

O QUE PENSAR DA POSSIBILIDADE DE FUNCIONALIZAÇÃO DOS *QUALIA*?

What to think about the possibility of Qualia functionalization?

Daniel Luporini de Faria¹

Resumo: Neste artigo exporemos os principais obstáculos à esperança de que grande parte dos filósofos e cientistas do cérebro contemporâneos tende a entender os aspectos subjetivos da vivência mental (*qualia*) como sendo tangíveis às abordagens filosóficas ou científicas atuais. Avaliaremos se tal otimismo pode ser levado a sério à luz do que pensamos acerca das reflexões de Shoemaker (1980) sobre a possibilidade de funcionalização dos *qualia*. Veremos que mesmo sendo possível a discriminação numa tabela do que poderia ser pensado como “aspecto qualitativo da experiência”, que se articulam enquanto crenças qualitativas que geram determinados comportamentos, razões metafísicas se colocam como entrave à ideia de se conceber como plausível a possibilidade de funcionalização dos *qualia*.

Palavras-Chave: Funcionalismo; Similaridade Qualitativa; Trilha Causal.

Abstract: In this article we will expose the main obstacles to hope that most contemporary philosophers and scientists of the brain tends to understand the subjective aspects of mental experience (*qualia*) as tangible to current philosophical and scientific approaches. Evaluate whether such optimism can be taken seriously in light of what we think about the reflections of Shoemaker (1980) about the possibility of functionalization of *qualia*. We will see that even being possible discrimination in a table that could be thought of as “qualitative aspect of experience,” that articulate while qualitative beliefs that generate certain behaviors, metaphysical reasons stand as obstacle to the idea of conceiving how plausible the possibility of functionalization *qualia*.

Keywords: Functionalism; Qualitative Similarity; Causal Track.

Introdução

Compatibilizar as qualidades fenomênicas subjetivas da experiência (*qualia*) com uma perspectiva científica, de terceira pessoa, na contemporânea filosofia da mente é uma “pedra no sapato” dos filósofos e cientistas do cérebro atuais. Isto porque os *qualia*, por se configurarem no aspecto intimista do real e, pensamos, de suma importância², escapando,

¹ Mestre em Filosofia da Mente, Lógica e Epistemologia pela UNESP – Marília

² Vale conferir Thomas Nagel (1980) que afirma que “sentir-se como” (*What is it like*) um ser sentiente ou detentor de uma vida mental inalienável a terceiros é de vital importância aos organismos biológicos e que, infelizmente, ainda permanece longe de ser compatibilizado com a visão científica de mundo.

pois, das abordagens behavioristas, se colocam terminantemente como um problema aparentemente intratável em filosofia da mente; entretanto, a maioria dos filósofos e cientistas do cérebro tendem a conceber os *qualia* como sendo compreensíveis às abordagens filosóficas ou científicas atuais (Tye, 1995). No artigo que se segue, avaliaremos se o otimismo de Tye pode ser levado a sério à luz do que pensamos acerca das reflexões de Shoemaker (1980) sobre a possibilidade de funcionalização dos *qualia*.

O funcionalismo

Desde a segunda metade do século XX, quando da invenção do computador digital passou-se a especular sobre sua possibilidade de utilização no que tange ao entendimento do cérebro e processos mentais, a esperança de que a advertência kantiana (de que a mente não pode ser explicada pelo próprio recurso à introspecção) poderia ser contornada aumentou exponencialmente, culminando com o advento das ciências cognitivas, um programa de pesquisa interdisciplinar em franca expansão onde cientistas da computação marcam presença importante.

Em filosofia (uma das disciplinas componentes das ciências cognitivas), particularmente em filosofia da mente, o advento do computador digital surgiu como metáfora da relação mente-corpo, de modo que os estados mentais podem ser comparados a estados funcionais de um computador. Assim como um programa de computador ou *software* se realiza em diferentes configurações de *hardware*, analogamente, um “programa psicológico”, hipoteticamente, poderia se realizar em variados sistemas biológicos, bem como artificiais. Como observa Abrantes (1993), a respeito dessa hipótese geral do funcionalismo:

Tal posição em filosofia da mente se caracteriza pela tese de que é possível fazer abstração, no estudo dos processos cognitivos, de uma ‘particular instanciação’ material (física, biológica) dos processos mentais. Esses processos poderiam ser descritos exclusivamente em termos de uma organização funcional da mente, em que, por exemplo, “módulos” desempenhariam funções especificadas por relações de processamento entre a entrada (*input*) e a saída (*output*). (...) Os estados mentais são caracterizados exclusivamente por suas inter-relações funcionais, podendo ser “instanciados” nos mais diversos materiais, seja em silício, seja em estruturas biológicas como os cérebros dos animais (p. 11).

A hipótese funcionalista geral que delineamos acima, em que as instâncias materiais que sustentam os estados mentais são entendidas como *não* sendo determinantes para a real compreensão dos fenômenos mentais, é com frequência associada a alguma variante de funcionalismo de máquina, que teria como um dos precursores a figura de Hilary Putnam³. Como não pretendemos explicitar detalhadamente as sutilezas que caracterizam a proposta funcionalista de Putnam, façamos apenas algumas observações de caráter geral acerca da hipótese funcionalista, com o intuito de assinalarmos o modo como essa hipótese influenciou os desenvolvimentos observados na ciência cognitiva e filosofia da mente.

A despeito de o funcionalismo inspirar-se no materialismo⁴, interessa notar que a abordagem funcionalista, na perspectiva computacional mencionada acima, não enfatiza, propriamente, questões relacionadas ao que é a mente humana, devendo ser concebida, antes, como uma espécie de metáfora, capaz de lançar uma luz sobre a relação mente-corpo,

³ Pelo menos do que se convencionou chamar de primeiro Putnam, pois a partir do início dos anos 80 ele abandona suas posições iniciais.

⁴ Em filosofia da mente, o termo *materialismo* assume variadas determinações, contudo, podemos assinalar a diluída tese geral de que, em todas as variações, materialismo seria o comprometimento com a ideia de que tudo no mundo conhecido seria explicável em termos físicos, particularmente, em termos que envolvam a noção física de matéria.

podendo, talvez, auxiliar na tarefa de remoção de alguns problemas (em geral conceituais) que são salientes nas abordagens dualistas e materialistas⁵.

Feitas algumas considerações gerais sobre a abordagem computacional da mente, resta mencionar que essa perspectiva assenta-se na hipótese de que a mente opera em termos de estruturas representacionais, manipuladas por procedimentos computacionais. Como observa Block (1980):

O funcionalismo computacional-representacional aplica-se num importante caso de explicação funcional, nomeadamente, na explicação psicológica vista como análoga a um programa de computador para a mente. Qualquer mistério sobre nossa vida mental pode ser inicialmente dissolvido pela análise funcional dos processos mentais a partir de um ponto onde eles podem ser vistos como computações mecânicas de um computador digital. As noções-chave nesta perspectiva são as de computação e representação. Estados psicológicos são vistos como sistematicamente representando o mundo por via de uma linguagem do pensamento, e processos psicológicos são vistos como computações sobre tais representações (Block, 1980, p. 171).

Atentando à caracterização do funcionalismo computacional fornecida por Block na passagem acima, percebe-se que o que torna essa orientação teórica tão influente na ciência cognitiva reside na possibilidade aberta pelo funcionalismo de se compreender os processos mentais em termos de computações mecânicas efetuadas por um computador digital; algo que, em termos científicos (e também filosóficos), seria muito atraente, por possibilitar que hipóteses sejam testadas mediante modelagem computacional.

Assim como no contexto do funcionalismo as noções de representação e computação seriam de grande importância, pode-se dizer que elas seriam igualmente centrais no contexto da ciência cognitiva, que reconhece na modelagem computacional uma de suas características essenciais. Como observa Fodor (1975): “Sem representação, não há computação; sem computação, não há modelagem” (p. 31).

Representações e computações

Determinar a natureza das estruturas representacionais e do que venha a ser uma computação é uma tarefa das mais complicadas, que em muito extrapola os limites do presente trabalho; mas para que nosso discurso não soe demasiado evasivo, façamos um

⁵ Talvez os principais problemas do materialismo passíveis de serem contornados pelo funcionalismo computacional estejam relacionados à problemática noção de matéria, obviamente fundamental nas abordagens materialistas, e encerra, para alguns críticos, sérios problemas. Em razão do funcionalismo computacional não estar comprometido com a noção de matéria, não significa que ele seja absolutamente incompatível com o materialismo. Como Putnam (1980) ressalta, a hipótese funcional da mente se apresenta como uma espécie de terceira via entre o materialismo e o dualismo, não se colocando, necessariamente, como uma posição incompatível com tais perspectivas. A aproximação do funcionalismo com o materialismo fica bastante evidente em seu artigo originalmente publicado em 1975 (*Minds and Machines*), em que Putnam defende o que chama de *identidade teórica* entre estados mentais e estados cerebrais. Resumidamente, o referido autor entende que não estaria excluída a possibilidade de que, no futuro, a identificação entre estados mentais e cerebrais possa vir a ser expressa num enunciado (tal como ‘estados mentais são iguais a estados cerebrais’) inteligível, no contexto de uma futura teoria materialista da identidade mente-cérebro; mais ou menos como ocorreu após a formulação dos princípios da eletrólise, em que o enunciado ‘água é igual a H₂O’, passou a ter sentido. Já em relação a não necessária incompatibilidade entre o funcionalismo e o dualismo, Putnam entende (sem evocar a ideia de alma) que o funcionalista pode, sem incorrer em impropérios lógicos, se referir a funções como sendo propriedades não físicas; algo que para Smart (1970a), por exemplo, careceria de sentido. Cf. Putnam (1980, p. 228).

breve parêntese, e, muito rapidamente, vejamos algumas características que compõem tais noções⁶.

Para compreendermos a noção de representação, e, particularmente, a de representação mental (noção fundamental em filosofia da mente), façamos uma breve incursão pela história da filosofia, e pensemos inicialmente em Platão. Para este, o autêntico conhecimento adviria de um mundo ideal, ou mundo das formas (que seriam imutáveis e eternas). Porém, por não podermos acessá-lo diretamente por meio de nossos sentidos, o “contato” com tal mundo teria de ser intelectual. Além disso, a intelecção conceitual dos arquétipos perfeitos já estaria presente na mente humana desde o nascimento, sendo preciso, somente, que nos lembremos mediante o exercício filosófico e consequente depuração ou aperfeiçoamento conceitual. Na alegoria do mito da caverna (*A república*, 1949, livro VII), seríamos como que prisioneiros acorrentados em uma escura caverna, que, de costas para a entrada, contemplaríamos as sombras que se projetam numa parede em nossa frente devido a uma fogueira situada atrás de nós. Essas sombras, ou simulacros seriam tudo o que tomamos por realidade, de modo que o que se passa no exterior da caverna nos seria vedado aos sentidos. Com essa alegoria, Platão pretende dizer que a realidade em si mesma só pode ser apreendida mediante o exercício filosófico, ou labor intelectual, que visa trazer à tona os conceitos inatos da mente, de modo que as sombras projetadas no fundo da caverna que tomamos por realidade seriam meras aparências.

Uma ideia que podemos extrair dessa alegoria platônica é a de que assim como o mundo no qual estamos imersos seria, para Platão, uma espécie de “imagem enganosa” que fazemos a respeito de uma realidade suprassensível, analogamente, uma representação pode ser entendida como uma espécie de “cópia” de alguma coisa, mais ou menos como uma planta pode representar uma casa, por exemplo. Restringindo um pouco essa noção intuitiva e um tanto geral de representação, podemos dizer que uma representação mental seria uma espécie de cópia do mundo que criamos mentalmente. Na modernidade, em especial, para Descartes, por exemplo, uma representação mental equivaleria a uma ideia ou “imagem das coisas”, que pode se manifestar tanto imagetivamente, quanto em termos de números ou gráficos, bem como em termos de conteúdos proposicionais expressos por meio da linguagem natural. Ademais, as representações mentais pertenceriam ao domínio da *res cogitans*, não sendo, portanto, entidades físicas.

Como indicamos, o que caracteriza uma representação é sua propriedade de ser “algo” que pode se colocar no lugar de “outra coisa” (como um mapa, por exemplo). No contexto da ciência cognitiva, aos sistemas a que se atribuem representações (que podem ser artefatos tanto da inteligência artificial quanto conexionistas), pode-se dizer que elas (as representações) seriam dotadas de conteúdo (que varia dependendo da abordagem), e visariam, sobretudo, guiar o comportamento. Como afirma Haselager (2005):

As duas características mais importantes das representações são que elas se colocam no lugar de algo e que o sistema usa as representações com o objetivo de guiar seu comportamento. De acordo com a ciência cognitiva tradicional, então, as representações desempenham um duplo papel: carregam um conteúdo e causam o comportamento. Mesmo se a ciência cognitiva clássica e o conexionismo discordam a respeito do formato das representações, eles têm esse pressuposto em comum (p. 106).

⁶ A bem da verdade, vejamos apenas a noção de representação. Quanto à noção de computação, basta dizer, de maneira muito simplificada, que esta consiste na aplicação de determinadas operações sobre premissas. Das regras mais usuais de inferência que possibilitam tirar conclusões por meio do uso de condicionais, podemos citar o *modus ponens*, que possui a seguinte forma lógica: $p \rightarrow q$; p ; consequentemente, q . E o *modus tollens*, que seria: $p \rightarrow q$; $\neg q$; consequentemente, $\neg p$.

Funcionalismos

Fornecidas as bases representacionais que definem o funcionalismo em sua concepção mais geral, pode-se dizer que por meio da metáfora do computador (ou seja, por meio da compreensão da mente em termos de estruturas representacionais manipuladas por operações computacionais), a ciência cognitiva pôde se desenvolver de maneira marcante em razão da possibilidade de teste de hipóteses mediante modelagem computacional. Assim, entendemos que talvez não seja forçoso dizer que tanto a ciência cognitiva quanto o funcionalismo computacional tendem a enfatizar, sobretudo, as explicações acerca do *modo de funcionamento* da mente, do que fornecer propriamente esclarecimentos acerca de sua *natureza*.

Mas isso não significa que o funcionalismo não possa ser pensado numa perspectiva em que a natureza da mente venha a fazer parte de seu horizonte investigativo. Como observa Block (1980), numa perspectiva funcionalista de caráter metafísico o que mais interessa “é uma teoria da *natureza* da *mente*, de preferência a uma teoria da explicação psicológica. Funcionalistas metafísicos se preocupam não com o modo como estados mentais explicam o comportamento, mas com o que eles *são*” (p. 172). Nessa perspectiva, alguns funcionalistas entendem que para a compreensão do que venha a ser a real natureza da mente, o entendimento das bases materiais que a sustentam é de vital importância; de modo que para uma dor manifestada num dado organismo, por exemplo, talvez haja um único tipo de estado físico capaz de instanciá-la. Como observa Block (1980):

Muitos funcionalistas estão dispostos a levar em consideração que cada dor particular seja um estado ou evento físico, e que, de fato, para cada tipo de sentimento de dor de um organismo (talvez) haja um único tipo de estado físico que realize tal dor naquele tipo de organismo (p. 172).

Nesta perspectiva funcionalista que valoriza o papel das bases materiais que sustentam a mente, não é necessária a discordância com o fisicalismo, no sentido de que as entidades e eventos que constituem o universo sejam físicos. A discordância se daria com relação ao que une as entidades umas às outras, e norteiam os eventos que se dão no universo. Para o funcionalista, seriam propriedades funcionais; ao passo que para o fisicalista não funcionalista, seriam propriedades físicas. Neste sentido, segundo Block (1980), a diferença entre funcionalistas, fisicalistas e também behavioristas, seria metafísica, sem ser ontológica⁷. Para a caracterização da dor (para dar continuidade ao exemplo que viemos explorando), numa perspectiva funcionalista que Block chama de metafísica, com efeito, esta poderia ser caracterizada em termos de seus papéis causais com relação aos estímulos sensoriais, comportamentos manifestos e outros estados mentais. Segundo o referido autor:

Funcionalistas metafísicos caracterizam os estados mentais em termos de seus papéis causais, particularmente, em termos de suas relações causais com estímulos sensoriais, comportamentos manifestos, e outros estados mentais. Assim, por exemplo, numa teoria funcionalista metafísica, a dor pode ser caracterizada, em parte, em termos de tender a surgir quando um tecido é danificado, por sua tendência de causar o desejo de que tal dor seja eliminada, e pela tendência de provocar o desejo de tratar tal dor, produzindo ações no sentido de eliminar a causa da dor, tratando a parte do corpo afetada (p. 172).

⁷ “O desacordo entre funcionalistas e fisicalistas (e behavioristas) é metafísico sem ser ontológico. Funcionalistas podem ser fisicalistas em conceber que todas as entidades (coisas, estados, eventos, e outras) que existem são entidades físicas, negando somente que o que une tais tipos de coisas são propriedades físicas” (Block, 1980, p. 174).

Entretanto, alguns autores entendem que a compreensão da dor em termos de seus papéis causais, com relação aos estímulos sensoriais, comportamentos manifestos e outros estados mentais, seria insuficiente para a compreensão de sua principal característica, qual seja, de seu caráter *qualitativo*. Isso porque tal caráter (supõem os críticos) não poderia ser funcionalmente definido. Shoemaker (1980), porém, entende ser perfeitamente possível definir funcionalmente o estado mental de dor (com seu conteúdo qualitativo), por exemplo, desde que se tome como uma classe de estados mentais, justamente tais aspectos qualitativos, e, mediante a noção de *similaridade qualitativa*, defina numa tabela as variedades que certo tipo de estado qualitativo pode assumir. Nas palavras do autor:

Se os estados mentais podem ser parecidos ou diferentes no que diz respeito ao ‘caráter qualitativo’, nós podemos falar de uma classe de estados chamada ‘estados qualitativos’, cujas ‘condições de identidade de tipo’ podem ser especificadas em termos da noção de similaridade qualitativa (ou ‘fenomenológica’). Para cada caráter qualitativo determinado que um estado pode ter, existe (isto é, podemos definir) um estado qualitativo determinado que uma pessoa tem apenas no caso de ela ter um estado que tenha precisamente aquele estado qualitativo (p. 253).

Porém, antes de explicitarmos a maneira como Shoemaker entende que os aspectos qualitativos podem ser definidos funcionalmente (em que a noção de similaridade qualitativa seria central), avaliemos alguns argumentos baseados em experiências de pensamento que se colocam como entraves à possibilidade de se definir funcionalmente o estado qualitativo da dor, por exemplo. Sendo assim, podemos dizer que as considerações de Shoemaker acerca da possibilidade de se definir funcionalmente os estados qualitativos se articulam como resposta a um artigo de Block & Fodor (1980), em que estes, resumidamente, afirmam que as qualidades da experiência não podem ser funcionalmente definidas devido aos problemas representados pelos argumentos dos *qualia* invertidos e dos *qualia* ausentes.

Qualia invertidos e qualia ausentes

A objeção dos *qualia* invertidos⁸ afirma que não haveria nenhum absurdo em se conceber que determinadas cores que o indivíduo X, por exemplo, percebe, possam ser invertidas em relação às cores percebidas pelo indivíduo Y. Ao observar um morango, por exemplo, Y pode ter uma sensação de verde, ao passo que o indivíduo X poderia ter a sensação de vermelho, e vice-versa. Como não haveria meios do indivíduo X “entrar na cabeça” do sujeito Y para experienciar suas qualidades fenomênicas, e, como as distinções relatadas por X e Y permanecerão iguais⁹, não haveria meios de determinar a diferença na sensação das cores observadas. Assim, Block & Fodor (1980) argumentam que, na medida em que, funcionalmente, as observações de X e Y são isomórficas, então a sensação de Y ver um morango maduro, por exemplo, será descrita como a sensação de ver algo vermelho (mesmo que “o vermelho de Y”, ou melhor, a qualidade experienciada por Y ao ver o vermelho, seja radicalmente distinta da sensação de X). Ou seja, se a observação de Y preencher as condições funcionais para suscitar uma sensação que Y chama de vermelho, então, por definição, ele tem uma sensação de vermelho, mesmo que o “seu vermelho” seja diferente (pareça verde, por exemplo) do que X experimenta.

A objeção ao funcionalismo seria a seguinte: caso o funcionalismo sustente que uma inversão do tipo que descrevemos acima *não* seja possível, então ele está equivocado, na medida em que tal inversão é logicamente possível. Shoemaker, entretanto, pensa que tal

⁸ Ainda em tempo, observa-se que o argumento dos *qualia* invertidos remete a Locke (1999).

⁹ No sentido de que ao observarem, por exemplo, uma maçã, uma cereja e um morango, ambos os sujeitos se referirão a tais frutas como sendo vermelhas.

objeção poderia ser contornada na medida em que estaria aberta ao funcionalista a possibilidade de negar que as sensações devam ser qualitativamente idênticas (p. 252). Assim, no caso das cores, por exemplo, pode ocorrer que a sensação visual derivada da contemplação de tomate maduro que experimento, seja diferente da experimentada por fulano ou sicrano. Mas desde que essa cor seja causada por objetos vermelhos, tais como um morango ou uma cereja, então todas as cores desse tipo podem ser concebidas como um tipo de experimentação de uma cor em particular. Em resumo, as qualidades específicas *não* são essenciais para a identidade de tipo dos estados mentais.

Já a segunda objeção, a dos *qualia* ausentes, Block e Fodor (1980) assim a formulam:

Esta forma de argumento pode, no entanto, trazer embaraçosas consequências. Em relação a tudo o que nós conhecemos agora, é nomologicamente possível para dois estados psicológicos serem funcionalmente idênticos (isto é, para serem idênticamente conectados com inputs, outputs, e estados sucessores), mesmo que apenas um dos estados tenha um conteúdo qualitativo (p. 245).

O que Block e Fodor sugerem na passagem acima é que a possibilidade de que possa haver duas organizações funcionais com apenas uma delas possuindo conteúdo qualitativo indica que, no mínimo, o funcionalismo forneceria uma caracterização incompleta dos estados mentais.

Para responder a essa objeção, Shoemaker (1980), inicialmente, discrimina três critérios que devem ser satisfeitos para que um estado funcional equivalha a um estado de dor. Em primeiro lugar, tal estado deve tender a influenciar outros comportamentos de uma dada maneira; em segundo lugar, ser capaz de produzir a crença de que algo está errado, e, finalmente; produzir *crenças qualitativas* na pessoa, fazendo-a pensar ter uma dor com certo caráter qualitativo em específico (de desprazer, no caso) (p. 254).

Em relação ao terceiro critério, qual seja: o de que um estado funcionalmente idêntico ao estado de dor deve ser capaz de criar uma crença qualitativa, pode-se dizer que esta (crença qualitativa) seria algo oriunda da própria experiência de sentir uma dor; ou seja, uma crença derivada do próprio acesso a certos tipos de conteúdos mentais, que permitem fazer crer que se está sentindo algo de uma dada maneira (Shoemaker, p. 254).

Fornecidos tais critérios que um estado funcional deve satisfazer para ser identificado como um estado de dor poder-se-ia dizer que, levando-se em consideração o argumento dos *qualia* ausentes, mesmo que um determinado estado seja funcionalmente idêntico ao de dor, quer dizer, mesmo que os critérios mencionados acima sejam satisfeitos, ainda assim, o argumento sugere que tal estado pode não apresentar caráter qualitativo. Considerando essa possibilidade em que, de fato, o problema dos *qualia* ausentes seja possível, Shoemaker (1980) indaga: “Como poderíamos detectar que tais casos ocorrem?” (p. 254). Ou seja, numa situação em que houvesse dois estados funcionalmente idênticos, com apenas um desses estados possuindo caráter qualitativo, como poderíamos determinar qual deles seria o possuidor de conteúdo qualitativo?

Colocada a questão nesses termos, Shoemaker observa que não teríamos meios de responder com absoluta certeza tal tipo de questionamento, na medida em que, se duas pessoas são funcionalmente idênticas, então seus discursos e gestos manifestos também o são, e, como não se possui meios de inspecionar diretamente as qualidades da experiência de terceiros, o referido autor chega a reconhecer que talvez seja mesmo de bom grado admitir que as tais qualidades não existam (p. 255). Mas essa não é a real posição defendida por Shoemaker. Afinal, o autor reconhece que em seus discursos usuais, as pessoas fazem constantemente menção à intensidade de dores que as acometem, e, com base em tais observações e o reconhecimento das próprias sensações que cada um possui, haveria boas razões para supor que os conteúdos qualitativos existem. Assim, diante disso, Shoemaker

inclina-se a aceitar que tais conteúdos não apenas existem como são passíveis de serem definidos funcionalmente, pois desempenham papéis causais com relação a outros estados mentais e comportamentos. Em suas palavras:

Essa objeção não pode tocar um importante ponto implícito em meu argumento, nomeadamente, que nós não podemos negar, sem sermos comprometidos com um ceticismo intolerável sobre as dores alheias, que quando alguém diz que sente uma dor aguda, esta é uma boa evidência de que ele tem um estado qualitativo e não outro, e é assim porque quando alguém diz isso, normalmente, está manifestando um efeito de seu caráter qualitativo (p. 256).

O que está por trás de tais considerações de Shoemaker, a rigor, é o que ele chama de *teoria causal do conhecimento*, que afirma que estados de coisas independentes de poderes causais são incognoscíveis. Nos termos do autor:

De fato, exatamente como uma teoria causal do conhecimento poderia implicar que estados ou características que são independentes dos poderes causais de coisas que eles caracterizam, poderiam ser, em princípio, incognoscíveis assim como uma teoria causal da referência pode implicar que seus estados e características são, em princípio, inomináveis e inacessíveis para a referência (p. 255).

Sendo assim, a posição de Shoemaker é a de que o argumento dos *qualia* ausentes faz menção a um estado de coisas que não pode existir. Isso porque, cotidianamente, experienciamos indubitavelmente cores, odores, etc., de modo que com base na teoria causal do conhecimento o argumento dos *qualia* ausentes seria, no mínimo, contra-intuitivo. Com isso, ou seja, sem a relação causal estabelecida entre os conteúdos qualitativos e o comportamento, Shoemaker entende que não poderíamos fazer a menor ideia a respeito de tais conteúdos; mas como ele julga difícil negar a realidade das sensações que nos acometem (não apenas com base na frequência com que as pessoas se referem às suas sensações, mas também com base em suas próprias experiências qualitativas), e, por questão de bom senso, o autor entende que se deve considerar o argumento dos *qualia* ausentes como sendo implausível.

Fornecida a maneira como Shoemaker contorna o problema dos *qualia* ausentes, resta averiguar o modo como Shoemaker entende ser possível definir funcionalmente um estado qualitativo lançando mão da noção de *similaridade qualitativa*. Por último, vejamos também o sentido profundo que entendemos haver na correlação entre as perspectivas de primeira e terceira pessoas.

Similaridade qualitativa

Como a saída do argumento dos *qualia* invertidos sugere, os conteúdos qualitativos não precisam, necessariamente, ser específicos. Desde que eles sejam de um determinado tipo (como a dor, por exemplo, entendida em termos genéricos), Shoemaker entende que eles podem ser funcionalmente definidos mediante a especificação das similaridades entre os vários matizes de dor em uma tabela. Como salientamos acerca da sensação do vermelho, por exemplo, sendo a sensação dessa cor causada por determinados objetos, e, seguindo-se à experimentação dessa cor certos tipos de ações (como o de comer uma maçã que se julga madura pelo exame de sua cor), Shoemaker entende ser perfeitamente possível quantificar os matizes de vermelho, discriminando-os numa tabela enquanto um tipo de qualidade, que, ressaltamos, manteriam relações causais com certos tipos de comportamento.

Quanto aos pormenores teóricos e técnicos de como e em quais artefatos se poderiam instanciar os matizes de uma cor e que tipos de reação se seguiria à detecção de

uma determinada cor, por exemplo, podemos apenas dizer que no presente texto tais particularidades não serão investigadas. Sendo assim, um ponto que gostaríamos de resgatar diz respeito à própria noção de *qualia*.

Subjetivo/objetivo

Como observa Nagel (1980), o que faz como que o problema da acomodação dos *qualia* numa perspectiva científica de mundo pareça intratável reside em sua própria constituição ou formulação, pois por serem subjetivas e se articularem numa perspectiva privilegiada da realidade (e de suma importância, deve-se salientar), as qualidades fenomênicas, para serem “objetivadas” (caso julgue-se isso possível) podem suscitar a ideia de que a menos que se construa um artefato capaz de fazer com que um dado indivíduo experiencie as sensações alheias (algo aparentemente distante da ciência atual), tal problema (o dos *qualia*) se colocará terminantemente como algo inacessível à ciência contemporânea. Ou seja, existe um determinado tipo de conhecimento que jamais poderá ser alcançado pelo materialismo, qual seja, o conhecimento de *ser como* outro ser que não nós mesmos (em especial, se este ser se tratar de uma criatura bastante distinta de um ser humano, como é o exemplo que Nagel fornece em seu artigo originariamente datado de 1974).

Em outras palavras, entendemos que a resposta para o problema dos *qualia* demanda algo mais que a mera quantificação de símbolos numa tabela (algo perfeitamente possível de ser realizado). E este algo a mais seria a experiência intersubjetiva direta das afecções ou sentimentos de outrem. Entendemos, em suma, que a própria formulação do problema dos *qualia* não admite uma resposta meramente “teórica” ou “objetiva”, pois a experiência encerra conhecimentos que ultrapassam os saberes que se pode extrair tanto do funcionamento do cérebro quanto de uma máquina (seja ela qual for).

Mas o que queremos dizer com esta desestimulante perspectiva delineada nas linhas acima? Será que devemos cair num ceticismo total a ponto de pensar que cada um de nós se constitui numa miríade de universos insulares? Ou seja, será que no abismo explicativo aventado por Levine (1983) as “duas margens” hão de permanecer terminantemente distantes uma da outra? Neste ponto é preciso que nos posicionemos.

Como demos a entender com o caminho que decidimos trilhar em nossa investigação, o modo como uma mente experiencia algo só pode ser compreendido em sua totalidade mediante o acesso direto, ou seja, mediante um artifício que possibilite o acesso direto das sensações experimentadas por outros; e isso, pensamos, por razões metafísicas, não pode ser alcançado nem mesmo mediante artefatos tecnológicos a serem desenvolvidos, isto porque, desde que passam a existir, cada organismo segue uma trilha causal que lhe é única, e tal trajeto causal, tanto de interações endócrinas, como com o meio circundante, é de vital importância no modo como cada sistema experiencia o mundo. No caso da dor, por exemplo, com um discurso afiado logicamente, bem como a acurada análise da história de um determinado indivíduo, é possível que se emita juízos pertinentes sobre o modo como esse indivíduo lida com um certo tipo de dor. Imaginemos um yogue experiente. É de se esperar que uma torção de tornozelo provoque um matiz de dor diferente da dor experimentada (tendo em vista uma mesma contusão) por um ocidental obeso e sedentário. Ou seja, a disciplina mental e física de um yogue, muito provavelmente, colaborará para que o teor de uma dor e seu controle, ou modo como este a expressa, sejam distintas do mesmo tipo de afecção que atinge um ocidental indisciplinado e afeito a analgésicos.

Observações finais

Qualia, até onde sabemos, remete a um aspecto íntimo e de vital importância da vida mental. Algo inalienável a funcionalismos de qualquer ordem teórica. Almejar

funcionalizar os *qualia* (como pensa Shoemaker) tendo em vista uma melhor compreensão deste aspecto intimista do real, que remete, indubitavelmente, à subjetividade, equivale a querer compatibilizar o subjetivo com o objetivo, e isso, infelizmente, ainda se encontra muito longe de ser contemplado. Como aventamos ao final da última seção, uma impossibilidade metafísica se coloca como entrave à objetivação das experiências subjetivas. Desde que jogados no fluxo da vida, cada organismo segue, inevitavelmente, uma trilha causal, e, essa trilha, tecida por transformações endócrinas (físicas e psíquicas), bem como por interações sociais, pensamos ser determinante na maneira como cada sistema organiza o mundo psiquicamente e o sente.

Caso nossas intuições apresentadas neste artigo estejam corretas, será que devemos olhar com reticências o funcionalismo? Cremos que não. Pois ainda que entendamos não ser possível a funcionalização dos *qualia*, pensamos que a metáfora funcionalista do computador é de extrema valia no que tange à compreensão da relação mente-corpo.

Bibliografia

ABRANTES, P. Introdução à epistemologia e cognição. In: ABRANTES, P. (Eds.) *Epistemologia e Cognição* (pp.9-23), Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993.

BLOCK, N. & FODOR, J. A. What psychological states are not. In: BLOCK, N. (Org.) *Readings in Philosophy of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, v. 1, 1980, pp. 237-250.

BLOCK, N. What is functionalism? In: _____ (Org.) *Readings in Philosophy of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1980, pp. 171-184.

FODOR, J. A. *The Language of Thought*. Nova York: Crowell, 1975.

HASELAGER, W. F. G. O mal estar do representacionismo: sete dores de cabeça da Ciência Cognitiva. Tradução Mariana Cláudia Broens. In: FERREIRA, A.; GONZALEZ, M. E. Q., COELHO, J. G. (Orgs.) *Encontro com as Ciências Cognitivas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, v. 4, 2005, pp. 105-120.

LEVINE, J. Materialism and *qualia*: the explanatory gap. (1983). *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 64, 1980, pp. 354-361.

LOCKE, J. *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Eduardo Abranches de Soveral, 2 vols., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1999. Original em inglês, *An Essay concerning Humane Understanding*. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/ebooks/10615>.

NAGEL, T. What is it like to be a bat? In: BLOCK, N. (Org.) *Readings in Philosophy of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, V. 1. pp. 159-168.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PUTNAM, H. The meaning of 'meaning'. In: *Mind, language and reality*. Philosophical Papers, Cambridge: Cambridge University Press, 1975. pp. 215-271.

PUTNAM, H. The nature of mental states. In: BLOCK, N. (Org.). *Readings in Philosophy of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1980, pp. 223-231. V.1

SHOEMAKER, S. Functionalism and *qualia*. In: BLOCK, N. (Org.). *Readings in Philosophy of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1980, pp. 251-267. V. 1.

SMART, J. J. C. Sensations and brain processes. In: BORST (Org.). *The Mind/Brain Identity Theory*. London: The Macmillan Press, 1970a, pp. 52-66.

TYE, M. The burning house. In: METZINGER, T. (org.), *Conscious Experience*. Thorverton (UK): Imprint, 1995, pp. 81-90.

Texto recebido em: 09.10.2015

Aceito para publicação em: 27.03.2016