

COMO É SER UM MORCEGO?

Thomas Nagel

A consciência é o que torna o problema da mente-corpo verdadeiramente penoso. Talvez seja por isso que as discussões correntes do problema lhe dão pouca atenção ou manifestamente não o compreendem. A recente onda de euforia reducionista produziu diversas análises de fenómenos e conceitos mentais, cujo propósito é explicar a possibilidade de uma ou outra forma de materialismo, identificação psicofísica, ou redução.¹ Mas os problemas que se enfrenta são comuns a este e outros tipos de redução e aquilo que torna o problema da mente-corpo único, ao contrário do que se passa com o problema da água-H₂O, o problema da Máquina de Turing-Máquina IBM, o problema da relação relâmpago-descarga eléctrica, o problema da relação gene-ADN, ou o problema da relação carvalho-hidrocarboneto, é ignorado.

¹ Os exemplos são J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963); David K. Lewis, «An Argument for the Identity Theory», *Journal of Philosophy*, LXIII (1966), reimpresso com adendas em David M. Rosenthal, *Materialism & the Mind-Body Problem*, (Engelwood Cliffs, NJ.: Prentice Hall, 1971); Hilary Putnam, «Psychological Predicates», em *Art, Mind, & Religion*, ed. W. H. Capitan e D. D. Merrill (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967), reimpresso em *Materialism*, ed. Rosenthal, como «The Nature of Mental States»; D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1968); D. C. Dennett, *Content and Consciousness* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969). Exprimi dúvidas anteriores em «Armstrong on the Mind», *Philosophical Review*, LXXIX (1970), 394-403; uma recensão de Dennett, *Journal of Philosophy*, LXIX (1972); e o capítulo 11 acima. Ver também Saul Kripke, «Naming and Necessity», em *Semantics of Natural Language*, ed. D. Davidson and G. Harman (Dordrecht: Reidel, 1972), em particular pp. 334-42; e M. T. Thornton, «Ostensive Terms and Materialism», *The Monist*, LVI (1972), 193-214.

Todo o reducionista tem a sua analogia preferida, retirada da ciência moderna. É altamente improvável que qualquer um destes exemplos de redução bem-sucedida, independentes entre si, possa lançar luz sobre a relação entre a mente e o cérebro. Mas os filósofos partilham a inclinação humana geral para explicar o incompreensível em termos que se adequam ao que é familiar e bem compreendido, ainda que inteiramente diferente. Isto tem conduzido à aceitação de explicações implausíveis do mental, em larga medida por permitirem tipos familiares de redução. Procurarei explicar por que os exemplos habituais não nos ajudam a entender a relação entre a mente e o corpo — por que, de facto, não dispomos presentemente de qualquer concepção do que seria uma explicação da natureza física de um fenómeno mental. Sem a consciência, o problema da mente-corpo seria muito menos interessante. Com a consciência, parece não ter solução. O aspecto mais importante e mais característico dos fenómenos mentais conscientes é muito mal compreendido. Na sua maioria, as teorias reducionistas nem sequer procuram explicá-lo. E um exame cuidadoso mostrará que nenhum conceito de redução correntemente disponível se lhe aplica. Talvez se possa conceber uma nova forma teórica para este fim, mas tal solução, se existe, encontra-se no futuro intelectual distante.

A experiência consciente é um fenómeno amplamente disseminado. Ocorre em muitos níveis da vida animal, embora não possamos estar certos da sua presença nos organismos mais simples, e é muito difícil de dizer em geral o que nos dá indícios dela. (Alguns extremistas têm-se mostrado prontos a negar que ocorra mesmo noutros mamíferos que não os humanos.) Não há dúvida de que a experiência consciente ocorre sob inúmeras formas que são completamente inimagináveis para nós, noutros planetas de outros sistemas solares espalhados pelo universo. Mas independentemente de

como a forma possa variar, o facto de um organismo ter experiência consciente *de todo em todo* significa, basicamente, que há algo que é *ser* como aquele organismo. Poderá haver implicações posteriores acerca da forma da experiência; poderá até haver (embora eu duvide) implicações acerca do comportamento do organismo. Mas fundamentalmente um organismo tem estados mentais conscientes se e só se há algo que é *ser* esse organismo — algo que é *ser para* o organismo.

Podemos chamar a isto o carácter subjectivo da experiência. Este não se deixa captar por qualquer das análises redutivas familiares do domínio mental recentemente elaboradas, pois todas elas são logicamente compatíveis com a ausência do mesmo. Não é analisável em termos de qualquer sistema explicativo de estados funcionais ou de estados intencionais, uma vez que se poderia atribuí-los a autómatos que se comportassem como pessoas, embora não tivessem experiência de coisa alguma.² Por razões similares, não é analisável em termos do papel causal das experiências em relação com o comportamento humano típico.³ Não nego que os estados mentais e os acontecimentos conscientes causem o comportamento, nem nego que se lhes possa dar caracterizações funcionais. Nego apenas que a análise dos mesmos se limite a este tipo de coisa. Qualquer programa reducionista tem de se basear numa análise daquilo que pretende reduzir. Se a análise deixar algo de fora, o problema será formulado incorrectamente. É inútil basear a defesa do materialismo em qualquer análise de fenómenos mentais que seja incapaz de lidar explicitamente com o carácter subjectivo destes. Pois não há razão para supor que uma redução que parece plausível quando não se faz qualquer tentativa de explicar a consciência possa ser ampliada de modo a abranger a consciência. Portanto, sem ter alguma ideia do que seja o carácter subjectivo da experiência, não podemos saber o que é exigido à teoria fisicalista.

² Talvez não pudesse haver de facto tais robots. Talvez qualquer coisa que seja suficientemente complexa para se poder comportar como uma pessoa tenha experiências. Mas se isto é verdade, trata-se de um facto que não se pode descobrir apenas analisando o conceito de experiência.

³ Não equivale àquilo acerca do que somos incorrigíveis, tanto porque não somos incorrigíveis acerca da experiência e porque a experiência se verifica nos animais que não têm linguagem e pensamento, que não têm quaisquer crenças acerca das suas experiências.

Embora uma explicação da base física da mente tenha de explicar muitas coisas, esta parece ser a mais difícil. É impossível excluir de uma redução as características fenomenológicas da experiência do mesmo modo que excluimos da redução física ou química de uma substância corrente as suas características fenoménicas — nomeadamente, explicando-as como efeitos nas mentes dos observadores humanos.⁴ A haver uma defesa do fisicalismo, tem de haver uma explicação física das próprias características fenomenológicas. Mas quando examinamos o seu carácter subjectivo parece que tal resultado é impossível. A razão é que todo o fenómeno subjectivo está essencialmente ligado a um ponto de vista singular e parece inevitável que uma teoria física, objectiva, abandone esse ponto de vista.

⁴ Cf. Richard Rorty, «Mind-Body Identity, Privacy, and Categories», *Review of Metaphysics*, XIX (1965), em particular pp. 37-8.

Permita-se-me que formule a questão de um modo mais completo que apenas referindo a relação entre o subjectivo e o objectivo ou entre o *pour-soi* e o *en-soi*. Isto está longe de ser fácil. Os factos acerca de como é ser *X* são muito peculiares, tão peculiares que há quem possa sentir-se inclinado a negar a realidade desses factos ou a importância das afirmações acerca dos mesmos. De modo a ilustrar a conexão entre a subjectividade e um ponto de vista, e para tornar evidente a importância das

características subjectivas, será útil explorar a questão em relação a um exemplo que faça sobressair claramente a divergência entre os dois tipos de concepção, a subjectiva e a objectiva.

Presumo que todos acreditamos que os morcegos têm experiência. Afinal, trata-se de mamíferos e o facto de os morcegos terem experiência não é mais duvidoso que o facto de os ratos, pombos ou baleias terem experiência. Escolhi morcegos e não vespas ou solhas porque se formos demasiado longe na árvore filogenética, as pessoas abandonarão gradualmente a crença de que haja aí experiência de todo em todo. Os morcegos, embora mais próximos de nós que as outras espécies mencionadas, apresentam ainda assim um âmbito de actividade e uma estrutura sensorial tão diferentes do que temos que o problema que quero colocar se torna excepcionalmente vívido (embora o pudéssemos certamente colocar a propósito de outras espécies). Mesmo sem o benefício da reflexão filosófica, qualquer pessoa que tenha passado algum tempo num espaço circunscrito com um morcego agitado sabe o que é deparar-se com uma forma de vida fundamentalmente *outra*.

Afirmo que a essência da crença segundo a qual os morcegos têm experiência é haver algo que é ser como um morcego. Sabemos agora que na sua maioria, os morcegos (os *microchiroptera*, para ser mais preciso) percebem o mundo exterior sobretudo através de um sonar, ou ecolocalização, detectando a ressonância dos seus próprios trissos de alta frequência, rápida e subtilmente modulados, a partir de objectos dentro do seu alcance. Os seus cérebros foram feitos para correlacionar os impulsos de saída com os ecos subsequentes, e a informação assim adquirida permite aos morcegos discriminar com precisão a distância, dimensões, forma, movimento, textura, de um modo comparável ao que fazemos com a visão. Mas o sonar dos morcegos, embora seja claramente uma forma de percepção, não é similar no seu funcionamento a qualquer sentido que tenhamos, e não há razão para supor que é subjectivamente semelhante a seja o que for de que possamos ter experiência ou imaginar. Isto parece criar dificuldades à noção do que é ser como um morcego. Temos de ponderar se algum método nos permite extrapolar a vida interior do morcego a partir do nosso próprio caso⁵ e, se não, que métodos alternativos haverá para se compreender a noção.

⁵ Por «o nosso próprio caso» não entendo apenas «o meu próprio caso» mas, ao invés, as ideias mentalistas que aplicamos pacificamente a nós próprios e a outros seres humanos.

A nossa própria experiência fornece o material básico para a nossa imaginação, cujo âmbito é portanto limitado. Não servirá de muito tentar imaginar que temos membranas nos braços, que nos permitissem voar ao crepúsculo e à alvorada, apanhando insectos com a boca; que temos uma visão muito fraca e que percebemos o meio ambiente através de um sistema de ressonância de sinais sonoros de alta frequência; que passamos o dia pendurados de cabeça para baixo num sótão. Tanto quanto tenho a capacidade para imaginar isto (que não é muita), apenas me diz como seria para *mim* comportar-me como um morcego. Mas a questão não é essa. Quero saber o que é para um *morcego* ser um morcego. No entanto, se tentar imaginar isto, fico limitado aos recursos da minha própria mente e estes são inadequados à tarefa. Tão-pouco a posso levar a cabo imaginando adições à minha experiência presente, ou imaginando segmentos que lhe seriam gradualmente subtraídos, ou imaginando alguma combinação de adições, subtrações e modificações.

Na medida em que poderia parecer-me e comportar-me como uma vespa ou um morcego sem mudar a minha estrutura fundamental, as minhas experiências jamais seriam algo de semelhante às experiências desses animais. Por outro lado, é duvidoso que se possa atribuir qualquer sentido à suposição de que eu deveria possuir a constituição neurofisiológica interna de um morcego. Mesmo se pudesse gradualmente transformar-me num morcego, nada na minha constituição presente me permite

imaginar como seriam as minhas experiências num tal estado futuro, metamorfoseado dessa maneira. Os melhores indícios viriam das experiências dos morcegos, se ao menos soubéssemos como estas são.

Portanto, se a ideia daquilo que é ser como um morcego implica a extrapolação a partir do nosso próprio caso, esta tem de ser incompletável. Não podemos formar mais que uma concepção esquemática de como *realmente* será. Por exemplo, podemos atribuir *tipos* gerais de experiência com base na estrutura e comportamento do animal. Assim descrevemos o sonar dos morcegos como uma forma de percepção tridimensional dianteira; acreditamos que os morcegos sentem algumas versões de dor, medo, fome, luxúria, e que têm outros tipos de percepção mais familiares além do sonar. Mas acreditamos que estas experiências têm também em cada caso um carácter subjectivo específico, que ultrapassa a nossa capacidade de conceber. E se houver vida consciente noutros lugares do universo, é provável que alguma dela não seja descritível mesmo nos termos experienciais mais gerais que nos são acessíveis.⁶ (O problema não se confina aos casos exóticos, contudo, pois coloca-se mesmo entre duas pessoas. O carácter subjectivo da experiência que tem uma pessoa surda e cega desde a nascença não me é acessível, por exemplo, nem será a minha experiência presumivelmente acessível a ela. Isto não impede cada um de pensar que a experiência do outro tem esse carácter subjectivo.)

⁶ Portanto, a forma analógica da expressão portuguesa «o que é ser *como*» é enganadora. Não significa «ao que (na nossa experiência) se *assemelha*», mas antes «como é para o próprio sujeito».

Se alguém se sentir inclinado a negar que podemos acreditar na existência de factos como este, cuja natureza exacta não podemos de modo algum conceber, essa pessoa deveria reflectir que ao contemplar os morcegos ficamos numa posição muito semelhante àquela em que ficaríamos morcegos inteligentes ou marcianos⁷ se tentassem formar uma concepção do que seria ser como nós. A estrutura das suas próprias mentes poderia impedi-los de ser bem-sucedidos, mas sabemos que estariam errados ao concluir que não há algo bem definido que seja ser como nós: que apenas nos poderiam ser atribuídos certos tipos muito gerais de estado mental (talvez a percepção e o apetite fossem conceitos comuns a ambos; talvez não). Sabemos que estariam errados ao retirar uma conclusão tão céptica porque sabemos o que é ser como nós. E sabemos que embora isto inclua uma enorme quantidade de variação e complexidade, e embora não tenhamos o vocabulário para o descrever adequadamente, o seu carácter subjectivo é altamente específico, e em alguns aspectos é descritível em termos que apenas podem ser compreendidos por criaturas como nós. O facto de jamais podermos esperar acomodar na nossa linguagem uma descrição detalhada da fenomenologia dos marcianos ou dos morcegos não devia levar-nos a considerar sem sentido a afirmação de que os morcegos e os marcianos têm experiências integralmente comparáveis com as nossas no que diz respeito à abundância de detalhes. Seria óptimo se alguém desenvolvesse conceitos e uma teoria que nos permitisse pensar acerca dessas coisas; mas tal entendimento pode ser-nos permanentemente negado devido às limitações da nossa natureza. E negar a realidade ou a importância lógica do que talvez nunca possamos descrever ou entender é a mais rudimentar forma de dissonância cognitiva.

⁷ Quaisquer seres extraterrestres inteligentes que sejam completamente diferentes de nós.

Isto traz-nos ao limiar de um tópico que exige uma discussão muito mais aprofundada do que me é possível fazer aqui: nomeadamente, a relação entre factos, por um lado, e esquemas conceptuais, por outro. O meu realismo quanto ao domínio subjectivo em todas as suas formas implica uma crença na existência de factos além do alcance dos conceitos humanos. É certamente possível que um ser humano acredite que há factos acerca dos quais nunca *possuirá* os conceitos requeridos para os poder

representar ou compreender. Com efeito, seria tolo duvidar disto, dada a finitude das expectativas da humanidade. Afinal, teria havido números transfinitos mesmo se toda a gente tivesse sido exterminada pela peste negra antes de Cantor os ter descoberto. Mas também se poderá acreditar que há factos que jamais *poderiam* ser representados ou compreendidos pelos seres humanos, ainda que a espécie sobrevivesse eternamente — simplesmente porque a nossa estrutura não nos permite funcionar com conceitos do tipo exigido. Esta impossibilidade poderia mesmo ser observada por outros seres, mas não é claro que a existência de tais seres, ou a possibilidade da sua existência, seja uma condição prévia da importância da hipótese de que há factos humanamente inacessíveis. (Afinal, presume-se que a natureza dos seres com acesso a factos humanamente inacessíveis seja em si um facto humanamente inacessível.) A reflexão acerca do que é ser como um morcego parece levar-nos, portanto, à conclusão de que há factos que não consistem na verdade de proposições exprimíveis numa linguagem humana. Podemos ser compelidos a reconhecer a existência de tais factos sem sermos capazes de os exprimir ou compreender.

Contudo, não irei desenvolver este assunto. A sua importância para o tópico que se nos depara (nomeadamente, o problema da mente-corpo) está em permitir-nos fazer uma observação geral acerca do carácter subjectivo da experiência. Seja qual for o estatuto dos factos acerca de como é ser um humano, ou um morcego, ou um marciano, parece que estes são factos que corporizam um ponto de vista particular.

Não estou a chamar aqui a atenção para a suposta privacidade da experiência relativamente àquele que a tem. O ponto de vista em questão não é algo que seja acessível apenas a um indivíduo. Trata-se antes de um *tipo*. Podemos com frequência adoptar um ponto de vista que não o nosso, de maneira que a compreensão de tais factos não se limita ao nosso próprio caso. Há um sentido em que os factos fenomenológicos são perfeitamente objectivos: uma pessoa pode saber ou afirmar de outra qual a qualidade da sua experiência. São subjectivos, contudo, no sentido em que mesmo esta atribuição objectiva da experiência é possível apenas a alguém cuja semelhança com o objecto da atribuição é suficiente ao ponto de poder adoptar o ponto de vista deste — compreender a atribuição na primeira pessoa como na terceira, por assim dizer. Quanto maior for a diferença entre nós e o outro sujeito de experiência, menor será a expectativa de sermos bem-sucedidos neste empreendimento. No nosso próprio caso, ocupamos o ponto de vista relevante, mas teremos tanta dificuldade em entender adequadamente a nossa própria experiência abordando-a de outro ponto de vista como teríamos se tentássemos entender a experiência de outra espécie sem adoptar *o seu* ponto de vista.⁸

⁸ É possível que transcender barreiras entre espécies com a ajuda da imaginação seja mais fácil do que suponho. Por exemplo, as pessoas invisuais são capazes de detectar objectos que se encontrem perto delas através de uma forma de sonar, usando estalidos verbais ou toques de uma bengala. Talvez se alguém soubesse como isso seria, pudesse por extensão imaginar *grosso modo* como seria possuir o muito mais refinado sonar de um morcego. A distância entre nós próprios e outras pessoas e espécies pode situar-se em qualquer ponto de um contínuo. Mesmo as outras pessoas têm apenas um entendimento parcial do que é ser elas e quando passamos para espécies muito diferentes da nossa, o grau de entendimento parcial disponível poderá ser ainda menor. A imaginação é notavelmente flexível. A minha ideia, contudo, não é que não se possa *saber* como é ser um morcego. Não estou a levantar esse problema epistemológico. A minha ideia é antes que mesmo para formar uma *concepção* de como é ser um morcego (e *a fortiori* saber o que é ser um morcego) tem de se adoptar o ponto de vista do morcego. Se for possível aceitá-lo rudimentarmente ou parcialmente, então a concepção que se tem será também rudimentar ou parcial. Ou assim parece no nosso presente estado de entendimento.

Isto influi directamente no problema da mente-corpo. Pois se os factos da experiência — factos acerca de como é *para* o organismo que tem a experiência — são acessíveis apenas de um ponto de vista, então é um mistério como o verdadeiro carácter das experiências se poderia revelar no funcionamento físico daquele organismo. O último é um domínio de factos objectivos *par excellence*

— o tipo que pode ser observado e compreendido de muitos pontos de vista e por indivíduos com sistemas perceptivos diferentes. Não há obstáculos imaginativos consideráveis à aquisição de conhecimento sobre a neurofisiologia dos morcegos por cientistas humanos e os morcegos inteligentes ou os marcianos talvez pudessem aprender mais sobre o cérebro humano do que alguma vez conseguiríamos.

Isto não constitui em si um argumento contra a redução. Um cientista marciano a quem faltasse o entendimento da percepção visual poderia entender o arco-íris, ou os relâmpagos, ou as nuvens enquanto fenómenos físicos, embora jamais fosse capaz de entender os conceitos humanos de arco-íris, relâmpago, ou nuvem, ou o lugar que estas coisas ocupam no nosso mundo fenoménico. Ele poderia apreender a natureza objectiva das coisas discriminadas por estes conceitos porque embora os próprios conceitos estejam ligados a um ponto de vista particular e a uma fenomenologia visual particular, o mesmo não acontece com as coisas apreendidas desse ponto de vista: são observáveis a partir do ponto de vista mas exteriores a ele; portanto podem também ser compreendidos de outros pontos de vista, quer pelos mesmos organismos quer por outros. O relâmpago tem um carácter objectivo que não se esgota na sua aparência visual e isto pode ser investigado por um marciano invisível. Propriamente falando, tem um carácter *mais* objectivo do que a sua aparência visual revela. Ao falar na passagem da caracterização subjectiva para a objectiva, pretendo permanecer neutro acerca da existência de um ponto final, a natureza intrínseca completamente objectiva da coisa, que poderíamos ou não ser capazes de alcançar. Poderá ser mais exacto pensar na objectividade como uma direcção que o entendimento possa seguir. E ao entender um fenómeno como o relâmpago, é legítimo que nos afastemos, tanto quanto nos for possível, de um ponto de vista estritamente humano.⁹

⁹ O problema que vou levantar pode portanto ser colocado mesmo se a distinção entre descrições ou pontos de vista mais subjectivos e mais objectivos se pode em si fazer apenas no interior de um ponto de vista humano mais vasto. Não aceito este tipo de relativismo conceptual, mas não é preciso ser refutá-lo para esclarecer a ideia de que a redução psicofísica não pode ser acomodada pelo modelo subjectivo-para-objectivo a partir de outros casos.

No caso da experiência, por outro lado, a conexão com um ponto de vista particular parece muito mais próxima. É difícil entender o que se poderia querer dizer com o carácter *objectivo* de uma experiência, para além do ponto de vista particular a partir do qual o seu sujeito a apreende. Afinal, o que restaria do que é ser como um morcego se se removesse o ponto de vista do morcego? Mas se a experiência não tem, além do seu carácter subjectivo, uma natureza objectiva que possa ser apreendida de muitos pontos de vista diferentes, como se poderá então supor que um marciano que investigasse o meu cérebro poderia observar processos físicos que seriam os meus processos mentais (do mesmo modo que poderíamos observar processos físicos que fossem relâmpagos), apenas de um ponto de vista diferente? Como, de igual modo, poderia um fisiólogo humano observá-los de outro ponto de vista?¹⁰

¹⁰ O problema não é apenas o de a minha experiência visual, quando olho para a *Mona Lisa*, ter uma certa qualidade, da qual nenhum vestígio será encontrado por alguém que inspecione o meu cérebro. Pois mesmo se essa pessoa observasse aí uma imagem minúscula da *Mona Lisa*, não teria razões para a identificar com a experiência.

Parece que nos confrontamos com uma dificuldade geral acerca da redução psicofísica. Noutras áreas, o processo da redução é um movimento na direcção de maior objectividade, rumo a uma perspectiva mais precisa da real natureza das coisas. Isto consegue-se reduzindo a nossa dependência face a pontos de vista específicos de indivíduos ou espécies no que diz respeito ao objecto da investigação. Não o descrevemos em termos das impressões que provoca nos nossos sentidos, mas em termos dos seus efeitos mais gerais e de propriedades detectáveis por outros meios além dos sentidos

humanos. Quanto menos a nossa descrição depender de um ponto de vista especificamente humano, mais objectiva será. Podemos seguir este caminho porque embora os conceitos e ideias que usamos ao pensar sobre o mundo exterior se apliquem inicialmente a partir de um ponto de vista que envolve a nossa estrutura perceptiva, usamo-los para referir coisas que estão além desses conceitos e ideias — coisas relativamente às quais *temos* o ponto de vista fenoménico. Portanto podemos abandonar este ponto de vista a favor de outro e continuar a pensar acerca das mesmas coisas.

A própria experiência, contudo, não parece ajustar-se ao padrão. A ideia de passar da aparência para a realidade não parece fazer aqui sentido. Qual o análogo neste caso a tentar encontrar um entendimento mais objectivo dos mesmos fenómenos, abandonando o ponto de vista subjectivo inicial para com estes em favor de outro mais objectivo mas que seja acerca da mesma coisa? Certamente *parece* improvável que nos aproximemos da verdadeira natureza da experiência humana deixando para trás a particularidade do nosso ponto de vista humano, esforçando-nos por chegar a uma descrição em termos acessíveis a seres que não poderiam imaginar o que seria ser como nós. Se o carácter subjectivo da experiência é integralmente compreensível apenas de um ponto de vista, então qualquer mudança para maior objectividade — isto é, menor dependência face a um ponto de vista específico — não nos aproxima da verdadeira natureza do fenómeno: afasta-nos ainda mais dele.

Num certo sentido, as sementes desta objecção à redutibilidade da experiência são já detectáveis em casos de redução bem-sucedida; pois ao descobrir que o som é na verdade um fenómeno ondulatório do ar ou de outro meio, deixamos para trás o ponto de vista para adoptar outro, e o ponto de vista auditivo que deixamos para trás, seja humano ou animal, continua por reduzir. Os membros de espécies radicalmente diferentes podem ambos compreender os mesmos acontecimentos físicos em termos objectivos e isto não lhes exige que compreendam as formas fenoménicas em que estes acontecimentos se apresentam aos sentidos dos membros da outra espécie. Assim, uma condição para que ambos se refiram a uma realidade comum é a de que os seus pontos de vista particulares não façam parte da realidade comum que ambos apreendem. A redução só pode ser bem-sucedida se o ponto de vista peculiar à espécie for omisso daquilo que se pretende reduzir.

Mas embora tenhamos razão em pôr de parte este ponto de vista ao procurar uma compreensão mais profunda do mundo externo, não o podemos ignorar sempre, uma vez que este é a essência do mundo interno e não meramente um ponto de vista sobre o mesmo. Na sua maior parte, o neobehaviorismo da psicologia filosófica mais recente resulta do esforço de substituir o produto genuíno por um conceito objectivo da mente, de modo a que nada reste que não se possa reduzir. Se reconhecermos que uma teoria física da mente tem de dar conta do carácter subjectivo da experiência, temos de admitir que nenhuma concepção presentemente disponível nos dá um indício de como isto se pode fazer. O problema é ímpar. Se os processos mentais são na verdade processos físicos, então há algo que é, intrinsecamente,¹¹ como passar por certos processos físicos. Continua a ser um mistério o que signifique isto ser verdade.

¹¹ A relação não seria portanto contingente, como a que há entre uma causa e o efeito que dela resulta. Seria necessariamente verdadeiro que um estado físico fosse sentido de determinada forma. Saul Kripke em *Semantics of Natural Language* (ed. Davidson e Harman) argumenta que a análise behaviourista causal e outras afins do domínio mental fracassam porque interpretam, p. ex., «dor» como um nome meramente contingente para dores. O carácter subjectivo de uma experiência («a sua qualidade fenomenológica imediata» como lhe chama Kripke (p. 340)) é a propriedade essencial que tais análises excluem e em virtude da qual a experiência é *necessariamente* aquilo que é. A minha perspectiva é aparentada à de Kripke. Como ele, acho incompreensível a hipótese de que um certo estado cerebral deva necessariamente ter um determinado carácter subjectivo, sem mais explicação. Nenhuma explicação semelhante emerge de teorias que consideram a relação mente-cérebro contingente, mas talvez haja outras alternativas, ainda por descobrir.

Uma teoria que explicasse de que modo a relação mente-cérebro é necessária deixar-nos-ia ainda com o problema de Kripke de explicar por que ainda assim parece contingente. Essa dificuldade parece-me ser superável do seguinte modo: Podemos imaginar algo representando-o para nós próprios perceptivamente, por empatia, ou simbolicamente. Não tentarei explicar como funciona a imaginação simbólica, mas parte do que acontece nos outros dois casos é o seguinte: para imaginar algo perceptivamente colocamo-nos num estado consciente que se assemelha ao estado em que estaríamos se o percepcionássemos. Para imaginar algo por empatia colocamo-nos num estado consciente que se assemelha à própria coisa. (Este método só pode ser usado para imaginar acontecimentos mentais e olhares — nossos ou de outros.) Quando tentamos imaginar um estado mental que ocorre sem o estado cerebral associado, imaginamos primeiro por empatia a ocorrência do estado mental: isto é, colocamo-nos num estado mentalmente semelhante. Ao mesmo tempo, tentamos perceptivamente imaginar a não ocorrência do estado físico associado, colocando-nos noutra estado desligado do primeiro, semelhante àquele em que estaríamos se percepcionássemos a não ocorrência do estado físico. Onde a imaginação dos aspectos físicos é perceptiva e a imaginação dos aspectos mentais se dá por empatia, parece-nos que podemos imaginar a ocorrência de qualquer experiência sem o seu estado cerebral associado e vice-versa. A relação entre ambos parecerá contingente mesmo se for necessária, por causa da independência dos tipos heterogêneos de imaginação.

(O solipsismo, conseqüentemente, resulta de se interpretar incorrectamente a imaginação que se dá por empatia como se funcionasse como a imaginação perceptiva: parece então impossível imaginar qualquer experiência que não seja nossa.)

Que moral se devia retirar destas reflexões e o que devia ser feito em seguida? Seria um erro concluir que o fisicalismo tem de ser falso. Nada fica provado com a inadequação das hipóteses fisicalistas que assumem uma análise objectiva imperfeita da mente. Seria mais verosímil afirmar que o fisicalismo é uma posição que não podemos compreender por não dispormos presentemente de qualquer concepção de como poderia ser verdadeiro. Talvez se considere irrazoável exigir tal concepção como condição de entendimento. Afinal, poderíamos dizer que o significado do fisicalismo é suficientemente claro: os estados mentais são estados do corpo; os acontecimentos mentais são acontecimentos físicos. Não sabemos *de que* estados e acontecimentos físicos se trata, mas isso não nos devia impedir de compreender a hipótese. O que poderia ser mais claro que as palavras «é» e «são»?

Mas creio que é precisamente esta aparente clareza da palavra «é» que é enganadora. Normalmente, quando nos dizem que *X* é *Y* sabemos *como* é supostamente verdadeiro, mas isso depende de um pano de fundo conceptual ou teórico e não é veiculado apenas pelo «é». Sabemos de que modo tanto «*X*» como «*Y*» referem, e os tipos de coisas que referem, e temos uma ideia rudimentar de como os dois caminhos referenciais podem convergir numa única coisa, seja um objecto, uma pessoa, um processo, um acontecimento ou seja o que for. Mas quando os dois termos da identificação são muito díspares talvez não seja tão claro como esta identificação pode ser verdadeira. Podemos nem sequer ter uma ideia rudimentar de como os dois caminhos referenciais podiam convergir, ou para que tipo de coisas podiam convergir, e talvez seja necessário fornecer um enquadramento teórico para nos permitir compreender isto. Sem o enquadramento, a identificação fica rodeada de uma atmosfera mística.

Isto explica o sabor mágico que as apresentações populares das descobertas científicas fundamentais têm, anunciadas como proposições que devemos subscrever sem realmente as compreender. Por exemplo, diz-se agora às pessoas desde tenra idade que toda a matéria é na verdade energia. Mas apesar do facto de saberem o que significa «é», na sua maioria elas nunca formam uma concepção acerca daquilo que torna esta afirmação verdadeira, porque carecem do pano de fundo teórico.

Presentemente, o estatuto do fisicalismo é similar ao que teria a hipótese de que a matéria é energia se fosse proferida por um filósofo pré-socrático. Não temos o início de uma concepção de como o

fiscalismo poderia ser verdadeiro. De modo a compreender a hipótese de que um acontecimento mental é um acontecimento físico, precisamos de algo mais que uma compreensão da palavra «é». Falta-nos a ideia de como um termo físico e um termo mental poderiam referir a mesma coisa e as analogias habituais com a identificação teórica noutros campos não conseguem dar-nos esta ideia. Não conseguem porque se interpretarmos a referência dos termos mentais a acontecimentos físicos segundo o modelo habitual, ou obtemos o ressurgimento de acontecimentos subjectivos separados, na qualidade de efeitos através dos quais se assegura a referência mental a acontecimentos físicos, ou obtemos uma perspectiva falsa do modo como os termos mentais referem (por exemplo, uma perspectiva causal behaviorista).

Por estranho que pareça, podemos dispor de indícios a favor da verdade de algo que não podemos realmente compreender. Suponhamos que uma pessoa que não está familiarizada com a metamorfose dos insectos fecha uma lagarta num compartimento esterilizado e que semanas mais tarde o compartimento é reaberto, revelando uma borboleta. Se a pessoa souber que o compartimento esteve fechado todo o tempo, terá razão para acreditar que a borboleta é ou que em tempos terá sido a lagarta, sem ter qualquer ideia sobre em que sentido isto poderá ser verdadeiro. (Uma possibilidade é que a lagarta contivesse um minúsculo parasita alado que a devorou e se desenvolveu até se transformar em borboleta.)

É concebível que nos encontremos numa posição semelhante no que respeita ao fiscalismo. Donald Davidson argumentou que se os acontecimentos mentais têm causas e efeitos físicos, têm de ter descrições físicas. Davidson afirma que temos razão para acreditar nisto ainda que não tenhamos — e de facto não *poderíamos* ter — uma teoria psicofísica geral.¹² O seu argumento aplica-se a acontecimentos mentais intencionais, mas penso que temos também alguma razão para crer que as sensações são processos físicos, sem que nos encontremos em posição de compreender como. A posição de Davidson é que certos acontecimentos físicos têm propriedades que são irreduzivelmente mentais e talvez uma perspectiva passível de ser descrita deste modo esteja correcta. Mas nada daquilo acerca do que agora podemos formar uma concepção lhe corresponde; nem temos qualquer ideia de como seria uma teoria que nos permitisse concebê-lo.¹³

¹² Ver «Acontecimentos Mentais» em *Experience and Theory*, ed. Lawrence Foster e J. W. Swanson (Amherst: University of Massachusetts Press, 1970); embora eu não perceba o argumento contra as leis psicofísicas.

¹³ Observações similares aplicam-se ao meu ensaio «Fiscalismo», *Philosophical Review*, LXXIV (1965), 339-56, reimpresso com apêndice em *Modern Materialism*, ed. John O'Connor (Nova Iorque: Harcourt Brace Jovanovich, 1969).

Tem-se trabalhado muito pouco na questão básica (da qual se pode omitir inteiramente a menção ao cérebro) sobre se faz sentido que as experiências tenham de todo em todo um carácter objectivo. Fará sentido, por outras palavras, perguntar como serão *realmente* as minhas experiências, por oposição ao modo como são para mim? Não podemos compreender genuinamente a hipótese de que a sua natureza se apreende numa descrição física a menos que compreendamos a ideia mais fundamental de que *têm* uma natureza objectiva (ou que os processos objectivos podem ter uma natureza subjectiva).¹⁴

¹⁴ Esta questão está também no cerne do problema de outras mentes, cuja conexão com o problema da mente-corpo é amiúde ignorado. Se compreendêssemos como a experiência subjectiva pode ter uma natureza objectiva, compreenderíamos a existência de sujeitos além de nós.

Gostaria de concluir com uma proposta especulativa. Talvez seja possível abordar o hiato entre o subjectivo e o objectivo a partir de outro ângulo. Pondo temporariamente de parte a relação entre a mente e o cérebro, podemos procurar alcançar um entendimento mais objectivo do domínio mental em si próprio. De momento estamos completamente impreparados para pensar no carácter subjectivo da experiência sem nos apoiarmos na imaginação — sem adoptar o ponto de vista do sujeito da experiência. Isto devia ser considerado um desafio para formar novos conceitos e conceber um método — uma fenomenologia objectiva que não dependa da empatia ou da imaginação. Ainda que presumivelmente não captasse tudo, o seu propósito seria descrever, pelo menos em parte, o carácter subjectivo das experiências de uma forma compreensível a seres incapazes de ter essas experiências.

Teríamos de desenvolver tal fenomenologia para descrever as experiências dos morcegos com o sonar; mas seria também possível começar com humanos. Poderíamos tentar, por exemplo, desenvolver conceitos que pudessem ser usados para explicar a uma pessoa cega de nascença como seria ver. Chegaríamos eventualmente a uma parede vazia, mas devia ser possível conceber um método de exprimir em termos objectivos muito mais do que presentemente nos é possível e com muito maior precisão. As analogias intermodais imprecisas — por exemplo, «O vermelho é como o som de um trompete» — que surgem inesperadamente nas discussões deste assunto são de pouca utilidade. Tal devia ser claro a qualquer pessoa que tenha ouvido um trompete e observado a cor vermelha. Mas as características estruturais da percepção podiam ser mais acessíveis a uma descrição objectiva, mesmo que se deixasse algo de fora. E os conceitos alternativos aos que aprendemos na primeira pessoa podem permitir-nos chegar a um tipo de entendimento, inclusive da nossa própria experiência, o qual nos é negado pela própria facilidade de descrição e falta de distância que os conceitos subjectivos suportam.

Para além de ser interessante, uma fenomenologia que seja objectiva neste sentido poderá permitir que as questões acerca da base física¹⁵ da experiência adquiram uma forma mais inteligível. Os aspectos da experiência subjectiva que admitissem este tipo de descrição objectiva podiam ser melhores candidatos a explicações objectivas de um tipo mais familiar. Mas quer este palpite esteja correcto quer não, parece improvável que possamos ponderar qualquer teoria física da mente antes que se tenha pensado mais no problema geral do subjectivo e do objectivo. De contrário não podemos sequer colocar o problema da mente-corpo sem evitar lidar com ele.

¹⁵ Não defini o termo «físico». Obviamente, não se aplica apenas ao que se pode descrever com conceitos da física contemporânea, uma vez que esperamos desenvolvimentos posteriores. Há quem possa pensar que nada impede os fenómenos mentais de ser eventualmente reconhecidos como fenómenos físicos em si. Mas independentemente do que se possa dizer mais acerca do físico, este tem de ser objectivo. De modo que se a nossa ideia do físico se expandir para incluir os fenómenos mentais, terá de lhes atribuir um carácter objectivo — faça-se ou não isto analisando-os em termos de outros fenómenos já considerados físicos. Parece-me mais provável, contudo, que as relações entre o mental e o físico encontrem eventualmente expressão numa teoria cujos termos fundamentais não possam ser colocados claramente em qualquer das categorias.
