

PODEMOS RESOLVER O PROBLEMA MENTE-CORPO?

Colin McGinn

O modo como algo tão extraordinário como um estado de consciência surge em resultado do despoletar de tecido nervoso é tão inexplicável como a aparição do Génio, no conto em que Aladino fricciona a lâmpada...

Julian Huxley

Há muito tempo que procuramos resolver o problema mente-corpo. Este tem resistido obstinadamente aos nossos melhores esforços. O mistério persiste. Penso que chegou a altura de admitir candidamente que não podemos resolver o mistério. Mas penso também que esta insolubilidade — ou a razão para a mesma — remove o problema filosófico. Neste ensaio explico por que razão afirmo estas coisas escandalosas.

O problema específico que quero discutir diz respeito à consciência, o busílis do problema mente-corpo. Como é possível que os estados conscientes dependam de estados cerebrais? Como pode um mundo a cores surgir da matéria mole e cinzenta? O que torna o órgão físico a que chamamos «cérebro» tão radicalmente diferente de outros órgãos físicos como, por exemplo, os rins — partes do corpo onde não há indício de consciência? Como poderia a agregação de milhões de neurónios individualmente inscientes gerar a apercepção subjectiva? Sabemos que os cérebros são a base causal *de facto* da consciência, mas não temos, ao que parece, qualquer entendimento de como isto pode ser. Parece-nos miraculoso, misterioso, até vagamente cómico. De algum modo, sentimos que a água do cérebro físico se converte no vinho da consciência mas desconhecemos de todo em todo a natureza desta conversão. As transmissões neurais simplesmente não parecem ser o tipo apropriado de material para trazer a consciência ao mundo, mas parece que de algum modo realizam este feito misterioso. O problema mente-corpo é o problema de entender como é forjado o milagre, removendo assim o sentido de mistério profundo. Queremos retirar a magia à ligação entre a consciência e o cérebro.¹

¹ Uma das peculiaridades do problema mente-corpo é a dificuldade de o formular de modo rigoroso. Temos uma noção do problema que ultrapassa a nossa capacidade de o articular claramente. Assim depressa damos connosco recorrendo a convites à introspecção, em vez de especificar precisamente *o que é* que na consciência a torna inexplicável em termos de propriedades físicas correntes. E isto pode dar a entender que o problema é espúrio. Uma criatura sem consciência seria incapaz de apreciar o problema de modo adequado (partindo do princípio que essa criatura seria capaz de apreciar outros problemas). Penso que um tratamento adequado do problema mente-corpo devia explicar por que é tão difícil formular explicitamente o problema. A minha abordagem situa a dificuldade nas nossas concepções inadequadas da natureza do cérebro e da consciência. De facto, se conhecêssemos integralmente as suas naturezas teríamos resolvido já o problema. Isto deverá tornar-se claro mais tarde.

As alegadas soluções para o problema têm assumido tendencialmente uma de duas formas. Uma delas, a que podemos chamar «construtiva», procura especificar alguma propriedade natural do cérebro (ou do corpo) que explica como a partir dela se pode obter a consciência. Assim o funcionalismo, por exemplo, sugere uma propriedade — nomeadamente, um papel causal — da qual se afirma que é satisfeita quer pelos estados cerebrais quer pelos estados mentais; esta propriedade

supostamente explica como podem os estados mentais advir dos estados cerebrais.² A outra forma, que tem sido historicamente dominante, admite francamente que nada meramente natural poderia desempenhar essa função e sugere ao invés que invoquemos entidades sobrenaturais ou intervenções divinas. Temos assim o dualismo cartesiano e a harmonia pré-estabelecida leibniziana. Estas «soluções» pelo menos reconhecem que é preciso algo bastante extraordinário para compreender a relação mente-corpo; são tão extremas quanto o problema. A abordagem a que dou preferência é naturalista mas não construtiva: não creio que possamos alguma vez especificar o que no cérebro é responsável pela consciência, mas estou certo de que, seja o que for, não é inerentemente miraculoso. A minha sugestão é que o problema surge porque a nossa própria constituição cognitiva nos impede de alcançar uma concepção dessa propriedade natural do cérebro (ou da consciência) que explica a ligação psicofísica. Este é um tipo de nexos causal que estamos impedidos de alguma vez compreender, dado o modo que temos de formar os nossos conceitos e desenvolver as nossas teorias. Não admira que achemos o problema tão difícil!

² Classificaria também o pampsiquismo como solução construtiva, uma vez que procura explicar a consciência em termos de propriedades do cérebro que são tão naturais como a própria consciência. Atribuir grãos de proto-consciência aos constituintes da matéria não é sobrenatural do mesmo modo que postular substâncias imateriais ou intervenções divinas; é meramente extravagante. Partirei aqui do princípio que o pampsiquismo, como todas as outras soluções construtivas, é uma resposta inadequada ao problema mente-corpo — como (obviamente) as «soluções» sobrenaturais. Dirijo-me aos que ainda se sentem perplexos (quase todos, creio, pelo menos no seu íntimo).

Antes de poder ter a esperança de tornar esta perspectiva plausível, preciso esboçar a concepção geral de competência cognitiva que subjaz à minha posição. Permita-se-me introduzir a ideia de *fechamento cognitivo*. Um tipo de mente M está cognitivamente fechado à propriedade P (ou teoria T) se e só se os procedimentos para a formação de conceitos à disposição de M não podem chegar a uma apreensão de P (ou um entendimento de T). Há diferentes tipos de mentes que formam conceitos, equipadas com poderes e limitações em graus variáveis, preconceitos e pontos cegos, de modo que as propriedades (ou teorias) podem ser acessíveis a algumas mentes mas não a outras. O que está fechado à mente de um rato pode estar aberto à mente de um macaco e o que está aberto a nós pode estar fechado ao macaco. O poder representacional não é um tudo ou nada. As mentes são produtos biológicos como os corpos e, como os corpos, têm diferentes formas e dimensões, maior ou menor capacidade, adaptam-se melhor ou pior a certas tarefas cognitivas.³ Isto é particularmente claro para as faculdades perceptivas, como é óbvio: o fechamento perceptivo dificilmente pode ser negado. Espécies diferentes são capazes de perceber propriedades diferentes do mundo e nenhuma espécie pode perceber todas as propriedades que as coisas podem instanciar (pelo menos sem instrumentos artificiais). Mas tal fechamento não se reflecte adversamente na realidade das propriedades que estão para lá das capacidades representacionais em questão; uma propriedade não é menos real por não ser acessível a um certo tipo de mente que percebe e concebe. As partes invisíveis do espectro electromagnético são tão reais como as partes visíveis e a sua existência não depende de um tipo específico de criatura poder ou não formar representações conceptuais destas partes imperceptíveis. Assim, o fechamento cognitivo com respeito a P não implica o irrealismo acerca de P . O facto de P ser (como poderíamos dizer) *numénico* para M não mostra que P não ocorre em alguma teoria naturalista T — mostra apenas que T não é cognitivamente acessível a M . Presumivelmente, as mentes dos símios e a propriedade de ser um electrão ilustram esta possibilidade. E tem de se colocar a questão de saber se as mentes humanas estão fechadas com respeito a certas teorias explicativas verdadeiras. Nada, pelo menos, no conceito de realidade mostra que tudo o que é real está aberto à faculdade humana de formar conceitos — isto é, se formos realistas acerca da realidade.⁴

³ Este tipo de perspectiva da capacidade cognitiva é veementemente defendido por Noam Chomsky em *Reflections on Language*, Pantheon Books, 1975, e por Jerry Fodor em *The Modularity of the Mind*, Cambridge Mass., MIT Press, 1983. Chomsky distingue os «problemas», que as mentes humanas estão em princípio equipadas para resolver, dos «mistérios», que escapam sistematicamente ao nosso entendimento; e idealiza um estudo dos nossos sistemas cognitivos que faria o mapeamento destes poderes e limitações. Comprometo-me aqui num tal estudo, contando o problema mente-corpo no lado dos mistérios.

⁴ Ver a discussão que Thomas Nagel faz do realismo em *The View From Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986, cap. VI. Nagel argumenta pela possibilidade de propriedades que nunca poderemos apreender. A combinação do realismo de Nagel com o fechamento cognitivo de Chomsky-Fodor resulta numa posição muito semelhante à de Locke no seu *Essay Concerning Human Understanding*: a ideia de que as nossas faculdades dadas por Deus não nos permitem sondar a verdade profunda acerca da realidade. De facto, Locke defendeu precisamente isto acerca da relação entre a mente e o cérebro: apenas a revelação divina nos poderia tornar capazes de entender como as «percepções» são produzidas nas nossas mentes pelos objectos materiais.

Considere-se uma mente construída de acordo com os princípios do empirismo clássico, uma mente humiana. Hume pensou erroneamente que as mentes humanas são humianas, mas podemos pelo menos conceber tal mente (talvez os cães e os macacos tenham mentes humianas). Uma mente humiana é tal que nela o fechamento perceptivo determina o fechamento cognitivo, uma vez que as «ideias» têm sempre de ser cópias de «impressões»; portanto o sistema formador de conceitos não pode transcender aquilo que pode ser perceptivamente apresentado ao sujeito. Tal mente será fechada com respeito a inobserváveis; as propriedades dos átomos, por exemplo, não serão representáveis para uma mente construída desta forma. Isto implica que as teorias explicativas em que estas propriedades são mencionadas essencialmente não serão acessíveis a uma mente humiana.⁵ E portanto os fenómenos observáveis que se explica pela alusão a inobserváveis serão inexplicáveis para uma mente com essas limitações. Mas repare-se: a incapacidade de explicar certos fenómenos não acarreta uma incapacidade de reconhecer os problemas teóricos que o fenómeno coloca. Poderíamos ser capazes de apreciar um problema sem ser capazes de formular (mesmo em princípio) a solução para esse problema (suponho que as crianças humanas se encontram amiúde nesta situação, pelo menos durante algum tempo). Uma mente humiana não pode resolver os problemas que a nossa física resolve e no entanto pode ter uma ideia vaga acerca do que precisa de ser explicado. Seria de esperar, então, que uma mente humiana moderadamente inteligente e inquisitiva se sentisse permanentemente perplexa e abismada pelo mundo físico, uma vez que a ciência correcta está perpetuamente para lá do seu alcance cognitivo. Na verdade, a perspectiva de Locke era precisamente algo como isto. Pensava que as nossas ideias acerca da matéria são fortemente restringidas pelas nossas percepções e assim concluiu que a verdadeira ciência da matéria está eternamente para lá do nosso alcance — que nunca poderíamos remover as nossas perplexidades acerca de (por exemplo) o que é em última instância a solidez.⁶ Mas daqui não se segue para Locke que a natureza seja inerentemente misteriosa; o mistério que se sente vem das nossas limitações cognitivas, não de qualquer obscuridade objectiva no mundo. Parece hoje que Locke estava enganado acerca da nossa capacidade de sondar a natureza do mundo físico, mas podemos ainda aprender com o seu pensamento fundamental — a insistência em que as nossas faculdades cognitivas podem não estar à altura de resolver todos os problemas que nos confrontam. Para colocar as coisas de uma forma mais geral: a mente humana pode não se conformar a princípios empiristas, mas tem de conformar-se a *alguns* princípios — e a afirmação de que estes princípios permitem a solução de todos os problemas que podemos formular e sentir é uma afirmação substantiva. A abertura cognitiva total não está garantida aos seres humanos e não se devia esperar que esteja. No entanto o que para nós é numérico pode não ser miraculoso em si. Devíamos portanto estar abertos à possibilidade de um problema, que nos parece extremamente difícil, totalmente desconcertante, poder surgir de uma área cognitivamente fechada nos nossos modos de representar o

mundo.⁷ É o que agora pretendo afirmar que acontece com o nosso sentido da conexão misteriosa entre a consciência e o cérebro. Os nossos preconceitos impedem-nos de chegar à teoria explicativa correcta do nexu psicofísico. E isto torna-nos propensos a uma ilusão de estranheza objectiva. Esta apreciação devia remover o problema filosófico: na verdade, a consciência não surge do cérebro do modo miraculoso como o *Génio* surge da lâmpada.

⁵ Claro que Hume argumentou, com efeito, que as nossas mentes não poderiam apreender qualquer teoria que usasse essencialmente uma noção de necessidade causal objectiva — o mesmo se pode dizer da persistência objectiva. Poderíamos comparar as frustrações da mente humana às labutas dos seres puramente saudáveis discutidas no Cap. II de *Individuals*, de P. F. Strawson, Londres, Methuen, 1959; ambos são tipos de mentes cuja constituição coloca diversos conceitos para lá do seu alcance. Conseguimos fazer muito melhor que estas mentes truncadas, mas também temos as nossas limitações constitutivas.

⁶ Ver o *Essay*, Livro II, cap. IV. Locke compara o projecto de esclarecer o que é, em ultima instância, a solidez, à tentativa de aclarar a visão de um cego falando com ele.

⁷ Pode considerar-se que alguns dos aspectos mais herméticos da cosmologia e da teoria quântica se encontram à justa no interior dos limites da inteligibilidade humana. Chomsky sugere que a causalidade do comportamento pode ser necessariamente misteriosa aos investigadores humanos: ver *Reflections on Language*, p. 156. Eu próprio creio que o problema mente-corpo exhibe um nível de mistério qualitativamente diferente deste caso (a menos que seja tomado como um aspecto daquele problema).

Preciso agora de estabelecer três coisas: 1) há uma propriedade do cérebro que fornece uma explicação naturalista da consciência, 2) essa propriedade está-nos cognitivamente fechada, mas 3) não há qualquer problema filosófico (ao contrário de «científico») da relação mente-corpo. Na maior parte, o trabalho consistirá em estabelecer 2).

Evitando resolutamente o sobrenatural, julgo que é inegável ter de ser em virtude de *alguma* propriedade natural do cérebro que há organismos conscientes. Simplesmente *tem* de haver uma explicação de como os cérebros sustentam a consciência. Se não queremos ser eliminativistas acerca da consciência, então tem de haver uma teoria que explique as correlações psicofísicas que observamos. É implausível que se tome estas correlações como primitivas e inexplicáveis, como factos brutos apenas. E não queremos admitir a emergência radical do consciente com respeito ao cerebral: isto parece-se demasiado com a aceitação *de re* de milagres. Sabemos que os estados cerebrais causam os estados conscientes e este nexu causal tem de surgir através de algum tipo de conexões necessárias — o tipo que tornaria o nexu inteligível *se fosse compreendido*.⁸ Neste aspecto a consciência assemelha-se à vida. Sabemos que a vida evoluiu a partir da matéria inorgânica, pelo que esperamos que haja alguma explicação deste processo. Não podemos com plausibilidade tomar o surgimento da vida como um facto bruto, nem podemos aceitar que a vida surgiu através de algum tipo de emergência milagrosa. Ao invés, tem de haver uma explicação natural de como a vida surge da matéria, quer a possamos conhecer ou não. Evitando o vitalismo e o toque mágico do dedo divino, insistimos correctamente que tem de ser em virtude de alguma propriedade natural da matéria (organizada) que parcelas desta se tornam seres vivos. Mas a própria consciência é apenas um desenvolvimento biológico ulterior, de modo que também tem de ter alguma explicação natural — quer os seres humanos sejam ou não capazes de aceder a esta explicação. Presumivelmente, há leis naturais que de algum modo explicam o surgimento da consciência. A consciência, em resumo, tem de ser um fenómeno natural, surgindo naturalmente de certas organizações da matéria. Digamos então que há uma propriedade *P*, exemplificada pelo cérebro, em virtude da qual o cérebro é a base da consciência. De igual modo, há uma teoria *T*, referindo-se a *P*, que explica integralmente a dependência dos estados conscientes face aos estados cerebrais. Se conhecêssemos *T*, teríamos uma solução construtiva para o problema mente-corpo. A questão é pois se alguma vez chegaremos a conhecer *T* e a apreender a natureza de *P*.

8 Cf. A discussão que Nagel faz da emergência em «Panpsychism», in *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Concorde com Nagel em que a aparente emergência radical da mente a partir da matéria tem de ser apenas epistémica, sob pena de aceitarmos milagres inexplicáveis no mundo.

Permita-se-me antes de mais observar que é seguramente *possível* que nunca cheguemos a apreender *P*; não há, como disse, qualquer garantia de que os nossos poderes cognitivos permitam a solução de todos os problemas que somos capazes de reconhecer. Só um idealismo deslocado acerca do mundo natural poderia certificar a afirmação dogmática de que tudo é conhecível pela espécie humana na presente fase do seu desenvolvimento evolutivo (considere-se a mesma afirmação feita em nome do intelecto de um homem de Cro-Magnon). *É possível* que qualquer propriedade da qual sejamos capazes de formar um conceito seja tal que nunca possa resolver o problema mente-corpo. *Podíamos* ser como crianças de cinco anos a tentar compreender a teoria da relatividade. Ainda assim, trata-se, até agora, apenas de uma asserção de possibilidade: que razão temos para afirmar positivamente que as nossas mentes estão fechadas a *P*?

O continuado fracasso histórico é sugestivo mas dificilmente conclusivo. Talvez, dir-se-á, a solução esteja mesmo ao virar da esquina ou tenha de esperar pela completude das ciências físicas? Talvez tenhamos de produzir o génio de tipo einsteiniano que irá reestruturar o problema de alguma maneira inteligente e em seguida apresentar a solução a um mundo atónito?⁹ Contudo, penso que a nossa profunda confusão perante o problema, que equivale a um sentido vertiginoso de mistério derradeiro, que resiste mesmo à formulação articulada, devia ao menos encorajar-nos a explorar a ideia de que há algo de terminal acerca da nossa perplexidade. Um pouco como os teólogos tradicionais deram consigo a atribuir o fechamento cognitivo no que respeita a certas propriedades de Deus, devíamos encarar também seriamente a ideia de que o problema mente-corpo nos faz esbarrar contra os limites da nossa capacidade de compreender o mundo. É o que farei agora.

⁹ Apesar da sua reputação de pessimismo acerca do problema mente-corpo, uma leitura cuidadosa de Nagel revela uma corrente optimista no seu pensamento (pelos critérios do presente ensaio): ver, em particular os comentários finais de «Como é Ser um Morcego?», in *Mortal Questions*. Nagel especula sobre a possibilidade de concebermos uma «fenomenologia objectiva» que tornasse os estados conscientes mais susceptíveis à análise física. Ao contrário de mim, Nagel não considera que o problema esteja inerentemente para lá do nosso alcance.

Parece haver duas abordagens possíveis que se abrem à nossa ambição de identificar *P*: podíamos tentar chegar a *P* investigando directamente a consciência, ou podíamos procurar *P* no estudo do cérebro. Vamos considerá-las à vez, começando pela consciência. O nosso contacto com a consciência dificilmente podia ser mais directo; a descrição fenomenológica chega assim com (relativa) facilidade. «Introspecção» é o nome da faculdade através da qual capturamos a consciência em toda a sua clara nudez. Em virtude de possuir esta faculdade cognitiva atribuímos a nós próprios conceitos da consciência; temos assim «acesso imediato» às propriedades da consciência. Mas será que a faculdade introspectiva revela a propriedade *P*? Será que só podemos conhecer a solução do problema mente-corpo por introspecção? Obviamente que não. Temos acesso cognitivo directo a um dos termos da relação mente-corpo, mas não temos o mesmo acesso à natureza da ligação. A introspecção não apresenta, de algum modo inteligível, os estados conscientes *como* dependentes do cérebro. Não podemos, portanto, chegar a *P* por introspecção. Além disso, parece impossível que com o conceito *P* alguma vez aumentássemos o nosso *stock* de conceitos introspectivamente atribuídos — isto é, não poderíamos adquirir este conceito simplesmente com base na introspecção prolongada e cuidadosa. A fenomenologia pura nunca fornecerá a solução para o problema mente-corpo. Tão-

pouco parece viável tentar extrair P a partir dos conceitos da consciência de que dispomos agora, através de algum procedimento de análise conceptual — não mais do que poderíamos resolver o problema da vida-matéria simplesmente reflectindo no conceito de *vida*.¹⁰ P tem de estar para lá do campo do que é objecto de introspecção e não estar implicitamente contido nos conceitos que usamos ao fazer atribuições na primeira pessoa. Assim a faculdade da introspecção, como capacidade para formar conceitos, está cognitivamente fechada a P ; o que não é surpreendente, tendo em conta o seu domínio de operação altamente restrito (as propriedades do mundo, *na sua maior parte*, estão fechadas à introspecção).

Mas há uma ideia adicional a esclarecer acerca de P e da consciência, que diz respeito ao acesso restrito que temos aos próprios conceitos da consciência. É uma ideia familiar que o âmbito de conceitos da consciência apreensíveis por uma mente M se restringe às formas específicas de consciência que M tem. *Grosso modo*, não podemos formar conceitos de propriedades conscientes a menos que nós próprios exemplifiquemos essas propriedades. O homem que nasceu cego não pode apreender o conceito de uma experiência visual do vermelho e os seres humanos não podem conceber as experiências de ecolocalização dos morcegos.¹¹ Estes são casos de fechamento cognitivo no interior da classe das propriedades conscientes. Mas agora este tipo de fechamento, ao que parece, irá afectar as nossas esperanças de aceder a P . Pois suponha-se que estávamos cognitivamente abertos a P ; suponha-se, isto é, que tínhamos a solução para o problema de como formas específicas da consciência dependem de diferentes tipos de estrutura fisiológica. Então, obviamente, compreenderíamos como o cérebro de um morcego sustenta as experiências subjectivas dos morcegos. Chame-se B a este tipo de experiência e P_i à propriedade explicativa que liga B ao cérebro do morcego. Ao apreender P_i seria perfeitamente inteligível para nós o modo como o cérebro do morcego gera as experiências- B ; teríamos uma teoria explicativa do nexa causal em questão. Estaríamos na posse do mesmo tipo de entendimento que teríamos das nossas próprias experiências se tivéssemos a teoria psicofísica correcta acerca delas. Mas então parece seguir-se que a apreensão da teoria que explica as experiências- B iria *conferir* uma apreensão da natureza dessas experiências: pois como poderíamos entender essa teoria sem entender o conceito B que nela ocorre? Como poderíamos apreender a *natureza* das experiências- B sem apreender o *carácter* dessas experiências? A verdadeira teoria psicofísica pareceria fornecer uma via para a apreensão da forma subjectiva das experiências dos morcegos. Mas agora enfrentamos um dilema, um dilema que ameaça tornar-se uma *reductio*: ou *podemos* apreender esta teoria, caso em que a propriedade B se abre a nós; ou *não podemos* apreender a teoria, simplesmente porque a propriedade B não nos está aberta. Parece-me que a *reductio* que aqui se nos depara é incontornável: os nossos conceitos de consciência simplesmente *são* restringidos pela nossa forma própria de consciência, de modo que qualquer teoria cujo entendimento nos exigisse a superação destas restrições ser-nos-ia *ipso facto* inacessível. De modo similar, penso, qualquer teoria que nos exigisse a superação da finitude das nossas capacidades cognitivas seria *ipso facto* uma teoria que não poderíamos apreender — e isto apesar de poder ser necessária para explicar algo que podemos ver que carece de explicação. Não podemos simplesmente estipular que as nossas capacidades para formar conceitos são indefinidamente plásticas e ilimitadas só porque teriam de o ser para nos permitirem apreender a verdade acerca do mundo. Carecemos constitutivamente da capacidade formadora de conceitos para abranger todos os tipos possíveis de estado consciente e isto barra-nos o caminho para uma solução geral do problema mente-corpo. Mesmo se o pudéssemos resolver para o nosso próprio caso, não o poderíamos resolver para morcegos e marcianos. P é, por assim dizer, demasiado próxima das diferentes formas de subjectividade para que possa ser acessível a todas essas formas, dado que a nossa forma de subjectividade restringe os nossos conceitos de subjectividade.¹²

¹⁰ Esta é talvez a perspectiva mais notavelmente otimista de todas — a expectativa de que a reflexão no conceito corrente de dor (por exemplo) irá revelar o modo como a dor depende do cérebro. Se não estou enganado, esta é na verdade a perspectiva dos funcionalistas de senso comum: pensam que *P* consiste num papel causal e que isto se pode inferir analiticamente a partir dos conceitos de estados conscientes. Isto tornaria deveras surpreendente que alguma vez tivéssemos sentido haver sequer um problema mente-corpo, uma vez que a solução está já contida nos nossos conceitos mentais. Que optimismo!

¹¹ Ver Nagel, «Como é Ser um Morcego?» Note-se que o carácter fugaz de tais propriedades no que diz respeito aos nossos conceitos nada tem a ver com a sua «complexidade»; como as propriedades cromáticas fugazes, tais propriedades experienciais são «simples». Note-se também que tais propriedades fornecem contra-exemplos à afirmação de que (de algum modo) a racionalidade é uma faculdade que, uma vez que se a tenha, pode ser ampliada para abranger todos os conceitos, de modo que se se pode ter *um qualquer* conceito então pode-se ter *todos* os conceitos.

¹² Podia-se sugerir que tomamos de empréstimo a ideia de «fenomenologia objectiva» de Nagel com o intuito de contornar este problema. Ao invés de representar as experiências sob descrições subjectivas, devíamos descrevê-las em termos inteiramente objectivos, trazendo-os assim para dentro do nosso campo de visão conceptual. O meu problema com isto é o de que, mesmo concedendo que pudesse haver tal forma de descrição, não nos permitiria entender como os aspectos subjectivos da experiência dependem do cérebro — que é na realidade o problema que procuramos resolver. De facto, duvido de que a noção de fenomenologia objectiva seja mais coerente que a noção de fisiologia subjectiva. Ambas envolvem uma tentativa de colmatar o hiato psicofísico através de uma forma de estipulação. A lição a retirar daqui é que o hiato não pode ser colmatado simplesmente aplicando conceitos retirados de um lado a itens que pertencem ao outro lado; e isto deve-se a que nenhum dos tipos de conceitos poderia fazer o que se exige.

Suspeito que na sua maioria os optimistas acerca da resolução construtiva do problema mente-corpo preferem apostar no lado da relação ocupado pelo cérebro. A neurociência é o lugar onde procurar a propriedade *P*, dirão. A questão que coloco então é a de se há qualquer modo concebível pelo qual viríamos a introduzir *P* no decurso das nossas investigações empíricas do cérebro. Foram introduzidos novos conceitos no esforço de compreender o funcionamento do cérebro, certamente: não poderia então *P* ocorrer em extensões concebíveis deste modo de introdução? Até agora, de facto, os conceitos teóricos que atribuímos ao cérebro parecem tão remotamente afastados da consciência como quaisquer propriedades físicas correntes, mas talvez pudéssemos alcançar *P* através de uma aplicação diligente do que seriam essencialmente os mesmos procedimentos: como é tentador que se pense. Quero sugerir, pelo contrário, que tais procedimentos estão inerentemente fechados no que diz respeito a *P*. Penso que a razão fundamental para isto é o papel da *percepção* em moldar o nosso entendimento do cérebro — o modo como a nossa percepção do cérebro restringe os conceitos que lhe podemos aplicar. Uma ideia cuja importância nunca seria demasiado salientar aqui é esta: a própria propriedade da consciência (ou os estados conscientes específicos) não é uma propriedade observável ou perceptível do cérebro. Pode-se observar com atenção um cérebro vivo consciente, o nosso ou o de outrem, e ver aí uma ampla diversidade de propriedades exemplificadas — a sua forma, cor, textura, etc. — mas não se irá com isso *ver* aquilo de que o sujeito tem experiência, o próprio estado consciente. Os estados conscientes simplesmente não são objectos potenciais da percepção: dependem do cérebro mas não podem ser observados direccionando os sentidos para o cérebro. Por outras palavras, a consciência é numérica no que diz respeito à percepção do cérebro.¹³ Parece-me que isto é óbvio. Sabemos então que *há* propriedades do cérebro que estão necessariamente fechadas à percepção. A questão agora é a de se *P* está igualmente fechada à percepção.

¹³ Devíamos distinguir duas afirmações acerca da imperceptibilidade da consciência: 1) a consciência não é perceptível dirigindo os sentidos para o cérebro; 2) a consciência não é perceptível dirigindo os sentidos seja para onde for, mesmo para o comportamento que «exprime» estados conscientes. Creio em ambas as teses, mas a minha ideia presente requer apenas 1). Presumo, obviamente, que a percepção não pode ser irrestritamente carregada de teoria; ou que se pode, as infusões de teoria não podem ter derivado originalmente apenas olhando para as coisas, saboreando-as, tocando-as...

O meu argumento prosseguirá do seguinte modo. Argumentarei em primeiro lugar que *P* está de facto perceptivamente fechado; de seguida completarei o argumento pelo fechamento cognitivo total insistindo em que nenhuma forma de *inferência* a partir do que é percebido nos pode levar a *P*. O argumento pelo fechamento perceptivo arranca com a ideia de que nada que possamos imaginar percebido no cérebro alguma vez nos convenceria de que localizámos onexo inteligível que procuramos. Não importa que propriedade recôndita pudéssemos ver exemplificada no cérebro, ficaríamos sempre intrigados sobre como poderia dar origem à consciência. Assim, convido o leitor a tentar conceber uma propriedade perceptível do cérebro que pudesse suavizar o sentimento de mistério que acompanha a nossa contemplação da ligação entre a mente e o corpo: não penso que conseguirá fazê-lo. É como tentar conceber aquela propriedade perceptível de uma pedra que tornasse evidente que a pedra é consciente. De facto, penso que é precisamente a impossibilidade disto que está na raiz do que sentimos ser o problema mente-corpo. Mas por que é isto assim? Basicamente, penso, é porque os sentidos estão equipados para representar um mundo espacial; apresentam essencialmente as coisas no espaço, com propriedades espacialmente definidas. Mas são precisamente *tais* propriedades que parecem inerentemente incapazes de resolver o problema mente-corpo: não podemos ligar a consciência ao cérebro através de propriedades espaciais do cérebro. Aí o cérebro é um objecto de percepção, disposto no espaço, contendo processos espacialmente distribuídos; mas a consciência desafia a explicação em tais termos. A consciência não parece compor-se de processos espaciais menores; no entanto a percepção do cérebro parece limitar-se a revelar tais processos.¹⁴ Os sentidos respondem a certos *tipos* de propriedades — as que estão essencialmente ligadas ao espaço — mas estas propriedades são do tipo errado (a *categoria* errada) para constituir *P*. Kant tinha razão, a forma da sensibilidade exterior é espacial; mas se é assim, então *P* será numérico no que respeita aos sentidos, uma vez que nenhuma propriedade espacial nos dará alguma vez uma resposta satisfatória ao problema mente-corpo. Simplesmente não compreendemos a ideia de que os estados conscientes possam inteligivelmente surgir de configurações espaciais do tipo que a percepção do mundo expõe.

¹⁴ Nagel discute a dificuldade de pensar os processos conscientes nos termos espaciais que se aplicam ao cérebro em *The View from Nowhere*, pp. 50-1, mas não retira a minha desesperante conclusão. O caso é exactamente *dissimilar* (por exemplo) da dependência da liquidez das propriedades das moléculas, uma vez que aqui pensamos de facto que ambos os termos da relação são de carácter espacial, de modo que podemos simplesmente aplicar a ideia de composição espacial.

Presumo que esta afirmação não parecerá terrivelmente controversa. Afinal, não esperamos em geral que toda a propriedade referida nas nossas teorias deva ser um objecto potencial da percepção humana: considere-se a teoria quântica e a cosmologia. Se houve um dogma do empirismo este foi a abertura conceptual irrestrita. E não há razão convincente para supor que a propriedade de que precisamos para explicar a relação mente-cérebro deva em princípio ser perceptível; pode ser essencialmente «teórica», um objecto de pensamento e não de experiência sensível. Olhar com maior atenção para a natureza não é a única (ou a melhor) maneira de descobrir as suas propriedades teoricamente importantes. O fechamento perceptivo não implica o fechamento cognitivo, uma vez que nos é acessível o processo de formação de hipóteses, no qual se conceptualizam os *inobserváveis*.

Concordo prontamente com estes sentimentos, mas penso que há razões para crer que nenhum método de introdução de conceitos nos levará a *P*. Isto é porque um certo princípio de *homogeneidade* intervém quando introduzimos conceitos teóricos na base da observação. Permita-se-me desde já notar que a própria consciência não podia ser introduzida simplesmente com base no que observamos acerca do cérebro e dos seus efeitos físicos. Se a nossa informação, obtida por observação do cérebro, não incluir algo que introduza estados conscientes, então as propriedades teóricas de que precisamos para explicar esta informação tão-pouco incluirão estados conscientes. A inferência a favor da melhor

explicação da informação puramente física nunca nos levará além do domínio físico, forçando-nos a introduzir conceitos de consciência.¹⁵ Tudo o que é físico tem uma explicação puramente física. Então a propriedade da consciência está cognitivamente fechada no que respeita à introdução de conceitos através da inferência a favor da melhor explicação da informação perceptiva sobre o cérebro.

¹⁵ Cf. Nagel: «nunca será legítimo inferir, como explicação teórica apenas de fenómenos físicos, uma propriedade que inclua ou implique a consciência do seu sujeito», «Panpsychism», p. 183.

Agora a questão é se podemos chegar a *P* através deste tipo de inferência. Aqui temos de ter o cuidado de nos precaver contra uma forma de emergentismo mágico no que respeita à formação de conceitos. Suponha-se que testamos uma teoria relativamente clara de como são formados os conceitos teóricos: obtemo-los por um tipo de extensão analógica do que observamos. Assim, por exemplo, chegamos ao conceito de molécula tomando as nossas representações perceptivas de objectos macroscópicos e imaginando objectos do mesmo tipo geral em menor escala. Este método parece funcionar suficientemente bem com objectos materiais inobserváveis, mas não nos ajudará a chegar a *P*, dado que as extensões analógicas das entidades que observamos no cérebro são justamente tão más como as entidades originais enquanto soluções para o problema mente-corpo. Precisariamos de um método que deixasse para trás a base das propriedades observacionais de um modo muito mais radical. Mas parece-me que mesmo uma concepção menos limitada da inferência a favor da melhor explicação não faria ainda assim o que é requerido: não serviria para introduzir *P* mais do que para introduzir a própria propriedade da consciência. Para explicar a informação física observada precisamos apenas das propriedades teóricas que influenciam essa informação, não da propriedade que explica a consciência, que não ocorre na informação. Uma vez que não precisamos da consciência para explicar essa informação, não precisamos da propriedade que explica a consciência. Nunca nos afastaremos da informação perceptiva, nas nossas explicações dessa informação, tanto quanto precisamos para obter de um modo explicativo a ligação com a consciência. Isto é, de facto, a razão por que parece que a consciência é teoricamente epifenoménica na tarefa de explicar acontecimentos físicos. Nenhum conceito necessário para explicar o funcionamento do mundo físico bastará para explicar como o mundo físico produz a consciência. Então se *P* é perceptivamente numérico, será numérico a respeito de inferências explanatórias baseadas na percepção. Portanto, não penso que se possa chegar a *P* apenas através de estudos empíricos do cérebro. Não obstante, o cérebro *tem* esta propriedade, como tem a propriedade da consciência. Só uma ideia mágica de como obtemos conceitos nos poderia levar a pensar que podemos alcançar *P* percebendo primeiro o cérebro e depois perguntando o que é preciso para explicar o que percebemos¹⁶ (O problema mente-corpo convida-nos de diversos modos à magia.)

¹⁶ É certamente um facto impressionante que os microprocessos que têm sido descobertos no cérebro pelos métodos usuais não parecem mais perto da consciência que o grosso das propriedades do cérebro que estão abertas à inspecção casual. Tão-pouco aspectos mais «holísticos» do funcionamento do cérebro parecem estar no caminho certo para nos informar sobre a natureza da consciência. Quanto mais a ciência penetra no cérebro mais longe parece estar da consciência. Um maior conhecimento do cérebro destrói assim as nossas ilusões sobre os tipos de propriedades que podiam ser descobertas seguindo esta via. A teoria neurofisiológica avançada parece apenas aprofundar o milagre.

Ajudará a elucidar a posição a que me dirijo se a contrastar com outra perspectiva da fonte de perplexidade que sentimos acerca donexo mente-cérebro. Argumentei que não podemos saber qual a propriedade do cérebro que explica a consciência, pelo que a ligação mente-cérebro nos parece ininteligível. Mas, pode-se dizer, há outra explicação do nosso sentido de mistério irremediável, que

não requer que se postule propriedades que as nossas mentes não podem representar. Esta perspectiva alternativa afirma que, mesmo que tivéssemos *agora* um entendimento de *P*, podíamos *ainda* sentir que há algo misterioso a respeito da ligação, devido a um aspecto epistemológico especial da situação. Nomeadamente este: o nosso contacto com o cérebro e o nosso contacto com a consciência são necessariamente mediados por faculdades cognitivas distintas, nomeadamente a percepção e a introspecção. Assim a faculdade através da qual apreendemos um termo da relação é necessariamente distinta da faculdade através da qual apreendemos o outro. Consequentemente, não nos é possível usar uma destas faculdades para apreender a natureza do nexa psicofísico. Nenhuma faculdade única nos permitirá alguma vez apreender o facto de que a consciência depende do cérebro em virtude da propriedade *P*. Nem a percepção nem a introspecção por si nos permitirão testemunhar a dependência. E esta, insiste o meu objector, é a verdadeira razão por que a ligação nos parece enigmática: não a podemos compreender em termos daquilo que é possível obter através de uma única faculdade cognitiva. Portanto, mesmo que agora tivéssemos conceitos para as propriedades do cérebro que explicam a consciência teríamos ainda uma sensação residual de ininteligibilidade; continuaríamos a achar que algo de misterioso se passava. A necessidade de mudar de uma faculdade para a outra produz em nós uma ilusão de inexplicabilidade. Poderíamos de facto ter mesmo agora a explicação mas estar sob a ilusão de que não a temos. O diagnóstico correcto então é que devíamos reconhecer a peculiaridade da situação epistemológica e parar de tentar compreender o nexa psicofísico da mesma maneira que compreendemos outros tipos de nexa. Apenas nos *parece* que nunca poderemos descobrir uma propriedade que tornará o nexa inteligível.

Penso que esta linha de raciocínio merece ser levada a sério, mas duvido que diagnostique correctamente a nossa incerteza. É decerto verdade que o nexa problemático é essencialmente apreendido por faculdades distintas, pelo que nunca revelará os seus segredos a uma faculdade apenas; mas duvido que o nosso sentido intuitivo de inteligibilidade seja regido tão inflexivelmente pela «condição da faculdade única». Por que *deveriam* os factos parecer-nos inteligíveis apenas se pudéssemos conceber apreendê-los através de uma (de um tipo de) faculdade cognitiva? Por que não admitir que podemos reconhecer conexões inteligíveis entre conceitos (ou propriedades) mesmo quando estes conceitos (ou propriedades) são necessariamente compreendidos através de faculdades diferentes? Não será suspeitosamente empirista insistir que um nexa causal só pode ser compreendido por nós se o pudermos conceber como objecto de uma única faculdade de apreensão? Pensaríamos o mesmo acerca de um nexa que exigisse o tacto e a visão para apreender ambos os termos da relação? Suponhamos (*per impossibile*) que nos ofereciam *P* numa bandeja, como dádiva de Deus: continuaríamos a abanar a cabeça e a indagar como poderia isso resolver o mistério, sendo ainda vítimas da ilusão de mistério gerada pela dualidade epistemológica em questão? Não, penso que esta sugestão não basta para explicar a aparência milagrosa da ligação: é melhor supor que estamos permanentemente impedidos de formar um conceito daquilo que explica essa ligação.

Quão forte é a tese que defendo? Permita-se-me que distinga entre afirmações *absolutas* e *relativas* de fechamento cognitivo. Um problema está cognitivamente fechado em absoluto se nenhuma mente possível o puder resolver; um problema está relativamente fechado se algum tipo de mente puder em princípio resolvê-lo ao passo que outros tipos de mente não podem. Podemos em segurança supor que na sua maioria os problemas são apenas relativamente fechados: as mentes dos tatus não podem resolver problemas de aritmética elementar mas as mentes humanas podem. Devíamos afirmar que o problema mente-corpo está apenas relativamente fechado ou será que o fechamento é absoluto? Isto depende do que admitimos ser possível a uma mente formadora de conceitos, o que não é uma questão fácil. Se admitirmos a hipótese de mentes que formam os seus conceitos do cérebro e da consciência de formas bastante independentes da percepção e da introspecção, então poderá haver espaço para a ideia de que há mentes possíveis para as quais o problema mente-corpo não só é resolúvel, como também fácil de resolver. Mas se supormos que *toda* a formação de conceitos está

ligada de alguma forma à percepção e à introspecção, então *nenhuma* mente será capaz de compreender como se relaciona com o seu próprio corpo — a insolubilidade será absoluta. Penso que temos recursos para formar uma ideia sobre o tipo de mente mencionado antes, explorando a nossa própria faculdade de raciocínio *a priori*. Os nossos conceitos matemáticos (por exemplo) não parecem ligados quer à percepção quer à introspecção, pelo que parece haver um modo de formação de conceitos que opera sem as restrições que identifiquei antes. A sugestão poderia então ser que uma mente que formasse deste modo todos os seus conceitos — incluindo os seus conceitos do cérebro e da consciência — estaria livre dos preconceitos que *nos* impedem de chegar à teoria correcta de como ambos se ligam. Tal mente teria de ser capaz de pensar no cérebro e na consciência de modos que prescindem em absoluto do perceptivo e do introspectivo — até certo ponto, do modo como agora (ao que parece) pensamos acerca dos números. Esta mente conceberia a ligação psicofísica em termos totalmente *a priori*. Talvez devêssemos pensar assim a mente de Deus e o entendimento que Deus teria da relação mente-corpo. Em todo o caso, vamos precisar de algo bem radical se queremos idealizar uma mente que possa escapar aos tipos de fechamento que tornam o problema insolúvel para nós — se o meu diagnóstico da nossa dificuldade está correcto. *Se* o problema for apenas relativamente insolúvel então o tipo de mente que o pode resolver será muito diferente do nosso e dos tipos de mentes que podemos desde logo compreender (obviamente, também aqui poderá haver fechamento cognitivo). Decididamente, a questão de saber se o problema é absolutamente insolúvel parece-me ser no mínimo uma questão em aberto; não ficaria surpreso se assim fosse.¹⁷

¹⁷ O tipo de limitação que identifiquei não é portanto o tipo que se pode remediar simplesmente por um incremento assinalado de inteligência geral. Independentemente de quão amplos se tornem os lóbulos frontais dos nossos descendentes biológicos, eles continuarão a ficar perplexos com o problema mente-corpo, desde que formem os seus conceitos (empíricos) com base na percepção e na introspecção.

A minha posição é simultaneamente pessimista e optimista. É pessimista acerca das perspectivas de se chegar a uma solução construtiva para o problema mente-corpo, mas é optimista acerca da nossa esperança de remover a perplexidade filosófica. A ideia central aqui é que penso que não precisamos da primeira para conseguir a segunda. Isto depende de um entendimento algo especial daquilo em que consiste o problema filosófico. O que pretendo sugerir é que a natureza da conexão psicofísica tem uma explicação, dada por uma certa ciência, integral e não misteriosa, mas que esta ciência nos é inacessível por uma questão de princípio. Chame-se *T* a esta teoria científica explicativa: *T* é tão natural, prosaica, despida de milagres, como qualquer teoria da natureza; descreve a ligação entre a consciência e o cérebro de um modo que não é mais notável (ou alarmante) que o modo como agora descrevemos a ligação entre o fígado e a bÍlis.¹⁸ De acordo com *T*, nada de misterioso se passa no mundo quando um acontecimento no meu córtex visual me faz ter uma experiência do amarelo — por muito que *nos* pareça o contrário. Por outras palavras, não há uma dificuldade intrinsecamente conceptual ou metafísica acerca de como a consciência depende do cérebro. Não é que a ciência correcta seja forçada a postular milagres *de re*; trata-se apenas de que a ciência correcta reside na parte do mundo que para nós é obscura. Confundimos as nossas próprias limitações cognitivas com um mistério objectivo. Somos como uma mente humiana que procura entender o mundo físico ou uma criatura sem conceitos espaciais que procura entender a possibilidade do movimento. Isto remove o problema filosófico porque nos garante que as *próprias* entidades não colocam qualquer dificuldade filosófica inerente. O caso difere, por exemplo, do problema de saber como se pode relacionar inteligivelmente o mundo abstracto dos números com o mundo dos sujeitos cognoscentes concretos: aqui o mistério parece ser intrínseco às entidades, não um mero artefacto das nossas limitações cognitivas ou preconceitos ao procurar entender a relação.¹⁹ Não seria plausível sugerir que há uma

ciência, cujos conceitos teóricos não podemos apreender, que resolve inteiramente qualquer sentido de mistério que rodeia a questão de como o abstracto se torna objecto de conhecimento para nós. Neste caso, então, o eliminativismo parece uma opção viável. O problema *filosófico* acerca da consciência e do cérebro surge na medida em que somos forçados a aceitar que a natureza contém milagres — como se a lâmpada meramente metálica do cérebro pudesse trazer à existência o génio da consciência. Mas não precisamos de aceitar isto; podemos apoiar-nos no conhecimento de que alguma propriedade (incognoscível) do cérebro faz que tudo encaixe no sítio. O que cria a confusão filosófica é a pressuposição de que o problema tem, de algum modo, de ser científico mas que qualquer ciência concebida por *nós* irá representar as coisas como totalmente milagrosas. E a solução é reconhecer que o sentido de milagre vem de nós e não do mundo. Nada há, na realidade, de misterioso acerca do modo como o cérebro gera a consciência. Não há problema *metafísico*.²⁰

¹⁸ Ou, mais uma vez, não mais milagroso que a teoria da evolução. O criacionismo é uma resposta compreensível ao problema teórico colocado pela existência de organismos complexos; felizmente, temos agora uma teoria que torna desnecessária esta resposta e assim subverte o teísmo exigido pela tese criacionista. No caso da consciência, a aparência de milagre pode também tentar-nos a seguir uma direcção «criacionista», com a exigência de que Deus faça a alquimia necessária para transformar a matéria em experiência. Assim o problema mente-corpo podia também ser usado para provar a existência de Deus (nada de milagres sem milagreiros). Não podemos, penso, refutar este argumento do modo que podemos refutar o argumento criacionista original, nomeadamente, apresentando uma teoria explicativa que não é milagrosa, mas podemos refutá-lo argumentando que tem de *haver* uma tal teoria naturalista. (Evitar pressupor o teísmo é uma condição de adequação para qualquer explicação da relação mente-corpo.)

¹⁹ Ver Paul Benacerraf, «Mathematical Truth», *Journal of Philosophy*, 1973, para uma enunciação deste problema sobre entidades abstractas. Outro problema que me parece diferir do problema mente-corpo é o problema do livre-arbítrio. Não creio que há uma propriedade incognoscível *Q* que reconcilia o livre-arbítrio com o determinismo (ou o indeterminismo); ao invés, o conceito de livre-arbítrio tem inconsistências internas — ao passo que o conceito de consciência não tem. É por isto que é muito mais razoável ser eliminativista acerca do livre-arbítrio que acerca da consciência.

²⁰ Um teste para saber se uma dada solução proposta para o problema mente-corpo é o de aquela aliviar ou não a pressão no sentido do eliminativismo. Se a informação só pode ser explicada postulando um milagre (isto é, não se explicando), então temos de repudiar a informação — este é o princípio por trás do impulso para negar que existem estados conscientes. A minha proposta passa este teste porque nos permite resistir à postulação de milagres; interpreta a estranheza como meramente epistémica, embora a grande profundidade. As soluções construtivas não são a única maneira de aliviar a pressão.

Até agora a afirmação deflacionária justificou-se por um naturalismo geral e por certas considerações acerca do fechamento cognitivo e das ilusões a que pode dar origem. Quero agora reunir algumas razões para pensar que a consciência é efectivamente um facto natural bastante simples; objectivamente, a consciência nada tem de muito especial. Devíamos estar agora à vontade com a ideia de que o nosso próprio sentido da dificuldade é um guia falível para a complexidade objectiva: o que nos custa apreender pode não ser em si muito complicado. A estrutura do nosso pensamento não é um espelho erguido perante os factos da natureza.²¹ Em particular, pode ser que a extensão do nosso entendimento dos factos acerca da mente não seja comensurável com alguma apreciação objectiva da sua complexidade intrínseca: é possível que sejamos bons a compreender a mente em alguns dos seus aspectos, mas irremediavelmente maus em relação a outros, de um modo que seja transversal a quaisquer diferenças objectivas entre esses aspectos. Assim, estamos aptos a compreender a acção em termos da psicologia popular da crença e do desejo e não parecemos estar completamente fora da nossa competência no que diz respeito a conceber teorias da linguagem. Mas o nosso entendimento de como a consciência se desenvolve a partir da organização da matéria é inexistente. Mas agora, pense-se nestes diversos aspectos da mente do ponto de vista da biologia evolucionária. Seguramente a linguagem e as atitudes proposicionais são feitos evolutivos mais complexos e avançados que a mera posse de consciência por um organismo. Assim parece que somos

melhores a compreender alguns dos aspectos mais complexos da mente que os mais simples. A consciência surge cedo na história evolutiva e encontra-se por todo o reino animal. Em alguns aspectos parece que a engenharia biológica requerida pela consciência é menos complicada que a necessária para certos tipos de comportamento motor complexo. No entanto podemos chegar a compreender o último ao mesmo tempo que fracassamos completamente no que respeita ao primeiro. Comparativamente falando, os estados conscientes parecem bastante primitivos biologicamente. De modo que a teoria *T*, que explica a ocorrência de consciência no mundo físico, é muito provavelmente menos complexa objectivamente (de acordo com algum padrão) que um leque de outras teorias que não desafiam o nosso intelecto. Se ao menos pudéssemos conhecer o mecanismo psicofísico, este poderia surpreender-nos com a sua simplicidade, a sua completa naturalidade. No manual que Deus consultou quando fez a terra e todas as alimárias que a vieram a habitar, o capítulo sobre como conceber a consciência a partir da matéria vem relativamente cedo, bem antes dos capítulos posteriores, realmente difíceis, sobre a reprodução e a linguagem nos mamíferos. Não é a *dimensão* do problema mas o *tipo* de problema o que torna o problema mente-corpo tão difícil para nós. Esta reflexão devia tornar-nos receptivos à ideia de que é algo no percurso do nosso pensamento que nos impede de obter uma ciência que relacione a consciência com a sua base física: o inimigo situa-se no interior.²²

²¹ Chomsky sugere que as mesmas faculdades da mente que nos tornam bons em algumas tarefas cognitivas podem tornar-nos maus noutras; ver *Reflections on Language*, pp. 155-6. Parece-me possível que o que nos torna bons na ciência do mundo puramente físico é o que nos desvia do desenvolvimento de uma ciência da consciência. As nossas faculdades orientam-nos para a compreensão da matéria em movimento, mas é precisamente este tipo de entendimento que é inaplicável ao problema mente-corpo. Talvez, então, o preço de se ser bom a compreender a matéria é não podermos compreender a mente. Certamente que a nossa tendência notória para pensar tudo em termos espaciais não nos ajuda a compreender a mente.

²² Retirei esta expressão de Fodor, *The Modularity of Mind*, p. 121. O contraste que se pretende é com tipos de fechamento cognitivo que brotam de factores exógenos — como, por exemplo, na astronomia. O nosso problema com *P* não é que ela esteja demasiado distante, demasiado pequena, demasiado grande ou demasiado complexa; ao invés, a própria estrutura do nosso equipamento para formar conceitos afasta-nos de *P*.

A posição a que cheguei tem implicações para um feixe de intuições que é natural ter-se a respeito da relação mente-corpo. Por um lado, há intuições, nas quais se insiste desde Descartes até Kripke, no sentido de que a relação entre os estados conscientes e os estados corpóreos é fundamentalmente contingente.²³ Facilmente nos poderá parecer que não há necessidade envolvida na dependência da mente face ao cérebro. Mas, por outro lado, parece absurdo tentar dissociar inteiramente os dois, para deixar a mente flutuar, completamente livre do corpo. A descorporização é, na melhor das hipóteses uma possibilidade duvidosa, e a muitos tem parecido que um certo tipo de superveniência* necessária do mental sobre o físico é inegável. Não pretendo aqui decidir esta disputa prolongada; quero simplesmente oferecer um diagnóstico do que se passa quando nos vemos acossados por esta chuva de intuições discordantes. A razão pela qual sentimos o impulso da contingência, soltando a consciência das suas amarras físicas, pode ser a de que não apreendemos nem podemos apreender a natureza da propriedade que as liga de modo inteligível. O cérebro tem propriedades físicas que podemos apreender e as variações nestas correlacionam-se com as mudanças na consciência, mas não podemos remover o véu que esconde o modo da sua relação. Ao não apreender a natureza da conexão, esta dá-nos a forte impressão de ser profundamente contingente; não podemos afirmar uma conexão necessária inteligível para nós. *Pode* haver então uma conexão necessária real; acontece apenas que sempre nos dará a forte impressão de ser curiosamente rude e opaca. Podemos assim, como portadores da contingência intrínseca, ser vítimas da nossa própria cegueira cognitiva. Por outro lado, dificilmente estamos em posição de afirmar que *há* uma conexão necessária entre as propriedades do

cérebro que podemos apreender e os estados de consciência, visto que somos tão ignorantes (e irremediavelmente) acerca do carácter da conexão. Tanto quanto sabemos, a conexão pode ser contingente, como o acesso a *P* revelaria se lhe pudéssemos aceder. A ligação entre a consciência e a propriedade *P* não é, sem dúvida, contingente — quase por definição — mas não estamos em posição de dizer ao certo como *P* se relaciona com as propriedades «correntes» do cérebro. Pode ser necessária ou pode ser contingente. Assim é que tendemos a vacilar entre a contingência e a necessidade; pois falta-nos os recursos conceptuais para decidir a questão — ou para compreender a resposta que estamos inclinados a dar. A conclusão indicada parece ser que nunca poderemos realmente saber se a descorporização é metafisicamente possível, se há sobreveniência necessária, ou se poderia ocorrer a inversão de espectro. Pois todas estas envolvem afirmações acerca das conexões modais entre propriedades da consciência e as propriedades correntes do corpo e do cérebro que podemos conceptualizar; e a natureza real destas conexões não nos é acessível. Talvez *P* torne necessária a relação entre o disparar das fibras-C e a dor ou talvez não: simplesmente não estamos equipados para saber. Somos como uma mente humiana indagando se a ligação observada entre a temperatura de um gás e a sua pressão (num volume constante) é necessária ou contingente. Para saber a resposta a isto é preciso apreender a teoria atómica (ou molecular) e uma mente humiana simplesmente não está apta a atingir o entendimento teórico requerido. De igual modo, somos constitutivamente ignorantes precisamente no ponto em que a resposta existe.

* No original: *supervenience*. Sendo comum a tradução por «superveniência», por vezes ocorre também «sobreveniência», como acontece na *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, João Branquinho, Desidério Murcho, Nelson Gomes, (dir.), Gradiva, pp. 763-764. Quer «superveniência» quer «sobreveniência» têm a mesma raiz etimológica e o mesmo significado. O *Penguin Dictionary of Philosophy*, Thomas Mautner (dir.) define-a como «uma relação de dependência entre propriedades em níveis diferentes, que não é lógica nem causal.» Ver: <http://criticanarede.com/html/sobrevir.html>. N do T.

Prevejo que muitos leitores deste ensaio acharão a sua tese principal completamente inacreditável ou mesmo ridícula. Permita-se-me observar que simpatizo com tais leitores: a tese não é facilmente digerível. Mas eu diria o seguinte: se a tese é efectivamente verdadeira, dar-nos-á ainda assim a forte impressão de ser difícil de acreditar. Pois a ideia de uma propriedade explicativa (ou conjunto de propriedades) que é numérica para nós e no entanto é essencial para a solução (construtiva) de um problema que enfrentamos ofende um tipo de idealismo natural que tende a dominar o nosso pensamento. Achamos difícil de conceber a existência, debaixo dos nossos narizes por assim dizer, de uma propriedade real que não podemos apreender devido ao modo como fomos construídos — uma propriedade que é responsável por fenómenos que observamos do modo mais directo possível. Este tipo de realismo, que traz o fechamento cognitivo para tão perto de casa, tende a parecer ao mesmo tempo uma afronta aos nossos intelectos e algo que as nossas mentes não podem evitar. Tentamos pensar esta propriedade impensável e fracassamos compreensivelmente nesse esforço; apressamo-nos então a inferir que a própria suposição de tal propriedade é absurda. O realismo do tipo que pressuponho parece assim difícil de manter em foco e qualquer teoria filosófica que dependa dele parecerá também assentar em algo de sistematicamente elusivo.²⁴ A minha resposta a tais dúvidas, contudo, é inconcessiva: os limites das nossas mentes simplesmente não são os limites da realidade. É deploravelmente antropocêntrico insistir em que a realidade seja restringida pelo que a mente humana pode conceber. Precisamos de cultivar uma concepção da realidade (uma metafísica) que torne a realidade verdadeiramente independente dos nossos poderes cognitivos, uma concepção que inclua estes poderes como uma parte própria. É apenas isso, no caso do problema mente-corpo, o pedaço de realidade que sistematicamente ilude a nossa apreensão cognitiva é um aspecto da nossa própria natureza. De facto, é um aspecto que torna possível termos mentes e pensarmos acerca de como estas se relacionam com os nossos corpos. Acontece que este pedaço particularmente transcendente de realidade está nas nossas cabeças. Um facto profundo acerca da nossa natureza como uma forma de

consciência corporizada está assim necessariamente escondido de nós. No entanto nada há de inerentemente estranho ou bizarro acerca desta corporização. Somos muito mais simples do que parecemos. A estranheza de que temos experiência está no olhar do observador.

A resposta para a questão que forma o meu título é portanto «Não e Sim».²⁵

Universidade de Oxford

Colin McGinn

²³ Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1980. Como é óbvio, Descartes argumentou explicitamente a partir do que (ele considerou ser) as naturezas essenciais do corpo e da mente para a contingência da sua conexão. Se abandonarmos a pressuposição de que conhecemos estas naturezas, então o agnosticismo acerca da modalidade da conexão parece a conclusão indicada.

²⁴ Este é o tipo de realismo defendido por Nagel no cap. IV de *The View from Nowhere*: ser não é ser concebível por nós. Eu diria que o problema mente-corpo fornece uma demonstração de que *há* tais propriedades que transcendem os conceitos — não meramente que *podia* haver. Diria também que o realismo deste tipo devia ser aceite precisamente porque ajuda a resolver o problema mente-corpo; é uma tese metafísica que dá o seu contributo ao lidar com um problema que de outro modo parece irremediável. Nada há assim de «epifenoménico» acerca de tal realismo radical: a existência de uma realidade que não podemos conhecer pode no entanto ter importância intelectual para nós.

²⁵ As discussões com as seguintes pessoas ajudaram-me a desenvolver as ideias deste ensaio: Anita Avramides, Jerry Katz, Ernie Lepore, Michael Levin, Thomas Nagel, Galen Strawson, Peter Unger. A minha grande dívida para com a obra de Thomas Nagel devia ser óbvia ao longo de todo o ensaio: não procuraria enfrentar o problema mente-corpo se ele não o tivesse feito antes.
