

5

Percepção e Consciência

Descartes e Berkeley

No Capítulo 3 mencionei os pontos de vista de alguns físicos que diziam que os objetos físicos só existem quando observados por nós e que o desaparecimento da onda de Schrödinger foi devido à interação da realidade física com uma mente consciente que existe fora dela. (Estes dois pontos de vista não são exatamente iguais mas poderiam facilmente ser sustentados por uma única pessoa.) Assim, podemos considerar que os paradoxos da física moderna apóiam um ponto de vista dualista da relação que existe entre a mente e o corpo, coisa que vai até Descartes, ou um ponto de vista fenomenalista que diz que a matéria é uma possibilidade permanente de sensação (nas palavras de J. S. Mill), ponto de vista que, despojado de alguns preconceitos teológicos, pode chegar até Berkeley.

Descartes queria fundamentar a ciência num alicerce de pedra absoluto. Achava muito certo imaginar a própria existência como uma mente consciente mas achava que a existência do mundo externo era questionável. Por exemplo, talvez estivesse num sonho permanente. (Note que a palavra "sonho" tem de ser despojada de certas associações óbvias: normalmente

pensamos que os sonhos acontecem quando uma pessoa [isto é, um corpo animado] está adormecida, apresenta movimento rápido de olhos, talvez tenha algumas contrações, etc. Um certo tipo de cético, e talvez o próprio Descartes, supostamente diria que só podemos sentir coisas e passar por situações *como se* estivéssemos observando contrações, movimento rápido dos olhos, etc.) Descartes não *pensava* que lhe faltava um corpo nem que não existia um mundo exterior de fogo que aquece, de neve, montanhas, estrelas e assim por diante; só achava que lhe parecia ter sentido supor isso. A ele parecia que a existência de si mesmo como mente consciente era mais certa do que a existência do mundo exterior, tendo em vista que este poderia coerentemente ser posto em dúvida e o primeiro não podia. Esta jogada atravessa um verdadeiro atoleiro filosófico. A expressão “um ser consciente” diz mais (e também menos) de “o que não pode ser duvidado”, pois sacramenta um certo ponto de vista metafísico da mente. Deixando de lado as conotações metafísicas, podemos concordar que as declarações do que sentimos com os sentidos dizem menos do que as declarações que fazemos a respeito do mundo exterior. No entanto, as afirmações que fazemos a partir do que sentimos adquirem uma certeza extra a partir da redução do conteúdo. Se digo que me *parece* que existe uma banana diante dos meus olhos, isso pode ser verdade mesmo que não haja nenhuma banana ou que eu não tenha olhos. É concebível que uma pessoa que perdeu os olhos possa ter uma *sensação* de ver uma banana, talvez numa alucinação ou num sonho.

Chegar a uma certeza maior por emasculação do conteúdo é muito semelhante a apostar que um dentre todos (ou quase todos) os cavalos de uma corrida vão sair vencedores: nisto não existe a possibilidade de uma utilidade financeira muito grande. Tendo duvidado da existência do mundo exterior e tendo adotado a idéia de provavelmente haver um alicerce de pedra de certeza absoluta se quisermos acreditar racionalmente em tudo até com uma certa probabilidade, Descartes iria claramente achar difícil voltar a crer no mundo exterior

e. para dizer a verdade, voltar a crer em outras mentes simplesmente observando os movimentos e atividades do corpo. Os estudiosos de Descartes não concordaram exatamente no que diz respeito ao que são as jogadas dele para fazer isso, mas parece que a prova alegada partiu da certeza básica dessa existência por meio de uma prova falaciosa da existência de Deus dada *a priori* e de um apelo à veracidade Dele.

Descartes faz mais uma jogada, mais questionável ainda. Suponha que concedamos a ele a premissa que diz que podemos duvidar coerentemente que temos um corpo mas não que somos conscientes (ou seja, que temos uma mente). A partir disso ele deduz que a nossa mente ou percepção consciente é uma identidade diferente do nosso corpo (ou de qualquer parte dele, como por exemplo o cérebro) ou de qualquer atividade do nosso corpo (ou cérebro). Isso é muito falacioso. Poderíamos garantir que nove é o quadrado de três mas não que é o número de planetas conhecidos. Não obstante isso, tanto quanto sabemos no momento, o quadrado de três é o mesmo número que o número de planetas conhecidos. Analogamente, o argumento de Descartes não demonstra que a mente é uma entidade separada do cérebro nem que a percepção consciente não consiste em processos cerebrais. O fato de conseguirmos negar as proposições relevantes sem contradição lógica não implica que sejam falsas. Podemos ser capazes de *negar coerentemente* que uma sensação de percepção consciente pode *ser* um processo cerebral, não obstante qualquer coisa. A coerência é uma condição necessária da verdade, mas não é uma condição suficiente. Se não fosse assim, qualquer história de fadas seria verdadeira.

Descartes procurou encontrar o saber num alicerce de certeza absoluta. Para Descartes a certeza básica era a da sua própria existência: "Penso, logo existo". Isto nos desvia dos pontos de interesse deste capítulo, no qual quero analisar a asserção de Descartes que diz que o conhecimento do que sentimos é melhor do que o conhecimento que temos dos objetos

externos. Segundo a metodologia de Descartes, a ciência seria como um arranha-céu alicerçado numa base de pedra. Advogo um similar melhor, que é a “teia de crença” de Quine, assim como uma teoria de coerência cuja assertibilidade é garantida. Voltarei a isto no Capítulo 8.

Os experimentalistas britânicos Berkeley e Hume fizeram da percepção das impressões dos sentidos o alicerce básico. Berkeley pelo menos simplificou o problema cortando e separando a “matéria” como algo que está por trás do que sentimos com os sentidos, algo para o qual só temos de fazer inferências. Os objetos físicos, como mesas ou cerejas, estavam de acordo com a “congérie de idéias” de Berkeley, uma idéia que no pensamento de Berkeley era muito parecida com o que os filósofos mais recentes denominaram “dado dos sentidos” ou imagem mental, que Berkeley imaginava como uma cópia de um dado dos sentidos ou um complexo de cópias desse tipo. A expressão “dado dos sentidos” vai ser muito útil daqui para a frente e pode ser apresentada da seguinte maneira: suponha que um objeto circular, como uma moedinha, esteja diante dos seus olhos e seja inclinada num ângulo tal que (ao menos de acordo com certos filósofos) exista um marrom elíptico de algum tipo no seu campo visual. (Deveríamos suspeitar também da expressão “campo visual”, já que o uso dela é parte integrante da filosofia do dado dos sentidos.) Ou, para usar um exemplo de H. H. Price, considere uma ocasião em que parece que ele está vendo um tomate. Talvez estivesse enganado. Poderia estar vendo uma imitação de tomate feita de cera e pintada com muita habilidade. Ou poderia estar tendo uma alucinação. Price diz que existe uma coisa de que não consegue duvidar: não consegue duvidar que existe uma mancha vermelha e encorpada de cor no seu próprio campo visual, uma mancha que está se destacando de um fundo de outras manchas coloridas. A essa entrega de uma sensação imediata Price dá o nome de dado dos sentidos.

O truque está em que o teórico dos dados dos sentidos nos faz ir de “Parece-me que estou vendo de fato um tomate”

para “De fato sinto um dado de sentido que tem a ver com tomate”. “Sentir” é a palavra que Price propõe para o tipo de visão interior cuja existência está tentando nos fazer aceitar. Uma parte do conceito de dado dos sentidos apresentado é que não tem sentido falar em um dado dos sentidos que não foi sentido. De modos análogos o teórico dos dados dos sentidos apresenta alguns deles: somáticos, auditivos, táteis e talvez cinestéticos.

Por isso vamos interpretar que Berkeley usava a palavra “idéia” para encobrir não só “dado dos sentidos” (no sentido apresentado por Price) como imagens, que temos de considerar dados dos sentidos mas que ocorrem de modo menos regular do que qualquer dado dos sentidos e geralmente podem ser invocadas à vontade.

Tendo apresentado o conceito de dado dos sentidos, posso agora apresentar a doutrina filosófica do fenomenalismo segundo a qual o mundo físico consiste em dados dos sentidos reais e possíveis, ou melhor, diz que as declarações relativas do mundo físico do senso comum consistem aproximadamente em afirmações categóricas e hipotéticas que falam de dados dos sentidos. (Os físicos de mente filosófica que seguem a tradição de Mach também podem dizer o mesmo das entidades teóricas da ciência.)

No livro *Principles of Human Knowledge* [Princípios do conhecimento humano] (1.^a parte, parágrafo 3) Berkeley diz: “Por exemplo, a mesa em que estou escrevendo existe, isto é, consigo vê-la e senti-la; se eu estivesse fora do escritório diria que ela existe, significando com isso que se eu estivesse no escritório conseguiria percebê-la ou que algum outro espírito realmente a percebe”. No Capítulo 3 observamos que Berkeley queria dizer que a árvore do pátio existe mesmo quando não há nenhum senciente no pátio. Achava que a árvore era uma congêrie de idéias (dados dos sentidos) que contudo existia quando não era percebida por seres humanos ou por outros seres finitos porque era percebida por Deus (consistia nos

dados dos sentidos de Deus.) Podemos dizer que de acordo com Berkeley a árvore não existe quando não é percebida mas isso não importa porque, mesmo que não a percebamos, Deus sempre a percebe. Berkeley até tomou isso como prova da existência de objetos quando não são percebidos por seres finitos, sendo essa premissa em si justificada pela existência de Deus.

Fenomenalismo

No entanto, na passagem citada do livro de Berkeley foi sugerido ainda outro meio com o qual ele conseguia defender a posição de que a árvore do pátio existe mesmo quando não é percebida. A respeito da mesa do escritório ele diz: "... se eu estivesse no escritório poderia percebê-la". Se pudermos interpretar "poderia" aqui no sentido de "conseguiria" (que parece se adequar melhor ao contexto) vamos ter um resumo da doutrina do fenomenalismo. Segundo os fenomenalistas, a árvore do pátio consegue existir mesmo quando não é percebida no sentido de certas proposições serem verdadeiras: em termos grosseiros, se alguns dados dos sentidos fossem sentidos, certos dados dos sentidos relativos à árvore seriam sentidos percebidos. (A prosa inevitavelmente horrível desta última frase sugere que há alguma coisa errada na teoria, mas estou fazendo o melhor que posso.) Ou, como disse J. S. Mill, "matéria é uma possibilidade permanente de sensação".

Se conseguíssemos acreditar nisto não ficaríamos tão impressionados com os espaços astronomicamente vastos que tanto assustaram Pascal, como observamos no Capítulo 1. Dessa forma, F. P. Ramsey (que morreu antes de completar 27 anos, o que consistiu numa perda para a filosofia) foi um filósofo que teria caído no lado dos "duros" na classificação de filósofos feita por William James, por ser "duro", ou seja, ter a cabeça fraca. Apesar de tudo, observou o seguinte:

“Não sinto a menor humildade diante da vastidão dos céus. . . O quadro que faço do mundo é traçado em perspectiva e não como um modelo feito em escala. O primeiro plano está ocupado por seres humanos e as estrelas têm todas o tamanho de uma moedinha. Não acredito de fato na astronomia, a não ser como uma descrição complicada de uma parte do curso da sensação humana e possivelmente animal”.

Não está claro até que ponto devemos interpretar literalmente esta última frase. Ramsey estava escrevendo estas palavras como parte de um artigo destinado a uma sociedade de discussões de Cambridge e não como uma peça de filosofia técnica. Pode simplesmente ter dito que se queremos aproveitar a vida temos de ver o mundo em perspectiva. (Em contraste com isto o meu próprio ponto de vista é que na metafísica deveríamos procurar nos afastar de qualquer perspectiva em particular e, nas palavras de Spinoza, procurar ver o mundo *sub specie aeternitatis* e que isto às vezes pode ser benéfico para a nossa vida emocional de todos os dias.) Apesar disso, a citação de Ramsey é uma boa evocação de uma certa atração emocional que o fenomenalismo tem para muita gente. Naturalmente essa atração emocional não precisa ter relação com a verdade.

Vimos que o fenomenalismo (ou algo como ele) vem naturalmente para certos físicos, desde Mach até os que se preocupam com os paradoxos da mecânica quântica. Do ponto de vista da biologia o fenomenalismo parece todo errado, ao menos *prima facie*. De certa forma parece pôr os homens e outros animais dentro da sensação, ao passo que os biólogos sem dúvida vêem a sensação como se estivesse dentro do animal. Além do mais, o fenomenalismo e a filosofia de Berkeley se derivam da teoria dos alicerces de Descartes, que é introspectiva. Olhando para a percepção vemos que biologicamente é a aquisição de crenças confiáveis pelos sentidos. A confiabilidade da percepção pode receber uma explicação em

termos de evolução pela seleção natural. A ciência tira a sua certeza relativa do fato de ser uma teia de crenças em que os fios ficam pendurados juntos. Esses fios incluem conexões para sentir o que sentimos e sentir o que sentimos certamente tem de receber o devido peso, muito embora não seja considerado uma fonte impecável de conhecimento. (Se eu tivesse de perceber um milagre alegado, suspeitaria da invocação de algum truque.)

É claro que os fenomenalistas diriam que a história científica da evolução humana, da transmissão de informações por raios de luz e do processamento de informações neurais no cérebro em princípio é traduzível em afirmações hipotéticas a respeito de dados dos sentidos. Os fenomenalistas poderiam até dizer que não conseguem *entender* a linguagem de raios de luz, neurônios, cérebros e assim por diante *a menos que* se dê uma interpretação fenomenalista a tudo isso. Por isso, no famoso trabalho intitulado “Fenomenalismo”, Ayer diz que, uma vez que tenhamos concordado em usar a terminologia dos dados dos sentidos, evitamos a “teoria da percepção da cortina de ferro”: a idéia é que, a menos que o fenomenalismo fosse verdadeiro, os objetos físicos não seriam conhecidos por nós porque seriam barrados da nossa percepção por uma parede de dados dos sentidos, que são as coisas que observamos de fato. Se for esse o caso, talvez o engano estivesse em usar a linguagem dos dados dos sentidos. (Desta vez Ayer estava ao menos favorável ao fenomenalismo.)

Embora mais adiante eu pretenda argumentar contra a realidade concreta dos dados dos sentidos, no momento vou estabelecer uma diferença moral a partir da observação de Ayer. A idéia de os dados dos sentidos poderem formar uma cortina de ferro entre nós e a realidade física (a menos que isto seja entendido fenomenalisticamente) vem da noção cartesiana da possível existência de um alicerce de pedra para o nosso conhecimento. Também vem da idéia de poder ser dado um significado às palavras só fazendo uma relação direta e in-

dividual entre elas e a sensação do que sentimos, ou seja, os dados dos sentidos. No entanto, o significado não consegue ser especificado desta maneira individualista. O significado é holístico. Por exemplo, um físico consegue apresentar a palavra "neutrino" encaixando frases que contêm a palavra "neutrino" na nossa teia de crenças e a palavra tira o seu próprio significado da maneira pela qual as frases que a contêm se encaixam na teia. O fato de geralmente se tentar dar definições explícitas não rejeita o ponto de vista holístico: essas definições geralmente são insatisfatórias e podem ser deixadas de lado em ocasiões futuras. (Quem vai se importar com a definição original do átomo como partícula indivisível?)

A "cortina de ferro" não existe, visto que os objetos materiais podem ser postulados e dão uma explicação simples das seqüências irregulares e em grande parte anômalas dos nossos dados dos sentidos, do mesmo modo que os conceitos de entidades teóricas da física são apresentados para dar uma explicação simples da seqüência irregular e em grande parte anômala dos fatos que ocorrem no nível dos objetos físicos. É evidente que aqui estou tentando encontrar o (a) fenomenalista no seu próprio campo. Na realidade não chegamos à existência dos objetos físicos simplesmente fazendo um furo na cortina de ferro sensorial. A criança aprende *primeiro* as palavras dos objetos físicos como "cadeira" e "árvore". A idéia de "dados dos sentidos" se deriva da idéia de "A mim parece que": dizer "Eu sinto um dado que tem a ver com árvore" é dizer "A mim parece que existe uma árvore". Ora, "a mim parece" está intimamente relacionado com "parece". A noção de parecer estar vendo é claramente mais aperfeiçoada do que a de ver e a primeira precisa ser aprendida subsequente à outra. Por isso existe bom senso em dizer que deveríamos ter mais certeza da existência de objetos físicos do que da existência de dados dos sentidos, já que numa análise posterior o conceito de "dado dos sentidos" pode passar a ser um conceito filosoficamente questionável.

No entanto, por enquanto vamos garantir ao (à) fenomenalista a sua linguagem dos dados dos sentidos e o método epistemológico subjetivista. Mesmo assim vamos ver que se trata de uma posição que não é fácil defender.

(1) Considere a afirmação “Se eu tivesse algum dado dos sentidos relacionado com pátio estaria tendo algum dado dos sentidos relacionados com árvore”. Podemos perguntar qual é o significado que supostamente a palavra “Eu” tem aqui. Se esta palavra se refere a mim como objeto físico ou corpo animado, a declaração não conseguiu dar uma descrição dos objetos físicos unicamente em termos de dados dos sentidos. Por isso a palavra “Eu” tem de ser entendida (como Berkeley entendeu) como se estivesse se referindo a um espírito; senão, tem de ser completamente eliminada.

No primeiro caso a ênfase estaria em dar uma descrição fenomenalista também dos espíritos. Berkeley brincou com esta idéia em *Commonplace Book* [O livro dos lugares-comuns], em que perguntou se o eu era uma congêrie de percepções. Como bispo, dificilmente poderia prosseguir nessa linha de pensamento, que foi deixada para Hume explorar. No segundo caso teríamos de dizer algo como “Se os dados dos sentidos relacionados com pátio fossem sentidos, os dados dos sentidos relacionados com árvore seriam sentidos” ou talvez “Se houvesse dados dos sentidos relacionados com pátio, estariam rodeando os dados dos sentidos relacionados com árvore”, tendo em vista que as formulações anteriores sugerem a pergunta “Sentidos por que coisa?” Deixando de lado este último ponto também podemos notar que “Se algum dado dos sentidos relacionado com árvore fosse sentido, os dados dos sentidos relacionados com pátio seriam sentidos” também não diz o suficiente. Qualquer dado dos sentidos relacionado com o pátio poderia ser sentido se estivéssemos num ambiente de imitação análogo ao da cabina do piloto de um simulador de vôo e absolutamente não no pátio ou se estivéssemos em outro pátio de aspecto semelhante. Este tipo de dificuldade poderia ser

superado em parte pela incorporação de mais proposições hipotéticas que poderiam nos dizer algo dos dados dos sentidos que estivéssemos sentindo se precisássemos andar com os olhos abertos do pátio até a rua principal, por exemplo. (Podemos supor que a rua principal fica onde estamos quando fazemos a afirmação a respeito da árvore do pátio.) Se fosse feita uma quantidade suficiente desse tipo de coisa talvez fosse possível individuar suficientemente o pátio e distingui-lo de simulações. Mas nesse caso, como observou H. H. Price, a caminhada até a rua principal ou a qualquer outro lugar teria de ser real e não uma questão de sonhos ou alucinações. Assim mesmo, precisaríamos de mais hipóteses. Dificilmente veríamos esse processo chegar a um fim.

(2) As hipóteses teriam de ser fortes ou contrárias às hipóteses factuais. Ou seja, a frase "Se eu estivesse sentindo algum dado dos sentidos relacionado com pátio, estaria sentindo algum dado dos sentidos relacionado com árvore" não teria o sentido do "Se... conclui-se que..." da lógica clássica que é o exemplificado por "Ou eu não estava sentindo os dados dos sentidos relacionados com pátio ou estava sentindo os dados dos sentidos relacionados com árvore". Esta última afirmação seria de uma verdade banal se não houvesse absolutamente nenhum dado dos sentidos relacionado com o pátio (não havia ninguém no pátio). Os condicionais fortes precisariam ser apoiados por proposições categóricas como: "Existe uma árvore no pátio", mas isso nos levaria de volta para a linguagem dos objetos físicos que os fenomenalistas querem eliminar. Talvez os condicionais fortes tivessem de ser apoiados por leis da natureza referentes aos dados dos sentidos. Infelizmente parece que não existe nenhuma lei da natureza referente aos dados dos sentidos. Como H. H. Price observou, qualquer inclinação de cabeça feita num cochilo falsificaria uma lei dessas, se existisse. De fato vimos no capítulo anterior que as leis da natureza não se relacionam nem mesmo com os objetos físicos do senso comum, mas se relacionam com as entidades hipotéticas da ciência física.

(3) A própria noção de um dado dos sentidos, ao menos como é concebido pelos fenomenalistas, é suspeita. (A noção de uma imagem mental também é suspeita.) Será que sentimos mesmo os dados dos sentidos? Sentimos, sim, no sentido de haver certos fatos que podemos denominar sensação dos dados dos sentidos. E não sentimos no sentido de não haver nada no mundo que seja sentido. “Sentir um dado dos sentidos” se refere a um fato ocorrido, mas a frase é enganadora.

A expressão “dado dos sentidos” foi apresentada de modo tal que dizemos que uma pessoa tem a sensação de um cão com pintas, digamos, *se e somente se* parece à pessoa que existe um cão com pintas e se nas proximidades existe ou não um cão com pintas. Isto é, estamos falando do que sentimos internamente referindo-nos ao que seria uma causa típica do que sentimos (se estivesse à vista). Sentir uma mensagem mental de um cão com pintas pode ser descrito de forma análoga comparando essa sensação com a de sentir um dado dos sentidos de um cão com pintas, isto é, a sensação semelhante mas diferente da sensação de sentir um cão com pintas de certos modos que conseguimos reconhecer imediatamente e até descrever numa linguagem neutra. Na realidade as diferenças aparecem porque normalmente sentir os dados dos sentidos é provocado por causas externas (com exceção do caso de alucinações), se bem que não necessariamente por seus objetos ostensivos, ao passo que sentir as imagens mentais é provocado internamente e às vezes espontaneamente.

Por isso sustento que os dados dos sentidos e as imagens mentais não fazem parte do mobiliário do mundo, embora sentir os dados dos sentidos e as imagens mentais faça. Em alguns aspectos talvez ajude usar uma analogia do *cricket*; por exemplo: “Alan Border lança uma tacada fora”. Aqui a palavra “lança” não deveria ser imaginada como predicado binário verdadeiro do par ordenado constituído por Border e uma tacada fora. “Alan Border lança uma tacada fora” equivale exatamente a “Alan Border lança fora”. A semântica até mesmo disto não é fácil. Aqui, “fora” poderia ser tomado como

operador predicativo, mas há dificuldades metafísicas ligadas com operadores predicados, só que não vou me estender nisso. (As dificuldades têm a ver com o compromisso ontológico com mundos possíveis que não são o mundo real.) Outra maneira seria seguir a semântica de Donald Davidson para os advérbios e formar a frase "Alan Border lança fora" assim: "Existe um lançamento feito por Alan Border do lado de fora do arco (de *cricket*)". Davidson consegue explicar facilmente por que podemos deduzir "Alan Border lança" de "Alan Border lança fora" e ambas de "Alan Border lança fora de forma elegante". Acontece simplesmente que se *e* significa o acontecimento da tacada fora dada por Border, "F" significa "lança", "G" significa "fora" e "H" significa "é elegante", "Fe" é consequência de "Fe e Ge" e estas duas são consequência de "Fe e Ge e He". Davidson trata os acontecimentos como uma classe ontológica primitiva e afirma que são individuados pelas relações causais que mantêm entre si. Mas será que não tem sentido falar em acontecimentos não provocados e que não provocam nada? De qualquer modo, na minha metafísica não sou um grande entusiasta da causalidade nem de acontecimentos considerados uma classe ontológica separada. É melhor tratar os acontecimentos como pares ordenados de (1) fases temporais de objetos e (2) de certas classes. Vamos usar o exemplo dado por Donald Davidson que se refere a uma bola que está se aquecendo e girando. A fase de aquecimento da bola é a mesma fase temporal que a fase de rotação, mas a classe de fases de aquecimento de objetos e a de rotação deles são diferentes e nos capacitam a distinguir o fato do aquecimento da bola como um fato diferente de sua rotação.

Ora, talvez isto mostre como evitar uma ontologia de tacadas fora, cortadas, chutes de primeira, tacadas 5, tiros de meta e sabe-se lá mais o que (para usar exemplos de vários esportes) mas a semântica da linguagem do dado dos sentidos e da linguagem da imagem mental não é tão fácil se quisermos evitar uma ontologia de dados dos sentidos e de imagens mentais, como eu quero. Neste ponto só posso fazer algumas su-

gestões tentáveis. Poderíamos perguntar por que isto tem importância, tendo em vista que “dado dos sentidos” é uma expressão de arte da qual talvez nem precisemos. Não obstante, “imagem mental” não é um mero termo de arte e, a não ser que queiramos rejeitar o uso desse termo como psicologia popular dispensável, precisamos de uma semântica para ele; essa semântica tem de ser coerente com a rejeição da idéia que a imagem mental é uma peça do mobiliário do mundo. Se soubermos lidar com imagens mentais, os dados dos sentidos não apresentam nenhuma dificuldade semântica adicional.

Portanto voltamos à sugestão feita na página anterior. Ter um dado de sentido de um cão com pintas é ter o tipo de sensação que ocorre tipicamente quando estamos com os olhos abertos, gozando boa saúde e com um cão com pinta diante de nós, com uma boa iluminação. Até aqui, tudo bem. A dificuldade aparece com dados de sentidos e imagens mentais que não conseguem ser associadas com objetos reais porque tais objetos não existem. Desse modo parece que precisamos de um “seria”: por exemplo, o dado de sentido de um unicórnio é um dado que ocorreria tipicamente se houvesse um unicórnio diante dos nossos olhos. Talvez o desenho ou uma estátua de um unicórnio pudessem servir. Ainda assim, poderíamos descrever um dado de sentido como algo que não temos razão para acreditar que existiu ou até que tenha sido desenhado. Portanto fica difícil eliminar o “seria”; no entanto a explicação semântica desse “seria” pode muito bem nos comprometer com mundos possíveis que não são o mundo real e esse compromisso eu prefiro não assumir.

No capítulo anterior superei algumas dificuldades relativas a desejar o que não existe adotando a metalingüística. Mesmo no caso de animais sem capacidade lingüística, individuei desejos usando frases na minha língua. Talvez um artifício semelhante também sirva aqui. Suponha que nunca tenha existido, exista ou venha a existir um grifo roxo de pintas amarelas e listras vermelhas; suponha a inexistência de qualquer desenho ou estátua dele. “Tenho a imagem mental de um grifo roxo

de pintas amarelas e listras vermelhas” pode ser interpretado como “Tenho uma sensação interna que corresponde pela relação R à seguinte expressão da minha língua: ‘grifo roxo de pintas amarelas e listras vermelhas’”. Nesse caso terá sido dito algo a respeito da relação R (ou talvez no predicado “R”).

Neste estágio não vou ser capaz de prosseguir na questão de saber se a semântica de “dado dos sentidos” e de “imagem mental” pode dar resultado. A minha motivação de querer adotar essa semântica é que a semântica fácil que trata os dados de sentidos e as imagens mentais como se fossem cartões postais com desenhos fantasmagóricos é metafisicamente desagradável. Suponha que tenhamos um dado de sentidos ou uma imagem mental amarela de pintas roxas. Vamos supor também que no cérebro não existe nada amarelo de pintas roxas. (Se você disser que existe, simplesmente passarei a elaborar o meu exemplo.) Assim sendo, se os dados de sentidos fazem parte do mobiliário do mundo, não podem ser entidades nem processos existentes no cérebro. Teriam de ser epifenômenos que acompanham os processos cerebrais seguindo leis que nem a física nem a biologia conhecem; e é difícil encaixar plausivelmente a idéia toda desses epifenômenos no nosso conhecimento científico. Por outro lado, *ter* uma imagem mental ou um dado de sentido amarelo de listras roxas poderia ser aceito com facilidade. A *posse* de um dado de sentido amarelo não é em si algo amarelo. É simplesmente o tipo de ocorrência interna que algumas pessoas consideram uma ocorrência espiritual mas que eu acho que é um processo cerebral que ocorre tipicamente quando algo amarelo está diante dos meus olhos (ou está relacionado por R com as palavras que na minha língua são “superfície amarela” se aceitarmos o método metalinguístico exposto uma ou duas páginas atrás). Note que na expressão que está entre parênteses na última frase não *usei* a palavra “amarela”: simplesmente *mencionei-a*.

Como eu já disse, a minha principal objeção aos dados dos sentidos e às imagens mentais, se concebidos como mobiliários do mundo, é o fato de não se encaixarem num quadro

científico de seres humanos e mamíferos superiores. O que sentimos conscientemente é um mistério, a não ser que sejamos capazes de identificar o que sentimos com processos cerebrais. Mas deixem-me voltar ao exemplo do cão de pintas para mostrar algo sobre dados dos sentidos e imagens mentais que seria estranho se estas coisas fizessem parte do mobiliário do mundo.

Vamos considerar então um cão com pintas (um dálmata). Olhe-o de relance. Um teórico de dados dos sentidos diria que você teve um dado de sentido com pintas pretas. Se você só deu um olhar de relance, essa olhadela percebeu algum número determinado de pintas? A você pareceu que o cão tinha pintas mas não lhe pareceu que havia nenhum número determinado de pintas. Ainda assim, a noção de dado de sentido foi apresentada em termos da aparência das coisas (ou em termos de som, gosto, etc.). Isto deveria lançar dúvidas sobre o fato de as idéias de Berkeley ou dados dos sentidos ou imagens mentais poderem ser ou não entidades concretas. Seguramente nenhuma entidade concreta poderia ter pintas pretas completamente cercadas por superfícies brancas e ao mesmo tempo não ter um número determinado de pintas. (O nosso exemplo não é como o das nuvens do céu, em que pode haver uma incerteza sobre o que conta como nuvem. As nuvens negras interligadas por um farrapo de brancura são duas nuvens ou uma?)

Então isto deveria lançar dúvidas no fenomenalismo. Que são exatamente estes dados de sentidos que o fenomenalismo considera a matéria que forma o mundo físico? Precisamos no mínimo considerar os diversos problemas filosóficos que são deixados de lado pelos físicos que acham que reduzir a física a uma linguagem de dados de sentidos é possível ou útil para lidar com os paradoxos da mecânica quântica. Logo mais vou precisar dizer alguma coisa do dualismo mente-matéria, algo semelhante ao que falei a respeito do fenomenalismo, a saber: que os problemas filosóficos que esse dualismo origina podem facilmente ser deixados de lado pelos físico-matemáticos. A

minha experiência com biólogos é que neste sentido geralmente não têm tendências ao fenomenalismo nem ao dualismo. Certamente a dificuldade em integrar essas teorias na biologia evolutiva e molecular é óbvia demais para eles.

Mente e cérebro

Portanto temos de afirmar, como eu afirmo, que os objetos físicos pertencem ao mobiliário do mundo. E onde se encaixam as mentes? O ponto de vista que defendi parcialmente no capítulo anterior é que (aproximadamente) o mundo é o cérebro. Naquele capítulo eu estava falando de estados tais como crenças e desejos. Neste quero defender o ponto de vista segundo o qual o que sentimos (percepção consciente) são processos cerebrais.

Agora estou usando "cérebro" num sentido amplo. O cérebro dos habitantes de Alfa Centauro têm uma química e uma neuroanatomia diferentes das nossas. Os robôs inteligentes do futuro podem ter uma percepção consciente e sentir coisas, mas talvez os seus cérebros não consistam em massa cinzenta e sim em séries de *microchips*. Vou começar considerando o cérebro humano e o que os seres humanos sentem; depois vou me ater à sensação que temos quando olhamos um pedaço de papel de parede amarelo listrado de roxo. Nas páginas anteriores observei que um teórico de dados de sentidos diria que temos um dado de sentido listrado de amarelo e roxo e argumentei que isso é ilusório porque o mobiliário do mundo não contém dados de sentidos. Também não contém imagens mentais. Ora, a sensação que descrevemos, de termos um dado de sentido ou imagem mental listrados de amarelo e roxo, não é em si algo listrado de amarelo e roxo. Listrado de amarelo e roxo é o papel de parede. Por isso, se no meu cérebro não existe nada listrado de amarelo e roxo,

ter um dado de sentido dessa natureza possivelmente é um processo cerebral.

Talvez você objete que, muito embora não existam coisas listradas de amarelo e roxo no meu cérebro nem no que eu sinto, seguramente existe algum *quale* sentido (propriedade indefinível existente nas coisas que sinto) do qual tenho uma percepção direta. Supostamente este *quale* indefinível ou talvez inefável é algo “emergente”, irredutivelmente psíquico e inexplicável fisicamente. A minha sugestão é que no sentido interno, quando parece que percebemos um *quale* desse tipo, estamos percebendo apenas certas semelhanças e dessemelhanças entre as nossas ocorrências internas. Um dualista diria que existem semelhanças e dessemelhanças entre as ocorrências não físicas, ao passo que eu diria que elas existem entre as ocorrências físicas do cérebro. No sentido interno não nos é indicado se os processos cerebrais são físicos ou não físicos. Essas semelhanças e dessemelhanças são bem abstratas ou então estão em termos de conceitos neutros, como “ser intermitente” ou como “ascensão e declínio alternados”. Desse modo, um materialista e um dualista psicofísico são capazes de comparar o que sentem internamente sem tomar partido na questão metafísica. Sobre a questão metafísica ainda quero afirmar que o que sentimos são processos físicos que ocorrem no cérebro. Trata-se de uma aplicação da navalha de Ockham (as entidades não devem ser multiplicadas além do necessário) em parte por simplicidade e em parte porque a hipótese neurofisiológica fisicalista se ajusta da melhor maneira à biologia e a outras ciências.

É verdade que pode parecer que o que sentimos, essas ocorrências internas, não é físico. Posso explicar essa impressão desde que aplique a navalha de Ockham como fiz no parágrafo anterior. Posso ao menos fazer uma conjectura para esse “explicar” invocando a idéia atribuída a David Armstrong. Essa idéia foi formulada por Armstrong em dias menos feministas e se refere à “Ilusão da mulher decapitada” (Talvez hoje em dia devesse ser “Pessoa decapitada”, embora eu es-

pere que os historiadores nos possam garantir que, a despeito de Maria Stuart, rainha dos escoceses, e de *lady Jane Grey*, a decapitação sempre foi principalmente uma prerrogativa masculina.) No exemplo de Armstrong, um mágico cria uma ilusão pondo no palco uma mulher contra um fundo preto, com um pano preto cobrindo a cabeça e uma luz intensa incidindo no seu corpo e nas proximidades. Devido ao fundo preto e ao pano preto os espectadores não vêem a cabeça da mulher. Não vendo a cabeça, concluem apressadamente que a mulher não a tem. Analogamente, Armstrong sugeriu que pelo fato de não termos uma percepção do que sentimos como algo físico, achamos que é algo não físico. Sem perceber o que sentimos como algo físico, pensamos confusamente que percebemos o que sentimos como algo não físico, exatamente como na ilusão da mulher decapitada, em que os espectadores, não percebendo a mulher como se tivesse cabeça, pensam que a percebem sem cabeça. Mais adiante, no capítulo em que falo de cores, darei outra aplicação do exemplo da mulher decapitada de Armstrong.

Tanto naquele caso como neste, a neutralidade (como a que existe entre materialismo e dualismo) dos conceitos relevantes é muito importante. À parte as semelhanças e dessemelhanças no que diz respeito a propriedades neutras, como crescimento e intermitência (como é o caso da lua, por exemplo, que cresce e diminui alternadamente), estamos descrevendo os nossos processos internos simplesmente do ponto de vista de serem ou não semelhantes entre si, sem saber em que sentido são semelhantes ou não. Isso me compromete com o ponto de vista que diz que existem semelhanças ou dessemelhanças objetivas das quais temos conhecimento sem saber os aspectos nos quais prevalecem. Isso não me parece um ponto de vista obviamente absurdo. Afinal de contas, seria mais fácil construir algum tipo de máquina que nos dissesse simplesmente se as moedas são do mesmo tamanho do que construir uma máquina capaz de registrar o tamanho de cada moeda.

Sendo assim, uma linguagem comum do que sentimos visualmente ou pelos outros sentidos é uma linguagem neutra: um materialista acharia que as semelhanças e dessemelhanças entre elas são físicas e um dualista poderia achar que são espirituais. Mas devido a essa neutralidade, tanto um quanto o outro têm em comum o suficiente para intercambiar anotações introspectivas. Creio que sou apoiado nisto pelas análises da nossa linguagem de sensações feitas por Wittgenstein e outras pessoas que não tinham obsessões. Também sou apoiado pelo psicólogo Tolman que falou de "sensações cruas", mas achou difícil dar um significado a essa linguagem. (Este assunto foi muito bem discutido por B. A. Farrell num trabalho intitulado "Experiência" [no sentido de "sensação"].)

O argumento da ilusão da mulher decapitada foi projetado para interceptar a idéia de achar que tudo que sentimos internamente tem um pouco de *quale* (um amarelo que foi sentido, por exemplo) com o qual percebemos o que sentimos. Na realidade, se um *quale* fosse uma propriedade metafisicamente simples haveria o problema de saber como poderíamos percebê-lo. Como reconhecemos uma coisa comum, como uma banana, por exemplo? Existe uma história física e informativa a respeito disto, incluindo uma história de ondas de luz (ou fótons) que é refletida pela banana, refratada pelos nossos olhos e atinge as nossas retinas; ou de fatos neurais ocorridos no nosso córtex visual ou de outros processos cerebrais, de modo que chegamos a ter uma crença de haver uma banana diante de nós; trata-se de um estado cerebral que se manifesta de diversos modos comportamentais. Ter percepção é chegar a ter esse estado de crença por meio dos sentidos. Mas como chegaríamos a crer que o amarelo existe como um *quale*? Não se pode expulsar fótons nem impulsos neurais de um *quale*. Para acreditar nesses *qualia* teríamos de acreditar numa intuição supra-sensível de qualidades puras que poderia ser profundamente misteriosa numa compreensão biológica e teórico-informativa da percepção e do conhecimento dos seres humanos e dos animais.

Cores

Se as cores não são *qualia* que pertencem a dados de sentidos ou à sensação de ter dados de sentidos, que são? Se consigo dizer como responderia esta pergunta a respeito de cores, deveria ser óbvio para o leitor que eu iria tratar de sons, cheiros e outras chamadas “propriedades secundárias”. A expressão “propriedades secundárias” se refere a uma distinção que data de Galileu e de Robert Boyle mas foi muito bem feita por John Locke. Assim, propriedades como forma e solidez podem ser definidas sem referência a percipientes humanos e foram denominadas “propriedades primárias” por Locke. Locke caracterizou as propriedades secundárias como “forças” que existem no objeto e provocam certas sensações nos percipientes humanos em circunstâncias normais. Locke achava que o amarelo era a força que provocava em nós as idéias de amarelo; adotar aqui a palavra “idéia” (no sentido dado por Locke) com o significado de “dado de sentido” compromete Locke com os *qualia*, que já rejeitei justificadamente. Note que na última frase usei a palavra “amarelo” em dois sentidos diferentes. No primeiro, o “amarelo” que se refere a uma força existente no objeto corresponde aproximadamente ao sentido que damos comumente a essa palavra, como ao dizer que um limão maduro é amarelo. O outro sentido, que aparece na expressão inglesa “yellow press” (literalmente, “imprensa amarela”; indica um jornalismo sensacionalista) é filosoficamente bastante suspeito. Apesar de tudo, existe muita coisa certa no ponto de vista de Locke; esse ponto de vista revela uma antropocentricidade no nosso conceito de cor e também mostra que as cores têm uma base física objetiva.

O ponto de vista de cores que proponho daqui por diante é que elas são estados físicos da superfície de um objeto (por exemplo um limão maduro) que explicam certos padrões de comportamento discriminatório que há nos seres humanos normais, com iluminação normal do objeto (luz do dia). Quando falo em percipiente humano “normal” quero indicar

alguém que é normal em relação a uma discriminação de cores. Não existe circularidade aqui porque essa discriminação pode ser discernida independentemente de conceitos de cores adotados previamente. Desse modo, se existem diversos fios de lã de mesmo comprimento, grossura e textura, tingidos com corantes diferentes mas etiquetados secretamente e se (supondo que os fios sejam misturados continuamente) Smith consegue distinguir fios que Jones não consegue, mas o oposto não acontece. conclui-se que Smith é um percipiente mais aproximadamente normal do que Jones. (Podemos supor que quem está dirigindo a experiência possa distinguir os fios pelas etiquetas.)

A teoria das três cores da percepção de cores é uma primeira aproximação de uma descrição do sistema visual humano: fazemos as discriminações de cores do modo como costumamos de acordo com as sensibilidades às cores à medida que estas variam numa faixa de comprimentos de onda; essas discriminações são feitas por três tipos de receptores que existem na retina, que fica na parte de trás do olho. Normalmente testamos a nossa sensibilidade às cores na luz do dia, que depende das características físicas do nosso Sol. A teoria das três cores precisa ser suplementada por outras considerações: por exemplo, talvez pela teoria de E.H. Land que diz que as cores que vemos dependem não só da luz refletida em vários comprimentos de onda da superfície de um objeto, mas também da distribuição estatística do tipo de luz refletida em diferentes estados do ambiente. Assim, se a cor de um objeto físico é um estado físico, é parcialmente um estado de relacionamento com estados físicos do ambiente. Isto só realça o seguinte aspecto dos estados físicos que são as cores: cores são estados físicos complexos e idiossincrásicos. Por exemplo, se tivéssemos uma visão em duas ou cinco cores (talvez se estendendo para o infravermelho e para o ultravioleta), os padrões das nossas discriminações seriam diferentes, como seriam diferentes as classificações dos estados físicos das superfícies dos objetos que provocam os vários tipos de discriminação que ocorrem em percipientes humanos normais. (Note que o que conta como

percipiente humano *normal* seria diferente nestes casos.) Note também que o estado físico que constitui uma cor é macroscópico. As partículas individuais e até os átomos que formam as moléculas não têm cor. O que conta são os aspectos estatísticos em grande escala, embora se trate de aspectos estatísticos de padrões de átomos; por exemplo, um tipo de átomo emite luz de comprimentos de onda diferentes dos da luz emitida por outro tipo. (A emissão se dá imediatamente depois que os átomos foram excitados por luz incidente: nisso se resume a reflexão.)

As propriedades físicas de uma superfície que constituem a cor dessa superfície são também altamente disjuntivas e idiossincrásicas. Vou explicar isto. Suponha que um menino esteja interessado unicamente em navios, selos e números. Com isso a propriedade de ser navio, selo ou número seria do interesse de todos que quisessem distrair o menino. Talvez essas pessoas discutissem o *Cutty Sark*, o último selo do Zaire ou o último teorema de Fermat, na esperança de entretê-lo. Vamos dar o nome de "X" à propriedade de ser navio, selo ou número. Assim, "X" é uma propriedade perfeitamente objetiva, ou seja, não está intrinsecamente centrada no menino como estaria a propriedade indicada com "distrair o menino". Não obstante, a propriedade é do interesse apenas das pessoas que querem distrair o menino. Analogamente, os estados físicos que são cores só têm interesse para os seres humanos. Os habitantes de Alfa Centauro que tivessem um tipo diferente de visão em cores não estariam interessados. Apesar de tudo isso, muito embora as cores não sejam disjuntivas (com "X" é) e idiossincrásicas (também no sentido em que "X" é), são estados físicos perfeitamente objetivos; no entanto é somente devido à peculiaridade do nosso sistema visual humano que nos damos ao trabalho de separar cada cor. É neste sentido extrínseco que os conceitos de cores são antropocêntricos. Essa idiossincrasia explica a ineficiência causal deles, ou seja, o modo pelo qual não figuram nas leis da natureza. É verdade que os astrônomos falam em estrelas "azuis" e "vermelhas" querendo dizer

com isso simplesmente que de forma geral as estrelas azuis emitem mais luz de comprimento de onda curto e que as vermelhas emitem mais luz de comprimento de onda longo de forma geral, mas este conceito de cor é mais simples do que o nosso conceito normal de cor.

Ainda assim as estrelas nos parecem ter cores no sentido comum também. O mesmo se dá com os arco-íris e com os vitrais coloridos. Em nenhum destes casos estamos interessados nas propriedades físicas das superfícies refletoras. Precisamos acrescentar "ou superfícies refletoras ou o interior de substâncias transmissoras". Isso deixa os conceitos de cor ainda mais disjuntivos mas não traz uma dificuldade real. No caso dos arco-íris, talvez a melhor coisa a fazer fosse tratá-los como ilusões, ou seja, como se acima da nossa cabeça existisse um arco pintado com as cores do espectro. Afinal de contas o céu também é uma ilusão: não existe absolutamente nenhuma abóbada azul acima de nós.

Baseei o que disse na teoria das três cores como *primeira aproximação*. Também disse que o meu relato precisa se complicar para levar em conta os estados físicos não só do objeto visto propriamente dito, como do ambiente. Do lado fisiológico, precisa reconhecer o processo de informação que existe por trás da retina e no córtex visual, embora na verdade isso apareça quando dizemos o que é "perceptível humano normal". A questão do ambiente pode ser tratada com uma referência às condições de iluminação típicas (luz do dia) que incluem misturas estatísticas características da refletância do ambiente. Todos estes aspectos podem ser puramente físicos da superfície dos objetos desde que incluamos entre estes algumas relações com os aspectos físicos do ambiente. O olho e o sistema nervoso visual se adaptam muito bem a variações, como ocorre por exemplo entre o meio-dia e o entardecer. Obviamente a condição física da superfície do objeto precisa permanecer a mesma. Tudo isto pode ser acomodado dentro da teoria fisicalista.

É evidente que para falar na linguagem das cores não precisamos saber que os estados do objeto que explicam a discriminação que um percipiente humano normal tem em relação às cores (*não* em relação à textura, etc.) são estados *físicos*. (Desse modo poderíamos falar de cores com Aristóteles ou com um analfabeto, por exemplo.) Na nossa linguagem de cores comum existe uma neutralidade, mas essa é compatível com o fisicalismo. A identificação dos estados de um objeto (que são as cores) com os estados *físicos* é uma identificação contingente. Além do mais, preciso lembrar ao leitor que o meu fisicalismo é *ontológico*, não *translacional*. Lembre-se do Capítulo 4 e do fato de muitas palavras de biologia serem aprendidas em parte ostensivamente. Isto não está dizendo que um organismo ou uma parte constituinte não é um mecanismo puramente físico ou parte de um mecanismo. Analogamente, “percipiente humano normal” não é uma expressão da física mas ainda assim é necessária por causa das cores como estados físicos. Conseqüentemente, refuto objeções a uma metafísica fisicalista das cores se forem objeções simplesmente a uma redução *translacional* de conceitos de cores.

A necessidade de o estado físico identificado com uma cor ser parcialmente um relacionamento com estados do ambiente fica clara se considerarmos a cor marrom, que demonstrou estar intimamente relacionada com amarelo. Se todo o ambiente que cerca uma pinta marrom é suficientemente mais escuro do que a pinta iluminada propriamente dita, a pinta marrom parece amarela. A composição espectral da luz proveniente de um objeto marrom é a que se reflete caracteristicamente de objetos amarelos.

Um objeto branco reflete ou transmite quase toda a luz que incide nele, mas de modo difuso. Um objeto transparente transmite a luz por trás sem nenhum espalhamento. Uma superfície cinza reflete diversos comprimentos de onda de modo quase imparcial, analogamente a um objeto branco, portanto de modo difuso; mas não reflete uma proporção de luz tão

alta. Por isso o cinza varia de cinza claro (próximo do branco) a cinza escuro (próximo do preto) e isso reflete ou transmite pouca ou nenhuma luz. Estes fatos são compatíveis com o ponto de vista segundo o qual as cores são estados físicos que explicam as discriminações que os percipientes humanos normais apresentam em relação às cores.

A teoria comum das três cores ordena a cor tridimensionalmente com relação a coloração, saturação e claridade. Estas coisas não têm de ser definidas fisicamente e sim com relação às discriminações de cores dos percipientes humanos normais. Subseqüentemente podem ser identificadas de maneira contingente com propriedades físicas, embora entre estas propriedades talvez tenhamos de incluir relações com propriedades físicas do ambiente tomadas numa média estatística. As montanhas distantes são realmente azuis? Se quisermos, podemos dizer que são e identificar esse azul com propriedades físicas da superfície das montanhas (ou da vegetação das montanhas), juntamente com propriedades físicas da atmosfera que inter-vêm no quadro. Uma alternativa é dizer que não são azuis e estipular que o nosso percipiente humano normal seja colocado perto das montanhas, fazendo com isso que o azul das montanhas distantes não passe de uma ilusão.

Como sugeri, o nosso conceito comum de cor é disjuntivo, idiossincrásico e perfeitamente objetivo, muito embora seja extrinsecamente antropocêntrico. É útil comparar uma cor com a força de uma chave necessária para abrir uma fechadura. A força depende da forma geométrica e do tamanho da chave e é uma força por causa dessa forma. (Esta analogia foi feita no século XVII por Robert Boyle no livro *Origin of Forms and Qualities* [A origem das formas e das propriedades].) A forma só nos interessa por causa da forma da fechadura, mas ainda assim é uma propriedade geométrica perfeitamente objetiva. (Um molho de chaves teria a propriedade disjuntiva de ser capaz de abrir muitas fechaduras e a propriedade análoga à cor seria a propriedade de ter uma ou outra das formas exemplificadas pelas chaves.)

É claro que o nosso conceito de cores do senso comum pode não ter nenhuma relação com a física nem com o que falamos de átomos ou superfícies, etc. Isto é, poderíamos falar do amarelo da banana com os aristotélicos: talvez nada soubessem da física moderna, mas talvez concordassem conosco que existia *alguma coisa* com a superfície da banana que explicava por que foi classificada por nós junto com limões maduros e ranúnculos e não com tomates ou gerânios vermelhos. Temos um conceito de cores *neutro* o suficiente para identificar cores com estados físicos passíveis de ser descritos pela física moderna. Se qualquer pessoa dissesse que tinha consciência de que a cor de uma banana não era uma propriedade física de uma série de átomos existentes na superfície da banana, eu aplicaria de novo o argumento da ilusão da mulher decapitada, como fiz anteriormente neste capítulo. Não perceber que a cor é física, leva a confundir com perceber, que é não física.

Como Wilfrid Sellars objetou, também nós podemos objetar que percebemos, *sim*, as cores como não físicas. O que é físico na superfície da banana, digamos, é uma série descontínua de átomos dos quais não é possível pressupor uma cor. Por outro lado, o que percebemos é uma vastidão contínua de cor. A minha resposta a isto é que a cor é uma propriedade estatística da série de átomos como um todo e que a cor percebida só é contínua no sentido de não conseguirmos discriminar porções da série de átomos a não ser de modo grosseiro. A continuidade que percebemos não é continuidade em qualquer sentido parecido com o sentido matemático dessa palavra; é apenas uma incapacidade de fazer discriminações finas. Ou seja, se um percipiente humano normal em condições normais (por exemplo à luz do sol) não consegue discriminar em relação a cores as partes adjacentes da superfície de um limão, dizemos que a cor é contínua. Continuidade de uma cor é uma concepção macroscópica perfeitamente compatível com a descontinuidade em pequena escala.

Apresentei a noção de um percipiente humano normal em relação à discriminação de cores feita à luz do dia. E.W. Averill e David R. Hilbert sugeriram separadamente que deveríamos dizer que duas superfícies que não conseguem ser discriminadas em relação a cores à luz do dia poderiam ser distinguidas se permitíssemos também outros testes, simplesmente considerando a superfície sob outros tipos de luzes. Ao menos isso reduziria o grau de disjunção. No entanto, levaria a um conceito de cor muito mais fino do que o que consta do nosso vocabulário de cores do senso comum. Hilbert argumentou que as cores podem ser identificadas pela refletância. A refletância é uma propriedade física, se bem que disposicional, compatível neste aspecto com a fragilidade. O conceito de refletância trata da *proporção* que há entre a luz refletida e a luz incidente em vários comprimentos de onda de uma faixa de comprimentos de onda. Isso pode ser descrito como a área da superfície que fica sob uma curva. Desse modo podemos descrever a cor em termos das refletâncias de uma superfície nos comprimentos de onda aos quais são sensíveis os três tipos de receptores de cor que existem no olho. Esta propriedade disposicional das superfícies não é uma propriedade disjuntiva, mas continua sendo idiossincrásica.

Creio que não há nenhuma questão metafísica importante entre o que relatei e o que relataram Averill e Hilbert. Na realidade, reduzir a propriedade de disjunção só deixa *mais fácil* a vida de um fisicista. O que Averill fala das cores é complexo demais para ser resumido de forma adequada em pouco espaço. Ele considera duas coisas diferentes na cor se até em condições de iluminação não padronizadas ou vista por observadores fora do padrão (como outros animais ou seres extraterrestres), essas duas coisas puderem ser distinguidas quanto à cor. Isso tem algumas vantagens intuitivas e nos dá um conceito não antropocêntrico de cor, embora exija que digamos que amarelo não é uma cor e sim um conjunto de cores e que esse conjunto é selecionado e separado antropocentricamente.

Sensações corporais

Além do que sentimos visualmente, auditivamente e assim por diante, coisas que na maioria das vezes dependem de uma interação com o mundo que fica fora do nosso corpo, temos sensações tais como ter dor, sentir coceira, ficar corados e assim por diante. A nossa maneira de falar dessas coisas pode levar a conclusões enganosas, que é algo que também pode ocorrer quando falamos (ostensivamente) de sensações e imagens mentais. A sensação que percebemos é algo como *ter* dor, *ter coceira* e assim por diante. Para ver isto considere a sensação de um homem cuja perna foi amputada e agora está tendo dor no dedo do pé esquerdo. Infelizmente ele não tem pé esquerdo, por isso não pode ter dor no dedo do pé esquerdo que não existe. Nem é plausível dizer que existe uma dor fantasmagórica flutuando invisivelmente no ar onde o dedo do pé esquerdo deveria estar (ou mesmo dentro de um objeto sólido, se o toco da perna estiver colocado de modo que, se o homem tivesse a perna, os dedos teriam de estar dentro desse objeto sólido). Não: como acabei de argumentar, o que está no cérebro não é o amarelo, é o fato de ter um dado dos sentidos do amarelo. Descrita de modo neutro, é uma ocorrência interna que prossegue no fato de termos a atenção dirigida para o dedo do pé ou pensarmos num dedo do pé, muito embora já não mais tenhamos um. Isto também mostra que quando falamos de uma dor no nosso pé que não foi amputado, não é no pé no sentido literal de uma quebra de ossos ou de uma batida. Na realidade não existe nenhuma *dor*, existe apenas *ter* a dor, coisa que acontece no cérebro. No entanto, a nossa linguagem comum das sensações corporais é neutra: poderíamos argumentar com um dualista que uma dor no dedo do pé não é no dedo do pé, sem continuar para concordar ou discordar que a localização da dor é no cérebro ou numa alma não física. Mais uma vez a identificação do que sentimos com um processo cerebral é uma identificação contingente; e esta é a que se adequa mais satis-

fatoriamente à navalha de Ockham e ao nosso conhecimento científico.

Identificação por símbolo ou sinal e identificação por tipo

Quando falei em identificar o que sentimos com processos cerebrais estava até então deixando de lado uma ambigüidade importante. (1) Poderíamos sustentar que qualquer sensação particular que temos é idêntica a algum processo cerebral em particular. (2) Poderíamos sustentar que qualquer sensação de determinado tipo é idêntica a algum processo cerebral de um tipo correlato. O primeiro ponto de vista foi denominado teoria da identidade "símbolo-símbolo" (ou "sinal-sinal") e o segundo, teoria "tipo-tipo". (Isto tem analogia com uma ambigüidade existente no uso da palavra "palavra" que os filósofos resolvem usando as expressões técnicas "tipo" e "sinal" ou "símbolo" que foram atribuídas pela primeira vez a C. S. Peirce. Suponha que eu mande um telegrama que diz: "amor e amor e amor". O funcionário do telégrafo cobra como se fosse um telegrama de cinco palavras. Num outro sentido, no telegrama só há duas palavras ("amor" e "e"). No sentido de ser um telegrama de cinco palavras, a palavra "palavra" é usada no sentido de "símbolo"; no sentido de haver só duas palavras, a palavra "palavra" é usada no sentido de "tipo".)

Deve ficar claro que a teoria exposta acima (segundo a qual as coisas que sentimos são de fato processos cerebrais) usa "sensação" e "processo cerebral" no sentido de "tipo". Se estamos falando de diferenças ou semelhanças existentes entre processos cerebrais quando descrevemos o que sentimos interiormente, subentendemos que o que sentimos segunda-feira quando tivemos um dado de sentido de amarelo é semelhante a ter um dado de sentido de amarelo terça-feira. Por isso deveria parecer que os processos cerebrais de uma única pessoa são comparados no decorrer do tempo e que por isso nos

processos cerebrais dessa pessoa existem constantes como as das leis. (Agora estou falando bem longe do nível de percepção cognitivo: obviamente uma pessoa que percebe uma rosa amarela segunda-feira tem um processo cerebral *total* diferente de quando percebeu um aviso de epidemia de febre amarela terça-feira.) No que se refere a descrições de coisas que sentimos imediatamente, sugiro que mantenhamos uma teoria de identidade tipo-tipo ao menos enquanto o ponto de vista tipo-tipo se aplicar a comparações com coisas sentidas pela mesma pessoa. Talvez os processos cerebrais que você tem quando olha para uma banana sejam diferentes dos que eu tenho nas mesmas circunstâncias. A analogia sugeriria outra coisa, mas isso não é crítico para mim que sou teórico da identidade, nem é importante para a defesa de um ponto de vista fisicalista da realidade. Com estados tais como crenças e desejos (discutidos no Capítulo 3) surgem questões semelhantes entre as teorias de identidade como as do "tipo-tipo" e "sinal-sinal" ou "símbolo-símbolo".

Existe no momento uma filosofia popular da mente que se chama "Funcionalismo"; muita gente acha que já suplantou a teoria da identidade mente-cérebro (e obviamente outras filosofias da mente, como o dualismo de corpo e espírito). Na forma em que conheço aquela teoria, começou com um artigo de Hilary Putnam segundo o qual a nossa linguagem do mental é abstrata, como é abstrata a nossa linguagem de programas de computador ou, mais precisamente, a nossa linguagem dos "estados de máquina" que são descritos abstratamente. A linguagem destes estados entre várias materializações dos estados de máquina é matemática e neutra, por exemplo, quer estejamos falando de algum computador que funciona mecanicamente com engrenagens, quer de um que funciona com componentes eletrônicos. Obviamente há algum tipo de materialização: na realidade, até o ponto em que a teoria chega, a materialização poderia ser numa disposição de engrenagens não físicas ou espirituais, se bem que poucos funcionalistas talvez ficassem interessados numa possibilidade desse

tipo. Os funcionalistas tendem a apoiar uma teoria de "sinal-sinal" ou "símbolo-símbolo". Sustentam que a maneira pela qual a física e a química analisam o mundo não é a maneira pela qual uma linguagem do mental o analisa.

Putnam deu ênfase ao grau de abstração da nossa linguagem mentalística. Por melhor que esta possa (ou não) funcionar nos estados de crença e desejo, parece inapropriada nos objetos de descrição de coisas sentidas diretamente. Ter uma imagem mental ou ter uma dor se nos apresenta como um processo concreto, por mais abstratamente "neutra" que possa ser a nossa descrição dessas coisas.

É claro que não conhecemos os detalhes dos nossos "estados de máquina" internos: esses estados são selecionados e separados pelo comportamento que tipicamente os origina e pelos estímulos ambientais que os provocam. Mas o teórico da identidade também seleciona estados e processos mentais exatamente da mesma maneira. (O funcionalista talvez também possa incluir nesta história as relações existentes entre os estados e os processos mentais, mas o teórico da identidade também pode fazer a mesma coisa, visto que costuma individuar os processos mentais pelas semelhanças e diferenças que estes apresentam entre si.) Falando metafisicamente, acho que o funcionalismo normalmente está no fundo de uma teoria "sinal-sinal": a doutrina é apresentada como compatível com o fisicalismo e os funcionalistas têm o mesmo motivo para achar que um estado funcional está materializado fisicamente como uma identidade, e os teóricos da identidade também têm. O funcionalista está interessado em dar ênfase às diferenças que existem entre os nossos *conceitos* do que é mental e do que é físico. O teórico da identidade é capaz de concordar com o seguinte: o nosso conceito comum de linguagem do que é mental não é um conceito fisiológico. E um conceito "neutro": não é especificamente fisicalista mas também não é não fisicalista. Deixa o caminho aberto para a identificação fisicalista. Examine uma palavra como "sete". Podemos usar a palavra "sete" no contexto de

“sete anjos”, “sete pedras”, “sete elétrons”. Essa palavra pode aparecer num discurso fisicalista sem ser ela mesma especificamente física. Nesse sentido o teórico da identidade poderia concordar em dizer que o nosso *conceito* (comum) do que é mental não é fisicalista, é neutro, e ao mesmo tempo sustentar que o mental propriamente dito (processos e estados) é físico.

O teórico da identidade também poderia concordar com o funcionalista quando este diz que há vários meios físicos pelos quais é possível perceber estados mentais definidos funcionalmente. Podemos esperar que neurologicamente as sensações de dor, digamos, de um visitante do espaço que veio de Alfa Centauro fossem diferentes das nossas. Pode ser assim até entre a dor que você sente e a que eu sinto. Mesmo assim o teórico da identidade poderia esperar algumas semelhanças relativamente abstratas de um tipo físico, exatamente como há no caso de um amplificador que usa transistores, de um lado, e um amplificador que usa válvulas, de outro. No entanto o teórico da identidade sustentaria que existem identificações “tipo-tipo” ao menos se estiverem confinadas ao que sente uma pessoa em particular, e certamente isso é muito plausível.

Deveríamos esperar mais semelhanças entre a sensação de dor de Smith e a de Jones do que semelhanças entre os estados de crenças e desejo de Jones e de Smith. Deveríamos esperar ainda menos semelhança neurológica entre o estado cerebral de um gato correspondente a uma crença ou desejo e o mesmo estado de um cão ou de um cérebro humano.

Até que ponto as teorias de identidade de “sinal-sinal” podem ser estendidas na direção das teorias de identidade de tipo-tipo é uma questão que fica para uma conjectura e uma pesquisa empírica posteriores. Nas principais questões *ontológicas* as diferenças que há entre os dois tipos de teoria da identidade de mente-cérebro não parecem decisivas.

Tenho de fazer algumas restrições à asserção em que digo que a nossa linguagem mentalística comum entre o fisicalismo (teoria da identidade mente-cérebro) e o dualismo cérebro-

cérebro é neutra. O cidadão médio pode não ser tão metafísico como supus que fosse. Pode ter ouvido o discurso teológico e filosófico em sermões ou até ter lido livros de filosofia, como os de Descartes e Berkeley, ou idéias desse tipo podem ter filtrado em discussões sociais tidas em chás ou bares. Nesse caso o conceito que o cidadão médio tem do que é mental pode não ser compatível com o fisicalismo. Na verdade não existe um limite sólido e firme para um conceito. Será que do nosso conceito de baleia faz parte dizer que ela é um mamífero ou isso é um fato das baleias que já é conhecido por nós? Esta pergunta não tem resposta. Um fisicalista que acha que os seus próprios estados mentais são estados cerebrais consegue trocar idéias de crenças e desejos, sensações que teve e dores ou coceiras com um padre católico que adere à metafísica de São Tomás de Aquino ou com um ministro presbiteriano que acredita que a alma é uma substância espiritual independente. A despeito desta diferença, existe um núcleo imenso de crenças e suposições em comum. Este núcleo de suposições é neutro e pertence ao corpo de crenças tanto do fisicalista como do padre ou do ministro.

Vale a pena notar que esta conciliação de fisicalismo com senso comum limitado é rejeitada por alguns filósofos como Stephen Stich e Paul e Patricia Churchland. Eles sustentam que o nosso modo mentalístico de falar pressupõe uma "psicologia popular" que deveria ser completamente rejeitada pelos teóricos em favor de um novo modo de falar que virá da psicologia científica. Sustentam que existe algo errado com o nosso conceito comum de percepção consciente ou consciência, que eles acham que não desmembra a natureza pelas juntas. Acham também que quando chegarmos a atingir uma filosofia da mente que esteja profundamente integrada numa neurociência do futuro, desaparecerá a aura de alguma coisa inefável que achamos que existe na consciência.

Certamente do ponto de vista mais conciliatório que estou advogando existe uma dificuldade residual relativa à per-

cepção consciente, muito embora seja rejeitada uma ontologia de *qualia*, como sugeri que talvez fosse. Podemos rejeitar algumas coisas e dizer que a nossa percepção das semelhanças que existem entre os processos neurológicos que constituem o que sentimos diretamente é uma questão de algum tipo de varredura interna. Poderíamos construir um robô capaz de fazer uma varredura interna do que ocorre dentro de si mesmo e fazer um relatório de tudo isso. É claro que mesmo que haja uma hierarquia de uma varredura desse gênero haveria uma que varreria mas não seria varrida. Será que esta descrição de percepção consciente exorciza o sentimento de inefabilidade? Não está muito claro se exorciza. No Capítulo 2 refutei a idéia da passagem do tempo e observei que é mais fácil demonstrar o absurdo do que explicar a influência que exerce em nós. Fiz algumas tentativas de dar essa explicação. Ao tentar tratar da nossa sensação de inefabilidade da consciência é ainda mais difícil evitar uma carga de rejeição. No entanto, estou inclinado a pensar que, do mesmo modo que no caso da sensação da passagem do tempo, a sensação de inefabilidade é um mero sintoma de alguma confusão filosófica residual para a qual espero que outros progressos da análise filosófica (juntamente com uma introvisão neurofisiológica) venham a dar uma explicação.

Se conseguirmos nos livrar do que é supostamente inefável (como argumentei que conseguimos no caso dos *qualia*), veremos o mundo como um mundo físico e nos veremos como mecanismos de uma complexidade estupenda. Do que houver de físico nesse mundo poderão emergir níveis de organização superiores que ainda serão físicos. Um receptor de rádio não é um mero amontoado de componentes, mas observando o modo como é montado conseguimos explicar o funcionamento desse receptor de modo puramente físico. Nesse sentido inócuo existem propriedades emergentes. Não obstante isso, não é a emergência de qualidades ou entidades metafisicamente não físicas. Muitas discussões do que se costuma denominar "emergência" são viciadas por confusão entre (a) o sentido

inócuo de “emergência” que é compatível com o fisicalismo e (b) a noção mais questionável de “emergência”, que não é tão compatível.

1 Sugestões de leitura e referências bibliográficas

Quanto a Descartes leia as *Meditações* no livro *Escritos filosóficos* traduzido por Elizabeth Anscombe e P.T. Geach (Edimburgo: Nelson, 1954). Quanto a Berkeley veja os *Princípios do conhecimento humano, Três diálogos entre Hilas e Filonos* e o *Livro dos lugares-comuns*, no volume I de *Obras completas de Berkeley*, editado por A.C. Fraser (Oxford: Clarendon Press, 1901). Podemos ter mais orientação com o livrinho intitulado *Berkeley* da autoria de J.O. Urmson, da série “Mestres do Passado” de Oxford (Oxford: Oxford University Press, 1982). Urmson faz bem em dar ênfase ao papel que Berkeley desempenhou como filósofo da ciência. Para saber o que John Locke diz a respeito das Qualidades Primárias e Secundárias veja o *Essay Concerning Human Understanding* [Ensaio referente à compreensão humana] editado com uma apresentação de J.W. Yolton (Londres: Dent, 1961), livro II, Capítulo 8. Quanto a J.S. Mill falando da matéria como “uma permanente possibilidade de sensação” veja o livro de sua autoria intitulado *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* [Exame da filosofia de sir William Hamilton] editado por J. Robson (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979). A maior parte deste capítulo está no livro *Perception and the External World* [A percepção e o mundo externo] editado por R.J. Hirst (Nova York: Macmillan, 1965), do mesmo modo que nele há muitos trechos do artigo intitulado “Fenomenalismo” que foi publicado originalmente em *Proceedings of the Aristotelian Society*, 17 (1946-7), 163-91 e depois em *Philosophical Essays* [Ensaios filosóficos] de Ayer (Londres: Macmillan, 1954). O livro *Hume's Theory*

of the External World [Teoria do mundo exterior de Hume] de H.H. Price (Oxford: Clarendon Press, 1940) contém críticas interessantes do fenomenalismo e uma interpretação ou modificação ligeiramente kantiana de Hume, com uma teoria do mundo como se consistisse em sensibilidades, entidades supostamente parecidas com dados dos sentidos mas capazes de existir sem serem sentidas. O exemplo do cão malhado é uma variante de um exemplo dado na revisão que H.H. Price fez de *Foundations of Empirical Knowledge* [Bases do conhecimento empírico] de Ayer publicado em *Mind*, 50 (1941), 280-93 e discutido em "O problema da galinha pintada", *Mind*, 51 (1942), 368-73. O exemplo de Price é em si uma variante de um exemplo dado por Gilbert Ryle que fala em "ver estrelas" quando alguém é atingido na cabeça, e discutido por A.J. Ayer em *Foundations of Empirical Knowledge* (Londres: Macmillan, 1940). Quanto à identidade da teoria da mente e cérebro veja o trabalho "A percepção consciente é um processo cerebral?" de U.T. Place publicado em *British Journal of Psychology*, 47 (1956), 44-50 e publicado de novo em *The Philosophy of Mind* [A filosofia da mente] editado por V.C. Chappell (Englewood Cliffs, NJ; Prentice-Hall, 1962); ver o trabalho intitulado *Sensations and Brain Processes* [Sensações e processos do cérebro de J.J.C. Smart, publicado em *Philosophical Review*, 68 (1959), 141-56 e reeditado (ligeiramente revisado) com a editoria de V.C. Chappell em *The Philosophy of Mind* [A filosofia da mente] e em *Essays Metaphysical and Moral* [Ensaaios metafísicos e morais] de J.J.C. Smart (Oxford: Basil Blackwell, 1987); *A Materialist Theory of Mind* [Uma teoria materialista do mundo] de D.M. Armstrong (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1968) e *The Nature of Mind and Other Essays* [A natureza do mundo e outros ensaios] (Brighton: Harvester Press, 1981). O argumento dado por Armstrong a respeito da ilusão da mulher decapitada pode ser encontrado na página 51 deste último livro. Outra boa defesa da teoria da identidade pode ser encontrada em "Um argumento a favor da teoria

da identidade" de David Lewis, publicado em *Journal of Philosophy*, 63 (1966), 17-25 e no primeiro volume de *Philosophical Papers* [Trabalhos filosóficos] de David Lewis, com mais material. Quanto aos meus pontos de vista iniciais sobre as cores veja *Philosophy and Scientific Realism* [Filosofia e realismo científico] de J.J.C. Smart (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963), Capítulo 4 e quanto aos meus pontos de vista finais sobre as cores veja "Sobre algumas críticas de uma teoria fisicalista das cores" de minha autoria em *Philosophical Aspects of the Mind-Body Problem* [Aspectos filosóficos do problema mente-corpo] editado por Chung-ying Cheng (Honolulu: University of Hawaii Press, 1975) e publicado de novo em *Essays Metaphysical and Moral*, op. cit. Frank Jackson defende a existência de *qualia* em *Perception* [Percepção] (Cambridge: Cambridge University Press, 1977). Frank Jackson e Robert Pargetter defendem um ponto de vista muito diferente em "Guia do objetivista para um subjetivismo sobre a cor" publicado em *Revue Internationale de Philosophie*, 41 (1987), 127-41. Contra os *qualia* ou sentimentos crus veja "Experiência" de B.A. Farrell em *Mind* 59, (1950), 170-98 publicado de novo em *The Philosophy of Mind* [A filosofia da mente] editado por V.C. Chappell, op. cit. A forma de funcionalismo de Hilary Putnam pode ser encontrada em "Mentes e máquinas" publicado primeiro em *Dimensions of the Mind* [As dimensões da mente] (Nova York: Collier Books, 1960) editado por Sydney Hook e publicado de novo em *Mind, Language and Reality* [Mente, linguagem e realidade], Volume II, de Hilary Putnam (Cambridge: Cambridge University Press, 1975). Em "Comentários" U.T. Place dá uma boa resposta publicada em *Art, Mind and Religion* [Arte, mente e religião] editado por W.H. Captain e D.D. Merrill (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967). Quanto a outra versão do funcionalismo veja *Psychological Explanation* [Explicação psicológica] de Jerry Fodor (Nova York: Random House, 1968). A teoria da identidade e o funcionalismo são discutidos em *Matter and Consciousness*:

contemporary introduction to the philosophy and mind [Matéria e consciência: introdução contemporânea à filosofia e à mente] de Paul M. Churchland (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984), que é um livro introdutório excelente. Paul Churchland defende um "materialismo eliminativo" em que compara a psicologia popular (que é a nossa linguagem comum de sensações, percepção consciente, crenças, desejos, etc.) com uma teoria científica fora de moda. Veja também *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* [Realismo científico e plasticidade da mente] de Paul Churchland (Cambridge: Cambridge University Press, 1979). Quanto ao que diz Stephen Stich a respeito da psicologia popular veja as notas bibliográficas do Capítulo 4. Devemos acrescentar que posteriormente Hilary Putnam mudou a opinião que tinha a respeito do funcionalismo e argumentou contra os próprios pontos de vista anteriores em *Representation and Reality* [Representação e realidade] (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988).

Há mais as seguintes referências: *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays* [As bases da matemática e outros ensaios de lógica] de F.P. Ramsey editado por R.B. Braithwaite (Londres: Kegan Paul, 1931), "Epílogo"; *Essays on Actions and Events* [Ensaio sobre ações e acontecimentos] de Donald Davidson (Oxford: Clarendon Press, 1980), págs. 178-9; *Essays Metaphysical and Moral* [Ensaio metafísicos e morais] de J.J.C. Smart, op. cit., pág. 156 n.º 5; "A cor e o problema antropocêntrico" de E.W. Averill publicado em *Journal of Philosophy*, 82, (1985), 281-304; *Science, Perception and Reality* [Ciência, percepção e realidade] de Wilfrid Sellars (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963).

Um livro muito interessante e de leitura acessível que trata dos conceitos de cor é *Colour: some philosophical problems from Wittgenstein* [Cor: alguns problemas filosóficos propostos por Wittgenstein] de Jonathan Westphal (Oxford: Basil Blackwell, 1987). Aprendi muito com este livro e recomendo-o sinceramente. Contém um ataque ao fisicalismo e em

particular à descrição fisicalista das cores feita por Armstrong e por mim. Acho que o ataque teria dado resultado se, do nosso ponto de vista, os *conceitos* de cores fossem conceitos da física. Todavia, a ênfase que dou à noção de percipiente humano normal implica que os *conceitos* de cor (se bem que não as cores) são em parte *biológicos*. Compare com o conceito de canguru. Em parte este conceito pode ser apresentado ostensivamente e uma definição assim não faria parte da física. Armstrong e eu estamos interessados numa redução ontológica: um canguru, por exemplo, não passa de um mecanismo físico complicado. Podemos dizer isto sem reivindicar traduzir sentenças na linguagem da física, nem interpretá-las. O livro *Color and Perception: a study in anthropocentric realism* [Cor e percepção: estudo de realismo antropocêntrico] de David R. Hilbert (Centro de Estudos de Língua e Informação da Universidade de Stanford, 1987) também é um tratamento valioso da noção de cor. Hilbert destaca a antropocentricidade dos conceitos de cor e faz uma descrição que me parece no mínimo coerente com o tipo de ontologia fisicalista que venho advogando. Veja também "A teoria Retinex da visão em cores" de E.H. Land publicado em *Scientific American*, 237, n.º 6 (1977), 108-28.

J.J.C.SMART

NOSSO LUGAR NO
UNIVERSO

uma questão de
espaço•tempo

Tradução
J. E. Smith Caldas

Edições  Siciliano

Sumário

Prefácio, 9

1. Apresentação, 11
2. Espaço-Tempo, 31
3. Física e Realidade, 71
4. Biologia, Psicologia e Intencionalidade, 105
5. Percepção e Consciência, 137
6. Livre-Arbítrio, Fatalismo e Predestinação, 177
7. Deus e Cosmologia, 207
8. Realismo Metafísico, 231
9. Índice Remissivo, 259