

Cap. IV

Tese da identidade mente-corpo

Como processos mentais e corporais poderiam ser numericamente idênticos?

1. Antecedentes históricos da tese da identidade mente-corpo

A tese da identidade mente-corpo considera que qualquer estado mental é *numericamente idêntico* (seção III.9) a um estado corporal, restando explicar porque eles têm propriedades aparentemente distintas. Trata-se basicamente de uma tese ontológica, apesar de às vezes ser enunciada em termos epistemológicos, como em Schlick e na primeira teoria de Feigl (tese da linguagem dupla, seção IV.4). Nos sécs. XIX e XX, a tese da identidade mente-corpo surgiu a partir da tese do paralelismo psicofísico (seção II.6), quando a correlação entre mente e corpo foi ampliada para uma identidade numérica entre a mente e pelo menos parte do corpo.

O mais antigo registro da tese da identidade alma-corpo parece ter sido a concepção materialista dos atomistas Leucipo e Demócrito, que Aristóteles exprimiu ao escrever que, para estes, “os átomos esféricos [do fogo] identificam-se com a alma” (see section A1.2).

Vimos também que Gustav Fechner, influenciado pelo dualismo de atributos de Espinosa (que é um monismo), chamou sua concepção de “visão de identidade”. De fato, seria de se esperar que qualquer visão *monista* venha a identificar a mente com alguma parte do corpo (no caso do materialismo e do dualismo de aspectos de Fechner), ou a matéria como alguma parte da mente (no caso do idealismo), mas veremos no parágrafo seguinte uma exceção a isso. Se o(a) dualista de aspecto for um(a) pampsiquista, poderá identificar todas as partes da matéria com mentalidade, se for um(a) pamprotopsiquista, identificará todo elemento de matéria com elementos (protomentais) de mentalidade (como o *mind-stuff* de Clifford).

Para um monismo neutro tradicional⁴⁶, porém, não há exatamente uma identidade mente-corpo. O que há é uma identidade entre os *elementos* que constituem a mente e os elementos que constituem o corpo, elementos esses que seriam “sensa” ou “dados dos sentidos” (seção III.4). Mas o corpo envolve uma certa ordem de coextensão e sucessão destes elementos, que seria distinta da maneira que os elementos se ordenam na mente consciente. Então não haveria uma identidade entre consciência e corpo.

Vale a pena mencionar as concepções que rejeitam a identidade mente-encéfalo. Em primeiro lugar, é claro, qualquer dualismo de substância ou espiritualismo rejeita a tese da identidade. Materialismos emergentistas tendem também rejeitar a tese da identidade, especialmente nas concepções que consideram o corpo físico e a mente não física (como a de David Chalmers). Um monismo materialista pode eliminar o conceito de mente, como no eliminativismo de Paul Feyerabend, então neste caso não teríamos uma tese de identidade

⁴⁶ Doutrina de que a realidade consiste de um único tipo de entidade, que não é nem mental, nem material. (1) Tradicionalmente, tal termo era aplicado para visões *fenomenistas*, segundo as quais os elementos neutros seriam as sensações (Hume, Mach, James, Schlick e Russell). Russell defendeu tal posição durante a década de 1920, chamando as entidades neutras de “sensibilia”. (2) Mais recentemente, o termo foi ampliado para abarcar qualquer concepção a respeito dos elementos neutros, que podem não ser sensações. Há uma confluência com o dualismo de atributos, e a distinção entre os dois torna-se sutil. Ver STUBENBERG, L. “Neutral monism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online. (Este verbete foi tirado dos Arquivos Lexicográficos do presente curso, disponível no site. O plano das notas de aula prevê um capítulo antes deste, que faria uma apresentação das concepções tradicionais a respeito do problema mente-corpo.)

(pois um dos termos foi eliminado).⁴⁷ Um materialismo reducionista tenderia a aceitar a tese da identidade, mas se o estatuto ontológico da consciência for diminuído (aproximando-se do eliminativismo), não haveria propriamente identidade. Um epifenomenista certamente não aceita a tese da identidade, pois se os estados mentais fossem idênticos a estados corporais, eles também teriam poderes causais, negando a tese epifenomenista.

Aqui e ali encontramos afirmações da tese da identidade, como no final deste trecho do filósofo e “filobiólogo” inglês George Henry Lewes, em que o paralelismo psicofísico desemboca em uma identidade:

Um espiritualista pode objetar aqui que não temos o direito de excluir, do grupo de condições, aquele agente espiritual que ele considera a principal dentre elas. Mas a resposta é dupla: primeiro, não há qualquer indício da existência de tal agente; segundo, há indícios contundentes de que a função varia com as variações nas condições físicas; em outras palavras, de que o fenômeno sensiente é um fenômeno nervoso.⁴⁸

Em 1918, SCHLICK (1974, p. 299) formulou a tese da identidade, no contexto materialista, da seguinte maneira:

Mas todas essas complicações do retrato de mundo são desnecessárias. Elas podem ser facilmente evitadas se, no lugar da suposição dualista, introduzirmos a hipótese muito mais simples de que os conceitos das ciências naturais são adequados para designar toda realidade, incluindo aquela que é imediatamente vivenciada. A relação resultante entre a realidade imediatamente vivenciada e os processos do cérebro físico é então não mais uma de dependência causal, mas de simples *identidade*. O que temos é uma e a mesma realidade, não “vistas de dois lados diferentes” ou “manifestando-se de duas formas diferentes”, mas designadas por dois sistemas conceituais diferentes, o psicológico e o físico.

Todo defensor da tese da identidade precisa explicar porque mente e corpo aparecem de maneiras diferentes, ou seja, precisa dar conta da lacuna explicativa. Vemos que a explicação de Schlick substitui a doutrina das duas perspectivas de Fechner por “dois sistemas conceituais diferentes”. Retornaremos a isso, quando examinarmos a “tese da linguagem dupla” de Feigl, na seção IV.5.

O neorealista estadunidense Durand Drake destacou, em 1933, três concepções a respeito do problema mente-corpo. O interacionismo, próprio de um dualismo de substâncias, o epifenomenismo, que chamou de materialismo, e a “teoria da identidade”, que afirma que “mente e encéfalo são idênticos” (DRAKE, 1933, p. 379). A posição de Drake é esta última, priorizando porém a realidade do “*mind-stuff*”, que por continuidade estaria presente não só nos encéfalos mas também em todas as coisas. Apesar de adotar o termo “pampsiquismo”, salienta que não considera que haja mentes em coisas inanimadas, pois para haver mentes o *mind-stuff* tem que estar adequadamente organizado (p. 384). Esta concepção se enquadra claramente em um pamprotopsiquismo.

Há diversas teorias da identidade que são pampsiquistas. O historiador do pampsiquismo David SKRBINA (2005, p. 9) sugere que Spinoza tenha proposto a primeira

⁴⁷ FEYERABEND, P. K. (1963), “Comment: mental events and the brain”, *Journal of Philosophy* 60: 295-96.

⁴⁸ LEWES, G.H. (1875), *Problems of life and mind*, First series, vol. 2, J. Osgood, Boston, p. 412. SCHLICK, M. (1974). *General theory of knowledge*, trad. A.E. Blumberg, Springer, New York; tradução da 2a ed. em alemão de 1925; 1a ed. de 1918.

teoria da identidade da história, interpretando-o como pampsiquista.⁴⁹ Menciona Bernard Rensch (1971) como um proponente de um “identismo pampsiquista”. SKRBINA (2005, p. 9) salienta também que “o funcionalismo pode ser visto como uma espécie de generalização da teoria da identidade: não só um encéfalo, não só um sistema nervoso, mas qualquer sistema físico seria capaz de gerar [ser idêntico a] um estado mental”.

2. A tese do encéfalo colorido

“A tese do encéfalo colorido” (*the colored-brain thesis*) é o nome dado por Leopold STUBENBERG (1998, p. 169) para a concepção de que as qualidades fenomênicas subjetivas, ou qualia, são “propriedades do encéfalo”.⁵⁰ H.H. PRICE (1932, p. 127) se referiu a esta tese como “a hipótese de que os dados dos sentidos [*sense data*] são cerebrais [*cerebral*]”:

Dizer que um homem, quando olha para um tomate, tem conhecimento por contato de [*is acquainted with*] uma porção avermelhada de seu próprio encéfalo, ou com um trato sonoro deste quando ouve um barulho, é muito singular. E outros além de Bradley acham difícil de acreditar que ‘quando cheiro um cheiro estou ciente de um estado fedido de meu próprio sistema nervoso’.

Price aponta que, no trecho supracitado, o hegeliano Francis Herbert Bradley está criticando a teoria proposta pelo filósofo de Oxford Thomas CASE (1888, p. 33), que caracterizou a percepção sensitiva como “a apreensão imediata de um objeto físico interno dentro do sistema nervoso de um ser senciente”.

Case foi levado a esta concepção devido à aplicação do antigo princípio de atração dos semelhantes (cf. Empédocles, fragmento B109): “O semelhante pode ser inferido somente a partir do semelhante, portanto o físico pode ser inferido somente a partir do físico” (p. 23).

Se, portanto, a ciência natural exige que o objeto do sentido precisa estar dentro do meu sistema nervoso para ser sensível, e a lógica que ele precisa ser físico para que se infira os objetos físicos da ciência no mundo externo, como pode o objeto sensível ser ao mesmo tempo físico e interno? Eu respondo: ele é o próprio sistema nervoso afetado sensivelmente. O calor sentido são os nervos táteis esquentados, o branco visto são os nervos ópticos assim coloridos (CASE, 1888, p. 24).

A posição de Case, porém, não é materialista ou fisicista, pois considera que Deus criou e governa o mundo (p. 20). Além disso, o objeto sensível interno, que postula ser físico, seria distinto da “operação interna” que o apreende, que seria da ordem do “psíquico”: “Há alguma plausibilidade em dizer que o ato de conscientemente tocar é psíquico, mas não há nenhuma em dizer que o calor sentido é psíquico” (CASE, 1888, p. 24).

No entanto, esta visão pode ser interpretada como expressão da tese da identidade mente-encéfalo, considerando que partes do encéfalo, que são físicas, são também

⁴⁹ Vimos porém que esta tese já tinha sido expressa no materialismo antigo. SKRBINA, D. (2005), *Panpsychism in the West*, MIT Press, Cambridge (MA). DRAKE, D. (1933), *Invitation to philosophy*, Houghton Mifflin, Boston.

⁵⁰ Esta seção é extraída do artigo PESSOA JR., O. (2018), “A tese do encéfalo colorido”, *Estudos Filosóficos*. Seguem-se algumas referências mencionadas nesta seção. CASE, T. (1888). *Physical realism*, Longmans, Green & Co, London. DENNETT, D. (1992), *Consciousness explained*, Little, Brown & Co., New York. O’REGAN, J.K. & NOË, A. (2001), “A sensorimotor account of vision and visual consciousness”, *Behavioral and Brain Sciences* 24: 939-1031. PRICE, H.H. (1932), *Perception*, Methuen, London. STUBENBERG, L. (1998), *Consciousness and qualia*, John Benjamins, Amsterdam.

qualitativas, como são os estados mentais. Os dados dos sentidos, ou qualia, são considerados reais e físicos: alguma parte do encéfalo é de fato colorida, por exemplo.

A reação usual a esta tese é considerá-la absurda, como fez Bradley, no sentido de que seria um óbvio equívoco supor que “para se ver vermelho é preciso que haja neurônios vermelhos no encéfalo” (O’REGAN & NOË, 2001, pp. 947, 1010, 1018). Porém, a resposta a esta objeção é simples, envolvendo apenas uma sutil mudança de *Gestalt*. A concepção associada à tese do encéfalo colorido é “internista” (seção II.9) com relação às cores e a outros qualia: a verdidão subjetiva que vivenciamos ao apreciar um abacate não está na fruta, mas em nosso encéfalo. O abacate é a *causa* da verdidão gerada em nós, causa esta que está associada às propriedades dos elétrons das moléculas de pigmento na casca do abacate, que modulam a reflexão da luz incidente. O encéfalo em estado de verdidão não tem as propriedades eletrônicas que possam, após ser iluminado, absorver seletivamente a luz e causar no observador externo o surgimento do quale da verdidão. A cor subjetiva não tem nada a ver com a luz (salvo pela intrincada conexão causal entre as duas): nossos encéfalos são escuros (DENNETT, 1992, p. 28).

A mudança de *Gestalt* envolvida é a mudança do externismo do senso comum (“a verdidão está no abacate”) para o internismo de concepções como a teoria dos dados dos sentidos ou a tese da realidade dos qualia (“a verdidão está na mente”). Soma-se a isso a tese da identidade mente-encéfalo, e tem-se que “a verdidão está no encéfalo”.

Ao que parece, a tese do encéfalo colorido não foi explicitamente defendida por mais ninguém, apesar de PRICE (1932, p. 127) escrever que “filósofos estão acostumados a discutir a questão de se os dados dos sentidos são físicos ou mentais”. De fato, no período do Entre Guerras, em que a teoria dos dados dos sentidos e o materialismo conviviam na filosofia de língua inglesa, o psicólogo e historiador da psicologia de nacionalidade estadunidense Edwin Boring se aproximou muito da tese do encéfalo colorido.⁵¹ Foi esta obra que influenciou U.T. Place (1956) a desenvolver sua versão da tese da identidade mente-encéfalo (cf. PLACE, 2000).

A tese da identidade mente-encéfalo foi enunciada por BORING (1933, p. 16) na seguinte afirmação, citada por Place, que exhibe a ampliação do paralelismo para a identidade (mencionada na seção anterior): “Para o autor, uma correlação perfeita é identidade. Dois eventos que sempre ocorrem juntos no mesmo tempo e no mesmo lugar, sem nenhuma diferenciação temporal ou espacial, não são dois eventos mas o mesmo evento”. A seguir, Place pondera por que Boring foi ignorado pelos filósofos:

Além disso, Boring ele mesmo estava comprometido em combinar a teoria da identidade com um relato fenomenista de qualidades sensoriais, que de acordo com o princípio da Identidade dos Indiscerníveis de Leibniz o comprometeria com a concepção de que certos eventos cerebrais são literalmente verdes, [sonoramente] agudos, quentes, azedos ou pútridos, o que para um filósofo constituiria uma imediata redução ao absurdo, fatal para sua posição (PLACE, 2000, p. 1).

Vemos assim que Boring se aproximou da tese do encéfalo colorido, apesar de não tê-la mencionado explicitamente.

⁵¹ BORING, E.G. (1933), *The physical dimensions of consciousness*, Century, New York. PLACE, U.T. (2000). “Identity theories”, manuscrito não terminado de Place e editado por S. Schneider, disponível no site *A field guide to the philosophy of mind*: <http://host.uniroma3.it/progetti/kant/field/mbit.htm>.

3. Place e a tese da identidade

A tese da identidade mente-encéfalo, da maneira que foi formulada pelo psicólogo inglês U.T. Place,⁵² não coloca mente e cérebro em pé de igualdade, mas privilegia a descrição teórico-científica do encéfalo, colocando a vivência subjetiva da consciência como uma espécie de epifenômeno – no sentido de que seu estatuto ontológico é menor – ou, em outras palavras, constituindo um eliminativismo parcial (pois os dados dos sentidos são eliminados). Isso é expresso pela sua descrição do que chama de “falácia fenomenológica”, que seria identificar numa pós-imagem verde o quale da verdidão (tal pós-imagem pode ser gerada ao se olhar detidamente o interior de uma melancia vermelha e depois dirigir o olhar para uma parede branca). Para Place, educado na tradição behaviorista, o correto seria apenas dizer que uma pós-imagem verde evoca os mesmos processos cerebrais que a visão de grama, e não que existiria uma realidade em nível fenomenológico que correspondesse ao quale da verdura.

Em texto posterior, já mencionado, Place explica que não encarou a tese da identidade no sentido em que Frege identificou numericamente a ‘estrela d’alva’ e ‘estrela Vésper’ com o planeta Vênus (ver seção III.9). Feigl e Smart adotariam esta abordagem, mas Place defendeu o uso do “é da composição”, ou seja, a afirmação de que a mente *é composta* de processos cerebrais, e nada mais. Referindo-se a si mesmo em terceira pessoa, PLACE (2000) escreve:

A afirmação de Place não era que a consciência seria idêntica a – ou exatamente a mesma coisa que – os processos encefálicos com os quais ela está correlacionada, mas que a consciência consiste inteiramente de – ou é composta inteiramente de – processos encefálicos. Em outras palavras, ele interpretou a relação das experiências com os processos encefálicos em termos da microrredução substancial de uma substância em suas partes constituintes em um nível de análise inferior ou mais microscópico [...]

Além disso, ressalta que:

a tese da identidade só se aplica para certos aspectos da vida mental: a consciência (Place), os sentimentos brutos da experiência (Feigl), as sensações (Smart). Os aspectos cognitivos e volitivos (intencionais) da vida mental não são redutíveis a estados ou processos encefálicos; mas são (conceitualmente) redutíveis a alguma espécie de competência ou propensidade semântica, lógica ou verbal.

Place sugeriu a famosa analogia da identidade mente-cérebro com a identidade entre um raio e uma descarga maciça de eletricidade atmosférica. Há porém uma diferença importante: tanto raio quanto “um movimento de cargas elétricas” são *descrições teóricas* de um processo físico, ao passo que na discussão sobre a relação entre mente e encéfalo está-se supondo que “mente” designe o conjunto de experiências subjetivas, vivenciadas por contato (*acquaintance*), e não um conhecimento proposicional, como aqueles envolvidos na descrição teórica do mundo cotidiano e da ciência. No exemplo do raio, há é claro uma experiência subjetiva associada, que ocorre posteriormente ao evento e que designamos pelos termos “relâmpago” e “trovão”. Mas a analogia traçada por Place é entre o evento físico “raio” e o evento “descarga”, e não entre “relâmpago” e “descarga”. Nem se poderia dizer que o relâmpago, enquanto fenômeno observado, seja idêntico a uma descarga elétrica atmosférica, pois a causa mais próxima daquela observação é a *luz* emitida pela descarga.

⁵² PLACE, U.T. (1956), “Is consciousness a brain process? *British Journal of Psychology* 47: 44-50. Versão em português disponibilizada no curso.

O ponto, então, é que há uma diferença entre a identidade entre raio e descarga, por um lado, e a putativa identidade entre mente e encéfalo, por outro.

4. Estruturalismo na física

A tese de que a física só tem acesso às propriedades relacionais das coisas é chamada de *estruturalismo na física*, sendo que por “estrutura” entende-se o conjunto de relações (causais e de outras espécies) envolvendo um objeto. Esta tese também é chamada de “realismo estrutural”. Ela está associada à concepção de Kant, na *Crítica da razão pura*, de que a ciência não tem acesso às coisas em si (“númenos”), mas apenas aos fenômenos observados. Ela aparece de maneira mais ou menos explícita na posterior filosofia alemã, no filósofo William Hamilton (1833), em Ernst Mach (1886), Henri Poincaré (1902), Moritz Schlick (1918), Bertrand Russell (1927), e mais recentemente em John Worrall (1989).

Em sua tese de doutorado mencionada acima, na seção IV.1, Schlick fez uma distinção entre dois tipos de propriedades físicas.⁵³ O primeiro tipo são as propriedades *descritas pelas teorias físicas*, como posição relativa, velocidade, massa, momento magnético, número de Reynolds, que são passíveis de quantificação e de simulação computacional, e que correspondem a aspectos relacionais da realidade (proporções entre grandezas reais), mas não a propriedades intrínsecas. O segundo tipo são *as propriedades reais dos objetos físicos*, que seriam propriedades intrínsecas ou essenciais (númeno, “inescrutáveis” ou “qüididades”), e que Schlick chamou de “qualidades”.

Isso é semelhante à distinção que Stoljar (2001) faz entre “propriedades t-físicas” (teóricas) e “propriedades o-físicas” (do objeto). Russell exprimiu da seguinte maneira o estruturalismo na física:

Exceto quanto ao que se refere a fenômenos mentais, as inferências que posso fazer quanto às causas externas de minhas experiências se referem apenas à estrutura, e não à qualidade. As inferências que são justificadas são as que podem ser encontradas na física teórica; são abstratas e matemáticas e não dão qualquer indicação quanto ao caráter intrínseco de objetos físicos. (RUSSELL, 1956, pp. 162)

5. Feigl e Stephen Pepper

Em artigo⁵⁴ publicado em 1963, Feigl discutiu uma “objeção familiar” à teoria da identidade mente-corpo, que é exatamente a questão da lacuna explicativa sobre a qual discorreremos na seção seguinte: “como é que qualidades diretamente vivenciadas, como cores, sons, cheiros, dores, emoções ou semelhantes, poderiam ser idênticas a processos neurais, cujas propriedades são tão fundamentalmente diferentes?” (FEIGL, 1963, pp. 328-9). Feigl aceita a tese da realidade dos qualia, ao contrário de Place e Smart, que tendem a rejeitá-la.

⁵³ SCHLICK ([1918] 1974), op. cit. (nota 48), pp. 294-95. STOLJAR, D. (2001), “Two conceptions of the physical”, *Philosophy and Phenomenological Research* 62, pp. 253-81. Ela tem recebido bastante atenção ultimamente na Filosofia da Mente, sob o nome de “monismos russellianos”; ver ALTER, T. & NAGASAWA, Y. (orgs.) (2015), *Consciousness in the physical world*, Oxford U. Press.

⁵⁴ FEIGL, H. (1963), “Physicalism, the unity of science, and the foundations of psychology”, in SCHILPP, P.A. (orgs.), *The philosophy of Carnap*, Open Court, La Salle (IL), pp. 227-68; republicado em: FEIGL, H. (1981), *Inquiries and provocations: selected writings 1929-1974*, ed. R.S. Cohen, Vienna Circle Collection v. 14, Reidel, Dordrecht, pp. 302-41.

Feigl também adota explicitamente o “estruturalismo sobre a física”, seguindo Schlick e Russell.

No entanto, ele não interpreta os resultados teóricos da física de maneira realista. Ou seja, ele avalia que os modelos intuitivos que formamos do encéfalo, em um pano de fundo espaço-temporal, não podem ser considerados reais, mas apenas modelos heurísticos e didáticos. “A geometria empregada na descrição do espaço físico é um sistema conceitual que, apesar de ser baseado na evidência da espécie sensorial de espacialidade, não é ele próprio adequadamente passível de intuição (visualizável etc.)” (p. 331). Esta é uma postura antirrealista com relação à física (no caso, a física clássica). Já o fisicismo qualitativo apresentado na seção IV.2 adota uma visão *realista* com relação ao retrato do mundo físico, pelo menos dentro dos limites de validade da física clássica. Ambas as versões do materialismo levam a sério a localização no espaço físico das propriedades mentais, mas tal espaço físico é considerado abstrato por Feigl, sendo que ele atribui realidade apenas para o espaço perceptivo. “Assim, não há nenhum conflito e nenhuma incompatibilidade com respeito à ‘localização’, por exemplo, de uma mancha de cor diretamente vivenciada. Ela está onde a ‘vemos’ no espaço fenomênico. Atribui-se o processo encefálico sistemicamente idêntico a um lugar na variedade tridimensional abstrata do espaço físico [...]” (FEIGL, 1963, p. 331).

Stephen Pepper, pensador próximo a Feigl, em seu livro *Concept and quality* (1967),⁵⁵ desenvolveu uma “teoria da identidade neural *qualitativa*” (p. 76), mais próxima do fisicismo qualitativo. Ao discutir a tese da identidade, parte de uma versão previamente desenvolvida por Feigl (1958) e posteriormente abandonada por este, a “teoria da linguagem dupla”. Segundo esta, haveria duas linguagens usualmente empregadas em psicologia, a física e a fenomênica, que podem ser *traduzidas* uma na outra. A linguagem física pode se referir a diversas escalas, como a macroscópica ou “molar”, que descreve comportamentos manifestos, ou a microscópica, que descreve células, ou mesmo a nanoscópica, de processos moleculares. A linguagem fenomênica não parece trabalhar com uma amplitude tão grande de escalas. Um exemplo de tradução entre as duas linguagens é o seguinte (adaptado de PEPPER, 1967, pp. 76-77): um clarão visual subjetivo (linguagem fenomênica) pode também ser descrito como a reflexão de um foco de luz que incide na retina, despertando uma cadeia de impulsos neurais (linguagem física). Tal “versão linguística” da tese da identidade (ou seja, a teoria da linguagem dupla) supõe assim que os dois enunciados têm o mesmo referente, mas não se pergunta qual é este referente (p. 84). Feigl acabou abandonando esta versão porque os referentes dos enunciados, no final das contas, não seriam os mesmos. O referente direto da linguagem fenomênica seriam os “sentimentos brutos” (*raw feels*), ou qualia. E a linguagem física? Na nova versão feigliana que vimos acima, ela se referiria a “símbolos descritivos” (não, como esperaria um realista, a uma realidade física). Pepper herda esta versão da tese da identidade que combina realismo dos qualia com estruturalismo na física interpretado de modo antirrealista. Porém, diferentemente de Feigl, como já mencionamos, ele adota a “inferência pamprotopsiquista” e considera que há qualidades fora da mente (panqualitativo).

Pepper fornece um exemplo envolvendo o neurocirurgião Wilder Penfield, que estimulou diretamente com um par de eletrodos uma certa região do córtex de um paciente, em um certo ponto 14, e este paciente relatou uma “sensação no rosto”. Se Penfield fizesse um relato minucioso dos processos neurais envolvidos (algo que ainda não temos a capacidade de fazer, de maneira completa), “qual seria o evento apontado por toda a evidência indireta?”. A resposta de Pepper é que seria a “experiência qualitativa do paciente” (p. 85).

⁵⁵ PEPPER, S.C. (1967), *Concept and quality: a world hypothesis*. La Salle (IL): Open Court.

Esta posição é muito próxima do monismo neutro de Mach e outros, no sentido de atribuir realidade apenas para os dados dos sentidos, e considerar o relato científico uma construção teórica (que Mach sublinhava sempre ser construído a partir dos elementos qualitativos da experiência, apesar de extrapolá-los no sentido de envolver o sistema de relações entre eles). Mas a tese da identidade mente-encéfalo desempenha papel central para Feigl e Pepper, ao passo que para Mach e Russell haveria apenas elementos ou eventos que podem se ligar causalmente segundo uma ordem material, ou segundo uma ordem mental. Neste caso, a identidade se aplica ao elemento ou evento (monismo neutro tradicional), não às configurações distintas que recebem os nomes de mente e corpo.

Pepper transforma o problema mente-corpo no problema qualidade-conceito (ou qualidade-estrutura), “um problema de atualidade qualitativa e várias descrições simbólicas dela” (p. 92). Um passo que torna a descrição de Pepper mais realista do que a de Mach e talvez Russell é que ele está imbuído do impacto que a neurociência teve sobre o pensamento filosófico no pós-guerra, ao constatar que o processo qualitativo está localizado no encéfalo:

Como exatamente os termos físicos fazem contato com um processo qualitativo atual? A teoria da identidade traz esta questão para o foco. Levando a sério resultados fisiológicos e observacionais de especialistas, ela mostra exatamente onde a qualidade atual e o conceito físico se encontram. Eles se encontram no que é fisiologicamente indicado como áreas do encéfalo humano, ou talvez mais estreitamente, no córtex cerebral. (PEPPER, 1967, p. 93).

6. Identidade e lacuna explicativa

A noção de que há uma “lacuna” entre a descrição mecânica do sistema das moléculas que compõem o corpo e o aspecto qualitativo da consciência é bastante antiga, sendo expressa por exemplo por Emil du Bois-Reymond em 1872⁵⁶:

O conhecimento astronômico [mecânico] do encéfalo – o grau mais alto de conhecimento que podemos esperar ter – revela-nos nada a não ser matéria em movimento. Mas não podemos, por meio de qualquer movimento imaginável de partículas materiais, superar o abismo entre o consciente e o inconsciente.

Joseph Levine (1983) argumentou que há uma lacuna explicativa entre sentir a “sensação de dor” e o seu correlato encefálico, que simplificada e erroneamente é tomado como sendo o “disparo das fibras C” (um exemplo clássico, proveniente de Smart). Não vale a pena analisar seu argumento aqui, pois sua conclusão parece muito mais intuitiva do que seu argumento, baseado na noção do lógico Saul Kripke de “necessidade”. Em certo momento ele compara sua concepção com a opinião dada por Locke.⁵⁷

O ponto que estou querendo defender foi capturado por Locke, em sua discussão sobre a relação entre qualidades primárias e secundárias. Ele escreve que as ideias simples que vivenciamos em resposta às ações provenientes do mundo externo não apresentam nenhuma relação inteligível com os processos corpusculares que subjazem a essas ações e às respostas a elas. Pelo contrário, os dois conjuntos de fenômenos – processos corpusculares e ideias simples – estão juntadas de uma maneira arbitrária. As ideias

⁵⁶ DU BOIS-REYMOND, E.H. (1872), “Über die Grenzen des Naturerkennens”, trad. para o inglês de J. Fitzgerald, “Limits of our knowledge of nature”, *Popular Science Monthly* 5 (1874), pp. 17-32, citação da p. 28.

⁵⁷ LOCKE (1694), op. cit. (nota 17), Livro II, Cap. VIII, § 13; Livro IV, Cap. III, § 12 e 13. LEVINE, J. (1983), “Materialism and the explanatory gap”, *Pacific Philosophical Quarterly* 64: 354-61.

simples vão junto de suas respectivas configurações corpusculares porque Deus quis assim juntá-las. Ele poderia ter escolhido fazê-lo de maneira diferente. (LEVINE, 1983, p. 359)

O ponto da lacuna explicativa, a ser ressaltado aqui, é que o explanans (antecedentes) e o explanandum (conclusão) de uma explicação científica são proposições linguísticas de uma mesma categoria. A explicação para o espectro de radiação eletromagnética irradiada pelo Sol é feita com base na teoria nuclear, e tanto os explanans quanto o explanandum, e também as medições físicas, são expressas em termos de linguagem matemática, *quantitativa*. Mas o estado mental de amarelidão que resulta da observação do Sol não é diretamente exprimível em termos linguístico-matemáticos, sendo uma vivência subjetiva *qualitativa*. É nisso que consistiria a lacuna explicativa, em um sentido intimamente relacionado com o experimento mental do quarto de Mary (seção III.6).

Em termos ônticos, porém, é possível haver uma identidade entre descrição neurológica e mental, desde que ambos as descrições tenham igual peso, como no dualismo de aspecto ou na tese do encéfalo colorido. Por exemplo, pode-se concluir que uma certa região material do encéfalo ω , sob o efeito de uma certa organização interna e de espículas (spikes) nervosas Σ , *seja vermelhidão*, como uma propriedade real do estado físico. Tal situação do mundo real não envolve lacunas. A lacuna surge de nossa limitação de fazer ciência e filosofia a partir da linguagem, que em sua dimensão intersubjetiva captura apenas as relações entre as coisas, não as coisas-em-si.

No futuro, conheceremos o correlato encefálico imediato da amarelidão, e teremos uma teoria que articulará de forma simplificada todas as leis psicofísicas envolvidas na consciência dos seres humanos. Essas leis serão descobertas a partir da investigação empírica, e serão codificadas teoricamente a partir de um certo número de *princípios*. Tais princípios, porém, *não serão explicados*, da mesma maneira que o princípio da constância da velocidade da luz não é explicado pela teoria da Relatividade Restrita, mas usado como um de seus princípios fundamentais.

Este aspecto adicional das leis de ponte psicofísicas é distinto da lacuna explicativa, conforme apresentada acima. O uso de princípios não explicados é comum em qualquer teoria científica de grande abrangência. A lacuna explicativa do problema mente-corpo, na versão aqui apresentada, é um problema adicional, resultado das diferentes categorias entre o explanans e o explanandum em uma explicação psicofísica.

Na sua crítica da teoria da identidade, o filósofo italiano Sergio Moravia (p. 115) apresenta duas citações⁵⁸ que exprimem a lacuna explicativa entre a descrição física do encéfalo e as vivências mentais. A primeira é de C.D. Broad (1925, pp. 622-3):

Sobre um movimento molecular, é perfeitamente razoável colocar a questão: “Ele é rápido ou lento, reto ou circular, e assim por diante?” Sobre a ciência [*awareness*] de uma mancha vermelha, não faz sentido perguntar se ela é ciência rápida ou lenta, ciência reta ou circular, e assim por diante. De maneira contrária, é razoável perguntar de uma ciência de uma mancha vermelha se ela é ciência clara ou confusa; mas não faz sentido perguntar de um movimento molecular se ele é movimento claro ou confuso.

A segunda é de James Cornman (1962, p. 490):

⁵⁸ MORAVIA, S. (1995), *The enigma of the mind*, trad. S. Staton, Cambridge U. Press (orig. em italiano: 1986). BROAD, C.D. (1925), *The mind and its place in nature*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London. CORNMAN, J. (1962), “The identity of mind and body”, *Journal of Philosophy* 59: 486-92.

Podemos falar sobre dores intensas, insuportáveis, persistentes ou latejantes. E pós-imagens amarelas, tênues, evanescentes ou circulares. E crenças dogmáticas, falsas, profundas ou inconscientes. Por outro lado, podemos também discutir processos físicos publicamente observáveis, espacialmente localizados, rápidos e irreversíveis. Portanto, se a Teoria da Identidade estiver correta, parece que deveríamos às vezes ser capazes de dizer com veracidade que processos físicos, como os processos encefálicos, são tênues ou evanescentes ou persistentes ou falsos [ou amarelos], e que fenômenos mentais como pós-imagens são publicamente observáveis ou físicos ou localizados espacialmente ou rápidos.

Como tratar desses problemas? Há aqui três casos a serem considerados. (i) Como tratar os qualia, como a amarelidão? (ii) Como lidar com propriedades mentais, como a persistência e a tenuidade? (iii) E o que dizer sobre valores de verdade, como ser falso?

7. Um exemplo errôneo de identidade mente-encéfalo

Traçar a identidade de duas descrições teórico-científicas não é muito problemático, como no exemplo preferido de Paul Churchland⁵⁹ (1995, p. 207), de que calor (i.e. energia térmica) é *idêntico* ao movimento desordenado de moléculas, e não *causado* por este. Analogamente, pode-se reduzir teoricamente o raio à descrição microscópica (em termos de elétrons) por meio de uma dedução acompanhada de aproximações (que emergentistas considerariam *ad hoc*, ou “cozinha”). Mas a situação envolvendo um vivenciado estado *qualitativo* e um linguisticamente descrito estado *quantitativo* é diferente, constituindo uma “lacuna explicativa”, conforme argumentamos na seção anterior.

Como já salientamos, a identidade mente-encéfalo de Place privilegia, na verdade, a descrição do encéfalo, e diminui a importância ontológica da mente. Tal atitude está presente também em Paul Churchland, quando defende uma visão externista das qualidades cromáticas.

Pelo menos desde Locke, cientistas e filósofos da cor têm se inclinado a negar qualquer realidade objetiva à ontologia familiar das cores perceptíveis, com base em que a ciência física nos revelou que os objetos materiais não possuem nenhuma característica física em suas superfícies que genuinamente se assemelhem às características qualitativas de nossas experiências subjetivas de cores. Cores objetivas são assim descartadas por serem, no máximo, “um poder em um objeto de produzir em nós uma experiência com um certo caráter qualitativo”. De acordo com isso, as cores, propriamente falando, são frequentemente rebaixadas de serem ‘propriedades primárias’ (i.e., propriedades objetivas de objetos físicos externos) para o status inferior de serem meras ‘propriedades secundárias’ (i.e., propriedades apenas de nossas experiências subjetivas). (CHURCHLAND, 2007b, pp. 198-99)

Vemos assim que Churchland discorda da doutrina das propriedades primárias e secundárias (seção III.3), curiosamente definido “propriedades secundárias” como sinônimo de “sensações qualitativas” (ao contrário do uso em Locke, ver Tabela III.1). Sua estratégia

⁵⁹ CHURCHLAND, P.M. (1995), *The engine of reason, the seat of the soul*, MIT Press, Cambridge (MA). CHURCHLAND, P.M. (2007a), “On the reality (and diversity) of objective colors: how color-qualia space is a map of reflectance-profile space”, *Philosophy of Science* 74: 119-149; republicado em: CHURCHLAND, P.M. (2007b), *Neurophilosophy at work*, Cambridge University Press, pp. 198-231. Outro artigo citado é: CHURCHLAND, P.M. (2005), “Chimerical colors: some phenomenological predictions from cognitive neuroscience”, *Philosophical Psychology* 18: 527-60 (republicado em CHURCHLAND, 2007b, pp. 161-97).

argumentativa será usar o princípio de identidade para identificar sensações subjetivas com propriedades físicas do mundo externo:

Mais especificamente, podemos tentar identificar cada cor externa com um perfil de refletância eletromagnética específico possuído por qualquer objeto que exhibe aquela cor. A realidade objetiva das cores emergiria então como sendo não menos problemática do que é a realidade objetiva da temperatura de um objeto (que é idêntica à energia cinética média de suas moléculas), ou do tom de um som (que é idêntico à frequência oscilatória dominante de uma onda de compressão atmosférica), ou do azedume de uma colher de suco de limão (que é idêntica à concentração relativa dos íons de hidrogênio naquele líquido). (p. 199)

No entanto, para a concepção internista dos qualia, da doutrina das propriedades primárias, o azedume-M despertado em nós pelo suco de limão não tem nenhuma semelhança com o azedume-V, que seria idêntico à concentração relativa de prótons (íons de hidrogênio). Este argumento, com certeza, não está invocando a tese da identidade mente-encéfalo, pois o azedume-M teria que ser idêntico a uma propriedade do correlato encefálico imediato da sensação de gosto, e não de uma propriedade do mundo exterior.

Em outro artigo, Churchland ([2005] 2007b, p. 191) apresenta sua opinião sobre a identidade mente-encéfalo com relação às cores, “em apoio a uma identidade estrita entre os qualia cromáticos humanos, por um lado, e os tripletos de codificação das células-opponentes humanas, por outro”. Agora sim temos um uso interessante da tese da identidade, mas que certamente é errôneo (da mesma maneira que identificar dor com o disparo da fibra-C é errôneo), pois as células oponentes ganglionares se localizam em um estágio anterior ao córtex visual primário.