma intervenção cirúrgica, alterarmos as percepções qualitativas de uma pessoa. Imaginemos que após uma neurocirurgia o paciente acorde e encontre médicos vestidos de preto, vá até a janela e veja árvores vermelhas e um imenso sol azul. Ele só pode concluir que por meio da neurocirurgia houve uma inversão de seus qualia perceptivos visuais.

Estamos diante de uma situação na qual as conclusões que aparentemente se impõe podem nos levar a equívocos. Para a obtenção do resultado acima Dennett imagina dois caminhos igualmente possíveis:

"I- Invert one of the 'early' qualia-producing channels, e.g. in the optic nerve, so that all relevant neural events 'downstream' are the 'opposite' of their original and normal values. Ex hypothesis this inverts your qualia.

II- Leave all those pathways intact and simply invert certain memory-access link - whatever it is that accomplishes your tacit (and even unconscious!) comparison of today's hues whit those of yore. Ex hypothesis this does not invert your qualia at all, but just your memory-anchored dispositions to react to them" (1991 a, p. 525).

Temos repetida nesse experimento a situação que encontramos no experimento anterior com o cabo da máquina de projetar percepções. Não podemos decidir se o que houve foi uma alteração direta de sua capacidade qualitativa, ou alternativamente, uma alteração de sua memória ligada às

reações qualitativas. Em outras palavras, poderíamos dizer que não sendo possível estabelecer um critério que permita decidir entre uma e outra coisa não teríamos como lidar com este tema. A sugestão de Dennett é a de que há algo equivocado com a concepção dos qualia herdada pela tradição.

Como reagir a essa situação? Podemos apontar pelo menos três posições possíveis:

a) aceitamos que os qualia possuem as características que a tradição lhes imputa, mas discordamos sobre a nossa capacidade de compreendê-los;

b) aceitamos que os qualia possuem as características que a tradição lhes imputa, mas buscamos conciliá-los com a visão fisicalista do mundo (caso seja possível), ou

c) negamos que os qualia possuam tais características e redescrevemos o problema em outros termos.

Nosso próximo passo será de expor e, quando adequado, criticar idéias de filósofos que assumem, cada um a sua maneira, uma das posições enunciadas acima.

II - McGINN E O FECHAMENTO COGNITIVO

A primeira tentativa de resolver o problema da natureza e existência dos qualia que analisaremos será do tipo (a), isto é, uma solução que reconhece a especificidade e a dificuldade do problema e, não obstante, admita a nossa incapacidade em resolvê-lo, não nega, todavia, que exista uma solução.

Para exemplificar essa posição exporemos a tentativa que Colin McGinn empreende no texto intitulado “Can We Solve the Mind-Body Problem?” (McGinn, 1989). A pergunta que serve de mote para o texto é respondida negativamente, nossa intenção é mostrar com base em quais intuições e análises McGinn chega a essa resposta.

O problema mente/corpo é caracterizado por esse autor como um ‘mistério persistente’. Esta persistência é devida aos aspectos da consciência que constituem o cerne do dito problema. McGinn afirma que “*we know that brains are the de facto causal basis of consciousness, but we have, it seems, no understanding whatever of how this can be so*” (McGinn, 1989, p. 349). Essa nossa ignorância tem levado o senso comum, e mesmo muitos filósofos, a postularem ligações mágicas entre o cérebro e a consciência, entendendo-se por mágica uma ligação que não pode ser compreendida cientificamente. Por exemplo, a postulação de um espírito como sede daquelas características que não conseguimos facilmente atribuir à matéria, ou que não desejamos fazê-lo.

A solução deste problema foi tradicionalmente proposta segundo duas vias: a primeira, chamada por McGinn de construtiva, tenta resolver o mistério investigando o cérebro (corpo), na tentativa de encontrar alguma característica a partir da qual a consciência possa ser explicada. A segunda, afirma que nada natural (isto é, que nenhuma lei ou teoria científica) pode elucidar este mistério, e faz-se necessário alguma intervenção sobrenatural ou divina.

A posição que McGinn defende em seu texto é naturalista, como ele próprio afirma, porém não construtiva. Em poucas palavras, ele acredita, e argumentará a favor de, que existe uma boa explicação completamente natural, da natureza da ligação mente/corpo, embora nós jamais possamos alcançá-la.

Para explicar a sua teoria McGinn usa um novo conceito denominado de “**fechamento cognitivo**” (*cognitive closure*) que ele define da seguinte maneira:

“A type of mind M is cognitively closed with respect to a property P (or theory T) if and only if the concept-forming procedures at M’s disposal cannot extend to a grasp of P (or an understanding of T)” (McGinn, 1989, p. 350).

Sua argumentação baseia-se na idéia de que a mente, assim como o corpo, é um produto biológico que apresenta diferenças e limitações. Assim,

algumas propriedades e teorias são acessíveis para alguns tipos de mentes e não para outros.

Sua intenção é a de investigar se a mente humana é cognitivamente fechada para a compreensão da ligação mente/corpo. Para dar prosseguimento à sua argumentação estabelece três princípios:

“(i) there exists some property of the brain that accounts naturalistically for consciousness; (ii) we are cognitively closed with respect to that property; but, (iii) there is no philosophical (as opposed to scientific) mind-body problem” (McGinn, 1989, p. 352).

Uma vez que, argumenta McGinn, reconhecemos que a consciência é causada por estados cerebrais, deve haver uma ligação causalmente necessária que, uma vez apreendida, se possível for, solucionará o problema. Não sendo mais que um desenvolvimento biológico, a consciência deve possuir algum tipo de explicação inteiramente natural, afirma o autor, mesmo que os seres humanos não sejam capazes de alcançá-la.

A consciência deve ser um fenômeno natural, que surge naturalmente de certas organizações da matéria, diz McGinn, que descreve o problema, agora, nos seguintes termos:

“Let us then say that there exists some property P, instantiated by the brain, in virtue of which the brain is the basis of consciousness. Equivalently, there exists some theory T, referring to P, which fully explains the dependence of conscious states on brain states” (McGinn, 1989, p. 353).

Caso seja possível conhecer T, teremos uma solução construtiva do problema mente/corpo. A questão que surge é se podemos de alguma maneira conhecer T, e assim obter P.

Posto o problema, o próximo passo de McGinn será o de nos convencer de que há boas razões para acreditar que a mente humana está cognitivamente fechada para T.

Sua estratégia é a de analisar as maneiras possíveis de se obter P. Para isso ele identifica dois possíveis caminhos: investigando a consciência diretamente ou estudando as propriedades cerebrais.

O primeiro caminho não nos poderia ser mais familiar. Através da introspecção temos acesso direto ao conteúdo fenomenológico de nossos estados de consciência. McGinn, entretanto, pergunta-se se de alguma maneira poderia essa faculdade, chamada introspecção, ajudar-nos a obter a propriedade P. Sua resposta é a de que apenas pela introspecção jamais conseguiríamos uma resposta para o problema mente/corpo, pois teríamos acesso apenas a uma face do problema, quando o que nos interessa, a propriedade P, é o resultado da ligação psicofísica. P seria, dessa maneira completamente inacessível a uma abordagem puramente fenomenológica. A decorrência dessa situação é que, para o autor, a introspecção como uma faculdade de formação de conceitos, está cognitivamente fechada com relação a P.

Um outro fator limitante da capacidade de uma consciência de obter conceitos é o fato de que uma mente M só pode obter aqueles conceitos que estejam limitados pelo tipo de consciência que M pode possuir¹². Como exemplo dessa limitação podemos pensar a impossibilidade para um cachorro de executar qualquer tipo de operação matemática mesmo aquelas que para nós sejam as mais elementares.

Dessa maneira, McGinn aponta dois problemas: o primeiro refere-se à impossibilidade que aparentemente possuímos de obter respostas a problemas que ultrapassam nossa capacidade cognitiva, que é limitada. O segundo, admite a possibilidade de solução para o problema mente/corpo, mas apenas para o nosso próprio caso, nada poderíamos dizer a respeito de morcegos e marcianos.

Para saber se o problema mente/corpo possui alguma possibilidade de solução faz-se necessário uma análise da outra via possível de solução, a construtiva, olhar para a face cérebro da relação. Aqui, não menos que na face consciência, parece haver um fechamento cognitivo com relação a P. O ponto levantado por McGinn para embasar essa afirmação é o de que a propriedade da consciência, ou de um estado mental específico, não é uma propriedade

¹² McGinn aceita sem discussão a argumentação de Thomas Nagel. Concorde com Nagel que não importa que artifícios desenvolvamos, nunca conseguiremos obter os estados de consciência próprios de um morcego.

observável ou perceptível do cérebro. Como diz: “*consciousness is noumenal with respect to perception of the brain*” (McGinn, 1989, p. 357).

Sua estratégia será a de primeiramente estabelecer que P é perceptualmente fechada para nós. E em seguida argumentar que não há qualquer meio de inferi-la a partir das propriedades que são observáveis, sendo pois cognitivamente fechada para nós. Por uma propriedade qualquer nos ser perceptualmente fechada não está implicado que ela nos seja cognitivamente fechada. No entanto, a que se deve o fato da propriedade P, que faz a ligação dos estados mentais e cerebrais, nos ser perceptual e cognitivamente fechada?

Para McGinn a resposta a essa pergunta se encontra no fato de que os nossos sentidos desenvolveram-se para perceber coisas no espaço, e tais aspectos jamais darão conta da ligação mente/corpo. A propriedade P jamais poderá ser alcançada dessa maneira, tentar forçar uma explicação a partir do cérebro implicará num erro categorial, diz este autor. Essa resposta atende somente à primeira parte da questão, ser perceptualmente fechado não significa ser cognitivamente fechado, uma vez que podemos obter conceitos através de inferências a partir do observado. É um fato que o não observável pode, às vezes, ser conceitualizado.

A questão para McGinn, a fim de que possa responder a segunda parte da pergunta, se a propriedade P nos é cognitivamente fechada, é a de

saber se P pode ser inferida a partir de uma base observável. Sua resposta será negativa, e os motivos que o leva a esta conclusão são apresentados da seguinte maneira: uma vez que para a explicação dos dados observados nada mais é requerido que propriedades físicas, e nenhuma explicação pressupõe a consciência, qualquer inferência a partir de dados observacionais ficará restrito ao reino físico, e portanto jamais poderá alcançar a consciência. Como diz: *“Inference to the best explanation of purely physical data will never take us outside the realm of the physical, forcing us to introduce concepts of consciousness”* (McGinn, 1989, p. 358). A conclusão que se impõe é a de que a propriedade P, que liga cérebro e consciência, nos é perceptual e cognitivamente fechada.

McGinn, após ter chegado à conclusão acima, procura investigar quão forte é a tese que está propondo. Para tanto, faz uma distinção entre fechamento cognitivo absoluto e relativo. O primeiro diz respeito àquelas coisas que não podem ser conhecidas por nenhum tipo de mente possível. O segundo é aplicado para aqueles problemas que alguns tipos de mente podem resolver e outros não, por exemplo, um gato não pode resolver problemas de aritmética. Para apurar a qual categoria pertence o problema mente/corpo, o autor afirma que se faz necessário uma investigação sobre os tipos possíveis de formação de conceitos que estão disponíveis para qualquer tipo de mente.

Se fosse possível encontrar uma mente que obtivesse seus conceitos de mente e de cérebro por outros meios que a introspecção ou a percepção, teríamos uma mente que, em princípio, poderia obter a propriedade P e resolver o problema mente/corpo. No entanto, se considerarmos que todas as mentes formam seus conceitos a partir desses dois meios, percepção e introspecção, o problema seria totalmente insolúvel.

McGinn afirma ser razoável pensar que poderia existir uma mente que pensasse a ligação mente/corpo da mesma maneira que pensamos os números, em termos totalmente *a priori*, para uma tal mente que não teria nenhuma dependência da introspecção e da percepção para atingir tais conceitos, o problema não existiria.

Haja ou não um fechamento cognitivo absoluto com respeito ao problema mente/corpo, o que McGinn quer evidenciar é que existe uma explicação não misteriosa, não metafísica, perfeitamente acessível para um determinado tipo de ciência, mesmo que tal ciência seja impossível para nós. Embora esta afirmação seja bastante vaga o autor aponta que:

“What creates the philosophical puzzlement is the assumption that the problem must somehow be scientific but that any science we can come up with will represent things as utterly miraculous. And the solution is to recognise that the sense of miracle comes from us and not from the world. There is, in reality, nothing mysterious about how the brain generates consciousness. There is no metaphysical problem” (McGinn, 1989, p. 362-363).

Podemos perceber pelo exposto que McGinn não tenta negar que a consciência possui as características que a tradição lhe imputa. Ele as aceita e tenta elaborar uma visão de mundo que tire o mistério inerente a uma tal concepção. Para este autor o problema dos qualia não têm nada de especial, ainda que não possamos compreendê-lo.

A argumentação que desenvolve durante todo o texto, e que busca convencer-nos de que há coisas que não podemos conhecer, (isto é, conceitos que não podemos adquirir) e que, não obstante este fato, não significa que sejam inadquiríveis para uma outra ciência que não a nossa, já é bastante questionável. Um aspecto, entretanto, que não pode passar sem nota é o de que McGinn aceita sem questionamento uma caracterização que nos parece bastante polêmica da noção de mente consciente.

A impossibilidade que enxerga existir, em princípio, na compreensão de tal conceito será questionada por outros autores que passaremos a analisar agora.

III - O VALOR DO FISCALISMO

Veremos agora a tentativa empreendida por Janet Levin (1991) de conciliar uma visão dos qualia, que preserve as características que tradicionalmente lhe são atribuídas, com uma visão fisicalista do mundo. Para tanto, precisaremos, primeiro, relembrar as posições de Nagel e Jackson.

Nagel argumenta, em seu texto *What is it like to be a bat?*, que nenhuma descrição puramente objetiva do mundo, isto é, uma descrição que seja igualmente acessível a todos os observadores, não importando o seu ponto de vista, poderia dar-nos o conhecimento de como é ser um morcego. Tal conhecimento só estaria disponível para alguém que pudesse ter a experiência como é ser um morcego. A conclusão a que chega é que deve haver um aspecto subjetivo na experiência que não pode ser reduzido a uma descrição objetiva.

Conforme dissemos, Jackson imagina uma situação na qual uma pessoa foi aprisionada desde que nasceu num quarto onde tudo era preto ou branco e para quem todo contato com o mundo exterior se dava por meio de um monitor também em preto e branco. Mesmo com todas essas limitações esta pessoa, que ele chama de Mary, tornou-se uma brilhante física e neuropsicóloga especializada em cores. Quando saísse do quarto, contudo,

mesmo com todo seu conhecimento teórico, Jackson afirma que ela teria um acréscimo em seu conhecimento: a experiência de ver as cores¹³.

Levin afirma com respeito a tais argumentos que:

“For the premises to be plausible, ‘knowledge of what is it like to be a bat’ or ‘knowledge of what is it like to see colors’ must be understood as a kind of practical knowledge or ability: in Nagel’s case, the ability to imaginatively project oneself into another’s point of view; in Jackson’s, an ability that is not so clearly defined” (Levin, 1991, p. 478).

A argumentação dos autores questionados era de que tais tipos de conhecimentos correspondiam a conhecimentos teóricos, Jackson chega a classificá-lo como um tipo de informação que não pode ser enquadrada dentro de que ele chamou de informação física.

Caso Janet Levin esteja correta em afirmar que o conhecimento de ser como um morcego deve ser encarado como um tipo de conhecimento prático ou habilidade, será bastante difícil continuar a acusar o Fisicalismo de erro por ele não nos suprir com esse tipo de capacidade. Pois, como argumenta essa autora, em nenhum momento o Fisicalismo teve a pretensão de dotar-nos com qualquer tipo de habilidades práticas.

Por ora, façamos o delineamento das principais premissas da crítica que Levin endereça aos anti-fisicalistas do tipo de Nagel e Jackson.

¹³ Para mais detalhes sobre os argumentos destes autores confira o primeiro capítulo desta dissertação.

Levin sustenta que os argumentos anti-fisicalistas apresentados por Nagel e Jackson se assentam sobre um equívoco. Para apontar que equívoco é este Levin reconstrói tais argumentos enfatizando as premissas sobre as quais eles estão assentados. Afirma que tais argumentos apresentam duas premissas básicas, como diz:

“The first is that if one lacks certain experiences, one will lack a certain recognitional or discriminative ability - an ability to know that one is in a particular state without making inferences, or consulting instruments, but simply by applying one’s concept of that mental state to the experiences at hand. Let us call this kind of recognitional or discriminative ability “direct”. The second premiss is that this capacity to recognise or discriminate among mental states is required for having full and complete factual knowledge of them” (Levin, 1991, p. 480).

A primeira premissa é considerada por Levin intuitivamente óbvia. Mary, a neuropsicofisióloga do exemplo de Jackson, seria incapaz de discriminar, assim que saísse de quarto preto e branco, a cor vermelha da cor verde. Talvez ainda mais difícil seria para alguém identificar uma experiência que está tendo como sendo a experiência de como é ser um morcego.

A segunda premissa está diretamente relacionada com a teoria de aquisição de conceitos defendida pelos materialistas. Caso admitamos que as idéias são apenas cópias fantasmagóricas das impressões, diz Levin, não teríamos como escapar à aceitação desta premissa. E mesmo sem apelarmos para as teorias materialistas de aquisição de idéias essa posição continua

bastante atrativa. “*After all, if one knows all the facts about some mental state, including the ways it feels, it seems that one could not fail to identify it, without instruments, upon presentation*” (Levin, 1991, p. 480).

Levin conclui, desta maneira, que a capacidade de reconhecimento ou discriminação entre os estados mentais parece ser o critério essencial para sabermos se uma pessoa possui o conhecimento de um determinado fato. Sua argumentação é a de que o erro dos argumentos anti-fisicalistas reside na noção de *reconhecimento ou discriminação direta* que, não importa sob qual interpretação, nunca fará ambas as premissas verdadeiras.

Se tomarmos a capacidade discriminativa como sendo a habilidade em se utilizar corretamente um conceito, diz Levin, poderíamos ter um caso no qual conseguiríamos tornar a primeira premissa verdadeira e a segunda falsa. Mesmo para o inatista, afirma Levin, a experiência desempenha um papel no que refere à atualização de conceitos inatos. Podemos pensar em um caso no qual após pequenos treinos que não envolvessem nem a manipulação, nem a visão de objetos cúbicos e esféricos um cego de nascença que tivesse começado a enxergar pudesse fazer a distinção de um modo adequado¹⁴ dos mesmos, apenas utilizando-se do novo sentido que acabara de obter.

¹⁴ Este experimento de pensamento que Levin usa para questionar Nagel e Jackson foi primeiro discutido por Locke e Berkeley e ficou conhecido como a questão de Molyneux.

Se, por outro lado, interpretamos a capacidade cognitiva ou discriminativa como teste para o conhecimento teórico, veremos que se alguém falhar no teste implicará que está faltando alguma coisa em seu aparato teórico que só a experiência pode dar. Se passar, por sua vez, fará a segunda premissa plausível, mas tornará a primeira falsa. Se encontrássemos um cego que de repente começa a enxergar e fizéssemos com ele um teste de discriminação entre objetos cúbicos e esféricos e ele obtivesse êxito, teríamos um caso no qual o sujeito teria conhecimento completo, e, portanto, tornaria a segunda premissa verdadeira, ele conseguiria distinguir entre os seus estados mentais, porém, falsificaria a primeira, pois, se conseguisse fazer a discriminação direta isto implicaria que a experiência não seria necessária para dotá-lo daqueles conceitos.

A argumentação de Levin sofre, entretanto de um sério problema, o qual ela mesma reconhece. Tomando um cego de nascença que de repente começa a ver, se lhe damos a tarefa de distinguir, apenas pelo uso da visão que acaba de conquistar, um cubo de uma esfera e ele obtém êxito, sempre poderíamos argumentar que o reconhecimento não foi suficientemente direto.

Essa situação, diz Levin, pode não ser um bom exemplo por ser estruturalmente complexa e possibilitar um possível reconhecimento por vias indiretas como indução, analogias etc. A idéia táctil e visual de cubo ou esfera pode, ao final, não ser assim tão heterogêneas.

Quando Mary, a física-neuropsicóloga do exemplo de Jackson, sai do quarto e se depara com as paredes verdes e o teto azul da sala, a situação é um pouco diferente; dificilmente alguma experiência prévia poderia ter lhe, ao menos, sugerido como são as cores. É bem provável, que mesmo tendo todas as informações teóricas sobre cores, ela não tenha condições de dizer qual é a cor verde e qual é a cor azul. Entretanto, ninguém negaria que ela é capaz de distinguir uma experiência visual da outra. O nome da cor é apenas uma convenção e os qualia não dizem nada a respeito de conhecimentos convencionais, que não precisam ter qualquer razão necessária para serem como são. No entanto aquela cor tem uma certa descrição que a ciência pretende que seja objetiva, e que o será, caso o Fisicalismo esteja correto.

Podemos perceber que a falha em se fazer uma reconhecimento ou discriminação direta pode ser devido à falha no conhecimento teórico ou devido à falta de habilidade em aplicar um conceito.

Não seria muito justo afirmar que a experiência dota-nos apenas com habilidades práticas e nunca com elementos para o nosso conhecimento teórico. Sendo assim, se reconhecemos que a experiência pode ser importante para a formação de nosso conhecimento teórico, talvez nos ajudasse a compreender a situação pensar como se dá a sua contribuição.

Tendo visto que os qualia resistem as nossas tentativas de trazê-lo para o universo da ciência a partir de uma abordagem direta, parece-nos que

possa ser mais proveitoso tentar uma via indireta. Procuraremos investigar os casos onde um sucesso relativo é obtido na tentativa de se transmitir determinadas qualidades por meio de uma descrição.

Tomemos o caso do músico. Os músicos conseguem ler uma partitura musical e saber exatamente que som corresponde a cada nota descrita ali, mesmo que ele nunca tenha ouvido a música que aquela partitura representa. Todos os aspectos do som, que são salientes para os ouvidos humanos e que são importantes para aquela música, estão ali expressos. Alguém poderia questionar se o músico em questão faz isso apenas porque já conhece isoladamente todos os sons ali representados. E o que ele faz é juntar um com outro da maneira indicada na partitura. Parece ser isso o que acontece realmente. No entanto, os músicos afirmam que, para aqueles que possuem maior habilidade e/ou que possuem maior treino, é uma tarefa não muito difícil ‘imaginar’ um som (um acorde por exemplo) nunca antes ouvido, porém, devidamente representado.

Poderíamos também, relembrar o exemplo que Hume elabora para exemplificar uma idéia que não teria sido obtida por meio de uma sensação. Ele imagina uma escala com tons descendentes de azul, na qual faltaria um tom determinado, alguém que olhasse para aquela escala, mesmo que nunca antes tivesse visto aquele tom de azul, poderia constatar a sua falta e também imaginar como ele seria.

O mesmo tipo de raciocínio empregado nos exemplos acima pode ser empregado no caso do *expert* em vinhos que poderia descrever para um outro especialista o paladar ou o odor de um determinado vinho que o último nunca tenha provado. O mesmo acontecendo com especialistas em perfumes.

Com esses exemplos procuro mostrar que em alguns casos é possível descrever qualidades de maneira satisfatória. Entretanto, isso parece funcionar, tirando o exemplo de David Hume, apenas com “especialistas” que treinaram intensamente o sentido que capta a qualidade descrita. O que podemos tirar desses exemplos?

Parece que algumas características estão presentes em todos os exemplos: são especialistas que dispõem de abundantes experiências anteriores que se aproximam muito da qualidade desconhecida que está sendo descrita; possuem grande treino na área em questão, e possuem um vocabulário próprio para se referir àquele tipo de qualidade.

Parece-nos que o desenvolvimento de um vocabulário mais sofisticado poderia ser a resposta em algumas situações para a elaboração de um fenomenologia objetiva, como queria Thomas Nagel. Entretanto, há que se notar que embora tenhamos conseguido uma maneira de, em situações bastante especiais, ampliar os horizontes da ciência, abarcando elementos qualitativos, não estamos mais próximos de poder descrever uma cor para um cego de nascença. Apenas pode fazer tais descrições aquele que dispõe de

uma vasta experiência em áreas similares. E, em alguns casos, que disponha de um vocabulário bastante desenvolvido para ressaltar aqueles detalhes que são sutis mas que são constituintes fundamentais daquela noção que se queria transmitir.

A tentativa empreendida por Levin de conciliar a noção de qualia com o Fisicalismo é bastante interessante e parece indicar um caminho para futuras investigações. Conciliar a idéia de qualia com o Fisicalismo parece ser a perspectiva mais razoável para quem não quer abrir mão de uma visão familiar do mundo e, ao mesmo tempo, não está disposto a desconsiderar os resultados científicos, pois, rejeitá-los implicaria na impossibilidade de se fazer ciência. Como disse Daniel Dennett, em algum lugar, “Eu preferia não ter que escolher entre os qualia e o Fisicalismo, mas se fosse necessário eu ficaria com o último.”

Schoemaker apresenta uma outra perspectiva, por meio da qual não vê grandes dificuldades no tratamento da noção de qualia a partir do ponto de vista científico (mais especificamente, funcionalista). Sua posição começa a ser esboçada no texto “Functionalism and Qualia” (Shoemaker, 1980, p. 251-267), onde procura responder a uma das dificuldades levantadas por Block e

Fodor ao Funcionalismo¹⁵, presente no artigo “What Psychological State Are Not” (Block & Fodor, 1980, p. 237-250).

Dentre as muitas dificuldades apontadas pelos referidos autores, Shoemaker concentra-se, particularmente, na tentativa de refutar a objeção de que os estados qualitativos, ou qualia, não podem ser funcionalmente definidos¹⁶. Isto é, na afirmação de Block e Fodor de que a FSTI “...*fails to accommodate a feature of at least some such states that is critical for determining their type: namely their ‘qualitative’ character*” (Block & Fodor, 1980, p. 244).

Block e Fodor apresentam duas objeções ao Funcionalismo baseadas na noção de qualia: a objeção dos qualia invertidos (confira o primeiro capítulo dessa dissertação onde usamos esse argumento para o esclarecimento de alguns aspectos da noção de qualia) e a dos qualia ausentes. A possibilidade dos qualia invertidos parece representar um contra-exemplo ao Funcionalismo, uma vez que poderíamos ter um caso no qual para uma mesma tabela, que define o estado funcional de uma máquina, corresponda dois estados qualitativamente distintos. Block e Fodor parecem não enxergar muitos problemas com a existência desta possibilidade porque

¹⁵ Block e Fodor endereçam suas críticas a um tipo restrito de Fisicalismo, chamado por eles de ‘functional state identity theory’ (FSTI), que diz que: “...*for any organism that satisfies psychological predicates at all, there exist a unique best description such that each psychological state of organism is identical with one of its machine states relative to that description*”(Block & Fodor, 1980, p. 240).

¹⁶ O que não implica na defesa do Funcionalismo como a melhor teoria acerca da natureza de nossos estados mentais.

acreditam estar aberta ao funcionalista a possibilidade de negar que um tipo de estado qualitativo, como por exemplo o de dor, deva ser, em princípio, qualitativamente similar.

Enquanto o argumento dos qualia invertidos não desempenhe um papel decisivo para a refutação do Funcionalismo, o argumento dos qualia ausentes pode ser determinante para seu abandono, acredita Shoemaker, caso se prove a sua veracidade. Os defensores do argumento dos qualia ausentes (*the friend of absent qualia*) admitem que um dado estado mental definido funcionalmente pode existir sem possuir qualquer conteúdo qualitativo. Como dizem Block e Fodor:

“For all that we know, it may be nomologically possible for two psychological states to be functionally identical (that is, to be identically connected with inputs, outputs, and successor states), even if only one of the states has a qualitative content. In this case FSIT would require us to say that an organism might be in pain even though it is feeling nothing at all, and this consequence seems totally unacceptable” (BLOCK & FODOR [1980, p. 245]).

Ou ainda:

“The Absent Qualia Objection proceeds along similar lines, beginning with an argument that it is possible that a mental state of a person x be functionally identical to a state of y, even though x’s state has qualitative character while y’s state lacks qualitative character altogether” (Block, 1980, p. 258).

Para que esse argumento seja considerado temos que aceitar que existam estados mentais com conteúdo qualitativo, e que tal conteúdo seja determinante para a caracterização de tais estados.

Se aceitarmos que os estados mentais podem diferir quanto ao seu aspecto qualitativo, aponta Shoemaker, então podemos falar de uma classe de estados mentais que são os estados qualitativos. E, se assim for, muito embora seja possível dizer, quanto aos estados mentais, que no caso da dor o aspecto qualitativo é irrelevante para se apurar se uma pessoa está ou não naquele estado, ou seja, que o aspecto qualitativo do dito estado mental é totalmente dispensável para sua caracterização funcional (Cf. Shoemaker, 1980, p. 253), o mesmo não poderia ser dito dos estados qualitativos, pois ficaria sem sentido dizer que o conteúdo qualitativo pode ser dispensado na caracterização dos estados qualitativos. Como aponta: *"...it would be self-contradictory to say that the character of an organism's qualia is irrelevant to what qualitative states it has"* (Shoemaker, 1980, p. 253).

Dessa maneira parece ser razoável considerar os argumentos baseados na noção de qualia posto por Block e Shoemaker. A maneira mais definitiva de se responder aos argumentos colocados por esses filósofos seria mostrar que se um estado funcionalmente definido é idêntico a um estado que tenha conteúdo qualitativo, então ele próprio deve ter conteúdo qualitativo,

estando este último também contemplado na definição funcional. Como diz Shoemaker:

“One might try to do this by construing the notion of functional identity in such a way that qualitative states are included among the ‘other psychological states’ by relation to which, along with input and output, the ‘type-identity’ of a given psychological state is to be defined” (Shoemaker, 1980, p. 253).

Ora, nossa primeira indagação é quanto à possibilidade de se definir funcionalmente um estado qualitativo. A possibilidade dos qualia ausentes parece constituir evidências contrárias à esperança de que isto possa ser feito.

Uma outra objeção pode ser formulada questionando-se o tipo de relação que deve haver entre o estado qualitativo e o seu caráter qualitativo, que não precisa necessariamente ser causal, e dessa forma constituir uma relação que não pode ser funcionalmente definida.

Shoemaker procura apresentar um argumento que seja resistente a essa objeção. Inicia apontando para o fato da consciência introspectiva que acompanha a experiência de certo caráter qualitativo como por exemplo a sensação de dor. Essa situação, sentir uma dor, tem por característica dar origem a uma crença qualitativa (“qualitative belief”) de que se está em certo estado qualitativo.

O autor apura que um estado que seja funcionalmente idêntico ao estado de dor deve possuir:

“(1) its tendency to influence overt behaviour in certain ways , and (2) its tendency to produce in the person the belief that there is something organically wrong with him (e. g., that he as been cut or burnt), but also (3) its tendency to produce qualitative beliefs in the person, i. e., to make him think that he has a pain having a certain qualitative character (one that he dislikes)”. (Shoemaker, 1980, p. 254)

O argumento do qualia ausentes afirma que mesmo se um estado for funcionalmente idêntico ao estado de dor, isto é, mesmo que ele satisfaça (1), (2) e (3), ele ainda assim pode perder o seu caráter qualitativo e, dessa maneira, falhar em ser um estado de dor.

Supondo que um estado funcionalmente idêntico ao estado de dor possa existir sem o caráter qualitativo, isto é, que os qualia ausentes sejam possíveis, Shoemaker pergunta-se como é que poderíamos diferenciar estados funcionalmente idênticos, mas diferentes quanto a presença do aspecto qualitativo. O que nos impediria de considerar que nenhum estado apresenta o tal aspecto qualitativo?

Segundo este autor nos seres humanos existe uma faculdade especial por meio da qual se acessa o aspecto qualitativo de seus estados mentais e os ligam com as suas crenças sobre os mesmos, que é denominada de introspecção. Como diz: *“introspection, whatever else it is, is the link*

between a man's mental states and his beliefs about (or his knowledge or awareness of) those states" (Shoemaker, 1980, p. 254).

Shoemaker argumenta que não podemos distinguir entre duas pessoas que estão em estados funcionalmente idênticos qual é autêntica, isto é, apresenta caráter qualitativo e qual não é, isto é, não possui qualquer aspecto qualitativo. Se os dois estados são funcionalmente idênticos, todos os seus resultados devem ser idênticos, portanto todas as evidências comportamentais devem coincidir, e se tomamos a introspecção como um elo entre os estados qualitativos e as respectivas crenças qualitativas, apuramos que nem mesmo a introspecção pode servir de evidência para a presença ou não do aspecto qualitativo.

Como diz Shoemaker:

"...just as a causal theory of knowledge would imply that states or features that are independent of the causal powers of the thing they characterize would be in principle unknowable, so a causal theory of reference would imply that such states and features are in principle unnamable and inaccessible to reference" (Shoemaker, 1980, p. 255).

De outro modo,

"And if, to return to sanity, we take qualitative character to be something that can be known in the ways we take human feelings to be knowable (at a minimum, if it can be known introspectively), then it is not possible, not even logically possible, for a state that lacks qualitative character to be

functionally identical to a state that has it' (Shoemaker, 1980, p. 255).

Ora, mas se a situação é a delineada acima, seria necessário que os estados com caráter qualitativo possuíssem uma propriedade tal que fosse completamente independente de qualquer vínculo causal e assim, completamente irrelevante para a identidade funcional. Shoemaker chega a sugerir que, em tal caso, seria de bom senso admitir que a dor não possui qualquer estado qualitativo (Shoemaker, 1980, p. 255), uma vez que este não pode ser acessado de nenhuma maneira, nem pela totalidade das evidências comportamentais e nem por toda inspeção introspectiva.

Mas como explicar que as pessoas em geral fazem referência freqüente em seus discursos a isso que nem ao menos pode ser conhecido? É certo que quando as pessoas afirmam que têm uma dor de cabeça, na maioria das vezes, elas realmente possuem o caráter qualitativo de uma dor de cabeça. Como afirma Shoemaker:

"...that's someone's saying that he feels a sharp pain is good evidence that he has some qualitative state or other, and is so because someone's saying this is, normally, an effect of his having qualitative character" (Shoemaker, 1980, p. 256).

A conclusão que se impõe a Shoemaker após essas considerações é a de que os qualia ausentes não podem existir. Para ficar claro como chega a esta conclusão sintetizaremos em poucas palavras a argumentação de Shoemaker. Ele afirma que se os qualia ausentes forem possíveis, então a

presença ou ausência do aspecto qualitativo de um dado estado mental não desempenharia qualquer papel funcional, pois não teria qualquer papel causal, e de acordo com a teoria causal do conhecimento não poderíamos ter qualquer conhecimento destes estados qualitativos, no entanto, todos têm acesso a estas qualidades, logo os qualia ausentes são completamente impossíveis.

Descartado o problema maior, constituído pela ameaça dos qualia ausentes, Shoemaker tentará mostrar em que medida é possível e como podemos definir funcionalmente um estado qualitativo. Sua estratégia será a de mostrar que as condições para que dois estados qualitativos sejam funcionalmente idênticos podem ser obtidas em termo de 'similaridade qualitativa'.

Tomemos qualquer estado qualitativo, estar nervoso por exemplo, como Shoemaker aceita a possibilidade dos qualia invertidos, devemos levar em conta que o carácter qualitativo do meu 'estar nervoso' pode não ser idêntico ao seu, entretanto temos que admitir que ambos os estados possuem um aspecto qualitativo ou outro. Shoemaker dirá que embora não seja possível definir funcionalmente um estado qualitativo particular, podemos quantificar sobre os qualia. Ele sugere que a similaridade qualitativa pode ser definida em termos da sua tendência para produzir a crença de que objetos que dão lugar a qualia similares têm propriedades similares. Se há, por

exemplo, dois copos com líquidos na minha frente e ao prová-lo constato que produzem em mim os mesmos qualia, eu tendo a acreditar que ambos têm o mesmo gosto e que são bons exemplos de vinho.

A partir dessa noção de similaridade qualitativa Shoemaker acredita ser possível definir funcionalmente qualquer estado qualitativo, não de maneira particular, mas através de uma quantificação sobre os qualia. Como diz Block: *“That is, we could define ‘pain’ as a state that has (a) some qualitative character or other, and (b) such and such causal relations to other states, inputs and outputs”* (Block, 1980, 273).

O que Shoemaker parece ter em mente é algo como a formação de classes de equivalência de qualia, definidas em termos da relação de similaridade qualitativa, afirma Block.

A partir do exposto percebemos que a solução encontrada por Shoemaker só apresenta validade se pudermos afastar definitivamente a ameaça dos qualia ausentes. Pois a similaridade qualitativa consegue tratar variações no caráter qualitativo, mas não a sua ausência.

Block questionará a refutação do argumentos dos qualia ausentes empreendida por Shoemaker nos seguintes termos:

“The crux of my disagreement with Shoemaker is in his first premise: that if absent qualia are possible, then the presence or

absence of the qualitative character of pain would make no difference to its causal consequences” (Block, 1980, p. 259).

Block tentará mostrar que mesmo que seja possível existir estados funcionalmente idênticos, um deles com conteúdo qualitativo autêntico e outro sem qualquer conteúdo qualitativo, isso não implica que no primeiro os qualia não desempenhem qualquer papel causal.

Para esclarecer a sua argumentação é bastante útil uma analogia que o próprio autor nos fornece. Ele pede que imaginemos um computador hidráulico, ou qualquer outro instrumento lógico que possa ser estruturado nos mesmos princípios da hidráulica. Block afirma que é completamente compreensível uma hipótese de “fluido ausente”: é facilmente imaginável um outro computador que desempenhe as mesmas funções que o computador hidráulico, ou este mesmo adaptado para o uso de eletricidade, que, não obstante, tenha perdido todo o fluido. Este fato não implica de maneira alguma que o fluido não desempenhava qualquer papel causal anteriormente. Portanto, se podemos pensar assim para o caso da hipótese do “fluido ausente”, podemos pensar igualmente para a hipótese dos qualia ausentes.

IV - DISMISTIFICANDO OS QUALIA

O terceiro tipo de posicionamento a respeito dos qualia é muito bem representado pelo posicionamento de Daniel Dennett, que no texto “Quining Qualia” (1991a) e no livro *Consciousness explained* expõe e argumenta a favor de uma interpretação da noção de qualia bastante distinta da proposta pela tradição. Dennett procura integrar a noção de qualia ao vocabulário normal científico fazendo uma releitura de suas propriedades, mostrando como o aspecto intratável, apontado pela tradição como presente na noção de qualia, não passa de confusões decorrentes da vaguidade deste “proto-conceito”.

Sua estratégia consiste basicamente de dois passos, em primeiro lugar apurar as características presentes na noção de qualia, defendida pela tradição ao tratar desse assunto e também corroborada pelo uso do senso comum, e em seguida proceder a uma reinterpretação dos fatos mostrando como a antiga interpretação não se sustenta e como a nova é muito mais clara e tratável.

O texto de Dennett é permeado por exemplos que procuram, mais que ilustrar, servir de instrumento de persuasão para o convencimento do leitor em favor do ponto de vista defendido pelo autor. Seu texto está estruturado sobre quinze *intuition pumps*¹⁷ com os quais pretende solapar a

¹⁷ A compreensão do que seja uma *Intuition pump* é facilitada pela explicação do próprio autor que diz que: “...a device for provoking a family of intuitions by producing variations on a basic thought

noção corrente de qualia pois, como afirma, argumentos rigorosos só podem ser usados sobre materiais bem definidos, o que não é o caso em questão.

Como deixa claro logo de início:

“My claim, then, is not just that the various technical or theoretical concepts of qualia are vague or equivocal, but that the source of concept, the “pretheoretical” notion of which the former are presumed to be refinements, is so thoroughly confused that even if we undertook to salvage some “lowest common denominator” from the theoreticians’ proposals, any acceptable version would have to be so radically unlike the ill-formed notions that are commonly appealed to that it would be tactically obtuse - not to say Pickwickian - to cling to the term. Far better, tactically, to declare that there simply are no qualia at all” (Dennett, 1991 a, p. 520).

Seu ponto de partida são as idéias que todos têm sobre os qualia, este *“unfamiliar term for something that could not be more familiar for each of us : the ways things seem to us”* (Dennett, 1991 a, p. 519). Os aspectos evidenciados por este autor nos proporcionam uma boa oportunidade de pensarmos as características que intuitivamente reconhecemos como devendo fazer parte de uma boa noção de qualia tanto quanto questionar as caracterizações que Dennett nos oferece.

Seu primeiro *intuition pump* é desenvolvido propondo a análise de um exemplo que está baseado em sua experiência própria. O gosto do couve-

experiment. An *intuition pump* is not , typically, an engine of discovery, but a persuader or pedagogical tool - a way of getting people to see things your way once you’ve seen the truth...” (Dennett, 1980b, p. 429)

flor é insuportável ao seu paladar e quando vê alguém comendo essa verdura só pode concluir que o couve-flor para aquela pessoa deve ter um gosto diferente daquele que ele próprio sente, pois, se tivesse o mesmo gosto que apresenta para ele, com certeza o outro não estaria comendo com tanto prazer.

A melhor hipótese para explicar o fato acima parece ser a de que diferentes alimentos apresentam gostos diferentes para diferentes pessoas. Essa hipótese é reforçada pelo fato de que certos alimentos têm o seu gosto alterado para aquele que experiencia em função da situação, por exemplo, o suco de laranja que se toma depois do café parecerá mais azedo do que aquele que foi tomado antes. Há que se apurar, portanto, o papel que a estrutura da memória desempenha na formação da nossa noção de qualia, e se esse desempenho é compatível com a própria noção em questão. Além disso, se faz necessária uma investigação que apure as condições físicas de funcionamento das papilas gustativas e de todos os demais órgãos que estão diretamente envolvidos com a percepção do mundo exterior.

Dennett põe em evidência um aspecto crucial da noção de qualia: o de se saber se temos qualia específicos para cada experiência gustativa, ou se podemos enquadrar os qualia em classes de equivalência por similitude, por exemplo, a classe dos qualia decorrentes do suco de laranja. Se o que existe são classes de qualia, então como podemos saber que os qualia que agora

experiencio quando tomo um suco de laranja são exatamente iguais àqueles que experienciei ontem de manhã ao tomar suco de laranja?

A questão acima é bastante interessante, mas, é o resultado de uma interpretação própria da noção de qualia, à qual não poderíamos dizer que é abraçada pelo senso comum. Para o senso comum a idéia de qualia está mais associada a uma propriedade que pertence ao objeto que é experienciado. Assim, se alguém não gosta de chocolate, não é porque o chocolate tem um gosto diferente para ele, mas sim porque ele não gosta daquele ‘gosto’, que é um só, e que chamamos gosto do chocolate. Poderíamos dizer que para o senso comum os gostos existem nas coisas. O senso comum é realista com relação aos gostos.

Aqui se faz necessário precisar os dois sentidos que o vocábulo gosto possui na linguagem corrente. O primeiro, e que utilizamos acima, refere-se ao sabor dos alimentos, por exemplo, o gosto do abacaxi pode ser entendido como o sabor do abacaxi, gosto-sabor. Este gosto, parece-me tranqüilo afirmar, deve-se a dois fatores, à estrutura físico-química do fruto e à estrutura gustativa do sujeito perceptente. O primeiro fator, estrutura físico-química, sendo invariável e o segundo, estrutura perceptiva do sujeito, isto é, suas papilas gustativas e seus padrões neurais correspondentes, sendo razoavelmente estável. É neste sentido que dizemos que o senso comum pensa o gosto como sendo algo pouco propenso à variação. O segundo sentido de

gosto, o qual não nos cabe investigar aqui, está ligado ao julgamento valorativo que efetuamos diante dos fenômenos qualitativos, gosto-apreciação. Se provamos uma fatia de abacaxi, podemos dizer se gostamos ou não do mesmo. É neste sentido que podemos dizer que uma pessoa tem ou não bom gosto.

Veremos como essa interpretação da idéia de qualia, que diverge da interpretação de Dennett evita uma série de problemas por ele atribuído à idéia intuitiva de qualia. Um primeiro ponto de nossa análise dos argumentos de Dennett já pode ser colocado: o seu ponto de partida, seu primeiro *intuition pump*, não parece ser tão intuitivo assim.

As propriedades que este autor enxerga na abordagem intuitiva desta noção são melhor colocadas pelo exemplo seguinte: a máquina que prova vinhos. Podemos nos perguntar se seria possível construir uma máquina que desempenhasse o mesmo papel do especialista em degustar vinhos. Sem dúvida que seria possível construir uma máquina, dada a tecnologia que hoje dispomos, que fizesse uma análise química de amostras de vinhos através da qual seria capaz de classificá-los como sendo de tal e tal tipo e safra. No entanto como afirma Dennett, parece que uma tal máquina

“no matter how “sensitive” and “discriminating” such a system becomes, it will never have, and enjoy, what we do when we taste a wine: the qualia of conscious experience! Whatever informational, dispositional, functional properties its internal

states have, none of them will be special in the way qualia are"(Dennett, 1991, p. 522).

Se alguém concorda com o dito acima, então, diz o autor essa pessoa aceita a noção de qualia que ele está querendo demolir.

A noção de qualia se assenta sobre quatro características, que nós já apontamos anteriormente¹⁸:

- 1- inefável (não pode ser descrito)
- 2- intrínseca (não pode ser decomposto)
- 3- privada (acessível apenas ao experienciador)
- 4- direta ou imediatamente apreendida na consciência.

O objetivo de Dennett, a partir do momento que estabelece estas quatro características, pode ser resumido na tentativa de mostrar como elas estão permeadas de confusões, e que dali nenhum conceito coerente poderá surgir. Afirma este autor que melhor que a pergunta pela natureza dos qualia é uma outra pergunta: quais qualia? Ou seja, antes de atribuir qualquer características positiva aos qualia é preciso ver se essa noção faz sentido; sua posição é que, devido às inúmeras inconsistências que a forma, essa noção deve ser abandonada. As *intuition pump* seguintes serão colocadas em função desse objetivo.

¹⁸ Veja páginas 29 e 30, desta dissertação.

Ora, as idéias intuitivas que temos a respeito dos qualia são muito atraentes, diz Dennett, faz-se, então, necessária uma investigação do porquê dessa atração e de como podemos revertê-la. Para tanto é colocado um outro exemplo no qual as confusões envolvidas na noção de qualia são evidenciadas.

O exemplo desenvolvido retrata a seguinte situação: dois homens, Chase e Sanborn, são provadores de café encarregados de manter a qualidade da bebida de uma indústria produtora de café. Ambos começaram a trabalhar há uns seis anos. Quando iniciaram suas atividades ambos achavam que a bebida que degustavam possuía o melhor sabor possível. Hoje, entretanto, passado esse tempo, ambos se vêem quase forçados a abandonar o seu emprego. Por motivos diferentes, que logo conheceremos, ambos mudaram sua atitude frente ao serviço.

Chase, conversando com Sanborn, confidencia que :

"I hate to admit it, but I'm not enjoying this work any more. When I came to Maxwell House six years ago, I thought Maxwell House coffee was the best-tasting coffee in the world. I was proud to have a share in the responsibility for preserving the flavour over the years. And we've done our job well; the coffee tastes just the same today as it tasted when I arrived. But, you know, I no longer like it! My tastes¹⁹ have changed. I've

¹⁹ Note que o sentido do vocábulo *taste* nesta frase é o mesmo que apontamos anteriormente como sendo do segundo tipo, gosto-apreciação, julgamento estético influenciado por preferências que tanto podem ter raízes genéticas quanto culturais. Sensivelmente diferente do sentido empregado nas demais ocorrências do termo no período.

become a more sophisticated coffee drinker. I no longer like that taste at all' (Dennett, 1991 a, p. 526).

Ao ouvir o depoimento do amigo Sanborn se confessa aliviado e relata o que está acontecendo com ele próprio:

"When I arrived here, shortly before you did, I, like you, thought Maxwell House coffee was top in flavour. And now, I like you, really don't care for the coffee we're making. But my tastes haven't changed; my tasters have changed. That is, I think something has gone wrong with my taste buds or some other part of my taste-analysing perceptual machinery. Maxwell House coffee doesn't taste to me the way it used to taste; if and only it did, I'd still love it, for I still think that taste is the best taste in coffee. Now I'm not saying we haven't done our job well. You other tasters all agree that the taste is the same, and I must admit that on a day-to-day basis I can detect no change either. So it must be my problem alone. I guess I'm no longer cut out for this work" (Dennett, 1991 a, p. 527).

Embora sejam casos possíveis, as situações acima descritas são bastante incomuns. Diariamente vemos uma coincidência muito grande entre os julgamentos sobre as variações de gosto de alimentos e bebidas. Se você coloca gotas de limão no copo de cerveja quem beber sentirá o gosto diferente, e alguns dirão isso é bom e outros não suportarão.

O argumento de Dennett, entretanto, pretende enfatizar o contrário dessa situação corriqueira. Para esse autor teríamos que admitir que em tal situação um dos dois, Chase ou Sanborn, estaria equivocado. Teríamos três

possibilidades que explicariam o comportamento dos mesmos. No caso de Chase poderia ser o caso que:

- (a) O paladar de Chase permaneceu invariável e seu julgamento se alterou com o passar do tempo;
- (b) O paladar de Chase alterou-se imperceptivelmente através dos anos enquanto seus padrões gustativos não, embora ele não tenha consciência, se encontra na situação que Sanborn afirma estar, e
- (c) a situação de Chase é intermediária entre as situações listadas acima.

Com Sanborn, por outro lado, também poderia ter ocorrido três coisas diferentes:

- (a) Ele está correto, seu aparelho perceptivo se alterou enquanto seu padrão gustativo permaneceu constante através dos tempos;
- (b) O padrão gustativo de Sanborn se alterou imperceptivelmente através dos anos e ele está representando, de maneira equivocada, as lembranças que possui do gosto que experienciara anos antes, e
- (c) O estado de Sanborn pode ser alguma combinação de (a) e (b).

Essas possibilidades explicativas, que para Dennett parecem igualmente prováveis, servem de antídoto para as crenças infundadas nas propriedades dos qualia como evidenciados pela tradição.

Em primeiro lugar, admitir possibilidades de explicações e a necessária aceitação que Chase ou Sanborn, ou ambos estão equivocados a respeito de suas crenças sobre seus qualia, implica que não podemos predicar a característica (4), de que tais estados são direta ou imediatamente apreendidos pela consciência. Esse exemplo nos força a aceitar que a crença infalibilista a respeito dos nossos qualia deve ser abandonada.

Poderíamos pensar, e hoje é bastante comum, que testes empíricos poderiam nos ajudar a resolver o que está realmente acontecendo com Chase e Sanborn. Há várias técnicas, bastante desenvolvidas, que vão desde testes puramente comportamentais até modernas inferências neurofisiológicas. Entretanto, Dennett nos avisa que não podemos superestimar os testes empíricos para resolver tais questões. Não podemos esquecer que entre as possibilidade (a) e (b) existem inúmeras outras resultantes da combinação destas duas, quais sejam, disposições para gerar ou produzir os qualia e disposições para reagir aos qualia uma vez gerados (Cf. Dennett, 1991 a, p. 529-530). Como diz:

“Qualia are supposed to affect our action or behavior only via the intermediary of our judgments about them, so any

behavioral test, such as a discrimination or memory test, since it takes acts based on judgments as its primary data, can give us direct evidence only about the resultant of our two factors?
(Dennett, 1991 a, p. 530).

O poder das evidências neurofisiológicas também é questionável.

Dennett utiliza-se de uma situação na qual uma pessoa, Chase, por exemplo, teve seu paladar invertido através de uma cirurgia. No pós-operatório, o paciente nota que o açúcar passou a ter gosto de sal e sal de açúcar, e assim por diante. Não obstante essa mudança, no período de recuperação Chase compensou as alterações de tal forma que nada em seu comportamento as indicaria.

Para explicar esta situação o autor oferece-nos dois caminhos possíveis. Se os ajustes compensatórios ocorrerem num estágio no qual os qualia ainda não tiverem se formado, então, os qualia atuais serão exatamente iguais ao que eram (relativo às fontes externas de estimulação) antes da cirurgia. Caso o ajustamento seja pós-qualia, seus qualia não serão os mesmos, mesmo que ele pense que são.

Dennett, então, imagina que a cirurgia dá-nos evidências de que o processo de ajustamento interno se dá na memória que acessa tais processos.

Mesmo assim, teríamos duas possibilidades:

"I - Chase's current qualia are still abnormal, but thanks to the revision in his memory-accessing process, he has in effect

adjusted his memories of how things used to taste, so he no longer notices any anomaly.

II - The memory-comparison step occurs just prior to the qualia phase in taste perception; thanks to the revision, it now yields the same old qualia for the same stimulation” (Dennett, 1991 a, p. 531).

O problema apontado pelo autor é o de que, não importa a maneira, Chase não tem como decidir com que opção ficar, ainda que ele não consiga distinguir uma da outra. O neurofisiólogo poderia decidir entre uma das duas baseado na noção de qualia que ele acredita ser a mais correta, por ser mais apropriada à estrutura teórica que dá suporte a sua atividade científica. Entretanto, Chase poderia dizer que a noção de qualia que o cientista está usando não é a que eles estão mencionando. No entanto, o neurofisiólogo poderia retrucar que se eles não conseguirem distinguir I de II, então eles devem abandonar a noção de qualia que estão defendendo. Diz Dennett que:

“What is striking about this is not just that the empirical methods would fall short of distinguishing what seem to be such different claims about qualia, but that they would fall short in spite of being better evidence than the subject’s own introspective convictions” (Dennett, 1991 a, p. 532).

Assim, os qualia perdem aquelas características de acesso privado e imediato, uma vez que seus próprios experienciadores não estão em melhor condição que o cientista de fazer os julgamentos adequados sobre eles.

Partindo desta constatação Dennett afirma que, como há uma paridade epistemológica na autoridade dos julgamentos a respeito dos qualia, entre a introspecção do sujeito e os métodos científicos objetivos, devemos dar prioridade a estes últimos. Pois, o sujeito que se utiliza unicamente de sua introspecção para fazer julgamentos sobre os qualia pode não estar tão preparado como a ciência que possui várias técnicas, estatísticas, por exemplo, nas quais baseia seus julgamentos. O julgamento que Chase faz seria do mesmo tipo de uma pessoa que dissesse sobre a intensidade da iluminação de um local apenas pela sua sensação íntima.

Seguindo sua argumentação, Dennett procurará dissolver todas as características que havia apurado na tradição de tratamento sobre a noção de qualia, através de exemplos que mostrem como são confusas suas aplicações.

A próxima característica a ser questionada é de qualia como possuindo uma propriedade intrínseca, isto é, uma propriedade que não pode ser reduzida a nenhuma outra.

Para conseguir seu objetivo Dennett pensa no exemplo da pessoa que bebe cerveja. O gosto que essa pessoa tem por essa bebida, diz-se que é adquirido. Pois ninguém que sentisse, sempre que bebesse um copo desta bebida, o gosto que o primeiro copo de cerveja lhe causou, insistiria neste comportamento. Ora, se é assim, os qualia deste tipo de experiência não podem mais ser chamados de intrínsecos, mas sim de relacionais. E a

conclusão que temos que apurar é a de que se assim são as coisas, então, todos os qualia podem ser alterados mediante a experiência. E, portanto, não há lugar para aquela noção de qualia defendida pela *psicologia popular* (“folk psychology”).

Dadas essas constatações Dennett diz que:

“This suggests that qualia are no more essential to the professional vocabulary of phenomenologist (or professional coffee taster) than to the vocabulary of the physiologist”
(Dennett, 1991 a, p. 534-535).

Outro experimento que vem reforçar essas conclusões é aquele que visa apurar se a percepção visual de uma pessoa se dá de maneira *bottom-up* ou *top-down*²⁰. Psicólogos já apuraram há muito tempo que nossa percepção visual é flexível a ponto de se moldar a diferentes situações. Assim, por exemplo, se acaso se fizer a inversão dos objetos do ambiente de uma pessoa, após poucos dias ela aprenderá a reagir perfeitamente ao novo ambiente, como evidenciam alguns experimentos famosos de Psicologia. A explicação do processo de ajustamento perceptivo também não pode ser decidida. Não podemos afirmar que a adaptação consiste na re-inversão de seu campo visual ou que tenha sido o resto de sua mente que compensou aquela inversão, invertendo todas suas demais referências.

²⁰ Na abordagem *top-down* procura-se abordar os fenômenos a partir de seus fenômenos macro-estruturais, no *bottom-up*, por sua vez, há uma tentativa de compreensão dos fenômenos macro-estruturais a partir de unidades micro-estruturais.

A qualidade de ser intrínseco, por sua vez, é uma propriedade que não encontrou uma boa definição até hoje. Como afirma este autor:

“Until such time the insistence that qualia are the intrinsic properties of experience is an empty gesture at best; no one could claim that it provides a coherent, understood prerequisite for theory” (Dennett, 1991 a, p.540).

Analisando a característica de infabilidade Dennett coloca com maior clareza o que está pensando como sendo o único uso possível do termo qualia. Para desenvolver este tópico ele apela para um exemplo que qualquer pessoa pode ter vivenciado.

A situação é a de identificar o canto de um pássaro que nunca antes tenha sido ouvido, mas do qual tenhamos uma boa descrição através dos livros de ornitologia. Dennett diz que a descrição que obtém através do livro circunscreve um certo espaço lógico de possibilidades no qual o canto deve estar inserido. Se vou para floresta e vejo um pássaro e ouço seu canto e o que presencio corresponde à descrição que recebi, posso dizer que a partir daquele momento tenho a capacidade de reconhecer o canto daquele pássaro. Ou, como diz o autor, na primeira vez que ouço o canto do pássaro identifico em mim um detector de propriedade, embora eu não faça idéia de que propriedade o detector recém encontrado detecta. E o tipo de propriedade que esse detector detecta é tal que não podemos descrevê-la, pois, se fosse possível poderíamos desenvolver um algoritmo que nos permitiria reconstruir

tal propriedade. A única maneira de trabalharmos tal propriedade é apontar para o referido detector e dizer que a propriedade em questão é do tipo detectado por aquele detector específico, afirma Dennett.

Embora não possamos responder se a percepção de azul do leitor é idêntica à minha podemos apurar, através do emprego de testes empíricos e objetivos, se tal percepção pode coerentemente ser equiparada à minha.

A questão que ainda precisa ser respondida é a de que maneira podemos interpretar aquela informação, advinda da percepção e que chamamos de fenomenal, sem que caiamos novamente nas malhas da visão subjetivista tradicionalmente associada à noção de qualia? Segundo Dennett não precisamos apelar para a introspecção a fim de que sejamos capazes de identificá-la. Como diz:

“Moreover, it is our very inability to expand on, or modify, these brute dispositions so to identify or recognize such states that creates the doctrinal illusion of ‘homogeneity’ or ‘atomicity to analysis’ or ‘grainlessness’ that characterizes the qualia of philosophical tradition” (Dennett, 1991 a, p. 543).

Dennett conclui que nada nos conduz a assumir uma atitude subjetivista com relação aos qualia. As características que a tradição encontrou nesse conceito não se sustentam ou devem ser modificadas. Como diz:

“In their place are relatively or practically ineffable public properties we can refer to indirectly via reference to our private property-detectors - private only in the sense of idiosyncratic. And in so far as we wish to cling to our subjective authority about the occurrence within us of states of certain types or with certain properties, we can have some authority - not infallibility or incorrigibility, but something better than sheer guessing - but if only we restrict ourselves to relational, extrinsic properties like the power of certain internal states of ours to provoke acts of apparent re-identification. So contrary to what seems obvious at first blush, there simply are no qualia at all” (Dennett, 1991 a, p. 544).

Com a proposta de solução para o problema dos qualia defendida por Daniel Dennett encerramos este capítulo no qual relatamos as principais estratégias para resolver esse problema. Cabe-nos, agora, recolocar o problema tal qual enunciamos no primeiro capítulo para apurarmos se algumas dessas estratégias conseguem responder aquela forma de enunciá-lo.

Nossa enunciação do problema recaía sobre a impossibilidade de uma pessoa cega, ou que nunca tenha visto uma cor, identificar, apenas por meio de uma descrição a cor amarela. Em termos mais técnicos, a dificuldade recaía sobre a infabilidade dos qualia. Ou seja, não haveria uma maneira de capturarmos teoricamente este tipo de informação.

A saída de McGinn foi, como vimos, afirmar a impossibilidade de resolvermos tais questões defendendo a idéia de que há certos fatos para cujas explicações somos “cognitivamente fechados”. Não se tratam de

questões de tipo especial ou metafísica, insolúveis para a ciência, mas sim de questões que embora sejam passíveis de solução por um ciência, definitivamente não podem ser solucionadas pela nossa própria maneira de fazer ciência.

Para Levin isso que chamamos de informação é na verdade uma habilidade adquirida pelo treino. A pessoa só conseguiria atingir uma certa eficácia na discriminação de cores, quando através do treino desenvolvesse habilidades para tanto.

Dennett como vimos questiona a noção que temos disto que chamamos de qualia e nos mostra como tal noção é incoerente devendo ser banida da nossa ciência. Mostra-nos como reinterpretar os qualia de uma maneira que possamos tratá-los de forma objetiva.

O empreendimento de Dennett parece-nos bastante convincente, todavia, permanece bastante vívido o sentimento de que o problema fundamental não foi tocado. O que ele parece ter feito foi mostrar-nos como, sob uma nova interpretação, as nossas sensações perceptivas podem se adequar à maneira que a ciência as trata, sem falarmos de propriedades subjetivas. Seu trabalho enriquece-nos com uma análise muito perspicaz do problema, mas ao final nos deixa com a sensação de que o resultado de sua investigação foi o de proporcionar-nos uma versão filosófica do problema que possa ser aceita pela ciência vigente. Sua interpretação não nos deixa mais

próximos de uma resposta à pergunta pelo que há de diferente na percepção de uma pessoa que sabe identificar a cor amarela daquela da Mary quando sai do seu *quarto preto/branco*.

Sua crítica ao argumento de Frank Jackson está baseada em dois pontos principais. O primeiro deles diz respeito às conseqüências da afirmação de que a neurofisióloga Mary possui um conhecimento completo de *todas* as informações físicas sobre as cores. O experimento de pensamento falha em dar suporte às conclusões que dele se quer tirar justamente por serem inimagináveis as conseqüências de uma tal afirmação.

O perigo de argumentos do mesmo tipo que o de Jackson, aponta Dennett, reside no fato de que são, à primeira vista, absolutamente intuitivos. O que leva a maioria dos leitores, até mesmo os especialistas a aceitar sem questionamento o encaminhamento dado por Frank Jackson. Sua versão do argumento procura mostrar como, dado que Mary dispões de *todas* as informações sobre as cores, ela poderia surpreender alguém que quisesse testar seus conhecimentos pedindo a ela para identificar a cor de uma banana pintada de azul. Poderia ser o caso de Mary possuir informações físicas relevantes para o reconhecimento de cores que nós nem ao menos suspeitamos que existam. Por exemplo, ela poderia saber de que maneira a percepção de uma cor, o azul por exemplo, age sobre seus estados mentais.

Dessa maneira ela possuiria uma maneira infalível de discriminar os padrões de cores percebidos, mesmo que ela nunca os tenha visto antes.

Parece-nos, contudo, que permanece intocada a questão de se o montante total de informações físicas realmente nos deixa mais próximos a uma solução para o problema do conhecimento teórico dos qualia. Dennett diz não ser possível optar nem por uma resposta afirmativa, nem por uma negativa, e não vê porquê insistir numa solução claramente problemática como é a apresentada por Jackson. Diante da impossibilidade de solucionar este problema, passa a atacar uma outra dificuldade que deve ser enfrentada pelos amigos dos qualia, a idéia de que tais entidades são epifenomenais.

Dennett identifica dois sentidos para o termo epifenomenal e argumenta no sentido de mostrar que os problemas surgidos com a atribuição dessa característica aos qualia são devidos a uma confusão no emprego de um e outro sentido.

O primeiro sentido é devido à psicologia e foi primeiramente empregado no início do século XVIII com o sentido de aspecto não funcional de um certo fenômeno, seu sentido foi firmado pelo biólogo evolucionista Thomas Huxley (1874). Para exemplificar este sentido Dennett aponta para as pessoas que ao fazerem um esforço para executar um raciocínio complicado franzem a testa. O ato de franzir a testa é um epifenômeno neste primeiro sentido.

O sentido filosófico, por sua vez, apresenta uma especificação maior, segundo Dennett, “ ‘*x is epiphenomenal*’ means ‘*x is an effect but itself has no effects in the physical world whatever*’.” (Dennett, 1991, p.402)

Tais sentidos são tão diferentes como morte e assassinato diz o autor, que vê na confusão dos dois as dificuldades que se atribuem à noção de qualia.

A idéia de que os qualia são epifenomenais no sentido filosófico deve ser melhor analisada. Ora, se ser epifenomenal implica não desempenhar nenhum papel funcional no mundo causal, então, todo epifenômeno não pode ser conhecido empiricamente, se tomamos a teoria causal do conhecimento²¹. Uma saída possível seria a adoção de uma postura dualista afirmando a possibilidade dos qualia epifenomenais causarem efeitos mentais. Esta solução entretanto, avisa Dennett, vê-se logo enredada em mais complicações. Pois o fato de não poder desempenhar qualquer modificação causal no mundo atira o defensor da idéia de qualia epifenomenais no mais absoluto solipsismo. Ele não teria como expressar a idéia de qualia sem que violasse a definição filosófica de epifenomenal. Como diz Dennett:

“Far from being a ‘safe’ way of being a materialist and having your qualia too, this is at best a way of endorsing the most radical solipsism, by cutting off your mind - your beliefs and

²¹ Confira discussão nas páginas 72 e 73 dessa dissertação.

your experiences - from any commerce with material world."

(Dennett, 1991, p. 403)

Diante desta situação é difícil imaginar como tantos filósofos puderam dizer-se amigos dos qualia epifenomenais, lembra Dennett, que procura investigar se o primeiro sentido de epifenomenal, como sendo um subproduto sem papel funcional, não teria sido o empregado por tais autores. Mas se assim fosse, os qualia poderiam ser identificado com o subproduto físico de algum sistema, por exemplo, "*when a philosopher surmises that qualia are epiphenomenal properties of brain states, this might mean that qualia turn out to be local variations in the heat generated by neural metabolism.*" (Dennett, 1991, p. 405) Mas, com esse sentido os qualia não representam um desafio ao materialismo, conclui o autor.

Dennett parece ter demonstrado que não há mais razões para acreditar em qualia do que para não acreditar, além daquelas de cunho pragmático, a adequação aos métodos científicos vigentes. Dessa maneira, o sentimento persistente de não se haver tocado no problema de forma real conduz-nos à idéia de que haveria uma determinada característica da mente humana que resistiria às tentativas, reiteradas durante todo o presente século, de sua naturalização. E onde procurar essa característica se não queremos postular entidades metafísicas? No próximo capítulo procuraremos encaminhar uma resposta a esta questão, realizando uma avaliação crítica das concepções de qualia que estudamos até o momento.

V - APONTAMENTOS FINAIS

Nestes apontamentos finais queremos, com base nas propostas de entendimentos dos qualia vistas até o momento, esboçar uma interpretação que não seja anti-intuitiva, como são algumas, e, ao mesmo tempo, como acreditamos ser possível, não nos comprometa com a necessidade da postulação de entidades metafísicas, como fazem outras.

A tônica principal das discussões que desenhamos nesta dissertação, como um leitor atento pôde perceber, de um modo ou de outro faz referência à reiterada tentativa de *naturalização* dos qualia presente de maneira dominante nos estudos atuais em Filosofia da Mente. Se insistimos no confronto entre qualia e fisicalismo foi por julgarmos mais clara esta discussão, entretanto, parece-nos que não podemos terminar este trabalho sem que retomemos a questão da naturalização e tentemos fornecer alguns elementos para a sua caracterização.

Entendemos por naturalização do mental, ou perspectiva naturalizante do mental, um conjunto de pressupostos teóricos que visam interpretar os fenômenos considerados especificamente mentais, como a intencionalidade, a consciência, e os qualia, por exemplo, como intimamente dependentes e causados por processos cerebrais e, em última instância, passíveis de serem compreendidos a partir de uma base física.

As tentativas mais sérias, nesta vertente, são desenvolvidas fazendo-se forte uso das informações recentes que as modernas neurociências oferecem.

Segundo John Searle (1992), a naturalização dos estados mentais implica numa abordagem científica destes mesmos, realizada a partir do ponto de vista de terceira pessoa. Este procedimento, afirma o autor, tem um problema que imediatamente se percebe, ele acaba por negar o mental em sua especificidade, tornando-se bastante contra-intuitivo e se opondo frontalmente às concepções do senso comum. A subjetividade, ou o ponto de vista da primeira pessoa que é desconsiderado nessas abordagens naturalizantes, é inerente à consciência e à intencionalidade, afirma este autor.

A abordagem eliminativista de Daniel Dennett cai como uma luva para exemplificar a abordagem naturalizante criticada por Searle. No que concerne à idéia de qualia, Dennett oferece uma abordagem que subverte todas as características que a tradição filosófica prescreve a esta noção; como podemos perceber no capítulo IV desta dissertação. O que a tradição descrevia como sendo inefável, intrínseco, privado e direta ou imediatamente apreendido na consciência, Dennett interpreta como descritível, relacional, privado apenas no sentido idiossincrático e que dispensa a introspecção como método privilegiado de apreensão.

Uma pergunta que temos que nos fazer diante desta nova roupagem da noção de qualia é a de se tão discordantes descrições fazem referência a um mesmo fenômeno? Em princípio, ambas abordagens procuram dar conta

da natureza de nossas sensações qualitativas, sua origem, constituição e ontologia. Podemos nos perguntar se elas realmente fazem isso, e se ao fazerem não acabam por conceitualizar algo que se distancia daquela percepção original que tínhamos do fenômeno.

Uma vez que esta noção origina-se de um fenômeno caro ao senso comum, constituinte de sua visão de mundo, achamos que uma definição aceitável deve manter alguns pontos de contato com a mesma, sob o risco de tornar-se completamente inócua. Por outro lado, os qualia parecem encontrar-se numa encruzilhada para a outra maneira dominante de ver o mundo que é a científica. Embora seja um fenômeno empiricamente experienciável, parece ser intratável a partir da metodologia e preceitos da ciência vigente.

Parece-nos que dois pontos de partida devem ser considerados quando se está procurando uma noção de qualia que possa fazer sentido tanto para o filósofo do senso comum, como para o cientista. O primeiro diz respeito àquelas intuições que todos tendem a reconhecer como válidas, como a que afirma que temos uma percepção consciente do mundo e que esta é formada por gostos, cheiros e sensações de maneira geral. E uma outra que diz respeito àquelas informações que as modernas ciência do cérebro têm obtido.

O que fazer se tais fontes contrariam-se, como ficou indicado em vários momentos desta dissertação? Devemos lembrar que em tais momentos,

guiados pela argumentação em questão e pelas pressuposições teóricas envolvidas, esta conclusão parecia impor-se. Todavia, agora, parece-nos que uma conciliação seja possível.

Ao analisarmos o argumento dos qualia invertidos ou o argumentos dos qualia ausentes uma questão colocou-se de forma recorrente a nossas reflexões: se começamos a duvidar, onde vamos parar? Tais argumentos, que constituem a pedra de toque da defesa de uma interpretação subjetivista dos qualia, podem ser considerados como argumentos céticos, que se levados a sério condenam toda teoria sobre os qualia a um solipsismo intransponível.

Em nenhum outro argumento fica evidenciado com maior clareza o problema filosófico dos qualia do que nestes argumentos céticos. E, se desejamos uma resposta definitiva a este problema devemos proceder a um enfrentamento desses argumentos mostrando que eles não têm a validade desejada, ou procuramos redescrever os problemas mostrando que insistir em tais tipos de argumentos implica na impossibilidade de se avançar filosoficamente rumo a uma concepção mais coerente da noção de qualia.

Cabe-nos perguntar; agora, que tipo de contra-argumentos poderia rebater ou desconsiderar os argumentos dos qualia invertidos ou ausentes?

Embora o primeiro caminho aparente ser mais definitivo (se puder ser trilhado), propomos aqui algumas indicações de que tais tipos de argumentos devem ser afastados para longe dos debates sobre os qualia.

Uma indicação assenta-se sobre a primeira características destes argumentos que queremos evidenciar, qual seja, a de que eles estão baseados numa estratégia cética, que sempre pode ser radicalizada em face das respostas que possam ser oferecidas ao argumento, postergando uma resposta definitiva até à sua impossibilidade.

Embora esses argumentos (qualia invertido e e ausentes) coloquem mais claramente o problema filosófico que existe com relação aos qualia, eles parecem apontar para o vazio. Uma vez que, aparentemente, não podem ser respondidos, servem apenas como um impecílio para o desenvolvimento de uma teoria não solipsista a respeito dos qualia. Fica claro que se aceitamos os argumentos céticos dos qualia invertidos e dos qualia ausentes produziremos uma teoria solipsista a respeito dos mesmos, incompatível tanto com a visão do senso comum quanto com a visão científica do mundo.

Para rompermos com o solipsismo sem cairmos num eliminativismo, sugerimos que sejam revistos, de maneira cuidadosa, as intuições que o senso comum apresentam com respeito ao fenômeno das sensações qualitativas aliados a uma consideração criteriosa dos resultados que se têm obtido nas áreas de neurociências.

Em primeiro lugar, queremos retomar o exemplo colocado por Daniel Dennett (1995), no qual elabora uma interpretação dos qualia que parece não ser a que intuitivamente aceitamos. Dennett diz que não suporta o gosto de couve-flor, e que ao ver uma outra pessoa comendo prazerosamente um bom prato deste legume só pode concluir que o seu gosto não é mesmo para os dois. Baseados na distinção que fizemos entre gosto-sabor e gosto-apreciação²², podemos dizer que para o senso comum, diferentemente da intuição de Dennett, o primeiro permanece inalterado enquanto o segundo é que sofre alterações, indicando que o gosto-sabor de um determinado alimento é algo que está nele, não no experienciador.

Acreditamos que o caso seja um pouco diferente, tanto da visão do senso comum quanto da visão de Dennett. Parece-nos pouco polêmico afirmar que o gosto-sabor de qualquer coisa, de uma barra de chocolate, por exemplo, é dependente de duas variáveis, a composição físico-química do mesmo e da estrutura perceptiva do sujeito que experiencia.

Quanto à primeira variável, a composição físico-química do chocolate, podemos dizer que não oferece quaisquer problemas de tratamento para a ciência, e até mesmo que essa constituinte do gosto-sabor é praticamente invariável, um determinado tipo de chocolate terá sempre aquela composição, idêntica para todos os sujeitos experienciadores. A segunda

²² Confira página 81, desta dissertação.

variável, a estrutura perceptiva do sujeito experienciador, entretanto, embora também seja objeto da ciência, oferece maior dificuldade de tratamento, principalmente porque apresenta uma maior variabilidade e versatilidade quanto a reações aos estímulos externos.

Podemos distinguir pelo menos dois níveis principais quanto à reação dos indivíduos aos estímulos externos: um primeiro nível que consideramos como sendo o da pura reatividade, no qual, inclusive pode haver grandes diferenças de indivíduo para indivíduo, uma vez que podemos constatar que diferenças de sensibilidade existem entre os organismos de um mesmo tipo. Há pessoas que, por exemplo, são mais sensíveis à luz que outras. Cada indivíduo possui um aparato sensorio que está melhor ou pior calibrado, e estas diferenças refletem-se na maneira que percebemos o mundo exterior.

Em segundo lugar, parecem existir fortes indícios de que associado a este aparato sensorio está ligado um aparato neural que desempenha importante papel na formação daquilo que chamamos de sensação qualitativa. Não é mistério, para qualquer leitor bem informado, que há regiões "mais ou menos" específicas do cérebro responsáveis pelas nossas faculdades e capacidades. Segundo as teorias neurofisiológicas aceitas atualmente, tais regiões estão pré-formadas quando do nascimento do bebê e desenvolvem-se com o passar do tempo e a aquisição de experiências por parte do indivíduo

em sua relação com o mundo externo. A experiência desempenha um importante papel na formação desses centros neurais, basta ver os resultados de experimentos que demonstram que a parte do cérebro responsável pela visão em cegos encontra-se pouco desenvolvida enquanto que as responsáveis pela audição, olfato ou tato receberam um desenvolvimento maior do que é o normal em pessoas que enxergam.

Wilder Penfield (1983) relata que em experiências com pacientes que tiveram que se submeter a alguma operação cerebral, devido a distúrbios no lobo temporal, e que foram estimulados por eletrodos que tocaram diretamente em pontos do cérebro, produziram o que era chamado na literatura médica de “estados oníricos” ou “crises psíquicas”.

Em um estágio posterior da pesquisa, como afirma este autor:

“Ficou imediatamente evidente que não eram sonhos. Eram ativações elétricas dos registro seqüencial da consciência, um registro que tinha sido delineado durante as primeiras experiências do paciente. O paciente como num “flashback” de um filme “revivia” tudo o que ele tinha ciência daquele primeiro período de experiências.” (Penfield, 1983, p. 23)

Os trabalhos de Penfield servem como exemplos de toda uma série de pesquisas que foram desenvolvidas na área neurofisiológica nos últimos anos e que apontam para o fato de que o fluxo de consciência é formado por percepções qualitativas conscientes que permanecem armazenados na complexa rede neural que constitui nosso cérebro.

Experimentos mais recentes insistem em apontar uma covariância entre os padrões neurais e a dinâmica dos estados mentais. Como afirmam Pereira Júnior e Haase (1997) há uma correlação entre as atividades neurais e a experiência subjetiva que se faz notória em face do emprego de novos aparelhos que põem em evidência a estreita ligação que existe entre um fenômeno e outro. Os resultados de tais testes, afirmam os autores, não deixam margens para dúvidas quanto à relação de um e outro fenômeno.

Com base nesses experimentos, e desconsiderando os argumentos céticos, podemos concluir que os qualia não apresentam dificuldades especiais para uma abordagem científica. Poderíamos tentar esboçar uma primeira definição de qualia como sendo o termo empregado para se referir às sensações resultantes da interação sujeito-mundo, devedores tanto da estrutura perceptiva do sujeito quanto da composição físico-química do mundo.

Todavia, há que se pensar, dando crédito às nossas intuições do senso comum, no que faz esses tipos de interações tão especiais. Sugerimos aqui, um possível encaminhamento de uma resposta a esta questão. Devemos lembrar que o que procuramos aqui é uma explicação que substitua nossa noção de subjetividade de tal forma que não conduza nossa teoria a um solipsismo, e que também não nos condene a uma visão anti-intuitiva do mundo.

O caminho que nos parece mais promissor é o de substituir nossa noção de subjetividade pela de intersubjetividade. Na análise do exemplo da dor podemos percebermos que a reação do indivíduo e sua sensação são dependentes de fatores tais como a sensibilidade própria de seu aparato perceptivo, no nível da pura reatividade, mas que ele também é devedor da carga de experiências que obtém a partir dos elementos que sua cultura lhe fornece, dos cuidados que lhe são dispensados e dos utensílios que o rodeia. Assim, até mesmo os detalhes mais íntimos de sua vida individual estão marcados pela sua cultura. É esta esfera cultural, intersubjetivamente construída, que influi naquilo que o indivíduo percebe ou não, sente ou não, sofre ou não.

Embora eu não possa sentir a dor que dói no seu joelho, eu posso conhecê-la, na medida em que tal sensação é construída, em parte, pelo conjunto de experiência armazeadas durante o processo de constituição dos valores culturais que partilho.

Ainda que o que dissemos acima careça de uma maior explicitação e desenvolvimento, parece-nos que pode constituir um caminho bastante interessante e fértil para aqueles que procuram pensar os fenômenos mentais humanos em toda a sua complexidade, sem descartar qualquer um de seus constituintes básicos.

VI - BIBLIOGRAFIA

- BERKELEY, G. (1709) *A new theory of vision an other writings*. London: J. M. & Sons Ltd., New York: E. P. Dutton & Co. Inc., 1946.
- BLOCK, N. (1978) Excerpt from "Troubles with functionalism". In: LYCAN, W. (ed.) , *Mind and cognition: a reader*. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1991.
- _____, (1980) "Are absent qualia impossible?", *The Philosophical Review*, LXXXIX, No. 2, 1980.
- BLOCK, N. & FODOR, J. (1972) "What psychological states are not". In: BLOCK, N. (ed.), *Readings in philosophy of psychology*. V.1. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- CHURCHLAND, P. M. (1989) *A neurocomputational perspective: the nature of mind and structure of science*. Cambridge, Massachusetts/ London, England: A Bradford Book, The MIT Press, 1989.
- DENNETT, D. (1980) "The milk of human intentionality". In: *The Behavioral and Brain Sciences*. United States of America: Cambridge University Press, 1980.
- _____, (1987) *The intentional stance*. Cambridge, Massachusetts: A Bradford Book ,The MIT Press, 1987.

- _____, (1988) "Quining qualia". In: LYCAN, W. (ed.), *Mind and cognition: a reader*. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1991a.
- _____, (1991) *Consciousness explained*. Boston/New York/Toronto/London: Little, Brown and Company, 1991b.
- DESCARTES, R., (1637) *Discurso do Método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Editora Abril, 1973a. (Os Pensadores)
- _____, (1641) *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Editora Abril, 1973b. (Os Pensadores)
- _____, (1647) *Comments on a certain broadsheet*. In: *The philosophical writings of Descartes*, Vol. 1, Transl. J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch. London: Cambridge University Press., 1985.
- GARDNER, H. (1985) *The mind's new science: a history of the cognitive revolution*. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1985.
- HEMPEL, C. G. (1972) "The logical analysis of psychology". In: BLOCK, N. (ed.), *Readings in philosophy of psychology*. V.1. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- HUME, D. (1748) *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural. (1997).
- JACKSON, F. (1982) "Epiphenomenal qualia". In: LYCAN, W. (ed.), *Mind and cognition: a reader*. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1991.

- KRIPKE, S.(1971) “Excerpt from ‘Identity and necessity’”. In: BLOCK, N. (ed.), *Readings in philosophy of psychology*. V.1. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- LEVIN, J. (1986) “Could love be like a heatwave?”. In: LYCAN, W. (ed.), *Mind and cognition: A reader*. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1991.
- LOCKE, J. (1690) *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex.. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores)
- McGINN, C. (1989) “Can we solve the mind-body problem?” In: *Mind*, Vol. XCVIII, No. 391, 1989.
- NAGEL, T. (1974) “What is it like to be a bat?” In: BLOCK, N. (ed.), *Readings in philosophy of psychology*. V.1. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- PENFIELD, W. (1983) *O mistério da mente*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1983.
- PEREIRA JUNIOR, A., HAASE, V. G. (1997) “Introdução à filosofia da neurociência cognitiva”. In: GONZALES, M. E. Q. *et al.*, *Encontro com a ciência cognitiva*. 2ª ed. rev. e ampl. Marília: Faculdade de Filosofia e Ciências, 1997.

- PLACE, U. T.(1956) "Is consciousness a brain process?" In: BORST, C. V. (ed.), *The Mind/Brain Identity Theory*. London: The Macmillan Press LTD, 1970.
- POPPER, K. R. e ECCLES, J. C., (1977) *O eu e seu cérebro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.
- RYLE, G.(1949) *The concept of mind*. London: Barnes & Nobles, 1949.
- SEARLE, J. (1992) *The rediscovery of the mind*. Cambridge, Massachusetts/ London, England: A Bradford Book ,The MIT Press. Fifth printing, 1994.
- _____. (1984) *Minds, brains and science: The 1984 Reith Lectures*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984.
- SHOEMAKER, S. (1975) "Qualia and functionalism". In: BLOCK, N. (ed.), *Readings in philosophy of psychology*. V.1. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- SHOEMAKER, S. (1981) "Absent qualia are impossible - A reply to Block". *The Philosophical Review*, XC, No. 4, 1981.
- SMART, J.J.C. (1959)"Sensations and brain processes" In: BORST, C. V. (ed.), *The mind/brain identity theory*. London: The Macmillan Press LTD, 1970a.

_____, (1961) "Further remarks on sensations and brain processes". In: BORST, C. V. (ed.), *The mind/brain identity theory*. London: The Macmillan Press LTD, 1970b.

STEVENSON, F. T. (1960) " 'Sensations and brain processes' : A reply to J.J.C. Smart". In: BORST, C. V. (ed.), *The Mind/Brain Identity Theory*. London: The Macmillan Press LTD, 1970.