

Autorização concedida ao autor pela editora para reprodução, em sua página web, dos artigos de sua autoria publicados nos Cadernos de História e Filosofia da Ciência.

Authorization granted to the author by the publisher for reproduction on your web page of articles by him published in the Cadernos de História e Filosofia da Ciência.

REFERÊNCIA

ABRANTES, Paulo . T. Nagel e os limites de um reducionismo fisicalista: uma introdução ao artigo “what is it like to be a bat?”. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, v. 15, n.1, p. 223-244, jan./jun. 2005.

ISSN 0101-3424

CADERNOS

DE HISTÓRIA

E FILOSOFIA

DA CIÊNCIA

Publicação Semestral
Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência
Universidade Estadual de Campinas

Série 3, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2005

T. Nagel e os Limites de um Reduccionismo Fisicalista (Uma introdução ao artigo “What is it like to be a bat?”)

PAULO ABRANTES

Departamento de Filosofia
Universidade de Brasília
BRASÍLIA, DF

abrantes@umb.br

A primeira frase do artigo de T. Nagel, ‘Como é ser um morcego?’, expressa a perplexidade diante do que Chalmers (1996, 1997) classificou como o “problema difícil” (*the hard problem*) em filosofia da mente: o problema da consciência.

O problema torna-se ainda mais “difícil” quando se rejeita o dualismo de substâncias e se adota uma postura inequivocamente fisicalista diante do problema mente-corpo.¹ Como podem existir propriedades mentais em um mundo caracterizado essencialmente por propriedades físicas? Essa questão é especialmente dramática no que tange à consciência. E torna-se incontornável sobretudo para filósofos que defendem ser a consciência a marca distintiva do mental, deixando para trás toda uma tradição que enfatizou a intencionalidade em detrimento da consciência.²

As dificuldades do trabalho filosófico frente a esse problema começam mesmo antes: quando se constata que o termo ‘consciência’ é empregado em vá-

¹ Para uma discussão das diversas modalidades de naturalismo em filosofia da mente e das suas relações com modalidades de fisicalismo, ver Abrantes, 2004b.

² Polger (2004) é um exemplo dessa tendência na atualidade. É sugestivo compará-la com o modo como Paul Churchland (1991, p. 615) descreve a percepção dos filósofos da mente no início dos anos 1980.

rios sentidos, tanto na linguagem cotidiana quanto nas discussões dos especialistas. Seguem alguns exemplos dessa polissemia.

‘Estar consciente’ é associado, comumente, a ‘estar desperto’: quando uma pessoa dorme ou está em coma, ou ainda quando está sob o efeito de anestésicos, diz-se que não está ‘consciente’. É também comum interpretar-se ‘estar consciente de algo’ por ‘estar ciente de algo’, por ‘conhecer algo’. A consciência também é, por vezes, entendida como a habilidade para focalizar a atenção e para controlar voluntariamente o comportamento (quando nos comportamos automaticamente, não o fazemos ‘conscientemente’).

Além desses sentidos, o termo ‘consciência’ é empregado para referir-se à capacidade de introspecção e de rastrear os próprios estados mentais. A consciência pode, nesse contexto, envolver a capacidade para instanciar estados metapsicológicos: estados mentais acerca de outros estados mentais. A consciência corresponderia, então, a um estado de ordem mais elevada, e seu papel seria o de integrar a multiplicidade de sensações, bem como outros tipos de estados mentais (emoções, crenças, desejos etc.).

Nas discussões contemporâneas em filosofia da mente, ‘consciência’ não é entendida primordialmente nesses sentidos, mas sim associada à experiência fenomênica de um sujeito. Essa experiência, em especial as qualidades (*qualia*) associadas às sensações, configuram o problema difícil para os filósofos que tentam ancorá-la no domínio físico.

O termo ‘fenômeno’ é usado em filosofia da mente com um significado técnico: “aquilo que nos aparece”, ou “aquilo que está presente à mente quando nós exercitamos os sentidos” (Guttenplan, 1995, p. 471).³ ‘Fenomênico’ possui, nesse contexto, um caráter essencialmente subjetivo, vinculado ao exercício dos nossos sentidos.⁴ A propriedade que um fenômeno tem em nossa experiência é

³ Todas as traduções neste artigo são livres, feitas pelo autor.

⁴ É importante distinguir este significado de ‘fenômeno’ do significado, bastante comum, de ‘fato’, ou seja, de algo objetivo, fora de nós (que podemos, eventualmente, ‘observar’ de um ponto de vista de terceira pessoa).

seu *'quale'*; em outros termos, *qualia* são as qualidades fenomênicas, associadas a certos tipos de estados mentais, em especial às sensações.

Este sentido de 'consciência' não deve ser confundido, tampouco, com o que freqüentemente se denomina 'auto-consciência', entendida como a posse do conceito de 'eu' (*self*). Por exemplo, uma criança recém-nascida (ou um animal) podem ter 'consciência fenomênica' sem ter também 'auto-consciência'.

O artigo de Nagel (1991) tornou-se o ponto de partida das discussões contemporâneas sobre 'consciência' em filosofia da mente, por ter introduzido a expressão "what is it like to be X" – que traduzo por "como é ser X" – para referir-se à experiência de um indivíduo (X), possuidor de uma estrutura cognitiva-perceptual particular e, portanto, de uma consciência fenomênica também particular. Nessa expressão, a variável 'X' pode ser substituída por um sujeito – um de nós, um morcego (como prefere Nagel), ou um indivíduo de outra espécie biológica –, capaz de ter estados mentais conscientes, que constituem um "ponto de vista" diante do mundo. A subjetividade do mental contrasta com a objetividade do físico – esta objetividade resulta, justamente, da tentativa de se eliminar tudo o que seja relativo a um particular ponto de vista, a uma particular consciência. O 'como é ser...' é sempre relativo a um sujeito: "Não há 'aspectos' ou 'aparências' em um mundo em que não existem sujeitos capazes de ter experiências" (Kim, 1996, p.162).

A locução "what is it like to be..." é, portanto, usada por Nagel para caracterizar o complexo de experiências de um sujeito, associadas aos seus estados mentais (usualmente suas sensações): ao ver a cor de um tomate, ao sentir uma dor, ao respirar o aroma de um vinho, ao ouvir o som de um oboé etc. A experiência que tenho ao ver um tomate maduro possui um *quale* distinto da minha experiência ao ver um tomate 'verde'.⁵

⁵ Nagel não emprega o termo 'quale', ou seu plural, 'qualia', embora sejam de uso muito comum na literatura sobre consciência em filosofia da mente. Ele usa, entretanto, expressões equivalentes, como "qualidades experienciais" (Nagel, 2002, p.6) para referir-se a um "what is it like to be..."

Esses estados mentais caracterizam-se por uma qualidade que os distingue de outros estados mentais. Há uma grande controvérsia a respeito de que tipos de estados mentais, além das sensações, possuiriam *qualia*. É certo que estados mentais como alegria, inveja, ódio etc., também têm propriedades fenomênicas. Mas não é com base em tais qualidades que esses estados são classificados enquanto tais, enquanto determinados tipos de estados mentais.

O mesmo ocorre com estados mentais como crenças, que não parecem ter uma característica qualitativa particular a elas associada (que permita, por exemplo, distinguir crenças de outras atitudes proposicionais como desejos, bem como de outros tipos de estados mentais). Não obstante, alguns filósofos são da opinião que mesmo estados intencionais (como as atitudes proposicionais) teriam *qualia*.⁶ Mas essa posição é contestável.

Considere o caso de crenças inativas na memória, que a pessoa em um dado momento não está ciente de ter (crenças disposicionais). Tais crenças não têm, obviamente, nada de qualitativo enquanto a pessoa não as ativa. Mas mesmo no caso de crenças ativas, pode-se questionar se têm algo de ‘fenomênico’: um ‘como-é-ter’ a crença, por exemplo, que ‘Brasília é a capital do Brasil’. Se porventura um *quale* está associado a esta crença, não parece essencial a ela e, portanto, não é com base nessa eventual propriedade fenomênica que identificamos a crença, mas sim com base no seu conteúdo (a proposição que figura entre aspas, no exemplo), e com base em uma certa atitude frente a esse conteúdo (de crer, no caso, e não de temer ou outras atitudes). No caso das sensações, os *qualia* são essenciais para a sua tipificação.

No seu artigo clássico, Nagel associa a experiência fenomênica dos morcegos a um aparato sensorial radicalmente distinto do nosso. Não podemos nem mesmo imaginar “como é ser um morcego”, pois nossa imaginação está circunscrita às experiências proporcionadas por nosso aparato perceptual espécie-específico.

⁶ É o caso de Block, 1995, p. 514. Ver Braddon-Mitchell & Jackson (1996, p. 136-141).

Para além dessa limitação, nenhuma teoria neurofisiológica a respeito dos morcegos, por mais detalhada que seja, nos fornecerá uma idéia da experiência de ser um morcego. As descrições científicas, como as feitas no campo da neurofisiologia, adotam o ponto de vista de terceira pessoa e, por almejavem uma objetividade, descartam os aspectos subjetivos de qualquer forma de experiência. Em princípio, seres com diferentes sistemas perceptuais poderiam chegar à mesma descrição objetiva de um objeto ou processo (externo ou interno, como um processo neurofisiológico) adotando, para isso, um ponto de vista de terceira pessoa, e eliminando dessas descrições as suas respectivas experiências, de primeira pessoa, desse objeto ou processo.

Mesmo que possamos avançar no campo científico, permaneceriam questões filosóficas como a seguinte: supondo-se que a neurofisiologia descubra várias correlações entre *qualia* e estados cerebrais, por que se dão essas e não outras correlações?

Mesmo que respondêssemos a este problema, continuaríamos sem compreender as razões pelas quais existe a consciência em um mundo físico. Podemos recolocar essa perplexidade do fisicalista em termos nagelianos: como uma “propriedade-Nagel” (Polger, 2004, p. xix) – um ‘como-é-ser...’ –, pode existir no âmbito de propriedades fundamentalmente físicas, e como se insere nesse âmbito? Uma abordagem científica da consciência não poderia resolver tais problemas filosóficos: “É difícil ver como a descoberta dos mecanismos neurais da consciência, por mais detalhado que seja o nosso conhecimento de tais mecanismos, possa contribuir qualquer coisa para dissolver o mistério do caráter fenomênico da consciência” (Kim, 1996, p. 177).

Nagel caracteriza o fisicalismo nos seguintes termos: “estados mentais são estados do corpo; eventos mentais são eventos físicos” (Nagel, 1991, p. 426). O fisicalismo é caracterizado aqui em sua modalidade forte: a teoria da identidade de tipos.⁷ Segundo essa teoria, tipos mentais são tipos físicos ou, equivalente-

⁷ Estou aqui desconsiderando a possibilidade de que Nagel esteja referindo-se aqui a uma identidade de particulares/de casos (*token identities*), inclusive porque há dúvidas de que esta seja, de fato, uma posição fisicalista. Ver Kim, 1996, p. 61.

mente, propriedades mentais são propriedades físicas. Não é nada intuitivo aceitar essa tese no caso dos *qualia*: não entendemos como tais propriedades mentais possam ser idênticas a propriedades físicas.

Diante do problema filosófico colocado pela consciência fenomênica, o fisicalista tem duas opções: negar a existência dos *qualia* – considerá-lo, portanto, um pseudo-problema –, ou tentar acomodar tais propriedades no seu quadro de mundo.

Para os chamados ‘nihilistas de qualia’, essas supostas propriedades seriam, na verdade, meras ficções filosóficas, cujo fim será o mesmo de ficções como o flogístico e o calórico. Os defensores dessa posição extrema partem das propriedades tipicamente associadas aos *qualia* – infalibilidade e acessibilidade à primeira pessoa; incorrigibilidade; inacessibilidade à terceira pessoa; caráter intrínseco etc. –, para defender que são características obscuras, incoerentes e que não teriam, por conseguinte, qualquer papel a desempenhar na nossa vida mental.⁸ A ‘solução’ de negar a existência dos *qualia* é considerada, contudo, quixotesca pela maioria dos filósofos da mente.

Para seguir a via da acomodação da consciência a um quadro fisicalista do mundo, pode-se tentar articular alguma modalidade não-redutiva de fisicalismo. A relação de superveniência⁹ jogou um papel importante nessa direção: em vez de se dizer que a consciência é idêntica a propriedades físicas – uma posição fortemente redutiva –, pode-se defender que ela supervém a essas propriedades.¹⁰

⁸ Uma posição menos extremada seria a de se aceitar a existência dos *qualia*, mas dado o seu caráter intrínseco, subjetivo, argumentar que não teriam implicações observáveis. Por conseguinte, os *qualia* não desempenhariam qualquer papel em uma ciência como a psicologia, pois os enunciados a seu respeito não seriam testáveis. Eventualmente, os aspectos relacionais e estruturais ligados aos *qualia* – como a eventual habilidade dos sujeitos em discriminar diferentes *qualia* e classificá-los –, poderiam ter implicações comportamentais, logo observáveis.

⁹ Uma formulação da relação da superveniência do mental ao físico seria: “indiscernibilidade física implica em indiscernibilidade psicológica; ou, equivalentemente, nenhuma diferença mental sem diferença física” (Kim, 1996, p.10).

¹⁰ Uma outra possibilidade seria dizer que a consciência supervém à organização funcional, posição defendida por Chalmers (1996, cap. 7). Negar a superveniência ao físico

O funcionalismo, segundo os seus primeiros articuladores, abriria caminho para um fisicalismo não-redutivo. As propriedades mentais são consideradas propriedades funcionais, e estas supervêm às propriedades físicas, uma das condições de um “fisicalismo mínimo” (Kim, 1996, p. 10). O funcionalismo afirmou-se em oposição tanto às teses fortemente reducionistas da teoria da identidade de tipos quanto às do behaviorismo filosófico, assimilando certas intuições dessas duas últimas abordagens para o problema mente-corpo, ao mesmo tempo que tentou responder às objeções feitas a estas abordagens. O funcionalismo caracteriza-se pela idéia de que é possível fazer abstração das particularidades associadas a uma particular realização material (física/biológica) dos estados mentais. O que importaria na tipificação dos estados mentais seria a ‘função’ que desempenham em uma dada economia cognitiva.

Desse modo, o funcionalismo pretendia afastar-se de posturas ‘substancialistas’ – seja de um dualismo de substâncias, seja de um monismo materialista como o que propõe a teoria da identidade de tipos. A questão da natureza do mental deveria ser colocada em um nível abstrato: um sistema possui ‘mentalidade’ se tiver o tipo de organização funcional requerida.¹¹ Essa posição aponta, como veremos, para um dualismo de propriedades.

O funcionalismo considera que a organização requerida é um conjunto de relações entre entradas, saídas (incluindo respostas comportamentais) e estados internos. A múltipla realizabilidade do mental segue-se daí: a mesma organização funcional, a mesma função, pode ser implementada em dispositivos com diferentes características físicas. Todos esses dispositivos deveriam ser isomorfos funcionais para poderem instanciar os mesmos estados mentais.

Filósofos de uma orientação anti-fisicalista costumam apelar para experimentos de pensamento no sentido de mostrar que o funcionalismo não deixa

implica em negar a superveniência à organização funcional. Mas é consistente se afirmar a superveniência ao físico e se negar a superveniência à organização funcional (Ver Kim, 1996, p. 170, 182 nota 23; Braddon-Mitchell & Jackson, 1996, p.126-7).

¹¹ Uso aqui o termo ‘mentalidade’ para não incorrer num substancialismo, a que pode remeter o emprego do termo ‘mente’.

marginem para a consciência.¹² Os experimentos de *ausência de qualia* e de *qualia invertidos* são exemplos desse tipo de investida contra o fisicalismo, na sua versão funcionalista.

Suponhamos que, em nosso mundo, sujeitos cujas mentes possuem uma certa organização funcional têm estados mentais com propriedades qualitativas (e.g. dores, sensações etc.). São concebíveis mundos nos quais isomorfos funcionais desses sujeitos não teriam estados mentais com *qualia* (um mundo de duplicatas-zumbis)?¹³

Um experimento de pensamento clássico para argumentar que há dimensões do mental, como a consciência, que o funcionalismo não consegue capturar, é o da ‘população da China’. Sem entrar nos detalhes a respeito do modo como esse sistema é concebido¹⁴, a conclusão do argumento apóia-se no fato de que não atribuiríamos mentalidade a esse sistema mesmo que satisfaça rigorosamente as condições impostas pelo funcionalista. O experimento reforça a nossa intuição de que por mais que dois sistemas possam ser similares em sua organização funcional, um deles pode ter e o outro não ter experiência fenomênica, não ter consciência.

O experimento dos *qualia* invertidos está na base de uma objeção análoga: dois sistemas cognitivos funcionalmente isomorfos poderiam ter *qualia* invertidos, comparados um ao outro. É concebível que, por exemplo, apresentem inversão na sua experiência do espectro de cores – que, por exemplo, um duplicata funcional

¹² Estou deliberadamente deixando em segundo plano, neste artigo, o modo como os fisicalistas lidam com os tipos mentais que exibem intencionalidade.

¹³ A relação entre conceber algo e a possibilidade desse algo existir é, notoriamente, problemática. Podemos errar ao inferir a possibilidade de algo existir, desse algo ser concebível. Essa relação pode depender, por exemplo, do estágio do nosso conhecimento ou do caráter dos nossos conceitos. Hoje em dia, não concebemos, e não achamos possível, um mundo em que, por exemplo, haja calor mas não haja movimento (energia cinética) das moléculas. Entretanto, no passado, quando se tinha menos conhecimento a esse respeito, ou se acreditava em outras teorias do calor, isso poderia parecer concebível. Veremos ao final desse artigo que Nagel acata esse tipo de problematização.

¹⁴ A ‘população da China’ é organizada de tal modo a instanciar a tabela de uma máquina de Turing, com as devidas conexões de entrada e de saída.

meu olhe para a grama verde que se apresenta a mim, aqui e agora, com um *quale* associado à cor verde (chamemo-lo de ‘verdidão’), mas que tenha outra experiência, a experiência que tenho ao olhar para um objeto com uma cor vermelha (chamemos a esse outro *quale*, invertido em relação ao meu, de ‘vermelhidão’).

Esses experimentos de pensamento dão respaldo à intuição de que há propriedades mentais intrínsecas e que, portanto, não poderiam ser tipificadas em termos funcionais. Em outras palavras, *qualia* não poderiam ser identificados a quaisquer propriedades relacionais de um sistema.¹⁵

O fisicalista poderia acatar essas objeções e reagir do seguinte modo: além de estarem no mesmo estado funcional, dois sistemas terão as mesmas experiências qualitativas somente se estiverem no mesmo estado físico.¹⁶

O fisicalista pagaria, contudo, um preço alto por essa saída: ele seria forçado a abrir mão de uma das intuições que motivaram o funcionalismo: a possibilidade da múltipla realização (irrestrita) do mental.¹⁷ Ou seja, uma modalidade de fisicalismo não-redutivo deixaria de se mostrar promissora.

Embora se pensasse, inicialmente, que o funcionalismo fosse uma modalidade de fisicalismo não-redutivo, o desenvolvimento dos debates entre filósofos da mente mostrou, além disso, que o funcionalismo não somente é compatível com uma versão da teoria da identidade, mas que a funcionalização pode ser vista, na verdade, como um método para a redução de propriedades mentais a propriedades físicas.¹⁸

¹⁵ Há nuances nessas discussões que não são relevantes para os propósitos deste artigo. Chalmers, por exemplo, defende que se um sujeito tem experiência qualitativa, qualquer isomorfo funcional dele também terá experiência qualitativa (ele não será um zumbi). Mas as suas experiências qualitativas podem ser diferentes, por exemplo, eles poderiam ter *qualia* invertidos. Ver Chalmers, 1996, p.263.

¹⁶ Para uma discussão dessa tese fisicalista, ver Kim, 1996, p. 115; Braddon-Mitchel & Jackson, 1996, p. 126-7.

¹⁷ A possibilidade da múltipla instanciação do mental foi a principal objeção feita à teoria da identidade de tipos.

¹⁸ No caso de um funcionalismo conceitual, como o que prega Armstrong (ver abaixo), essa formulação em um registro ontológico é substituída por uma formulação em um registro conceitual: conceitos mentais são reduzidos a conceitos físicos. Não estarei, neste

Segundo Nagel, o fisicalista pretende efetivar “a redução conceitual completa do mental ao físico” (Nagel, 2002, p. 15), nos moldes das reduções que vêm sendo feitas com sucesso no domínio das ciências físicas. Sabemos como dar sentido a reduções que resultam em asserções de identidade como: ‘a matéria é energia’; ‘o calor é o movimento das moléculas’ etc.

O problema para Nagel com essas asserções está no uso do verbo ‘ser’, nas suas formas ‘é’, ‘são’. Não sabemos, no caso do problema mente-corpo, como construir a base teórica e conceitual que dê sentido a identidades análogas. Como entender identidades do tipo ‘dor é estimulação da fibra C’, se dores apresentam evidentes propriedades fenomênicas, se possuem uma dimensão subjetiva que está ausente em um processo meramente fisiológico?

Ao reduzirmos uma propriedade nas ciências físicas, em primeiro lugar fazemos uma reconstrução funcional do conceito que a ela se refere. Deixamos de conceber essa propriedade como uma propriedade intrínseca e passamos a concebê-la como uma propriedade extrínseca, por exemplo, caracterizando-a em termos de relações causais (Kim, 1998, p. 24-5; p. 98 et seq.).

Um exemplo de identidade teórica nas ciências empíricas é a de ‘gene’ ≡ ‘segmento de um cromossomo’. O conceito de gene é analisado previamente em termos relacionais, incluindo referências à observação (traços fenotípicos, por exemplo) e a outras relações causais. Em seguida, uma investigação empírica descobre a seqüência molecular que desempenha o papel causal atribuído ao gene, e especificado pela análise conceitual prévia. Outros exemplos de redução via funcionalização resultam em identidades como: ‘o sal de cozinha é um composto iônico NaCl’; ‘o raio é uma descarga elétrica’; ‘a luz é uma onda eletromagnética’.

Podemos tentar transportar essa estratégia de redução para lidar com o problema mente-corpo. Já Armstrong defendera¹⁹ que um trabalho filosófico de

artigo, distinguindo de forma cuidadosa um funcionalismo de propriedades e um funcionalismo conceitual. Ver, a esse respeito, Abrantes & Amaral, 2002.

¹⁹ Grande parte do livro de Armstrong (1968) é dedicado a propor “análises causais” de diversos conceitos mentais, como os de percepção, crença, propósito etc. É importante ressaltar que, em seu livro, Armstrong não fala de propriedades mentais, mas somente de

análise dos conceitos mentais pode “abrir caminho” para uma identificação entre estados mentais e estados físicos (1991, p. 183). Um conceito mental, segundo a análise que propôs, é o conceito de um estado funcional: de um estado definido pelo seu papel em uma rede causal envolvendo estímulos, respostas comportamentais e, via de regra, também outros estados ‘internos’.

Suponhamos que o conceito de ‘dor’ seja analisado em termos do seu papel causal: a dor (e.g. provocada por uma queimadura na mão) passa a ser concebida como um estado interno causado, tipicamente, por um dano em algum tecido e que, por sua vez, causa um gemido, a retração do braço etc. Se a neurofisiologia descobrir que a estimulação da fibra C é justamente o estado interno que desempenha essa função – ou seja, que é o estado neurofisiológico usualmente causado por um dano em algum tecido e que, por sua vez, causa os comportamentos de dar um grito, de retrair o braço etc. –, segue-se que aquilo que denominamos ‘dor’ é a ‘estimulação da fibra C’. Uma identidade psicofísica resultaria, portanto, de uma descoberta (baseada em pesquisa empírica) de que dois conceitos têm a mesma definição.

Assim, para o caso da dor, poderíamos montar o seguinte argumento:

1) A dor \equiv o ocupante do papel causal R (um fato aceito);

2) O ocupante do papel causal R \equiv estado cerebral B (uma descoberta empírica);

Logo:

3) A dor \equiv estado cerebral B (por transitividade da identidade).²⁰

Se não aceitamos a telecinese, não faz sentido dizer que a dor causa diretamente a retração do braço, mas sim que há uma cadeia causal que começa com um evento no cérebro (e.g. a ativação da fibra C), que é a causa real da retração.

conceitos mentais. Ele não compartilha de um dualismo de propriedades como o associado ao funcionalismo clássico (“hard-core”). O funcionalismo só veio a tornar-se uma posição respeitável em filosofia da mente, posteriormente. Os primeiros artigos do Putnam-funcionalista datam de 1966-7. De toda forma, a ontologia associada ao funcionalismo (a distinção entre propriedades de primeira ordem e de segunda ordem) não era clara à época, nem para os próprios funcionalistas.

²⁰ Exemplo adaptado de Braddon-Mitchell & Jackson, 1996, p. 92.

Para restabelecer o papel causal do estado mental 'dor', identifica-se este estado com o estado físico 'ativação da fibra C'.²¹

Lewis, do mesmo modo que Armstrong, defendeu uma "teoria materialista da mente" segundo a qual "... o conceito de dor, ou mesmo de qualquer outra experiência ou estado mental, é o conceito de um estado que desempenha um certo papel causal, um estado com certas causas e efeitos típicos. É o conceito de um estado apto a ser causado por certos estímulos e apto a causar um certo comportamento..." (Lewis, 1991b, p. 230).

O conceito de dor não é o conceito do estado neurofisiológico que realiza a dor em um indivíduo particular ou em uma população de indivíduos (de uma espécie particular).²² O conceito de 'dor', segundo o funcionalista, pode designar diferentes estados físicos/neurofisiológicos em diferentes indivíduos ou em diferentes populações.²³ É uma questão contingente que a dor de um indivíduo particular, ou de cada um dos indivíduos de uma espécie, seja idêntica (à instanciação de) um tipo de estado neurofisiológico. Temos somente uma redução local, ou então uma redução mais ampla, porém ainda assim restrita a um tipo de estado físico ocorrendo em uma dada espécie (e.g. animal).²⁴

²¹ Aquele que defender um papel causal independente para a dor estará incorrendo em dupla causação: a dor e a estimulação da fibra C, ambos, causariam a retração do braço. A identidade via funcionalização evita este problema: só há uma causa, já que 'dor' é idêntico a 'estimulação da fibra C'.

²² É importante confrontar essa tese negativa e a tese segundo a qual o conceito de dor é o conceito de uma função desempenhada por um estado físico (ver, acima, a discussão da proposta de uma análise funcional por Armstrong).

²³ Numa linguagem mais técnica, esta última tese pode ser expressa nos seguintes termos: o conceito de dor não é um 'designador rígido'.

²⁴ Se a dor é idêntica a tipos diferentes de estados físicos em diferentes espécies, podemos escrever as seguintes identidades: 'a dor em humanos é a estimulação da fibra C', 'a dor em golfinhos é a estimulação da fibra D', 'a dor em robôs construídos no ano 2050 é a estimulação de [segue o estado físico correspondente]'. Temos a múltipla realização do estado mental 'dor'. Claro que podemos perguntar-nos se se trata do mesmo tipo de estado mental em todos esses casos. Se o tipo mental 'dor' é um tipo funcional, a resposta é afirmativa.

A teoria da identidade de tipos (agora restritos a espécies), ou a teoria da identidade de particulares/de casos/ (*token identities*) podem ser, portanto, assimiladas pelo funcionalismo, ou mesmo apresentadas via o funcionalismo.²⁵ É claro que identidades como a estabelecida na conclusão 3 do argumento acima são relativas a espécies, e não podem ser generalizadas para qualquer outra espécie animal ou para outros sistemas que, supostamente, possam instanciar esse mesmo tipo de estado mental (dor). A descoberta empírica (2) é relativa a um animal particular ou a uma população de animais de uma espécie particular. Ou seja, o “ocupante do papel causal R” em um outro sistema capaz de sentir dor pode ser um outro tipo de estado físico (e.g. não-neurofisiológico, como uma distribuição de voltagens em um circuito de silício de um robô).

Há duas maneiras, portanto, de se caracterizar um tipo mental: a) em termos de propriedades de primeira ordem, ou; b) em termos de propriedades de segunda ordem, como são as propriedades funcionais. A teoria da identidade – na sua formulação original em Smart e outros –, tentou a primeira via, já que indentifica tipos mentais e tipos físicos, e os tipos físicos são caracterizados (em princípio) por propriedades de primeira ordem.

O funcionalismo propõe a segunda via: uma propriedade de segunda ordem é uma propriedade especificada a partir de uma outra propriedade, de primeira ordem, tal que esta última satisfaça a uma determinada condição C. Para um fisicalista, as propriedades de primeira ordem relevantes são propriedades físicas.

²⁵ Essas teorias são, por vezes, conhecidas como um ‘fisicalismo de tipos’ (*type identities*), ou um ‘fisicalismo de particulares/de casos’ (*token identities*). Há controvérsia, como disse em nota anterior, se a última posição de fato atende aos requisitos de um fisicalismo mínimo. Ao longo do texto estou propondo duas traduções alternativas para *token identity*: ‘identidade de particulares’ e ‘identidade de casos’, uma vez que ainda não se consolidou uma terminologia em português. Não considero apropriada a tradução ‘identidade de ocorrências’, adotada por alguns filósofos brasileiros, já que o termo ‘ocorrência’ remete a significados espúrios.

As propriedades funcionais são casos especiais de propriedades de segunda ordem em que a condição estabelecida é uma relação causal vigente entre estados que possuem propriedades de primeira ordem.²⁶

A superveniência das propriedades mentais às propriedades físicas segue-se do fato de que propriedades mentais são propriedades de segunda ordem especificadas em termos de relações envolvendo propriedades físicas (de primeira ordem).

As propriedades funcionais são, conseqüentemente, propriedades extrínsecas ou relacionais.²⁷ As propriedades de primeira ordem, por sua vez, seriam, supostamente, propriedades intrínsecas.²⁸ Como aponteí acima – ao comentar os exemplos de identidades teóricas nas ciências físicas –, quando funcionalizamos (o conceito de) uma propriedade, deixamos de considerá-la uma propriedade intrínseca e passamos a considerá-la uma propriedade extrínseca, caracterizada em termos de relações causais.

No argumento exemplificado acima, uma vez que definimos ‘dor’ em termos do seu papel causal (ou seja, uma vez funcionalizada a dor), a porta está aberta para identificarmos as suas propriedades a propriedades físicas (digamos, às propriedades associadas à estimulação da fibra C). Nesse sentido, o funcionalismo conduz a um fisicalismo de particulares/de casos, ou a um fisicalismo de tipos, porém restrito a espécies.²⁹

O funcionalista tenderia, portanto, a considerar os *qualia* propriedades relacionais, funcionais, extrínsecas e, portanto, redutíveis, via funcionalização, a propriedades físicas.³⁰ Contra essa posição pode-se argumentar que ‘dor’ designa,

²⁶ Essas relações causais dão-se em um mundo regido por um conjunto de leis físicas.

²⁷ Ver Kim, 1999, p. 21.

²⁸ Pode-se questionar, contudo, que muitas das propriedades físicas conhecidas sejam intrínsecas. Ver Chalmers, 1996, p. 153-155.

²⁹ Ver nota 25.

³⁰ Nagel (2002) critica explicitamente essa estratégia e distingue diferentes tipos de funcionalismo.

em qualquer mundo possível, um estado com uma qualidade (*quale*) de ‘dolorido’ e, portanto, com uma propriedade intrínseca.³¹

Nagel rejeita tanto a modalidade forte (identidade irrestrita de tipos) quanto as modalidades mais fracas (identidade de tipos restrita a espécies; identidade de particulares/de casos) de redução das propriedades mentais, especialmente no caso da consciência fenomênica. Os *qualia* são, para ele, um caso paradigmático de propriedades intrínsecas e, portanto, não se prestam a reduções como as que se aplicam às noções funcionais nas ciências físicas, como as de ‘calor’ ou de ‘gene’. Não faria sentido funcionalizar a consciência, associada à experiência fenomênica e, por essa via, reduzi-la a estados descritos em termos exclusivamente físicos.

Embora aponte os limites do fisicalismo, Nagel defende que as “relações mente-corpo” devem ser compatíveis com a nossa imagem científica de mundo. Um modo de fazer isso seria conceder um lugar àquelas relações ao lado das relações conhecidas entre propriedades físicas. Isso é o que propõe, por exemplo, Chalmers (1996): existiriam leis psicofísicas, relações entre propriedades físicas e propriedades mentais, irreduzíveis às leis da física (pelo menos às atualmente conhecidas): “a experiência consciente surge do físico de acordo com algumas leis da natureza, mas não é, ela própria, física” (Chalmers, 1996, p.161).

Essas leis psicofísicas assegurariam, para Chalmers, o caráter naturalista da sua posição, por fazê-la compatível, desse modo, com o quadro de mundo que nos traça a ciência contemporânea:

Na visão que eu advogo, a consciência é governada pela lei natural e, eventualmente, pode haver uma teoria científica razoável dela. Não há nenhum princípio *a priori* que afirme que todas as leis naturais serão leis físicas; negar o materialismo não é negar o naturalismo. Um dualismo naturalista expande a nossa visão de mundo, mas ele não invoca as forças do obscurantismo (Ibid. p. 170).

Nagel seguramente classificaria essa solução de “conservadora”, pois ela mantém, explicitamente, um dualismo que lhe parece inaceitável. Sua aposta é,

³¹ Ver a nota 23 sobre a noção de um ‘designador rígido’.

em vez disso, em um monismo que, contudo, não seria fisicalista, nem tampouco panpsiquista!³² Ele não se mostra confortável com um dualismo de propriedades como o proposto por Chalmers, porque não explica o vínculo entre propriedades mentais e físicas:

... o que acontece na consciência é muito claramente superveniente ao que acontece fisicamente no cérebro. No estado presente de nossas concepções de consciência e de neurofisiologia, essa dependência estrita é um fato bruto e completamente misterioso. Mas a superveniência pura, inexplicada, nunca é a solução para um problema, mas o sinal de que existe algo de fundamental que não conhecemos. Se o físico necessita o mental, deve haver alguma resposta à questão de como ele faz isso. Uma conexão sistemática óbvia, que permanece ininteligível para nós, clama por uma teoria (Nagel, 2002, p. 24).

Embora reconheça a superveniência e a “dependência” do mental com respeito ao físico, Nagel tenta delinear os contornos de uma ontologia que unifique esses dois domínios e, desse modo, possa explicar e tornar “transparente” as relações entre o mental e o físico. O caráter necessário dessas relações mostraria-se em um nível mais profundo de realidade do que aquele em que se dão as relações manifestas entre esses domínios (descritas pela psicologia de senso comum, por exemplo) e também mais profundo do que o descrito pelas ciências físicas (pela neurofisiologia, por exemplo).

Há muito Nagel vem defendendo a necessidade de uma ontologia mais rica: a de um nível de realidade caracterizado por “propriedades fundamentais” que não somente explicariam a relações entre o mental e o físico (de uma perspectiva sincrônica), mas que tornariam necessário, “inevitável” e não-acidental, o aparecimento de mentes de uma perspectiva diacrônica.³³ Em seu livro de 1998, ele nos fala de uma “cosmologia mais amigável às mentes” [*mind-friendly*] do que a atualmente advogada pelas ciências físicas.

³² Nagel rejeita propostas segundo as quais o “elemento comum” entre o físico e o mental seria um elemento descrito em termos dos nossos conceitos atuais relativos ao mental (2002, p. 28).

³³ Ver, por exemplo, Nagel, 1986, p. 81.

O empreendimento de Nagel é o de estabelecer as bases lógicas de uma nova concepção de mundo que acomode a consciência, com suas características intrínsecas, sem tentar reduzi-la a um mundo como o descrito pelas ciências hoje constituídas. O fisicalismo, como é usualmente entendido, propõe reduções que não são aceitáveis porque eliminam justamente o que, na sua visão, é o mais característico do mental: a experiência fenomênica.

Ao mesmo tempo, Nagel rejeita um dualismo de substâncias e considera insuficiente um dualismo de propriedades (nas modalidades até aqui propostas). Tampouco vê com bons olhos o emergentismo, por este deixar obscuro justamente o que precisa ser esclarecido e explicado. Nesse tocante, ele não acompanha Searle.³⁴

Para Nagel, as propriedades mentais e as propriedades físicas mais fundamentais são intrínsecas, e uma nova teoria deve tornar evidente a relação “interna e necessária” entre elas (Nagel, 2002, p. 27). A relação entre a consciência e a sua ‘base neurofisiológica’ não poderia ser contingente:

Eu concordo com Searle que a abordagem correta do problema mente-corpo deve ser essencialmente biológica, e não funcional ou computacional. Mas a proposta dele é ainda, como eu a compreendo, dualista demais: ao relacionar o fisiológico e o mental como causa e efeito, ela não explica como cada um é literalmente impossível sem o outro. Uma teoria causal de propriedades de ordem superior radicalmente emergentes não mostraria como a mente surge da matéria por necessidade. Esse é o custo por se prender aos nossos atuais conceitos mentais e físicos (Nagel, 2002, p. 48).

Uma base teórica para enfrentar o problema mente-corpo – e que viabilize reduções nesse âmbito que não deixem de fora a experiência fenomênica –, precisa ser construída, segundo Nagel, a partir de conceitos originais, não disponíveis atualmente, seja no estoque de conceitos mentais seja no de conceitos físicos. Uma teoria que se sirva dos conceitos físicos ora disponíveis (e.g. neurofisiológicos) não conseguirá realizar essa tarefa, na medida em que eles não respondem pelo caráter subjetivo intrínseco da consciência fenomênica. Tampouco

³⁴ Ver, por exemplo, Nagel, 2002, p. 15, 47.

os atuais conceitos psicológicos permitem construir uma teoria segundo a qual estados mentais, em particular os que envolvem a consciência, necessariamente também tenham um ‘aspecto’ neurofisiológico e, portanto, objetivo.³⁵ As bases de uma nova teoria de umnexo psicofísico necessário ainda precisam ser estabelecidas.

A “necessidade requer redução” – como reconhece Nagel –, mas essa redução não é uma redução ao físico, ou ao neurofisiológico, como o concebemos hoje. As reduções efetivadas pelas ciências físicas não servem de guia para uma solução satisfatória do problema mente-corpo, como vimos. Nagel vislumbra uma redução a um nível em que o mental e o físico seriam diferentes aspectos dos mesmos constituintes básicos do mundo.³⁶ As identidades resultantes, do mesmo modo que as identidades que resultam das reduções nas ciências físicas,

³⁵ As discussões de Nagel sobre o status da ‘subjatividade’ e da ‘objetividade’ são intrincadas, e se prestam a algumas confusões para as quais quero chamar a atenção nesta nota. A consciência envolve para ele uma dimensão ‘subjativa’, não propriamente no sentido de que o sujeito tem um acesso epistêmico privilegiado aos seus próprios estados mentais, mas no sentido de que a experiência fenomênica desse sujeito implica um ponto de vista. Mas esse ponto de vista remete, como Nagel deixa explícito, a um ‘tipo’ e pode ser, em princípio, compartilhado por outros sujeitos suficientemente semelhantes ao tal sujeito em sua constituição cognitiva. Portanto, cada sujeito pode adotar um (outro) ponto de vista, desde que seja a de um semelhante (a ele). Não haveria, portanto, obstáculos intransponíveis ao desenvolvimento do projeto de uma fenomenologia ‘objetiva’. Contudo, esse projeto inscreve-se inteiramente no âmbito do mental, da experiência fenomênica. Essa ‘objetividade’ não deve ser confundida com a objetividade conquistada pelas reduções físicas, no caso, neurofisiológicas (ou, melhor dizendo, com o movimento em direção a uma maior objetividade realizado pelas ciências físicas). Relacionada a esta última objetividade está, entretanto, a dimensão objetiva dos estados mentais (o seu ‘aspecto’ objetivo, a que me refiro no texto), não somente por eles se realizarem no físico, ou em algum nível mais fundamental – como especula Nagel –, mas também pelo fato de que estados mentais se inserem em uma rede de relações causais com o comportamento e, portanto, produzem efeitos públicos, aferíveis de um ponto de vista de terceira pessoa.

³⁶ Nagel reconhece as similaridades entre a sua proposta e a teoria do duplo aspecto de Spinoza (Nagel, 2002, p. 21, 25). Na nota 15 do seu artigo "What is it like to be a bat", ele já sugere essa ontologia.

não poderiam ser estabelecidas *a priori*, por mera análise conceitual, mas seriam descobertas *a posteriori*.³⁷

Nagel pretende estabelecer as bases lógicas de uma teoria do “nexo psicofísico”³⁸, de uma nova “teoria científica da mente” (Nagel, 2002, p. 47) que ele espera possa ser testável empiricamente, e compatível com as demais teorias científicas a respeito de diferentes setores do mundo (Ibid., p. 65). Trata-se de mostrar a viabilidade de uma “identidade psicofísica não contingente” (2002, p. 4), de um nexa “constitutivo” e não meramente causal.³⁹

Nessa fase de “proto-ciência” em que se encontra o programa, o papel da filosofia seria o de contribuir para delinear “o caráter lógico de uma teoria diferente e de conceitos diferentes” e, por essa via, permitir vislumbrar possibilidades inconcebíveis à luz das teorias e conceitos que atualmente empregamos, tanto os relativos ao mental quanto os relativos ao físico (Nagel, 2002, p. 65-6).

Os estados mentais têm, para Nagel, uma essência dual, fenomenológica-e-fisiológica, mas não compreendemos atualmente como isso é possível (Nagel, 2002, p. 35). Na verdade, o papel causal que estados mentais desempenham no comportamento – como destaca apropriadamente o fisicalismo funcionalista – já sugerem esse caráter dual, a que se refere o aspecto de terceira pessoa dos conceitos mentais que hoje empregamos:

³⁷ A dívida de Nagel para com Kripke é imensa e explicitamente reconhecida, mas ele não acompanha Kripke quando este conclui que a conexão entre a consciência fenomênica e processos cerebrais só pode ser contingente (ou seja, de que é concebível um cérebro com as mesmas características do nosso mas que não dê suporte à consciência). Essa possibilidade só é concebível – diagnostica Nagel – porque os conceitos que dispomos atualmente são inadequados para lidar com a consciência.

³⁸ Trata-se, na verdade, de um nexa mais amplo, envolvendo a fenomenologia, a fisiologia e o comportamento (Nagel, 2002, p. 30).

³⁹ Nagel defende claramente uma postura realista com respeito a essa nova teoria, condição para que sirva de base a uma nova ontologia (2002, p. 46). Sobre as relações entre metafísica e ciência, ver Abrantes, 2004a.

O ponto de vista correto seria um que, contrariamente às possibilidades conceituais presentes, incluisse de cara tanto a subjetividade quanto a estrutura espaço-temporal, todas as suas descrições implicando ambas essas coisas de uma vez; de modo que ele descreveria simultaneamente os estados internos e suas relações funcionais com o comportamento, e uns em relação aos outros, e não em paralelo, a partir de uma internalidade [*inside*] fenomenológica e de uma externalidade [*outside*] fisiológica. Os conceitos mentais e fisiológicos, e sua referência a esse mesmo fenômeno interno, seriam então vistos como secundários, cada um deles capturando parcialmente o fenômeno. Cada um deles seria visto como referindo-se a alguma coisa que se estende para além do seu campo de aplicação (Nagel, 2002, p. 45-6).

Partindo dessa “conjectura extravagante” (Nagel, 2002, p. 53), o que nos parece hoje inconcebível, poderia tornar-se um dia concebível. E o que hoje nos parece concebível – um mundo de zumbis, de duplicatas físicos e funcionais nossos, mas sem consciência – passaria a ser inconcebível.

BIBLIOGRAFIA

ABRANTES, P. “Em nome da razão”. Resenha do livro de T. Nagel, ‘A Última Palavra’. *Caderno de Resenhas da Folha de São Paulo*, 10 de novembro de 2001.

_____. “Metafísica e Ciência: o caso da filosofia da mente”. In: Chediak, Karla & Videira, Antônio Augusto Passos (orgs.) *Temas de Filosofia da Natureza*. Rio de Janeiro, UERJ, 2004a, p. 210-239.

_____. “Naturalismo em Filosofia da Mente”. In: Ferreira, A., Gonzalez, M. E. Q. e Coelho, J. C. (orgs.), *Encontro com as Ciências Cognitivas* – v. 4. São Paulo: Editora Cultura Acadêmica, 2004b, p. 5-40.

ABRANTES, P.; AMARAL, F. “Funcionalismo e Causação Mental”. *Manuscrito*, v. XXV, p. 13- 45, 2002. Número especial: “Mental Causation”.

ARMSTRONG, D.M. *A Materialist Theory of Mind*. Londres: Routledge, 1968.

_____. “The causal theory of mind”. In: Rosenthal, D. (ed.) *The Nature of Mind*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 181-8. Publicado originalmente em 1977.

BLOCK, N. “Consciousness”. In: Guttenplan, S. (ed.) *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1995.

- BLOCK, N.; STALNAKER, R. "Conceptual analysis, dualism, and the explanatory gap". *Philosophical Review*, v. 108, 1999, p. 1-46.
- BRADDON-MITCHELL, D.; JACKSON, F. *Philosophy of Mind and Cognition*. Oxford: Blackwell, 1996.
- CHALMERS, D. *The Conscious Mind: in search of a fundamental theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- _____. "Facing up to the problem of consciousness". In: Shear, J. (ed.) *Explaining Consciousness – the 'Hard Problem'*. Cambridge (MA): The MIT Press, 1997, p. 9-30.
- CHURCHLAND, P. "Eliminative materialism and the propositional attitudes". In: Boyd, R.; Gasper, P.; Trout, J.D. *The Philosophy of Science*. Cambridge (MA): The MIT Press, 1991, p. 615-630. Publicado originalmente em 1981.
- DENNETT, D. *Tipos de Mente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- GUTTENPLAN, S. (ed.) *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1995.
- KIM, J. *Philosophy of Mind*. Colorado: Westview Press, 1996.
- _____. *Mind in a Physical World*. Cambridge (MA): The MIT Press, 1998.
- LEWIS, D. "Psychophysical and theoretical identifications". In: Rosenthal, D. (ed.) *The Nature of Mind*. New York: Oxford University Press, 1991a, p. 204-210. Publicado originalmente em 1972.
- _____. "Mad pain and martian pain". In: Rosenthal, D. (ed.) *The Nature of Mind*. New York: Oxford University Press, 1991b, p. 229-235. Publicado originalmente em 1980.
- NAGEL, T. "What is it like to be a bat?". In: Rosenthal, D. *The Nature of Mind*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 422-428. Publicado originalmente em 1974.

- _____. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- _____. *A Última Palavra*. São Paulo: EdUNESP, 1998. Tradução de 'The Last Word', publicado em 1997.
- _____. "Conceiving the impossible and the mind-body problem". *Philosophy*, v. 73, n. 285, 1998, p. 337-352.
- _____. "The psychophysical nexus". In: *Concealment and exposure and other essays*. New York: Oxford University Press, 2002. Cap. 18; a paginação que utilizo é a do arquivo disponível na página do autor na rede, acessada em 31/05/2006.
- POLGER, T.N. *Natural Minds*. Cambridge (MA): The MIT Press, 2004.