

J.R. Searle (1957 [1992]), A redescoberta da mente,
Ed. Martins Fontes.

CAPÍTULO 3

ROMPENDO O DOMÍNIO: CÉREBROS DE SILÍCIO, ROBÔS CONSCIENTES E OUTRAS MENTES

A visão do mundo como completamente objetivo tem um domínio muito poderoso sobre nós, embora seja incompatível com os fatos mais óbvios de nossas experiências. Como o quadro é falso, temos que ser capazes de romper o domínio. Não conheço nenhuma maneira fácil de fazer isto. Um dos muitos objetivos deste livro, entretanto, é começar a tarefa. Neste capítulo, quero descrever alguns experimentos de pensamento que irão desafiar a exatidão do quadro. Inicialmente, o objetivo dos experimentos de pensamento é contestar a concepção de que o mental tem alguma ligação interna importante com o comportamento.

Para começar a minar as bases de toda essa forma de raciocínio, quero examinar algumas das relações entre consciência, comportamento e cérebro. A maior parte da discussão envolverá fenômenos mentais conscientes; contudo, deixar de lado o inconsciente neste ponto não é uma limitação tão grande, porque, como demonstrarei detalhadamente no capítulo 7, não temos nenhuma noção

de um estado mental inconsciente, a não ser em termos derivados de estados conscientes. Para começar a argumentação, empregarei um experimento de pensamento que utilizei alhures (Searle, 1982). Este *Gedankenexperiment* é uma velha anedota digna de nota na filosofia, e não sei quem foi o primeiro a usá-lo. Tenho-o utilizado em conferências já há vários anos, e suponho que a qualquer um que reflita sobre esses tópicos por certo ocorrerá, eventualmente, algo de parecido com essas idéias.

I. Cérebros de silício

Eis aqui como se desenvolve o *Gedankenexperiment*. Imagine que seu cérebro comece a degenerar-se de tal forma que, aos poucos, você vai ficando cego. Imagine que os médicos, desesperados, ansiosos por aliviar seu sofrimento, experimentem qualquer método para recuperar sua visão. Como último recurso, tentam implantar circuitos integrados de silício dentro de seu córtex visual. Suponha que, para seu assombro e também deles, os circuitos integrados de silício devolvam sua visão a seu estado normal. Agora imagine que, para sua maior depressão, seu cérebro continue a degenerar-se, e que os médicos continuem a implantar mais circuitos integrados de silício. Você já pode perceber aonde o experimento de pensamento vai dar: no final, podemos imaginar que seu cérebro estará inteiramente substituído por circuitos integrados de silício; que, ao balançar a cabeça, você poderá ouvir os circuitos integrados chocalhando por todos os lados dentro de seu crânio. Em tal situação, haveria

diversas possibilidades. Uma possibilidade lógica, que não deve ser excluída com base apenas em quaisquer premissas *a priori*, é seguramente esta: você continua a ter todas as classes de pensamentos, experiências, lembranças etc. que tinha anteriormente; a seqüência de sua vida mental mantém-se inalterada. Neste caso, estamos supondo que os circuitos integrados de silício têm o poder não somente de reproduzir suas funções de *input* e *output*, mas também de reproduzir os fenômenos mentais, conscientes ou não, que são normalmente responsáveis por suas funções de *input* e *output*.

Apresso-me a acrescentar que não penso de modo algum que tal fato seja nem sequer remotamente possível na prática. Considero empiricamente absurdo supor que pudéssemos reproduzir inteiramente as capacidades causais de neurônios em silício. Mas esta é uma asserção empírica de minha parte. Não se trata de algo que pudéssemos estabelecer *a priori*. Assim, o experimento de pensamento permanece válido como um enunciado de possibilidade lógica ou conceitual.

Mas agora imaginemos algumas variações no experimento de pensamento. Uma segunda possibilidade, que também não deve ser excluída sob premissa alguma *a priori*, é esta: à medida que o silício é progressivamente implantado dentro de seu cérebro em degeneração, você nota que a área de sua experiência consciente está se reduzindo, mas que isso não apresenta nenhum efeito em seu comportamento exterior. Você percebe, para seu completo espanto, que está realmente perdendo o controle de seu comportamento exterior. Nota, por exemplo, que, quando os médicos testam sua visão, ouve-os dizer: "Estamos

exibindo um objeto vermelho na sua frente; por favor, diga-nos o que vê.” Você quer gritar: “Não enxergo nada. Estou ficando totalmente cego”, mas ouve sua voz dizer, de uma maneira que lhe foge completamente ao controle: “Vejo um objeto vermelho na minha frente.” Se levarmos este experimento de pensamento ao extremo, obteremos um resultado muito mais deprimente do que o do primeiro. Você imagina que sua experiência consciente se reduz lentamente a nada, enquanto seu comportamento externamente observável permanece o mesmo.

Nesses experimentos de pensamento, é importante que você sempre os considere a partir do ponto de vista de primeira pessoa. Pergunte a você mesmo: “Como isto seria se estivesse acontecendo comigo?”, e verá que, para você, é perfeitamente concebível imaginar que seu comportamento exterior permanece o mesmo, mas que seus processos conscientes internos de raciocínio gradualmente se reduzem a zero. Do lado de fora, parece aos observadores que você está absolutamente bem, mas por dentro você está morrendo aos poucos. Neste caso, estamos imaginando uma situação em que você acaba ficando mentalmente morto, em que você não tem nenhum tipo de vida mental consciente, mas seu comportamento externamente observável permanece o mesmo.

Nesse experimento de pensamento, também é importante lembrar nossa estipulação de que você está se tornando inconsciente, mas que seu comportamento se mantém inalterado. Àqueles que estão desorientados sobre como tal coisa é possível, permitam-nos simplesmente lembrar: até onde sabemos, a base da consciência está em determinadas regiões específicas do cérebro,

como, talvez, a formação reticular. E podemos supor, neste caso, que essas regiões estejam se deteriorando aos poucos, a ponto de não haver consciência no sistema. Mas suponhamos, além disso, que os circuitos integrados de silício sejam capazes de reproduzir as funções de *input* e *output* de todo o sistema nervoso central, mesmo que não haja consciência remanescente no que sobrou do sistema.

Agora, considere uma terceira variação. Neste caso, imaginamos que a progressiva implantação dos circuitos integrados de silício não produz nenhuma alteração em sua vida mental, mas você está cada vez mais incapaz de colocar em ação seus pensamentos, sentimentos e intenções. Neste caso, imaginamos que seus pensamentos, sentimentos, experiências, lembranças etc. permanecem intactos, mas seu comportamento exterior observável lentamente se reduz à total paralisia. Conseqüentemente, você padece de paralisia total, mesmo que sua vida mental esteja inalterada. Assim, neste caso, é possível que você ouvisse os médicos dizendo:

Os circuitos integrados de silício são capazes de manter a batida do coração, a respiração e outros processos vitais, mas o paciente está obviamente com morte cerebral. Podíamos muito bem desligar o sistema, porque o paciente não tem mesmo vida mental.

Então, neste caso, você saberia que eles estão totalmente enganados. Isto é, você quer berrar:

Não, estou ainda consciente! Percebo tudo o que acontece ao meu redor. Apenas não consigo fazer nenhum movimento físico. Fiquei totalmente paralisado.

A finalidade dessas três variações do experimento de pensamento é ilustrar as relações *causais* entre processos cerebrais, processos mentais e comportamento externamente observável. No primeiro caso, supusemos que os circuitos integrados de silício tinham capacidades causais equivalentes às capacidades do cérebro, e assim imaginamos que eles causaram tanto os estados mentais quanto o comportamento que os processos cerebrais normalmente provocam. Em circunstâncias normais, tais estados mentais mediavam o relacionamento entre os estímulos de *input* e o comportamento de *output*.

No segundo caso, imaginamos que a relação mediadora entre a mente e os padrões de comportamento estava rompida. Neste caso, os circuitos integrados de silício não reproduziam as capacidades causais do cérebro de modo a produzir estados mentais conscientes, mas apenas reproduziam determinadas funções de *input* e *output* do cérebro. A vida mental consciente fundamental foi suprimida.

No terceiro caso, supusemos uma situação em que o agente tinha a mesma vida mental de antes, mas, neste caso, os fenômenos mentais não tinham expressão comportamental. Na verdade, para conceber este caso não precisaríamos nem sequer ter imaginado os circuitos integrados de silício. Teria sido muito fácil imaginar uma pessoa com os nervos motores cortados de tal maneira que ficasse totalmente paralisada, enquanto a consciência e outros fenômenos mentais permaneceriam inalterados. Algo parecido com isto existe na realidade clínica. Pacientes que sofrem da síndrome de Guillain-Barré ficam completamente paralisados, mas, ao mesmo tempo, totalmente conscientes.

Qual é o significado filosófico desses três experimentos de pensamento? Parece-me que há muitas lições a serem aprendidas. A mais importante é que eles ilustram algo sobre a relação entre mente e comportamento. Qual é, exatamente, a importância do comportamento para o conceito de mente? *Ontologicamente falando, comportamento, papel funcional e relações causais são irrelevantes para a existência de fenômenos mentais conscientes. Epistemicamente*, de fato aprendemos acerca dos estados mentais conscientes de outras pessoas, e o fazemos *em parte* a partir de seu comportamento. *Causalmente*, a consciência serve para mediar as relações causais entre os estímulos de *input* e o comportamento de *output*; e, a partir de um ponto de vista *evolutivo*, a mente consciente opera causalmente para controlar o comportamento. *Ontologicamente falando*, porém, os fenômenos em questão podem existir por completo e ter todas as suas propriedades essenciais, independentemente de qualquer resposta comportamental.

A maioria dos filósofos que tenho criticado aceitaria as duas proposições seguintes:

1. Os cérebros causam fenômenos mentais conscientes.
2. Há alguma espécie de conexão conceitual ou lógica entre os fenômenos mentais conscientes e o comportamento exterior.

Mas o que os experimentos de pensamento ilustram é que essas duas proposições não se sustentam consistentemente frente a uma terceira:

3. A capacidade do cérebro de causar consciência é conceitualmente distinta de sua capacidade de causar comportamento motor. Um sistema poderia ter consciência sem comportamento, e comportamento sem consciência.

Mas, dada a verdade de 1 e 3, temos de abandonar 2. Assim, o primeiro ponto a ser derivado de nossos experimentos de pensamento é aquilo que poderíamos chamar de “princípio da independência de consciência e comportamento”. Na situação número dois, imaginamos a circunstância na qual o comportamento estava inalterado, mas os estados mentais desapareciam; portanto, o comportamento não é uma condição suficiente para os fenômenos mentais. Na situação número três, supusemos a circunstância na qual os fenômenos mentais estavam presentes, mas o comportamento desaparecia; portanto, o comportamento também não é uma condição necessária para a presença do mental.

Dois outros pontos são ilustrados pelos experimentos de pensamento. Primeiro, a ontologia do mental é essencialmente uma ontologia de primeira pessoa. Esta é apenas uma maneira imaginosa de dizer que todo estado mental tem que ser um estado mental de *alguém*. Os estados mentais só existem como fenômenos subjetivos, de primeira pessoa. E o outro ponto relacionado a esse é que, epistemicamente falando, o ponto de vista de primeira pessoa é bastante diferente do ponto de vista de terceira pessoa. É bastante fácil imaginar casos, como aqueles ilustrados pelos nossos experimentos de pensamento, em que a partir de um ponto de vista de terceira pessoa alguém não fosse capaz de dizer se eu tive, afinal, quaisquer

estados mentais. Esse alguém podia até pensar que eu fosse inconsciente, e, ainda, podia dar-se o caso de que eu fosse completamente consciente. A partir do ponto de vista de primeira pessoa, não há dúvida de que sou consciente, mesmo que se confirmasse que os testes de terceira pessoa não fossem exeqüíveis.

II. Robôs conscientes

Quero apresentar um segundo experimento de pensamento para reforçar as conclusões fornecidas pelo primeiro. O objetivo deste, como no caso do primeiro, é usar nossas intuições para tentar induzir uma separação entre estados mentais e comportamento. Suponha que estejamos projetando robôs para trabalhar numa linha de produção. Imagine que nossos robôs realmente sejam rudimentares demais e tendam a fazer uma trapalhada dos elementos mais sutis de sua tarefa. Mas imagine que conheçamos o suficiente sobre as características eletroquímicas da consciência humana para saber como produzir robôs que tenham um nível bastante baixo de consciência, e que, assim, possamos projetar e fabricar robôs conscientes. Suponha, além disso, que esses robôs conscientes sejam capazes de fazer discriminações que robôs inconscientes não poderiam fazer, e que, assim, façam um trabalho melhor na linha de produção. Há algo incoerente acima? Tenho que dizer que, de acordo com minhas “intuições”, está perfeitamente coerente. É claro que se trata de ficção científica, mas então muitos dos mais impor-

tantes experimentos de pensamento na filosofia e na ciência são precisamente ficção científica.

Mas agora imagine uma lamentável característica adicional de nossos robôs conscientes: suponha que sejam absolutamente desditosos. Uma vez mais, podemos supor que nossa neurofisiologia nos é suficiente para estabelecer que eles são extremamente infelizes. Agora imagine que demos ao nosso grupo de pesquisa de robótica a seguinte tarefa: projetar um robô que tenha a capacidade de fazer as mesmas discriminações que os robôs conscientes, mas que sejam totalmente inconscientes. Podemos então deixar que os robôs infelizes se aposentem e possam ter uma velhice mais hedonicamente satisfatória. Isto parece-me um projeto de pesquisa bem definido; e podemos supor que, operacionalmente falando, nossos cientistas tentem projetar um robô com um “*hardware*” que eles saibam que não vai causar ou sustentar a consciência, mas que terá as mesmas funções de *input* e *output* do robô que tem um “*hardware*” que efetivamente causa e sustenta a consciência. Podíamos então supor que eles fossem bem-sucedidos, que construíssem um robô que seja totalmente inconsciente, mas que tenha faculdades comportamentais e aptidões absolutamente idênticas àquelas do robô consciente.

O objetivo deste experimento, como o dos anteriores, é mostrar que, no que diz respeito à ontologia da consciência, o comportamento é simplesmente irrelevante. Poderíamos ter *comportamentos idênticos* em dois sistemas diferentes, um dos quais consciente, e o outro totalmente inconsciente.

III. Empirismo e o “problema de outras mentes”

Muitos filósofos inclinados ao empirismo ficarão angustiados com esses dois experimentos de pensamento, sobretudo com o primeiro. Parecerá a eles que estou afirmando a existência de fatos empíricos nos estados mentais de um sistema que não sejam verificáveis por nenhum método empírico. Sua concepção dos meios empíricos para a verificação da existência de fatos mentais repousa inteiramente na pressuposição de testemunho comportamental. Acreditam eles que a única prova que temos para atribuir estados mentais a outros sistemas é o comportamento desses sistemas.

Nesta seção, quero dar continuidade à discussão do problema de outras mentes que foi iniciada no capítulo 1. Parte de meu objetivo será mostrar que não há nada de incoerente ou objetável nas implicações epistêmicas dos dois experimentos de pensamento que acabei de descrever, mas meu objetivo primeiro será dar uma explicação do fundamento “empírico” que temos para supor que outras pessoas e animais superiores tenham fenômenos mentais conscientes mais ou menos como os nossos próprios.

Vale a pena enfatizar, no início da discussão, que na história da filosofia empírica e da filosofia da mente há uma ambigüidade sistemática no emprego da palavra “empírico”, uma ambigüidade entre um sentido ontológico e um sentido epistêmico. Quando as pessoas falam de fatos empíricos, algumas vezes querem dizer fatos reais, contingentes do mundo, em oposição a, digamos, fatos da matemática ou da lógica. Mas por vezes, quando as pessoas falam de fatos empíricos, querem dizer fatos que

sejam verificáveis por métodos de terceira pessoa, isto é, por “fatos empíricos” e “métodos empíricos” querem dizer fatos e métodos que sejam acessíveis a todos os observadores competentes. Então essa ambigüidade sistemática no emprego da palavra “empírico” sugere algo que é certamente falso: que todos os fatos empíricos, no sentido ontológico de serem fatos do mundo, são igualmente acessíveis epistemicamente a todos os observadores competentes. Sabemos, de modo independente, que isto é falso. Há muitos fatos empíricos que não são igualmente acessíveis a todos os observadores. Os parágrafos anteriores forneceram-nos alguns experimentos de pensamento concebidos para mostrar isso, mas efetivamente dispomos de dados empíricos que sugerem exatamente o mesmo resultado.

Considere o exemplo seguinte¹. Podemos, com alguma dificuldade, imaginar como seria ser um pássaro voando. Digo “com alguma dificuldade” porque, logicamente, a tentativa é sempre imaginar como seria *para nós* se estivéssemos voando, e não, estritamente falando, como é para *um pássaro* estar voando. Hoje, porém, algumas pesquisas recentes nos dizem que há alguns pássaros que navegam através da detecção do campo magnético da Terra. Suponhamos que, do mesmo modo como o pássaro tem uma experiência consciente de bater suas asas ou sentir o vento exercendo pressão em sua cabeça e seu corpo, também tenha uma experiência consciente da sensação do magnetismo oscilando através de seu corpo. Ora, qual é a sensação de uma onda de magnetismo? Neste caso, não tenho a menor idéia do que seja esta sensação para um pássaro, ou, a propósito disso, do que seja

para um ser humano sentir uma onda de magnetismo do campo magnético da Terra. Este é, presumo, um fato empírico, quer os pássaros que navegam pela detecção do campo magnético efetivamente tenham uma experiência consciente da detecção do campo magnético, quer não a tenham. Contudo, o caráter qualitativo preciso desse fato empírico não é acessível a formas padrões de testes empíricos. E, na verdade, por que deveriam ser? Por que deveríamos admitir que todos os fatos no mundo sejam igualmente acessíveis a testes padrões, objetivos, de terceira pessoa? Se você reflete sobre isto, a suposição é obviamente falsa.

Afirmo que esse resultado não é tão deprimente quanto poderia parecer. E a razão é simples. Embora em alguns casos não tenhamos acesso apropriado a determinados fatos empíricos por causa de sua subjetividade intrínseca, em geral temos métodos indiretos de atingir os mesmos fatos empíricos. Considere o seguinte exemplo. Estou completamente convencido de que meu cachorro, assim como outros animais superiores, tem estados mentais conscientes, tais como experiências visuais, sensações de dor e sensações de sede e fome, e de calor e frio. Ora, por que estou tão convencido disto? A resposta padrão é: por causa do comportamento do cachorro, porque através da observação de seu comportamento deduzo que tem estados mentais como os meus próprios. Penso que esta resposta está errada. Não é meramente porque o cachorro se comporta de uma maneira que é peculiar à existência de estados mentais conscientes, mas também porque posso ver que o fundamento causal do comportamento na fisiologia do cachorro é relevantemente parecido com o meu

próprio. Não é apenas que o cachorro tenha uma estrutura como a minha, e que tenha um comportamento interpretável de formas análogas à maneira como interpreto o meu próprio. Mas, mais exatamente, é na combinação desses dois fatos que posso perceber que o comportamento é apropriado, e que tem a *causação* apropriada na fisiologia subjacente. Posso ver, por exemplo, que estas são as orelhas do cachorro; isto é sua pele, estes são seus olhos; que, se você belisca sua pele, obtém um comportamento apropriado como resposta a um beliscão na pele; se grita em seu ouvido, obtém um comportamento apropriado como resposta a um grito no ouvido.

É importante enfatizar que não preciso ter uma teoria fisiológica e anatômica imaginosa ou sofisticada sobre a estrutura de cachorros, mas uma anatomia e fisiologia simples, por assim dizer, “populares” – a capacidade de reconhecer a estrutura da pele, olhos, dentes, pêlos, focinho etc. e a capacidade de supor que o papel causal que estes desempenham em suas experiências é relevantemente parecido com o papel causal que tais características desempenham nas nossas próprias experiências. Na verdade, mesmo o descrever determinadas estruturas como “olhos” ou “orelhas” já implica que estamos atribuindo a elas funções e capacidades causais similares aos nossos próprios olhos e orelhas. Em resumo, embora eu não tenha acesso direto à consciência do cachorro, parece-me um fato empírico bem evidenciado que cachorros sejam conscientes, e isto é atestado por um indício bastante categórico. Não tenho nada parecido com esse grau de confiança quando é o caso de animais muito mais abaixo na escala filogenética. Não

tenho idéia se pulgas, gafanhotos, caranguejos e lesmas são conscientes. Parece-me que posso, de modo plausível, deixar tais questões para os neurofisiologistas. Mas que espécie de evidências buscariam os neurofisiologistas? Aqui está, parece-me, outro experimento de pensamento que poderíamos perfeitamente imaginar.

Suponha que tivéssemos uma descrição do fundamento neurofisiológico da consciência nos seres humanos. Suponha que tivéssemos causas bastante precisas, neurofisiologicamente isoláveis, de consciência em seres humanos, tais que a presença dos fenômenos neurofisiológicos relevantes fosse tanto necessária quanto suficiente para a consciência. Se você tivesse isto, seria consciente; se você o perdesse, tornar-se-ia inconsciente. Agora imagine que alguns animais tenham este fenômeno, denominemo-lo " x " para abreviar, e que outros não o tenham. Suponha que se descobrisse que x ocorresse em todos aqueles animais, tais como nós mesmos, macacos, cães etc., em relação aos quais nos sentimos completamente seguros de que sejam conscientes com base na sua fisiologia ordinária, e que x fosse totalmente ausente em animais como as amebas, em relação aos quais não nos sentimos inclinados a atribuir nenhuma consciência. Suponha, ainda, que a remoção de x da neurofisiologia de qualquer ser humano imediatamente produzisse inconsciência, e que sua reintrodução produzisse consciência. Em tal caso, parece-me que poderíamos admitir plausivelmente que a presença de x desempenhasse um papel causal crucial na produção da consciência, e que essa descoberta nos habilitaria a decidir casos duvidosos de animais que tivessem ou carecessem de estados mentais.

Se serpentes tivessem x , e ácaros carecessem dele, então poderíamos sensatamente deduzir que ácaros agissem através de simples tropismos, e que serpentes tivessem consciência no mesmo sentido em que a temos nós, cães e babuínos.

Não suponho, nem sequer por um momento, que a neurofisiologia da consciência seja tão simples assim. Parece-me muito mais provável que encontraremos uma grande variedade de formas de neurofisiologias da consciência e que, em qualquer situação experimental real, buscaríamos indícios independentes da existência de tropismos do tipo mecânico para explicar comportamentos aparentemente direcionados a um objetivo em organismos que não tivessem consciência. O propósito do exemplo é simplesmente mostrar que podemos ter métodos indiretos de um tipo objetivo, de terceira pessoa, empírico, para chegar a fenômenos empíricos que sejam intrinsecamente subjetivos e, conseqüentemente, inacessíveis a testes diretos de terceira pessoa.

Não se deve pensar, porém, que exista algo de inferior ou imperfeito nos métodos empíricos de terceira pessoa para descobrir esses fatos empíricos subjetivos de primeira pessoa. Os métodos se fundamentam num princípio prático que empregamos alhures na ciência e no dia-a-dia: *mesmas causas-mesmos efeitos*, e *causas semelhantes-efeitos semelhantes*. Podemos perceber prontamente, no caso de outros seres humanos, que os fundamentos causais de suas experiências são virtualmente idênticos aos fundamentos causais de nossas experiências. É por isto que, na vida real, não há “problema de outras mentes”. Os animais fornecem um bom exemplo de verifica-

ção desse princípio porque, logicamente, não têm uma fisiologia idêntica à nossa, mas são semelhantes em determinados aspectos importantes. Têm olhos, orelhas, nariz, boca etc. Por este motivo, realmente não duvidamos de que tenham as experiências que acompanham essas diversas espécies de aparatos. Até agora, todas essas considerações são pré-científicas. Mas vamos supor que pudéssemos identificar, para os casos humanos, causas precisas de consciência, e então pudéssemos descobrir exatamente as mesmas causas em outros animais. Sendo assim, parece-me que teríamos estabelecido bastante conclusivamente que outras espécies têm exatamente o mesmo tipo de consciência que temos, porque podemos presumir que as mesmas causas produzem os mesmos efeitos. Isto não seria apenas uma especulação absurda, porque teríamos muito boas razões para supor que essas causas produziriam os mesmos efeitos em outras espécies.

Na prática efetiva, livros didáticos de neurofisiologia costumam relatar, por exemplo, de que forma a percepção de cores do gato é semelhante à humana e, ao mesmo tempo, diferente dela *e até de outros animais*. Que irresponsabilidade surpreendente! Como poderiam os autores alegar terem resolvido tão facilmente o problema de outra mente, do gato? A resposta é que o problema para a visão do gato é solucionado a partir do momento em que sabemos exatamente de que forma o aparelho visual do gato é semelhante ao nosso e de outras espécies e, ao mesmo tempo, diferente de ambos².

Quando compreendemos o fundamento causal da atribuição de estados mentais a outros animais, diversos problemas céticos tradicionais sobre “outras mentes”

têm uma fácil solução. Considere o famoso problema da inversão do espectro que mencionei no capítulo 2. Frequentemente se diz que, até onde sabemos, uma parte da população podia ter uma tal inversão de vermelho/verde que, embora essas pessoas fizessem as mesmas discriminações comportamentais que o resto de nós, as experiências efetivas que elas têm quando vêem verde, e que chamam de “ver verde”, são experiências que chamaríamos, se as tivéssemos, de “ver vermelho”, e vice-versa. Mas agora considere: suponha que efetivamente descobríssemos que, de fato, uma parte da população tem os receptores de verde e vermelho invertidos de tal forma, e tão associada ao resto de seu aparelho visual, que tivéssemos uma evidência neurofisiológica irresistível de que, embora suas discriminações molares fossem as mesmas que as nossas, essas pessoas efetivamente tivessem experiências diferentes fundamentando-as. Isto não seria um problema no ceticismo filosófico, mas uma hipótese neurofisiológica bem definida. Mas então, se não há tal porção da população, se todas as pessoas não-cegas para as cores têm os mesmos trilhos de percepção de vermelho/verde, temos um sólido testemunho empírico de que as coisas parecem às outras pessoas da mesma maneira que parecem a nós. Uma nuvem de ceticismo filosófico se condensa numa gota de neurociência.

Note que essa solução para o “problema de outras mentes”, que empregamos na ciência e na vida diária, fornece-nos condições suficientes, mas não necessárias, para a correta atribuição de fenômenos mentais a outros seres. Como sugeri anteriormente neste capítulo, precisaríamos de uma teoria neurobiológica da consciência mui-

to mais rica do que qualquer coisa que podemos hoje imaginar para supor que poderíamos isolar condições necessárias de consciência. Estou bastante seguro de que a mesa à minha frente, o computador que uso diariamente, a caneta-tinteiro com que escrevo e o gravador para o qual dito são completamente inconscientes, mas, logicamente, não posso *provar* que são inconscientes, e nem pode fazê-lo nenhuma outra pessoa.

IV. Resumo

Neste capítulo, tive até agora dois objetivos: primeiro, tentei provar que, no que diz respeito à ontologia da mente, o comportamento é simplesmente irrelevante. É claro que na vida real nosso comportamento é crucial para nossa própria existência, mas, quando estamos examinando a existência de nossos estados mentais enquanto estados mentais, o comportamento correlativo não é necessário nem suficiente para sua existência. Em segundo lugar, tentei começar a romper o domínio de trezentos anos de discussões epistemológicas do “problema de outras mentes”, de acordo com o qual o comportamento é o fundamento exclusivo a partir do qual sabemos da existência de outras mentes. Isto me parece obviamente falso. É somente por causa da *conexão* entre o comportamento e a estrutura causal de outros organismos que o comportamento é, de qualquer modo, relevante para a descoberta de estados mentais nos outros.

Um detalhe final é igualmente importante: exceto quando se filosofa, não há realmente nenhum “proble-

ma” em relação a outras mentes, porque não sustentamos uma “hipótese”, “crença” ou “suposição” de que outras pessoas sejam conscientes, e de que cadeiras, mesas, computadores e carros não sejam conscientes. Ao contrário, temos determinadas maneiras de nos comportar advindas do *Background*, determinadas capacidades possibilitadas pelo *Background*, e essas são constitutivas de nossas relações com a consciência de outras pessoas. É típico da filosofia que questões céticas freqüentemente surjam quando elementos do *Background* são tratados como se fossem hipóteses que têm que ser justificadas. Não defendo uma “hipótese” de que meu cachorro ou meu chefe de departamento seja consciente e, conseqüentemente, a questão não aparece, exceto no debate filosófico.

V. *Intencionalidade intrínseca, “como-se” e derivada*

Antes de prosseguir, preciso introduzir algumas distinções simples que estavam implícitas naquilo que disse até agora, mas que é necessário tornar explícitas para o que vem a seguir. Para introduzir estas distinções, consideremos as semelhanças e diferenças entre as diversas espécies de condições de verdade de sentenças que empregamos para atribuir fenômenos mentais intencionais. Considere as semelhanças e diferenças entre o seguinte:

1. Estou com sede agora, realmente com sede, porque não tive nada para beber o dia todo.
2. Meu gramado está com sede, realmente com sede, porque não foi regado durante uma semana.