

ALFREDO DINIS
e
MANUEL CURADO

Organizadores

MENTE, SELF E CONSCIÊNCIA

Publicações da Faculdade de Filosofia
Universidade Católica Portuguesa
Braga – 2007

Título: MENTE, SELF E CONSCIÊNCIA

Organizadores: Alfredo Dinis e Manuel Curado

Colecção: PENSAMENTO FILOSÓFICO

Edição: Publicações da Faculdade de Filosofia

Tiragem: 500 exemplares

Impressão: Empresa do Diário do Minho, Lda.

Capa: Marcelo Marques

ISBN: 978-972-697-184-9

Depósito Legal: 266067/07

Copyright: ALETHEIA - Associação Científica e Cultural
Praça da Faculdade de Filosofia, n.º 1
4710-297 Braga

Toda a reprodução desta obra, por fotocópia ou por qualquer outro processo, sem a prévia autorização escrita do Editor, é ilícita e passível de procedência judicial contra o infractor.

ÍNDICE

Introdução	9
I. Thomas Metzinger	13
Transparência Fenoménica e Auto-referência Cognitiva	
II. José António Alves	59
Imaginação e Liberdade	
III. André Barata	77
Da Experiência Mental sem Consciência ou o Problema	
Mente-Corpo para lá da Consciência de Acesso	
e da Consciência Fenomenal	
IV. José Miguel Stadler Dias Costa	99
Evolução da Mente Artística: Psicologia e Cognição	
V. Manuel Curado	109
O Choque de Thomas Reid e a Origem do Problema Difícil	
da Consciência	
VI. Alfredo Dinis	191
Aspectos Científicos e Filosóficos do Estudo do Correlato	
Neuronal da Consciência	
VII. António M. Fonseca	213
A Conservação do Self	
no Decurso do Envelhecimento	
VIII. Marta de Assunção Gonçalves	241
O Cérebro Analfabeto: O Intrigante Caso	
do Não Reconhecimento de Desenhos	
Colaboradores	261

V
O CHOQUE DE THOMAS REID
E A ORIGEM DO PROBLEMA DIFÍCIL DA CONSCIÊNCIA
Manuel Curado

O que não compreendemos na consciência humana? Por que resiste à análise filosófica, à ciência da computação, à ciência cognitiva, à psicologia e à neurologia? O regresso a um dos momentos fundadores do problema da consciência é útil para compreender a dificuldade em conseguir uma resposta para estas questões.

Thomas Reid foi um dos pensadores que mais reflectiu sobre o problema das relações entre a mente e o corpo e é um dos pais do problema difícil da consciência.¹ Do seu ponto de vista, todo o discurso que produzimos sobre a vida interior é incomensurável com qualquer discurso sobre o mundo exterior. A incomensurabilidade dos discursos é expressão da incomensurabilidade ainda mais profunda entre os assuntos dos discursos. Os discursos são sobre corpos físicos e sobre experiências subjectivas. Existe uma continuidade aparente entre os corpos físicos e existe uma continuidade aparente entre as experiências subjectivas. Todavia, não parece existir uma continuidade aparente entre corpos físicos e experiências subjectivas. A falta de continuidade entre estes dois discursos e entre eles e as realidades de que eles são discursos *sobre* é um facto chocante para Reid. A existir uma solução para o problema da consciência, terá de passar pela atenuação da incomensurabilidade que os discursos expressam.

A lição de Reid foi fecunda. Mais de duzentos anos depois de ter analisado *ad nauseam* a incomensurabilidade das duas classes de discursos, a investigação científica sobre a mente e a filosofia da mente contemporânea (Joseph Levine, Thomas Nagel, Colin McGinn, David Chalmers, etc.) retomaram o modo como Reid equacionou o problema da consciência. É possível afirmar com verdade que a análise de Reid sobre a consciência ainda não foi ultrapassada.

Reid equacionou o problema da consciência com clareza. A região do problema que não estava explicada no seu tempo e que continua por explicar está identificada sem ambiguidade. A estrutura do problema foi esboçada com génio. Resolver o problema da consciência é um assunto diferente. Desenhar uma estrutura e construí-la são tarefas apartadas no tempo e na dificuldade. Algumas soluções propostas por Reid para o problema que apreendeu com finura não nos satisfazem e é provável que não o tenham também satisfeito a ele. São soluções de *terra incognita*, como

os cartógrafos antigos nomeavam as regiões do globo sobre as quais ainda havia pouca informação. Reid sabe que não sabe e é por isso que as soluções que oferece são mais frágeis do que o desenho da estrutura do problema. Se o esboço da estrutura do problema da consciência é o mais importante, pela simples razão que dois séculos depois de Reid a perplexidade continua, só falta mesmo mirar o que está debaixo da legenda da *terra incognita*. Se é possível verificar que a estrutura que Reid identificou é fiel ao real, a substituição das conjecturas de Reid por outras mais contemporâneas significaria que as hipóteses de solução do problema se encontram em estratégias de conhecimento melhoradas. O recurso a Deus e a uma natureza sábia como elos para unir a consciência à matéria deixou de ser aceitável. O objectivo de muitas teorias contemporâneas da consciência é o de mostrar que os espaços difíceis do mapa do problema esboçado por Reid podem ser melhor compreendidos.

O problema da consciência é um problema *real*. A sua estrutura é tão robusta que, mesmo que a consciência seja ilusória, a razão por que existe a ilusão de que os seres humanos possuem experiências subjectivas tem de ser explicada. Reid apreendeu a sutileza do assunto quando recorreu a cenários de mundos possíveis. A consciência poderia não existir de todo ou poderia ter conteúdos muito diferentes daqueles que existem. A possibilidade de não existir e a possibilidade de ser diferente do que é tornam a consciência frágil e causalmente impotente. A importância da investigação de Reid joga-se aqui. A consciência é um assunto que tem de ser explicado, mesmo que pudesse não existir ou mesmo que pudesse ser radicalmente diferente do que é. As conjecturas que propõe podem, pois, ser actualizadas. O que na agenda intelectual de Reid é relevante continua por solucionar: o abismo vasto entre a mente consciente e o universo físico. O choque de Reid perante a visão intelectual do abismo é o seu legado mais importante.

Anatomia da mente

É possível discernir no *Investigação sobre a Mente Humana segundo os Princípios do Senso Comum*,² de 1764, uma atitude perante a mente que pode ser caracterizada como um funcionalismo em sentido amplo.³ A mente humana tem para Reid uma estrutura complexa dotada de órgãos adequados aos seus fins. A mente não é menos complexa e estruturada do que o corpo e os seus órgãos biológicos: “a techedura da mente humana é curiosa e maravilhosa, tanto quanto a do corpo humano. As faculdades de uma estão adaptadas aos seus vários fins com não menor sabedoria do que os órgãos do outro” (Li. 11). Esta não é uma aproximação inocente entre as estruturas funcionais do corpo e da mente. Todo um programa de investigação teórica está em embrião na aproximação entre os dois. Estas palavras iniciais do ensaio de Reid irão ser desenvolvidas com minúcia. A noção de estrutura

da mente é amplamente argumentada; o inventário dos elementos dessa estrutura é feito exaustivamente; e é explorada a adequação entre as partes ou faculdades da mente e os seus fins ou funções.

A mente não é para Reid um correlato homogêneo do corpo, no sentido em que existe uma única mente comum a uma colecção vasta de corpos biológicos diferentes. Todavia, a diversidade dos corpos biológicos e a beleza luxuriante da natureza parecem ultrapassar em muito a pobreza da mente. A diversidade das mentes não é tão conspícua quanto a diversidade dos corpos. Quando se toma a variedade biológica da fauna tropical, por exemplo, é difícil supor uma igual variedade de mentes. Não é esta a posição final de Reid. A mente é entendida numa pluralidade tão grande quanto a que caracteriza os corpos: “uma prodigiosa diversidade da mente” (I.ii.14). Mais importante do que as noções de estrutura da mente e de diversidade de mentes, contudo, é a falta de correlação aparente entre os dois pólos do problema: a mente consciente e os corpos. O que Reid consegue transmitir no final da sua *Investigação* é que uma eventual melhoria da descrição dos elementos, faculdades e fins da mente não alteraria significativamente o problema da falta de relação entre estas duas classes de discursos: o discurso fisicalista e o discurso mentalista. Um hiato impossível de transpor aparta os dois. Uma melhoria da sofisticação teórica na formulação de problemas de um conjunto de objectos não garante uma melhoria idêntica na formulação de problemas do outro conjunto de objectos.

O caso pode ser reforçado com duas extrapolações. Do lado fisicalista, saber *tudo* sobre a natureza não é suficiente para saber *tudo* a respeito da mente consciente.⁴ Do lado mentalista, uma fenomenologia completa das experiências subjectivas é incapaz de mostrar como se ligam, como derivam e como influenciam os corpos físicos.⁵ Estas duas extrapolações feitas a partir do argumento ostensivamente proposto por Reid são cenários de *duas* perfeições epistémicas: a do fisicalismo e a da fenomenologia. Reid não oferece nenhum modelo do que poderá ser esgotar o conhecimento dos corpos físicos, de *tudo* saber definitivamente a seu respeito.⁶ Não oferece, também, nenhum modelo de uma fenomenologia completa em que o fluxo da consciência fosse mapeado com detalhe não susceptível de melhoria ou de revisão. Porém, o argumento proposto na *Investigação* localiza o início destes dois desenvolvimentos possíveis. Seja alguém da perfeição epistémica, seja numa antevisão desse estado, o conhecimento de um dos lados do problema não garante por si só o conhecimento do outro lado. Reid não propõe apenas uma fenomenologia ou uma anatomia da mente, mas também uma descrição da anatomia dos órgãos dos sentidos e do cérebro.⁷ O objectivo é o de antecipar o cenário futuro em que tanto os objectos da fenomenologia quanto os da descrição científica sejam conhecidos na íntegra.

O hiato intransponível entre o conhecimento da mente e o conhecimento do

corpo é o ponto principal da investigação de Reid. O significado do hiato e da tese da incomensurabilidade dos discursos será analisado à frente. A conhecida proposta de solução que Reid apresenta - Deus é o mediador entre a realidade da mente e a realidade do corpo - será igualmente analisada à luz do problema difícil. Reid defende uma versão extrema da crença na possibilidade da diminuição da diferença entre estas duas realidades e da crença na possibilidade de tradução perfeita entre os discursos e teorias que as têm como objectos. A teoria de Reid não depende, porém, dessa crença. São propostas estratégias menos onerosas. A atitude de Reid é a de prudência: tem de existir uma solução para o problema difícil da consciência, mesmo que essa solução esteja além do entendimento humano. Se os recursos intelectuais dos homens não forem suficientes para compreender por que razão existem experiências subjectivas ou se não preencherem todos os espaços em branco da explicação, será então feito recurso *in extremis* à crença num Deus Omnipotente.

Qual a arquitectura da estratégia de Reid? Nos *Ensaaios sobre os Poderes Intelectuais do Homem*, de 1785, o problema é resumido às suas partes essenciais: o corpo, a mente e uma natureza intermédia que une ambos.⁸ O inventário destas partes é precioso porque atribui ao problema uma estrutura clara: “um vasto intervalo entre corpo e mente; e se existe alguma natureza intermédia que os conecte um ao outro, não sabemos” (*Ensaaios*, prefácio, p. 11). Dentro do optimismo do Século das Luzes, Reid identifica a zona mais opaca ao inquérito racional: a intermédia. Parece ser óbvio que a zona enigmática é apenas uma e que é a intermédia. Da mente temos experiência; do corpo temos experiência. Esta experiência pode ser multiplicada um número ilimitado de vezes. O que poderá ser mais óbvio do que o relevo conspícuo dos dois pólos do problema e o que poderá ser menos óbvio do que a *intermediate nature*? E, no entanto, como o próprio Reid se dará conta, tanto a mente quanto o corpo são igualmente enigmáticos.

Se, mais de dois séculos depois de Reid, nos apropriarmos dos dados simples do problema, o desamparo intelectual continua. O exercício de formulação simples que consiste em descrever com fidelidade o que é o cheiro de um determinado perfume rapidamente se torna difícil e intratável. Do lado do corpo, a física mostra a ingenuidade de pretender conhecer totalmente a matéria.

De onde vem, pois, a força falaciosa do óbvio que as palavras de Reid veiculam com tanta elegância? Se a mente não é nada óbvia e se o corpo não é nada óbvio, donde surge a convicção de que existe um espaço de intermediação que deverá ser preenchido por algum operador? A experiência quotidiana poderá ser a fonte do problema. Apesar de os seres humanos não terem acesso directo à matéria, a experiência mediada da matéria possui propriedades diferentes da experiência de eventos mentais. A experiência de uma cadeira é tão mental quanto a de um sonho, a de cócegas e a da paixão amorosa; porém, inclui-se numa categoria diferente

destas últimas experiências. A diferença entre a matéria e os eventos mentais não é radical e parece existir uma continuidade entre eles. A herança cultural poderá ter contribuído também para isolar partes de uma mesma realidade. O método genealógico e a crítica da linguagem procurarão, muito depois de Reid, compreender melhor os vários modos de criação de realidades aparentemente autónomas. Sem a sofisticação dos contributos dos séculos XIX e XX, o interessante em Reid é a inocência que revela ao considerar a zona intermédia a mais *difícil* de compreender. Esta inocência não desaparecerá facilmente.

Muitas teorias sobre a mente invertem os dados do problema de Reid e identificam a zona intermédia entre mente e corpo como, precisamente, a mais *fácil* de compreender. Os autores destas teorias parecem acreditar que a zona intermédia depende de conceitos de criação humana e que a mente e o corpo são os limites do que se pode conhecer. Estas teorias da natureza intermédia sofrem, muitas vezes, críticas injustas porque, precisamente, não corroboram os dados do problema formulados por Reid. Tomando a parte pelo todo, a teoria da computação é uma teoria de peça única que propõe uma explicação para os dois pólos. Que o consiga efectivamente é um problema de natureza diferente (eventualmente ligado à limitação da racionalidade humana). O que começa por ser interessante é ser uma teoria de peça única que ofende a crença de que o problema tem três peças.

O que faz Reid com as suas três peças? Identifica obsessivamente a sua presença em todos os aspectos da actividade mental humana. A estratégia será utilizada *ad libitum*: identificação de dois pólos; retórica de diagnóstico da incomensurabilidade; criação do ambiente intelectual propício para a recepção fácil da terceira peça.

A retórica da incomensurabilidade deixará bem clara a falta de semelhança entre os dois pólos de uma equação cujos dados já se aceitaram previamente: “É demasiado evidente para necessitar de prova que as vibrações de um corpo sonoro não se assemelham à sensação do som, nem os eflúvios de um corpo odorífero à sensação de cheiro” (*Ensaio*, II.xvii.203). Esta matriz propagar-se-á de modo a ocupar todo o espaço da investigação. Aparentando falar da incomensurabilidade e da falta de semelhança entre corpo e mente, Reid está, de facto, a descrever ao contrário a terceira peça.

Suponha-se que os termos que Reid utiliza para descrever as três peças são considerados no seu valor facial. Por ‘incomensurabilidade’ entender-se-á, mesmo, incomensurabilidade; e por ‘falta de semelhança’ entender-se-á, mesmo, falta de semelhança. Se a semântica mínima destes termos for respeitada, não existiria a mais remota hipótese de, a partir de um dos termos, se falar do outro termo. Não existiriam, como Leibniz dirá na *Monadologia*, portas e janelas para o exterior. Reid desenha um esboço preliminar em que não há portas e janelas — isto é o que significa o termo ‘incomensurabilidade’ — mas, precisamente porque o faz, o único assunto que lhe interessa são as portas e janelas.

Como entender esta estratégia filosófica que começa por indicar um limite para a capacidade racional, para, logo de seguida, o ultrapassar? Qual o perfil da mente filosófica de Reid? Uma reconstrução plausível da estratégia poderá ser a seguinte. Tomando a ilustração de uma banal situação quotidiana de diferença entre as línguas naturais, o que Reid afirma é o seguinte: as línguas naturais são diferentes umas das outras; todavia, se se dominar a técnica mental da tradução, verificar-se-á que a diferença é superficial e, onde estão as línguas, poder-se-á colocar o algoritmo de tradução.⁹ O perfil da mente de Reid é o perfil de uma mente tradutora que, frente ao espectáculo incómodo da diferença das línguas naturais, procura uma Pedra de Roseta, um manual de tradução, um bilingue, interlínguas naturais ou artificiais, um tradutor humano ou um tradutor automático.

O espectáculo incómodo da diferença das línguas naturais pode ser, aliás, considerado parte do espectáculo incómodo da diferença entre mente consciente e cérebro físico ou entre mentes,¹⁰ ou entre conteúdos mentais, ou entre hemisférios cerebrais,¹¹ ou, ainda, entre estruturas materiais em geral.¹² Deste ponto de vista, os conteúdos mentais linguísticos estão em linha de continuidade com o problema duro. O elemento de continuidade é a procura de um esquema que torne inteligível como de um termo da diferença se chega ao outro termo. O que Reid procura é um esquema de tradução. Como? Começa por diagnosticar a diferença da mente em relação ao corpo ou de uma língua em relação a outra; acentua a natureza radical dessa diferença; propõe uma equação de três peças; e acaba por dissolver as três peças numa só, aquela que tinha antes considerado como a zona mais obscura.

*Este padrão de construção teórica será reiterado muitas vezes.*¹³ As três peças começam por ser apresentadas como uma vénia bem-educada, para serem logo de seguida afastadas. A única peça interessante é a da *intermediate nature*. O rótulo público do papel funcional desempenhado por esta peça terá muitos rostos. Começando pelos de Reid, o inventário inclui Deus, a Natureza Sábia, o Tesouro de História Natural; continuando para além de Reid, a eficiência causal da consciência em James é uma ilustração da ideia de relação entre níveis da natureza; noutros autores, o inventário é muito longo e inclui a teoria da emergência, as leis-ponte, a teoria da identidade, a tradução tópico-neutral, a teoria da computação, as leis psicofísicas, a genealogia evolutiva, a superveniência, as teorias adverbais da consciência, etc. O rótulo mais adequado para o conjunto de teorias que desenvolvem o inventário das propriedades da terceira peça é o de 'tradução'. Alguns autores apreendem rapidamente a estrutura do problema e não chegam a ocupar-se das duas outras peças do quadro de Reid. Avançam, rapidamente, para a que mais importa. A álgebra da consciência do lógico português Edmundo Curvelo é um exemplo notável deste ponto de vista em que as categorias das duas peças, como as de 'eu' ou 'objecto', são afastadas pelas categorias de intermediação, como 'campo psicológico' ou 'energia psíquica'.

O funcionalismo na filosofia da mente, sobretudo a variante do funcionalismo computacional, é um segundo exemplo notável desta estratégia porque atribui importância exclusiva à sequência lógica de momentos do desempenho de uma tarefa ou função. Neste sentido, as teorias da terceira peça são mais teorias de tradução de esquemas ontológicos e menos do sentido transmitido por enunciados.¹⁴

A atitude de Reid é uma poderosa ironia da história do problema da consciência. Por um lado, não tolera a ausência de tradução entre os discursos sobre o corpo e sobre a mente e propõe a versão adamantina do que será a Solução (com maiúscula). Por outro lado, é a ele que se deve uma das mais exaustivas análises da incomensurabilidade entre corpo e mente. O maior interesse do pensamento de Reid reside no paradoxo desta atitude. Por um lado, não há tradução entre os discursos sobre o corpo e sobre a mente, isto é, a incomensurabilidade é total. Por outro lado, há soluções de continuidade entre corpo e mente, isto é, a incomensurabilidade é aparente e existe uma possibilidade de tradução entre os discursos fisicalistas e os mentalistas.

O método classificatório é uma estratégia para diminuir a incomensurabilidade. A primeira ferramenta para a investigação da mente, num século caracterizado pela classificação sistemática dos produtos naturais, não podia ser outra senão a taxinomia. Reid acredita que um inventário *exaustivo* das propriedades da mente é a estratégia de ouro para compreender a razão da existência da mente no mundo natural. O objectivo de fazer uma anatomia da mente e, com isso, possuir um inventário preciso dos seus poderes e princípios facilitaria a atenuação da incomensurabilidade. Uma classificação exaustiva dos corpos e dos eventos mentais mostraria como estes últimos se ligam aos primeiros. Esgotar a realidade através da classificação mostraria por que razão existem no mundo físico mentes e consciências quando é possível pensar que não existissem nem mentes nem consciências.

O espírito da estratégia classificatória transforma a razão suficiente numa razão necessária. Como assim? Classificar objectos naturais e eventos mentais possibilita a compreensão da razão suficiente para a sua existência. Por exemplo, o desejo de beber água possui uma razão suficiente para existir se, numa classificação de eventos mentais, estiverem presentes aspectos como o ter sede, o ter intenções, o ter desejo de algo, etc. Se faltassem estes aspectos da classificação dos eventos e estruturas mentais, seria muito difícil compreender o desejo de beber água.

Do lado fisicalista, o problema é semelhante. Compreende-se o movimento de um corpo se a passagem de uma localização para outra estiver incluída na descrição desse movimento. Se, por qualquer razão, faltar uma parte da descrição, um corpo estaria num local sem que se compreenda como. É o caso da patologia conhecida como cegueira do movimento.¹⁵ Alguns casos psicopatológicos ilustram, com

dramatismo, algumas destas situações. Indivíduos com problemas de memória de curto prazo e que não monitorizam a sequência dos eventos em que se encontram sofrem por se encontrarem em situações sem que percebam como.

A linha de argumento de Reid não é, obviamente, clínica ou casuística. Indicia, porém, a ideia de que um mapa completo do território físico permitiria explicar a presença do vizinho território mental, e vice-versa. Por conseguinte, a estratégia classificatória é subtil. Baseia-se no argumento que deriva uma avaliação do que é e do que não é *possível* de um conhecimento completo do estado *real* dos objectos. A pergunta contrafactual ‘Por que existem mentes conscientes no mundo quando é pensável a sua não existência?’ é afastada pelo argumento ‘Se tudo souber a respeito da natureza e da mente, então compreenderei por que razão é necessário que existam mentes conscientes na natureza física’.

O problema é que para se obter um conhecimento *completo* do estado real dos objectos é necessário tomar em consideração situações possíveis em que esses objectos estão ou não estão presentes, possuem umas propriedades ou outras. Esta dupla falácia de petição de princípio (para compreender o possível é necessário que compreenda o real e para compreender o real é necessário que compreenda o possível) torna difícil aceitar que, mesmo que sejam possíveis uma ciência natural completa e uma fenomenologia completa, seja possível derivar delas uma solução do problema difícil da consciência. Por exemplo, é no limite possível, se bem que improvável, que a consciência não tenha nada a ver com a ciência natural e que a fenomenologia completa expressa numa linguagem natural consiga apenas descrever uma pequena parte da consciência. O caso no limite possível de que a consciência não tenha nada a ver com a ciência natural não força nem a lógica, nem a imaginação; é, aliás, uma representação do estado contemporâneo do conhecimento da consciência (se se percebesse como é que a consciência tem *alguma coisa* a ver com a ciência natural, o problema difícil não poderia ser formulado). O caso limite de que uma fenomenologia completa seja insuficiente para descrever toda a consciência é plausível. Raciocinando por analogia com os pacientes de anosognosias, poderá dar-se o caso de que muitos aspectos da consciência sejam desconhecidos pela própria consciência.¹⁶ Tal como para um anosognóstico não existe nenhum problema consigo próprio, uma fenomenologia completa só poderá ser feita com base na consciência de seres humanos adultos e normais e esta consciência poderá não ter recursos para apreender todo o conjunto de que é parte. A tese contrária de que a consciência é onisciente sobre todos os seus aspectos é incoerente com tudo o que se sabe sobre a mente humana e constituiria uma defesa extrema da teoria da incorrigibilidade.

Reid esboça uma situação intelectual próxima de casos clínicos. Não se compreende a linha de continuidade que une corpo e consciência, como se um ser

humano normal fosse um enfermo da síndrome de Korsakoff e se visse a falar com alguém sem que soubesse como esse alguém surgiu à sua frente, ou como se estivesse com um copo de água na mão e se tivesse olvidado da sede e do desejo de água que o conduziu à procura do copo de água. O único modo de evitar o oximoro de uma condição psicopatológica normal é supor que, no limite, a estratégia classificatória resolveria o problema do hiato. Com ela desapareceria a surpresa do aparecimento de algo sem que se compreenda a linha de continuidade. Como conseguir a continuidade? Se se mapear *in toto* um dos campos, perceber-se-á a fronteira que o liga ao *outro* campo. Esta é a esperança de Reid.

O optimismo é evidente mas não se justifica a si mesmo. O caso teria de ser argumentado exaustivamente porque é concebível que a estratégia classificatória por si só não resolva o problema da continuidade. Uma descrição completa da natureza *pode* não incluir a mente consciente. É improvável que a expressão ‘descrição completa da natureza’ tenha significado. Tomando, por exemplo, o conjunto dos seres vivos do planeta Terra como uma *pequena* amostra do que essa expressão hipoteticamente refere e tomando o estado contemporâneo das ciências naturais como referência, mais de dois séculos depois da data em que Reid escreve, não é prometedora a antevisão do final da tarefa de descrição completa. Numa avaliação feita por Kevin Kelly, “menos do que 5% das espécies do nosso planeta estão descritas.”¹⁷ Como esta avaliação tem por objecto apenas as espécies existentes e não as desaparecidas ou as que teriam sido possíveis se a evolução tivesse seguido outros percursos, a estratégia classificatória vale mais como *wishful thinking* do que como demonstração de que existe de facto continuidade na natureza.

A fragilidade desta estratégia classificatória é, porém, elevada. Depende da demonstração de que a classificação é universal, isto é, não existem na realidade objectos que não tenham sido incluídos na classificação, e que é a melhor possível, isto é, a demonstração de que não existe nenhum modo mais correcto de classificar a realidade. Apenas uma mente divina poderia fazer esta demonstração. As descrições literárias dos eventos mentais (romance de costumes vitoriano, Proust, Virginia Woolf, Joyce, etc.) e as análises fenomenológicas não melhoram as probabilidades de solução do problema difícil. *Saber o que é que existe não nos auxilia muito na compreensão daquilo que existe quando poderia não existir.*

Além disso, existem constrangimentos na teoria da representação que esta linha de inquérito supõe. O projecto de explicação ou de inventário exaustivo de corpos e de eventos físicos possui constrangimentos que eram desconhecidos na época de Reid. Como demonstrou o matemático Gregory Chaitin, o modo mais sucinto de descrever séries aleatórias, muito ricas em informação, é indicar a própria série aleatória.¹⁸ Não existe um modo de antecipar a novidade constante de cada parte dessa série em relação à precedente através de um algoritmo que faça o seu resumo e que indique como obter o que se desconhece da série.

O que é válido para as séries aleatórias pode ser generalizado pela teoria da computação. Um programa de computador pode ser escrito sob a forma de zeros e de uns. *Todas* as cadeias de símbolos binários são programas de computadores possíveis. Existem, por conseguinte, infinitos programas de computador porque é possível escrever infinitas séries de zeros e uns. O problema mais notável da teoria da representação é o de que *não* existe uma forma compacta de descrever com antecipação (fazendo uma previsão ou imprimindo parte do programa) o resultado da maioria dos programas. A única forma de conhecer o que realiza um programa desse conjunto infinito é *deixar correr o programa*.¹⁹

Deste ponto de vista, não será possível fazer uma teoria de classificação total de objectos e de eventos mentais porque isso suporia um inventário aberto dos mesmos e, mais grave ainda, a antevisão de uma mente com recursos infinitos, conceito desprovido de significado para os seres humanos. O optimismo classificatório dos intelectuais do século XVIII está em rota de colisão contra argumentos cépticos sobre a possibilidade de *tudo* saber a respeito dos campos que interessam ao problema da consciência. O inventário total dos corpos físicos produziria uma lista tão vasta quanto os próprios corpos físicos. Se a noção optimista de inventário total se aplicar a séries de eventos, a lista dos mesmos é tão vasta quanto os itens da lista. A mente humana é aberta. Perante uma situação, poderá ter experiências novas, com conteúdos fenoménicos ainda não experienciados por ninguém. A lista concisa dos eventos mentais deverá coincidir, pois, com os próprios eventos mentais. É improvável, pois, que a lista possa ser realizada na íntegra.

A procura de uma anatomia da mente deve ser perspectivada como um aceno de Reid à mentalidade taxinómica do século de Lineu. A anatomia da mente e a sistemática biológica devem ser consideradas como pontos de referência que seria bom tomar em consideração. Aliás, a ambiguidade de Reid em relação à possibilidade de esgotar o real através da estratégia classificatória é bem demonstrada na sua atitude em relação aos muitos projectos seus contemporâneos de reforma das línguas naturais e de construção de línguas perfeitas artificiais. Estes projectos procuraram inventariar exaustivamente a região linguística da realidade. Não foram, como se sabe, bem sucedidos. A razão principal deste insucesso poderia ser compreendida facilmente por Reid. Mesmo que uma língua artificial consiga classificar todo o real que pode expressar, rapidamente o real se alterará com objectos, eventos, conceitos e costumes novos.

Reid chega a fazer uma vénia encomiástica a John Wilkins,²⁰ mas não deixa de fazer a avaliação realista dos obstáculos inultrapassáveis que existem nos muitos projectos de reforma das línguas (*Ensaio*, V.iv.384).²¹ Se a classificação dos objectos feita por línguas naturais ou por línguas artificiais não é consensual e se a linguagem é apenas uma parte da mente, a classificação *total* das estruturas desta última e dos

objectos de que se pode ocupar é um empreendimento cujo sucesso não está assegurado. Reid parece antecipar o veredicto da teoria algorítmica da informação. O problema com uma classificação ou teoria total pode ser formulado de modo simples: não pode existir essa classificação ou teoria.

Duas linhas de argumentação estão em rota de colisão uma com a outra. Por um lado, Reid verifica que a construção de uma teoria da consciência só é possível nos termos da linguagem com que a mente é descrita e se descreve a si mesma.²² O *stream of thought* é, também, um *stream of language*. As estruturas deste último são o território em que se devem procurar indícios das estruturas do primeiro. O paralelismo entre os dois *streams* é especialmente claro na *Breve Explicação da Lógica de Aristóteles*. Afirma Reid que “sendo a linguagem a imagem expressa do pensamento humano, a análise de uma deve corresponder à do outro. ... A filosofia da gramática e a do entendimento humano são aliadas mais próximas do que é habitualmente imaginado.”²³

Por outro lado, a própria linguagem é construtora de realidades e está em permanente mutação.²⁴ Reid antecipa com génio a teoria dos actos de fala de Austin e de Searle. Os enunciados são considerados como acções sociais dependentes do contexto, da presença de outras pessoas, da avaliação dos termos das relações entre as pessoas presentes, da antecipação de acções futuras conjuntas entre as pessoas, etc.

A colisão destas duas linhas de argumentação é interessante. Se a linguagem é o instrumento privilegiado de acesso à consciência, porque é uma imagem desta, a tarefa de representação não *pode ser bem sucedida*. Ambos os termos, a representação linguística e o representado mental, estão em alteração constante. Esta é uma demonstração da impossibilidade da solução do problema difícil. Porquê? Só existe este problema na suposição de cenários de perfeição epistémica: verificando-se que a descrição fiscalista é total, ainda fica algo por explicar, a experiência subjectiva; verificando-se uma descrição fenomenológica total, ainda assim fica por resolver o problema de por que razão existe consciência no mundo quando poderia não existir. Não faria sentido formular um problema intelectual com esta arquitectura na suposição de *imperfeição* epistémica: existem grandes lacunas no conhecimento que os seres humanos possuem do universo físico; ou, partes da experiência humana não podem ser descritas por qualquer estratégia fenomenológica. Qualquer suposição de imperfeição epistémica impede a mera formulação do problema difícil. Uma objecção constante seria a seguinte: o que não se compreende reside nas áreas do mundo físico a respeito das quais se sabe pouco ou nada; se as compreendêssemos melhor, então, o problema teria solução. Os cenários de perfeição epistémica são o *nível mínimo* em que pode ser formulado o problema difícil da consciência, apesar de parecerem excessivos.

O contributo de Reid mostra que há uma objecção *de princípio* para que se consiga alcançar a perfeição epistémica. A proximidade entre linguagem e fluxo da consciência hipoteca a antecipação de qualquer cenário de perfeição epistémica. Aliás, essa proximidade impossibilita muitos deles: (1) é impossível uma fenomenologia total; (2) é impossível uma linguagem perfeita; e (3) é impossível uma representação fiel da consciência.

A objecção de princípio é também uma aposta sobre o futuro. A impossibilidade de melhor é susceptível de generalização a *qualquer* linguagem futura que se proponha. O diagnóstico de Reid não é circunstancial, nem se aplica sobre as línguas do passado, a exemplos regionais ou a bem intencionados, mas ingénuos, projectos de línguas perfeitas artificiais. O diagnóstico é feito a partir do ponto de vista do princípio da representação que a linguagem faz do fluxo da consciência. O *pari* de Reid, ao contrário do de Pascal, não formula uma conjectura sobre o que não se conhece. Conhecendo a mutabilidade permanente das línguas, conhecendo que a representação feita por mentes finitas nunca é suficientemente boa para esgotar o representado, conhecendo a constante alteração dos conteúdos da consciência e conhecendo a dependência em relação ao contexto tanto da linguagem quanto da consciência, a inferência obrigatória do que se conhece é um teorema de impossibilidade generalizada. Poderia ser assim formulado: *Qualquer linguagem não pode descrever suficientemente bem a consciência.*

A experiência histórica posterior ao tempo de vida de Reid continua, com monotonia, a respeitar o seu diagnóstico. A linguagem sofisticada da computação aplicada à consciência e a linguagem da matemática têm sido sistematicamente mal sucedidas na descrição da totalidade. Projectos de linguagens sofisticadas e desprovidas de ambiguidade, construídos ostensivamente para representar a consciência, não conseguem melhores resultados do que linguagens imprecisas e pouco sofisticadas, com as línguas naturais.

A incomensurabilidade entre organismos físicos e mentes é, pois, uma estrutura típica da teoria da tradução. Reid procura atenuar os efeitos desta situação de muitas formas (não o fazer teria como consequência o abandono do inquérito). Também elas são típicas ou monótonas. As tarefas do anatomista da mente aproximam-se de uma das tarefas que Hobbes propôs para o seu governante, nomeadamente a de compreender a vida interior à luz da vida exterior e esta à luz da primeira. A estratégia é clara: a mente não pode ser compreendida mesmo que se possua uma ciência da natureza física, nem a natureza pode ser compreendida com uma ciência da mente. Porém, uma auxilia a compreensão da outra.

A primeira pergunta que persegue Reid não é, pois, a do porquê da existência de mentes. O ponto de partida é o da existência de mentes e o da sua

incomensurabilidade em relação aos corpos. Reid não se posiciona contrafactualmente: poderiam existir apenas corpos e as mentes são uma versão superficial de um assunto que a descrição dos corpos poderia esgotar. O ponto de vista adoptado não é o da eliminação do mental. Não se trata de derivar a necessidade da existência de mentes conscientes no mundo físico de uma classificação de objectos físicos e de eventos mentais. O problema da consciência em Reid não é o da perfeição epistémica (inventariar exaustivamente o físico e o mental). O ponto de partida é o de uma normalidade epistémica: podemos fazer discursos sobre objectos físicos e sobre eventos mentais; esses discursos são incomensuráveis entre si; seria interessante compreender como se ligam esses discursos.

É precisamente devido a isso que Reid precisa de estratégias de tradução entre as duas classes de discursos. Se argumentasse que a riqueza dos corpos biológicos é um indício forte da explicação das mentes (a natureza está bem organizada e é fecunda o suficiente para explicar a originalidade do humano), Reid não teria nenhum problema difícil a respeito da mente consciente. O inventário exaustivo dos corpos biológicos seria uma perfeição epistémica que atenuaria o problema da mente consciente. Tudo o que fosse necessário saber sobre esta já estaria compreendido nesse inventário. A situação interessante deriva da adopção de um ponto de vista de senso comum: olha-se à volta e nada se encontra na natureza que seja tão surpreendente como a mente humana consciente.

A incomensurabilidade entre corpo e mente não é a única. Existe uma outra: a incomensurabilidade entre mentes. E ainda outra: Reid não analisa a incomensurabilidade ou o problema da diferença entre os corpos. A estrutura que identifica é dual. Existe incomensurabilidade entre a mente e o corpo (planejar uma viagem é diferente do estado do corpo da pessoa que planeia a viagem), e entre duas mentes (a mente do Marquês de Sade é diferente da mente de Albert Schweitzer), mas não é formulado o problema da incomensurabilidade entre dois corpos (uma orquídea é diferente de um tigre siberiano). O âmago da tese de Reid não se encontra na diferença radical entre substâncias. Se assim fosse, a diferença entre corpos deveria fazer parte do inventário das características da incomensurabilidade.

Não se trata de opor o corpo à mente ao modo de Descartes. Essa oposição é aceite desde o início. O que motiva o choque de Reid é que os *discursos* que se ocupam de um e de outro são radicalmente diferentes. Entre eles parece não existir continuidade. A ausência de uma teoria ternária que incluísse a incomensurabilidade entre corpos materiais não se deve ao facto desta incomensurabilidade ser maior do que a que afasta os discursos do corpo dos discursos da mente ou maior do que a que afasta os discursos da mente uns dos outros. Esta ausência deve-se ao facto de Reid ter como pressuposto que é possível fazer ciência dos corpos materiais.

O hiato entre mentes é tão escandaloso quanto o hiato entre corpo e mentes.

Talvez se possa aprender algo para a solução deste último através de um esboço de solução para o primeiro. Reid adota uma estratégia típica da antropologia hobbesiana. Tal como o governante de Hobbes, o anatomista da mente pode “a partir de sinais exteriores, apreender as operações de outras mentes, mas a maior parte destes sinais são ambíguos, e devem ser interpretados por aquilo que ele observa dentro de si mesmo” (I.ii.13). Esta situação possui dois registos.

O primeiro registo é ostensivo. Os sinais são indícios de operações das mentes de outras pessoas. Os sinais derivados das operações das mentes de outras pessoas compartilham a ambiguidade geral dos sinais. Existe uma estratégia típica de tradução entre as mentes, um ponto de referência sólido: o si mesmo desempenha o papel de critério na interpretação dos sinais. Compreende-se o que um outro ser humano transmite numa determinada situação (por exemplo, sinais de alegria) porque em situações semelhantes já senti o mesmo e transmiti os mesmos sinais.²⁵ Se uma teoria de sinais tão elementar quanto esta atenua a incomensurabilidade entre duas mentes, é defensável um optimismo razoável em que uma estratégia semelhante proporcione a diminuição da incomensurabilidade entre mentes e corpos.

O segundo registo é mais subtil. Não se compreende a razão devido à qual as operações da mente, já a própria, já as alheias, difundem sinais. Se as mentes são radicalmente diferentes dos corpos e suportam um longo discurso de inventário de incomensurabilidades entre as suas propriedades, não se percebe por que razão as mentes *denunciam* a sua presença através de sinais, porque esta denúncia parece ser exclusiva dos corpos. Se o acaso possuir tons vermelhos, o dia seguinte será soalheiro. A denúncia sónica que as mentes fazem da sua existência contrária, aliás, o carácter privado que parece ser a sua característica mais conspícua. Os sinais não são tão ambíguos quanto seria de esperar do elevado número de mentes que os difundem porque Reid acredita que esses sinais podem ser interpretados e traduzidos.

A atenuação da ambiguidade depende mais de uma *crença* na possibilidade da tradução destes sinais do que da *demonstração* do sucesso da tradução porque Reid não explica como é que o ponto de referência que é o si mesmo é uma arma contra a ambiguidade dos sinais. Afinal, se as mentes são em número tão prodigioso quanto os corpos, é plausível que os sinais que indicam a sua presença e actividade sejam agrupados em gramáticas sem regras comensuráveis. A experiência que cada ser humano tem de si mesmo não serve de padrão para a interpretação da experiência de outros. No contexto da crítica que faz a Descartes, a fragilidade do si mesmo tomado como referência é especialmente conspícua. Não se trata apenas de a experiência pessoal ser insuficiente para compreender as outras mentes. O argumento cartesiano serve a Reid para mostrar que até a experiência pessoal é insuficiente para alguém se compreender a *si mesmo*. Assim, pergunta Reid, “quem é o fiador

da consciência? Pode algum homem provar que a sua consciência não o pode enganar? Nenhum homem pode” (I.iii.17).

Reid é atormentado pelo desejo de transpor a incomensurabilidade que aparta consciência e matéria através de alguma forma de atenuação da incomensurabilidade entre mentes. A teoria dos sinais é utilizada como ferramenta provisória. Reid não convence quando a propõe como ponte entre mentes. Não parece, aliás, ele próprio ficar convencido. A tradução como estrutura geral do problema da consciência tem aqui as suas peças elementares: discursos incomensuráveis, eventuais realidades incomensuráveis, estruturas sgnicas intermédias, pontos de referência para a diminuição da ambiguidade (o si mesmo, o que não é si mesmo).

A técnica da representação em perspectiva, criada no Renascimento italiano, conduz o olhar do espectador entre a periferia do quadro e o motivo mais importante. O espaço pictórico é organizado segundo uma gramática modular. Diferentes conteúdos imagéticos podem ocupar os lugares da perspectiva. A mentalidade tradutora do inquérito de Reid também organizou o espaço do problema da consciência. O centro do assunto foi claramente indicado e as linhas de fuga para desenvolvimentos teóricos posteriores foram desenhadas com traços fortes.

Uma das linhas de fuga do problema central da consciência é a teoria dos sinais. Esta é uma estrutura de inteligibilidade que, apesar do seu interesse, não explica contrafactuais plausíveis. Assim, a possibilidade de tradução entre os discursos das mentes e dos corpos só por si não é suficiente para explicar por que razão existem mentes na natureza. A aparente solução do problema da incomensurabilidade entre corpo e mente através do recurso à hipótese da existência de Deus, e do problema da incomensurabilidade entre as mentes através de um ponto de referência sólido (o universo vasto de sinais estrutura-se à volta do si mesmo que é o intérprete dos sinais e os sinais só existem como sinais para um si mesmo), não faz olvidar que estas ‘soluções’ são recursos de perfeição epistémica que, numa interpretação mais generosa, valem apenas como métodos provisórios, no caso da hipótese de Deus, ou como argumentos de autoridade, no caso da experiência do si mesmo.

A perspectiva sobre o problema que estas linhas de fuga possibilitam é muito rica. O seu papel funcional é o de *amplificarem* a estrutura do assunto e permitirem o inquérito racional. Como todas as peças do *puzzle* da consciência, é óbvio que a linha de fuga da estratégia de diminuição da incomensurabilidade, que a tradução dos sinais das mentes permite, pode ser desempenhada por outros operadores. Onde Reid coloca Deus, Descartes colocou a hipótese do génio maligno, Hobbes colocou uma teoria dos sinais e uma razão calculadora, o funcionalismo contemporâneo colocou a hipótese de um algoritmo computacional universal, etc.

Reid desenvolve algumas das linhas de fuga da tradução ao procurar operadores que ocupem o papel funcional de diminuição da incomensurabilidade. Se a hipótese de tradução se revelar insuficiente, Deus é, como já se referiu, um cenário de perfeição epistémica a que se pode recorrer *in extremis*. Do ponto de vista de Deus não existirá nenhuma incomensurabilidade entre corpo e mente e entre mentes e, obviamente, como símbolo de plenos poderes que é, entre nenhuma outra realidade (por exemplo, entre corpos). Reid não teria interesse para a filosofia da consciência se se apoiasse apenas na hipótese Deus. Esta é uma solução monótona a que se pode recorrer sempre.

Uma linha de fuga que amplifica a visão do problema da incomensurabilidade é dada por aquilo que Reid caracteriza como um tesouro de história natural (*a treasure of natural history*): “Poderíamos obter uma história distinta e total de tudo que se passou na mente de uma criança, desde o início da vida e da sensação, até que possui o uso da razão” (I.ii.15). A quantificação utilizada neste enunciado (*história total, tudo*) aponta para um lugar de argumentação impossível mas plausível. É precisamente porque *não* temos acesso à história *total* de um ser humano, porque *não* podemos inventariar *tudo* o que se passa na sua mente e porque *não* podemos representar *toda* a física do corpo humano, nem *toda* a mente, que a hipótese do tesouro de história natural tem interesse metodológico. Se tivéssemos o conhecimento de *tudo* quanto se passa na mente desde a concepção de um ser humano até ao estado adulto, o recurso à hipótese de Deus não seria necessário. Teríamos uma hipótese menos onerosa.

Reid colocou tintas muito carregadas na pintura inicial que fez da incomensurabilidade entre corpo e mente e entre mentes. Qual o significado desta pintura? O termo ‘incomensurabilidade’ deverá ser tomado no sentido matemático radical, isto é, aquele em que não existe razão humana que consiga apreender como é que duas quantidades se relacionam? Ou, pelo contrário, deverá ser tomado numa aceção mais generosa? O discurso de Reid parece fazer recurso a dois tipos de incomensurabilidade.

Num dos tipos, uma borboleta é diferente de uma larva e de um casulo. Todavia, a metamorfose é um sistema de tradução natural que irmana realidades aparentemente diferentes umas das outras.²⁶ Esta é a incomensurabilidade de autores como Nicolau de Cusa e Hegel, ou como o motivo do teletransportador na ficção científica contemporânea. O Comandante Kirk antes de ser teletransportado é uma substância diferente do Comandante Kirk depois de ser teletransportado. Todavia, a diferença é superficial porque se conhece o algoritmo racional que transformou o primeiro no segundo.

Noutro tipo, um mundo possível em que Deus consiga fazer uma pedra tão pesada que Ele mesmo não seja capaz de levantar é incomensurável com o mundo

descrito pela física. Esta é a incomensurabilidade de autores como Leibniz e David Lewis, ou como o argumento da fragmentação temporal do ser, no *Parménides* de Platão (156e-157a) e no conto *El Jardín de Senderos que se Bifurcan*, de Borges.

A incomensurabilidade que Reid discerne no problema da consciência oscila entre um tipo e outro. O processo retórico é claro: o leitor da *Investigação* é assustado inicialmente com o segundo tipo de incomensurabilidade e convencido posteriormente com o primeiro tipo. Se Reid construísse o seu argumento à volta de mundos sem portas nem janelas para o exterior, não seria possível avançar no problema da consciência. A afirmação do problema continuaria com a afirmação do problema, *ad infinitum*.

Esta é a razão devido à qual o epifenomenismo da mente consciente em relação ao corpo neuronal não chega a ser uma teoria da consciência: apenas afirma os danos iniciais do problema. Estes dados são a apreensão de experiências subjectivas, a existência de corpos físicos, a influência dos corpos físicos na experiência subjectiva mas não, ponto importante, a influência das experiências subjectivas nos corpos físicos. Como bem compreendeu William James ao criticar a teoria epifenomenista dos teóricos do autómató, o ponto filosófico mais importante do problema difícil da consciência é o da demonstração de que esta influencia causalmente os corpos físicos. Esta demonstração afastaria qualquer incomensurabilidade no sentido de Leibniz, Lewis ou, até, dos textos de Reid que descrevem o choque perante a incomensurabilidade mas que não mencionam qualquer possibilidade remota de ser ultrapassada.

O verdadeiro significado da incomensurabilidade de Reid é, pois, do primeiro tipo. A incomensurabilidade não está na ordem das coisas mas apenas no conhecimento humano. O debate sobre o problema difícil é exclusivamente de natureza epistemológica. O que está em causa, deste ponto de vista, é encontrar sistemas de tradução artificial que representem com fidelidade o que já se sabe que pode acontecer, nomeadamente, uma tradução natural. O projecto de Reid assemelha-se ao exercício pedagógico do escritor Vladimir Nabokov quando explicou aos seus alunos de Cornell os textos literários de transformação, como *A Metamorfose*, de Kafka.²⁷ O ponto de vista subjectivo dos seres em transformação é melhor compreendido através do recurso a exemplos de metamorfose biológica que já se sabe previamente que podem acontecer, como se a primeira descrição pudesse ser melhorada pela segunda descrição que toma como referência.

A consequência do modo de Reid formular o problema da consciência é obrigatória: para que o discurso possua sentido, terá de se apoiar em esquemas de tradução. Os conteúdos do discurso são tão apartados entre si que a mera possibilidade de um argumento que os unifique parece utópica. O optimismo metodológico é grande e passa pelo esgotamento: *talvez* uma colecção

suficientemente rica de esquemas de tradução faça desaparecer o problema da incomensurabilidade ou o torne tolerável. A incomensurabilidade ao modo do teletransportador ocupa o espaço da incomensurabilidade ao modo do jardim dos caminhos que se bifurcam. Este optimismo é característico do Iluminismo: a taxinomia exaustiva dos seres esgotará a alteridade intolerável que a diversidade dos seres produz na mente humana.

Se muitos esquemas de diminuição da diferença tornam a incomensurabilidade tolerável, o problema é deslocado para um outro nível, o da incapacidade humana de discernir ou indiscernibilidade. Para se aceitar que a larva feia é o mesmo ser que a borboleta bonita, que metamorfose irmana ambas? A incomensurabilidade torna-se tolerável a partir de que ponto? A partir do ponto em que já não é possível obter uma mais-valia pela utilização de uma classe de discurso em relação à outra classe. Utilizar um discurso mentalista não melhora o conhecimento proporcionado pelo discurso fisicalista, e vice-versa. Uma descrição nabokoviana perfeita da metamorfose de borboletas seria suficientemente boa para compreender o ponto de vista subjectivo da borboleta em transformação. O efeito criado pelos esquemas de tradução entre estas classes de discurso é o de aumentarem a tolerância à incomensurabilidade.

Se não é possível discernir o que aparta um ser humano natural de um computador robótico, então a incomensurabilidade entre mente e corpo será afastada. Este passo só será dado pelo funcionalismo computacional na filosofia da mente com o jogo da imitação de Turing. A questão relevante deixa de ser o que é a consciência para passar a ser o que é *suficientemente bom para parecer* consciente. O optimismo ligado a esquemas de tradução é diferente do optimismo ligado ao esgotamento pela classificação de objectos e de eventos físicos e mentais. O primeiro possui mais-valias em relação ao segundo: não pressupõe cenários de perfeição epistémica e oferece a indiscernibilidade como alternativa. *Mesmo que não se saiba tudo quanto há a saber* sobre corpos físicos e mentes subjectivas, a agenda intelectual dos esquemas de tradução procura mostrar como dos primeiros derivam as segundas.

Se fosse possível acompanhar o desenvolvimento de um ser humano desde a concepção até ao uso da razão (ou, porque não, da infância até à morte), obteríamos, afirma Reid, melhores resultados do que qualquer teoria da mente. Esta é também uma linha de fuga da tradução como estrutura do problema difícil da consciência. A metamorfose das borboletas de Nabokov é um evento muito mais bonito do que a solidão das mónadas de Leibniz ou dos mundos possíveis de Lewis. Se nada fosse opaco nos objectos, no desenvolvimento de seres vivos e nos eventos, e se tudo fosse conhecido a seu respeito, é óbvio que qualquer teoria ficaria a perder. Reid não repara aqui que as teorias existem precisamente porque os humanos não

possuem a transparência completa dos objectos e seres vivos. Esta é uma observação banal para qualquer filósofo: utilizando a imagem dos mapas e do império, de Borges, poderemos fazer mapas sempre melhores e alimentar o sonho de os mapas se confundirem com o império, mas, se isso acontecesse, deixariam de ser necessários os mapas e é provável que o império desaparecesse.

Reid denomina tesouro de história natural a uma linha de fuga da tradução entre discursos e entre realidades incomensuráveis. Esta linha tem, contudo, um menor estatuto epistémico que a linha chamada Deus. Por um lado, é mais fácil de equacionar; por outro lado, é um indício forte de como o problema difícil da consciência possui os constrangimentos da tradução. Amplificar os detalhes do problema constitui em si mesmo um problema. O conhecimento total do que se passa num ser humano, ou em qualquer outro sistema, não é um almoço grátis e possui um custo elevado. Na termodinâmica clássica, o demónio de Maxwell é uma ilustração conspícua do custo elevado do conhecimento total de um sistema: a obtenção de informação sobre o sistema e a destruição da informação inútil sobre o sistema são processos mais onerosos do que a energia que se pode retirar do sistema.²⁸

É fácil argumentar que a estratégia do tesouro de história natural é metodologicamente monótona. Conseguir esse tesouro ou conseguir que os mapas se aproximem do império é uma tarefa banal da teoria do conhecimento. Seria possível encontrar antes de Reid muitas outras formas de fazer ‘tesouros de história natural’. Depois de Reid, os constrangimentos da tradução reiteram com monotonia estratégias semelhantes. O projecto *Soul Catcher* dos engenheiros da British Telecom possui uma agenda semelhante: traçar e quantificar *todos* os percursos da informação que o cérebro humano processa. As estratégias de computação analógica possuem um programa de investigação próximo: tudo quanto se passa num cérebro humano pode ser mapeado num sistema computacional, tal como uma variação de corrente num circuito é facilmente indicada pelo ponteiro numa escala de mensuração. A tradução aparece aqui com o rosto da transparência total do objecto. A existir a transparência total, não existirá nenhum problema da consciência nem, aliás, qualquer outro problema. A tradução total entre realidades incomensuráveis dissolveria qualquer outro problema. É óbvio que assim seja. Se possuíssemos o tesouro de história natural, a incomensurabilidade tornar-se-ia um discurso antiquado e inútil. Se possuíssemos um sistema de tradução total das línguas, não precisaríamos das línguas e poderíamos comunicar dentro das regras do algoritmo de tradução. Se possuíssemos o ponto de vista de Deus, não possuiríamos qualquer outro problema.

O recurso a estas estratégias compreende-se como ignorância racional. Sabe-se como Reid censurou o excesso de teorias sobre a mente e foi defensor de uma

justa interpretação da natureza. A dificuldade da estratégia retórica utilizada no problema da consciência é aqui clara. É difícil demonstrar para além da dúvida razoável que uma estratégia que invoque cenários de perfeição epistémica não seja também uma teoria de excesso. Reid acrescenta cautelosamente um argumento que o afasta da crítica. Distingue com subtileza entre a ‘*análise* das faculdades humanas’ e um ‘*sistema* da mente’, mas acrescenta que a ciência ainda não se encontra no estado de fazer um sistema da mente (I.ii.15).

Um segundo indício do cuidado que Reid coloca no argumento está presente na ressalva à possibilidade de conhecimento total de um objecto e, dentro dessa categoria geral, da mente humana. A simulação que a arte humana faz da natureza *nunca* é suficientemente perfeita para permitir a identificação de uma com a outra: “existe um certo carácter e estilo no trabalho da Natureza que nunca são alcançados na mais perfeita imitação deles” (I.vi.22). Conhecer melhor a semântica do carácter e do estilo da natureza confirmará ou não a previsão de Reid no futuro. O argumento do teste de Turing tem precisamente como tarefa precisar a latitude da indiscernibilidade entre artificial e natural. Reid revela aqui o pudor da razão ocidental: a imitação nunca é perfeita e permanece sempre um *algo* que não pode ser imitado. Parece que a mentalidade ocidental que Reid personifica ainda não avançou muito em relação aos Gregos. Também Platão, no livro X da *República*, criticou os artistas por os considerar imitadores de uma realidade que não pode ser duplicada. Se estivéssemos a considerar as línguas, diríamos que a tradução entre duas delas não pode ser total porque permanece sempre uma opacidade residual que não pode ser traduzida. Este pudor da razão será reiterado muitas vezes no futuro. Quando William James imaginou uma namorada automática *totalmente indiscernível* de uma namorada humana, atreveu-se a sugerir que esta última é preferível.²⁹ O pudor da razão destruiu o significado normal de ‘totalmente indiscernível’. Quando se indaga sobre o que é o algo que resiste à imitação, à tradução e à indiscernibilidade só é possível obter de volta o mesmo que se tinha no início: um algo. Se fosse possível definir racionalmente esse algo, desapareceria a opacidade residual e o pudor da razão de Reid. Nem Platão, nem Reid, nem James, porém, conseguiram pensar a situação em que a cópia é igual ao original. O oxímoro de a cópia ser melhor do que o original estava fora dos seus quadros mentais. Era totalmente impossível pensar estas duas situações.³⁰

Conteúdos fenoménicos

No tempo de Reid, a herança de Locke era sentida de um modo muito forte. Como se sabe, Locke foi um dos principais teorizadores da transparência que a consciência produz no homem: “essa consciência que é inseparável do pensamento

e ... é essencial para este, sendo impossível para qualquer um compreender sem compreender que consegue compreender. Quando vimos, ouvimos, cheiramos, saboreamos, sentimos, reflectimos ou desejamos alguma coisa, sabemos o que estamos a fazer. ... a consciência acompanha sempre o pensamento” (II.27.9).

Do ponto de vista da consciência, tudo na mente humana é diáfano. Reid conhece a importância que a consciência desempenha na teoria da identidade pessoal de Locke. A relação entre ambas é muito forte: a identidade pessoal consiste na consciência. A argumentação de Reid altera, contudo, a lição de Locke. Mesmo supondo que a consciência nada descobre de opaco na mente humana e que o sujeito é a melhor autoridade sobre o que se passa em si mesmo, a existência da consciência é incomensurável com o que sabemos do resto da natureza. *O facto de a consciência ter a propriedade de ser transparente a si mesma torna-se, ela própria, uma propriedade opaca.* A transparência é enigmática e parece não se enquadrar no resto do conhecimento que se possui da natureza. O ponto de vista de Locke a respeito da consciência é, pois, um caso particular dentro do ponto de vista de Reid.

É verdade que algumas definições que Reid propõe para a consciência lembram as palavras célebres de Locke. A indicação do objecto do problema é claramente lockiana: “todo o homem é consciente de um princípio de pensamento, ou mente, em si mesmo, e temos provas suficientes de um princípio semelhante em outros homens” (*Ensaio*, prefácio, p. 12). O que tem de ser explicado é expresso numa construção frásica de matriz lockiana: “Estamos conscientes de que pensamos e de que temos uma variedade de pensamentos de diferentes tipos” (*Ensaio*, I.i.20). A consciência é tida como o solo comum a todos os conteúdos e actos mentais. Estar cōnscio é o conhecimento imediato que se tem de algum conteúdo mental (pensamento, intenções, propósitos, sensações, memórias), mas não se confunde com esse conteúdo. Dir-se-ia que é a atmosfera geral que envolve os conteúdos e os actos mentais: “‘Consciência’ é uma palavra usada pelos filósofos para significar aquele conhecimento imediato que temos dos nossos pensamentos e propósitos presentes e, em geral, de todas as operações presentes das nossas mentes” (*Ensaio*, I.i.24).

Como se distancia Reid desta tradição? A definição que propõe para consciência é paradoxal e aparta-se da noção lockiana do conhecimento imediato. Porquê? Porque aquilo sobre o qual reflecte não pode ser definido discursivamente: “A consciência ... não pode ser logicamente definida” (*Ensaio*, VI.v.470). Mais ainda. É impossível definir os termos ligados à vida mental. Este paradoxo da consciência terá consequências vastas na teoria geral que propõe. A respeito dos conteúdos da experiência subjectiva, Reid procurará identificar com precisão o que pode e não pode ser representado a respeito de cada um. Cada conteúdo pode ser indicado por

contraste em relação a outros conteúdos (‘doce’ em relação a ‘quente’, por exemplo), mas o que é ele mesmo, sem que se compare e contraste com outros, não tem formulação racional. A totalidade dos conjuntos fenoménicos actuais e possíveis é a consciência humana. A definição paradoxal de Reid terá, pois, de ser justificada por argumentos racionais.

A narração da incomensurabilidade entre a mente e os objectos exteriores é o principal contributo de Reid para a investigação da consciência. Esta narração é estranha. Do ponto de vista do sujeito, só existe a experiência. O hiato não se encontra entre a mente e hipotéticos objectos exteriores à mente. Tudo é mente! Quando Reid se depara com a intratabilidade do problema de como a consciência se liga ao mundo físico, reformula a estrutura deste problema.³¹ O rosto mais familiar desta versão coloca o hiato *dentro* da experiência. A pergunta é, então, como é possível que a mesma mente tenha noções tão subjectivas como as de dor e prazer, e tão objectivas como as de dureza e movimento? A coabitação dos diferentes conteúdos fenoménicos dentro da mesma experiência consciente permite uma estratégia de diminuição da alteridade radical entre experiência e mundo físico. A presença de diferentes conteúdos fenoménicos na mente serve de ensaio para o problema difícil da consciência. A dificuldade momentosa de saber por que razão existe consciência quando é pensável a sua não existência é transformada no problema mais tolerável de explicar a diferença entre partes de uma mesma consciência. Em certo sentido, o problema é o mesmo. Também os diferentes conteúdos fenoménicos poderiam não existir, ou poderiam existir uns mas não outros, ou estarem trocados entre si, ou serem diferentes do que são, etc. Reid parece ser o primeiro pensador ocidental a equacionar com frontalidade o problema difícil da consciência. Porém, perante o choque que a sua equação produz, reformula o problema difícil no problema dos conteúdos fenoménicos.

O problema dos conteúdos da consciência fenoménica já havia sido formulado por Locke na teoria das qualidades primárias e secundárias dos corpos, quando afirma que “a razão não nos pode fazer ver de que modo os corpos, pelo seu volume, pela sua figura e pelo seu movimento, possam produzir na mente as ideias de azul ou de amarelo” (II.8.25). A incomensurabilidade entre os objectos e os *qualia* (designação recente para o que Locke denominou propriedades secundárias dos corpos) é um dos motivos de maior interesse do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (II.8.13; cf. II.8.15. e VI.xxi.176).

Para além do esboço que faz da estrutura da situação perceptiva, Locke acrescenta a previsão irritante da impotência da razão em avançar no esclarecimento dos laços entre objectos, sensações e emoções conscientes.³² O lugar deixado vago pela razão será ocupado pelo detentor de uma razão superior à humana - o Criador. Locke afirma muitas vezes a importância do papel da garantia divina na união das

impressões dos sentidos aos *qualia*: “*azul e amarelo, amargo ou doce* nunca podem ser *ideias* falsas: na mente estas percepções são apenas tal como existem, respondendo aos poderes designados por Deus para que fossem produzidas” (II.32.16, cf. II.32.14).

Mas esta é, como se sabe, uma solução provisória, porque não se compreende que o Criador intervenha num aspecto da mente e que não esteja presente na explicação de outros aspectos. O ensino das primeiras letras às crianças é facilmente executado por amas e pedagogos, sem que se sinta a necessidade de recorrer à figura do Criador. O conteúdo ‘primeiras letras’ está na mente dos seres humanos, tal como o conteúdo ‘amarelo’, ou o conteúdo ‘sabor a canela’. A explicação da presença do primeiro na mente é, todavia, menos onerosa do que a explicação da presença dos outros conteúdos. Esta situação é inaceitável. A variação no papel funcional desempenhado pelo Criador na retórica das estratégias de diminuição da incomensurabilidade foi antecipada pelo recurso que Locke faz à figura da sabedoria da natureza. Será a substituição das figuras do Criador e da natureza sábia, muito onerosas para a argumentação racional, que ocupará a filosofia da mente posterior a Locke.

A procura de laços que atenuem o choque da incomensurabilidade entre corpos materiais e sensações conscientes estava, pois, na agenda intelectual europeia. Conhecia-se a larva e a borboleta; só faltava conhecer a metamorfose ou processo de tradução natural que irmana ambas. O problema difícil podia ser equacionado porque as partes que o constituíam foram identificadas. Só faltava mesmo a proposta de estruturas de mediação que se possam compreender racionalmente (Deus e a sabedoria da natureza não podem desempenhar esse papel) e a explicação das situações contrafactuais (é pensável um mundo sem sensações e emoções conscientes). Reid retoma o problema de Locke e amplifica-o. O que em Locke é uma observação perdida numa colecção vasta de motivos intelectuais, em Reid ocupa o centro do debate. Reid apercebe-se do choque que a incomensurabilidade é e do impasse a que conduz o inquérito racional.

A análise que Reid faz da estrutura da percepção do odor é típica e reitera-se muitas vezes a propósito de outros conteúdos fenoménicos. Afirma Reid que “é evidente que nem o órgão do cheiro, nem o meio, nem quaisquer movimentos que possamos conceber excitados na membrana acima mencionada, ou no nervo dos espíritos animais, se assemelham minimamente à sensação de cheirar; nem poderia essa sensação de si mesma alguma vez nos ter levado a pensar em nervos, espíritos animais ou eflúvios” (II.i.26).

Este é o esqueleto do problema difícil da consciência. Tudo o que a sensação é para o sujeito que a experiencia, nada tem a ver com o que uma análise exterior do assunto consegue descrever. O inventário das faltas de semelhança entre sensações

e o mundo exterior é longo. A respeito do som, afirma Reid que não existe “a mínima semelhança entre o som que ouvimos e a carruagem que imaginamos e acreditamos estar a passar” (II.vii.38). O calor nos objectos e a sensação subjectiva de calor parecem ser termos não susceptíveis de tradução mútua. Apesar de compartilharem o termo da linguagem que indica ambos - ‘calor’, - são incomensuráveis. Reid desenvolve a análise da incomensurabilidade a um ponto absurdo: “qualquer que seja a natureza daquela qualidade nos corpos à qual chamamos calor, certamente sabemos isto, que ela não pode minimamente assemelhar-se à sensação de calor. Não é menos absurdo supor uma semelhança entre a sensação e a qualidade, do que seria supor que a dor da gota se assemelha a um quadrado ou a um triângulo” (V.i.55). Todas as teorias que possamos ter sobre as pontas de espadas de nada servirão para compreender a dor por elas aparentemente causada (V.iii.60). A incomensurabilidade entre as ideias claras das propriedades primárias (dos corpos) e as ideias claras das propriedades secundárias (dos corpos) é enfatizada muitas vezes.

O teatro do choque perante a incomensurabilidade é o melhor contributo de Reid para o problema da consciência. A repetição do choque faz nascer uma vertigem no leitor de Reid. A mensagem é clara: para além das situações de incomensurabilidade ostensivamente indicadas, muitas outras poderiam ser propostas. “Tenho uma tão clara concepção da extensão, dureza e movimento quanto tenho da ponta de uma espada ... parece-me claro como a luz do sol que as anteriores não são aparentadas às últimas, nem se lhes assemelham em qualquer característica. São tão dissemelhantes, sim, tão certa e manifestamente dissemelhantes quanto a dor é em relação à ponta de uma espada” (V.vii.69). Não há praticamente nenhuma página da *Investigação* que não se alongue na descrição de uma das muitas formas da incomensurabilidade, que não testemunhe o hiato e que não realize o teatro do choque.

O ponto de vista de David Lewis e Leibniz vencem claramente o ponto de vista de Nicolau de Cusa e Hegel na argumentação inicial de Reid. A solidão das mónadas é maior do que a alegria da metamorfose. Esta característica da estrutura da sensação consciente é glosada *ad nauseam*: “examinei-as uma a uma, e comparei-as com a matéria e as suas qualidades; e não consigo descobrir uma delas que confesse uma característica semelhante” (VI.vi.92); “as nossas sensações não são imagens da matéria, ou de qualquer das suas qualidades” (VI.vi.92); “a dissimilitude entre as sensações das nossas mentes e as qualidades ou atributos de uma substância inerte inconsciente, tal como concebemos que a matéria seja” (VI.vi.92); “as sensações não são semelhanças” (VI.vi.93); “não existe similitude entre os eflúvios de um corpo odorífero e a sensação de cheiro, ou entre as vibrações de um corpo sonoro e a sensação de som; que não pode existir nenhuma semelhança entre a sensação de

calor e a constituição do corpo aquecido que a ocasiona; ou entre a aparência que um corpo colorido produz no olho e a textura do corpo que causa essa aparência” (VI.v.89). A lista é infundável.

O ponto de vista subjectivo é irreduzível e incomensurável com o ponto de vista da terceira pessoa. A respeito da sensação subjectiva do odor, é possível descrever o órgão do cheiro, a atmosfera que transporta as partículas que provocam o cheiro, o contacto entre as partículas espalhadas pela atmosfera e as membranas do corpo humano e os percursos dos sinais até ao cérebro. Reid poderia até fazer uma aposta sobre o estado futuro do conhecimento do órgão do cheiro. O *pari* de Reid poderia ter esta formulação: mesmo que se passem duzentos anos a partir da data da *Investigação*, a melhoria do conhecimento científico do órgão do cheiro e do cérebro *em nada* melhorará as possibilidades de saber por que existem sensações subjectivas de cheiro, quando poderiam não existir, e por que existem as que existem e não outras. A aposta num conhecimento futuro mais desenvolvido é muito importante. Reid não a formula ostensivamente. Isto revela como os cenários de perfeição epistémica que aqui e ali considera - o tesouro de história natural, a reforma das línguas naturais, o Criador - são construções retóricas mais tributárias da mentalidade do seu tempo do que teses filosóficas sérias. Todavia, o modo como desenha as partes do problema indica que todo o argumento possibilita a aposta num conhecimento futuro mais perfeito. O sentido do argumento não é, apenas, o da impotência que uma melhoria significativa do conhecimento científico do órgão do cheiro não consegue afastar.

O sentido é mais radical: mesmo que a ciência já tivesse alcançado *todo* o conhecimento a respeito do olfacto, esse conhecimento seria inútil para justificar a sensação subjectiva. Ainda antes de um cenário que reitere a perfeição epistémica de Mary, de Jackson, é possível ter uma antevisão de como o hipotético conhecimento perfeito será inútil ou impotente? Esta conjectura da impotência da perfeição do conhecimento pode ser ilustrada por tentativas datadas em que essa perfeição foi expressa? Um dos futuros de Reid, a ciência da segunda metade do século XIX, chegou mesmo a fazer a descrição minuciosa da anatomia do olfacto e a ilustrar os seus livros com ilustrações dessa anatomia e com esquemas dos trajectos das sensações olfactivas.³³ Seguindo uma sugestão da teratologia de Geoffroy Saint-Hilaire, uma parte do cérebro foi mesmo denominada rinencéfalo, ou cérebro do nariz.³⁴ Apesar de sermos hoje um dos outros futuros de Reid, estamos longe de possuir uma ciência *total* do olfacto que explique como surgem conteúdos fenoménicos odoríferos no mundo. Todavia, as melhores teorias contemporâneas do olfacto mostram como evoluiu o sentido do olfacto, o número de genes necessário para que existam estruturas olfactivas, como o cérebro amplifica a informação sensorial e como a categoriza, mas *não* como e por que razão existem experiências

odoríferas subjectivas.³⁵ Não podendo argumentar do ponto de vista do conhecimento total e perfeito, alguns dos futuros, em relação a Reid, do conhecimento científico do olfacto permitem a conjectura plausível de que, mesmo que *tudo* se soubesse sobre a anatomia do olfacto, *nada* se saberia sobre a razão pela qual existem sensações odoríferas no mundo.

É uma ironia da história intelectual que a ignorância de como surge a experiência subjectiva do olfacto pareça ser, aliás, maior hoje do que no tempo de Reid. O aumento do conhecimento da estrutura física do órgão corporal não implica um aumento correspondente do conhecimento do modo como e por que razão existem experiências subjectivas associadas a esse órgão. A cosmovisão iluminista do tempo de Reid tinha confiança em que o aumento do conhecimento do órgão pudesse facilitar o conhecimento das sensações subjectivas. O caso do olfacto humano é paradigmático de como essa confiança é injustificada. Reid poderia ter a expectativa de que uma descrição exaustiva pudesse pelo menos melhorar a compreensão das partes do problema. No século XVIII, a arquitectura fisiológica do olfacto parecia tão estática quanto a estrutura dos ossos ou dos olhos. O futuro do conhecimento científico sobre a fisiologia do olfacto mostrou que a estrutura do olfacto tem uma mutabilidade muito elevada, o que dificulta uma descrição derradeira do órgão.³⁶

A quantificação universal é o operador principal do argumento de Reid: *tudo* o conhecimento a respeito do órgão do olfacto. Reid não se alonga na descrição do que é o esgotamento epistémico do objecto (*tudo* saber a respeito de algo); não precisa, também, de o fazer. O que, de facto, Reid faz é completar o argumento com outras peças.

A estrutura que descobre na percepção do odor é a mesma que está presente nos outros sentidos. Aliás, o cheiro ocupa uma posição pouco relevante na tipologia que Reid utiliza da complexidade relativa dos sentidos.³⁷ Assim, por ordem crescente de complexidade, ao olfacto, segue-se o gosto, a audição, o tacto e a visão. O que é válido na análise do cheiro, é válido *a fortiori* na análise das modalidades sensoriais mais importantes.

A incomensurabilidade é comum a todos os sentidos. Reid une as várias análises parciais de cada sentido num argumento comum. O hiato torna-se ainda maior. Não apenas é ininteligível a conexão entre um corpo e a sensação que habitualmente lhe corresponde, como são ininteligíveis as situações contrafactuais. O caso é reforçado porque enquadra a incomensurabilidade de uma sensação com o objecto num contexto amplo em que *todas* as sensações poderiam estar ligadas a objectos e a órgãos dos sentidos a que habitualmente não estão. Este modo de apresentar o problema atenua o elo já por si ténue entre sensação consciente e objecto. Com isto fica reforçada a noção da sua improbabilidade.

O argumento de Reid parece contraditório. Por um lado, parece não existir

razão suficiente para ligar uma determinada sensação a um corpo determinado. Por outro lado, deverá existir alguma razão que justifique como se distribuem as sensações subjectivas pelos sentidos exteriores, porque existe de facto essa distribuição e ela parece ser constante ao longo da vida dos indivíduos e em todos os indivíduos. As questões 'Porque não?' fragilizam qualquer relação entre os *qualia* e os órgãos dos sentidos. Porque não produz o olfacto uma sensação semelhante à que temos quando estamos conscientes de um som? Porque não produz o perfume uma sensação semelhante àquela de que temos consciência quando ouvimos uma orquestra de câmara? Porque não produz odor a vibração que sentimos através do tacto? Porque é que o cheiro, o paladar e o som não produzem a sensação de que estamos conscientes quando experienciamos a dureza?

A ideia de dureza é um conteúdo consciente. 'Agora estou consciente de estar sentado sobre uma cadeira dura', é um enunciado plausível para qualquer ser humano. O trabalho de anatomista da mente que Reid empreende procura compreender por que razão possuímos uma ideia de dureza. É uma formulação minimalista do problema difícil da consciência. Está em causa a falta de semelhança da sensação consciente de dureza em comparação com a cadeira. A ideia de dureza é inexplicável: não sabemos por que não é diferente do que é; não sabemos por que não é realizada pela experiência de outros conteúdos fenoménicos plausíveis (por exemplo, aquilo que se experiencia quando se experiencia comida mexicana); não sabemos por que existe, mesmo que não exista nada no mundo exterior que lhe corresponda. O inventário da ignorância a respeito da ideia de dureza poderia facilmente alongar-se.

O problema duro da consciência é caracterizado, pois, com traços muito fortes:

- (1) Só pela mediação das sensações é possível aceder ao mundo exterior.
- (2) Os objectos são construções perceptivas.
- (3) As sensações subjectivas - a dureza, o som que é ouvido, e outras - não possuem semelhança com os hipotéticos correlatos a que estão associadas, como a coesão firme dos sólidos e a vibração de um corpo sonoro.
- (4) As conexões entre as sensações subjectivas e os hipotéticos correlatos não podem ser apreendidas de um modo racional, isto é, não é possível construir bons argumentos a seu respeito.
- (5) Os contrafactuais da percepção mostram a impotência da apreensão racional da conexão e a possibilidade de existirem todas as sensações subjectivas mesmo que não existam correlatos exteriores que estejam na sua origem. Os conteúdos fenoménicos cromáticos, sonoros, sápidos, odoríferos, tácteis, hápticos, dolorosos, prazenteiros, etc., poderiam ser trocados e estar ligados a diferentes sentidos ou até a nenhum sentido e a nenhum objecto exterior.

O hiato incomensurável que a explicação racional não consegue transpor e a argumentação por recursos a cenários hipotéticos constituem o âmago do problema difícil da consciência em Reid. Esta formulação é reiterada em sequências com variações dos motivos principais do problema.

Pergunta Reid com surpresa: “Mas como são as sensações da mente produzidas pelas impressões sobre o corpo? Acerca disto somos absolutamente ignorantes, não tendo meios de saber como o corpo actua sobre a mente, ou a mente sobre o corpo. Quando consideramos a natureza e atributos de ambos, parecem ser tão diferentes e tão dissemelhantes que não descobrimos nenhum ponto de apoio através do qual um pode agarrar o outro.” Logo a seguir surge uma formulação cristalina do problema difícil: “Existe um golfo profundo e escuro entre elas, que a nossa compreensão não pode atravessar; e o modo da sua correspondência e interacção é absolutamente desconhecido.” O golpe de misericórdia à esperança remota de explicar por argumentos racionais a conexão entre consciência e mundo exterior é dado logo a seguir por cenários racionais plausíveis: “Quem sabe até que a sua conexão pode ser arbitrária e devida à vontade do nosso Fazedor? Talvez as mesmas sensações possam ter sido conectadas com outras impressões ou outros órgãos corporais. Talvez pudéssemos ter sido de tal modo feitos que saboreássemos com os nossos dedos, cheirássemos com os nossos ouvidos e ouvíssemos pelo nosso nariz. Talvez pudéssemos ter sido de tal modo feitos que tivéssemos todas as sensações e percepções que temos, sem que qualquer impressão fosse de todo feita sobre os nossos órgãos corporais.” (VI.xxi.176)

O que está em causa é facilmente compreendido e o problema é contextualizado numa classe de problemas semelhantes. O impacto racional do problema difícil pode, pois, ser avaliado por contraste. Estas formulações aplicam-se a um indivíduo. Todavia, numa estratégia de argumentação habitual em Reid, o isolamento de um caso do problema (uma sensação, um sentido, um indivíduo) é rapidamente alargado a um contexto mais amplo. O choque é generalizado.

A questão é obrigatória. O que se passa com a intratabilidade teórica do problema difícil a respeito de *um* indivíduo também se passa com a humanidade? Sabe-se como o problema das outras mentes é uma das partes do problema da consciência; um hiato intransponível parece apartar as mentes sem qualquer possibilidade de mediação racional. Reid introduz a figura da constituição da humanidade de modo a identificar o problema difícil num contexto mais vasto. A ausência de semelhança entre a sensação e o mundo exterior, a incapacidade da razão apreender a conexão entre ambos e a gratuitidade do conteúdo fenoménico são características da constituição da humanidade. O que é válido para o indivíduo, é válido para a humanidade. É verdade que esta é uma intuição não demonstrada. Como garantir

que toda a humanidade possui as sensações que o autor do argumento possui? Apesar de ser uma intuição não demonstrada, Reid utilizará a amplificação do problema do hiato para analisar outros aspectos da incomensurabilidade. Com isso, uma deficiência de argumentação torna-se um ponto a favor da mesma: “tal como a sensação não tem semelhança com a dureza, assim nem pode a nossa razão perceber a mais pequena ligação ou conexão entre eles, nem o lógico alguma vez será capaz de mostrar uma razão pela qual deveremos concluir dureza a partir desta sensação, de preferência a suavidade ou a qualquer outra qualidade seja qual for. Mas na realidade toda a humanidade é levada pela sua constituição a concluir dureza a partir desta sensação” (V.vi.64).

Como transforma Reid uma figura retórica frágil, como é a constituição da humanidade, num aspecto relevante do argumento? A ignorância que o indivíduo tem da subjectividade dos outros indivíduos possui interesse em si mesma. A ignorância não é um facto totalmente negativo. Reid assemelha-se aos velhos cartógrafos. Estes não sabiam como era a Terra Austral mas sabiam onde colocar a sua legenda. Aquele não sabe o que poderia acabar com o choque da incomensurabilidade. Sabe, contudo, indicá-la, delimitar os seus contornos, compará-la em diversas situações e propor soluções plausíveis.

Aceite-se, propõe Reid em benefício do argumento, que a ignorância que aparta os indivíduos entre si é geral. Se é assim, dois indivíduos podem perfeitamente estar um em relação ao outro como, antes de Reid, Locke havia descrito no famoso exemplo do espectro invertido. A proximidade do texto de Reid com o exemplo de Locke é grande: “nenhum homem pode dar uma razão para que a cor escarlata afecte o olho no modo como o faz; nenhum homem pode ter a certeza que ela afecta o seu olho do mesmo modo como afecta o olho de um outro e que tem a mesma aparência para ele como tem para um outro” (VI.vii.95).

A proximidade em relação a Locke é, contudo, rapidamente ultrapassada. Reid apercebe-se das consequências vastas do problema lockiano da margarida doirada. O exemplo parcial de Locke é alargado a *todas* as sensações subjectivas: “é impossível saber se uma cor escarlata tem a mesma aparência para mim que a que teve para outro homem; e se as suas aparências a diferentes pessoas diferirem tanto quanto a cor em relação ao som, elas nunca poderão ser capazes de descobrir esta diferença” (VI.ii.80). Atente-se como é excessiva e hiperbólica a estratégia de Reid. Depois de propor a impossibilidade de um indivíduo apreender o ponto de vista subjectivo de outro indivíduo, Reid extrema o caso. O seu exemplo não é o de uma diferença tolerável entre os conteúdos fenoménicos: o que um indivíduo sente como vermelho é sentido por outro como cor-de-rosa, cor-de-laranja ou verde; o que um sente como muito quente, outro sente morno; o que um sente como amargo, outro sente como doce; o que um sente como dó, outro sente como sol, etc. A situação é

extremada. A diferença entre os conteúdos fenoménicos pode ser tão abissal que o que é cor para um indivíduo é som para outro. A fronteira das modalidades sensoriais externas é transposta. O jogo combinatório da alteração dos conteúdos fenoménicos é afirmado exaustivamente: “nenhum homem pode dar uma razão para que a mesma impressão material não pudesse ter sugerido som, ou cheiro, ou qualquer destes juntamente com a posição do objecto. Que ela deva sugerir cor e posição e nada mais, podemos apenas explicar pela nossa constituição ou pela vontade do nosso Fazedor. E, posto que não existe conexão necessária entre estas duas coisas sugeridas por esta impressão material, poderia, se isso tivesse agradado ao nosso Criador, ter sugerido uma delas sem a outra” (VI.viii.100).

Este cenário só em parte é ficcional. Tendo em atenção a investigação contemporânea sobre sinestésias, este é um cenário plausível.³⁸ A impossibilidade de conhecer a experiência subjectiva de outro ser humano é utilizada a favor do argumento. Como não se descobre uma lei lógica que conecte a sensação subjectiva com os correlatos exteriores, nem uma lei natural que garanta a relação causal entre ambos, os conteúdos fenoménicos (os que são e os que poderiam com plausibilidade também ser) tornam-se ainda mais gratuitos do que mostraram ser na análise das sensações de um único indivíduo.

Se toda a humanidade se encontra na situação do autor do diagnóstico, o problema difícil é ainda mais difícil. As análises parciais que Reid faz sobre cada sentido e sobre cada modalidade da sensação consciente constituem um inquérito total à consciência humana. As perguntas sobre um determinado conteúdo fenoménico (a cor vermelha, por exemplo) podem ser feitas à consciência como conjunto de conteúdos fenoménicos, como totalidade. Porque existe consciência num ser humano quando é pensável a sua não existência?

Os argumentos em espiral de Reid organizam-se da parte do problema para o todo e do interior para o exterior. Do mesmo modo que contextualiza a situação de um único indivíduo no âmbito mais geral da constituição da humanidade, e a situação real em contextos contrafactuais, Reid toma o conjunto das sensações subjectivas tomadas parcialmente (sensação de cor, de dor, de som, etc.) como parte do assunto mais vasto da consciência pessoal. Possui a consciência no seu todo a mesma gratuitidade que cada sensação subjectiva? A deslocação do argumento das análises parciais de cada sentido para a consciência como um todo obriga ao respeito de constrangimentos lógicos. O sofisma da composição é frequente em deslocações deste tipo. Reid descreve a mente consciente considerada como um todo de um modo diferente de cada sensação.

Reid compara a mente consciente a um drama teatral. É a manifestação em cena pública de processos que não são visíveis nem compreendidos. A sequência

temporal dos eventos mentais é muito clara: à impressão material sobre os órgãos receptores externos, segue-se a sensação; a integração de várias sensações produz a percepção consciente. A própria consciência tomada como um todo é uma pequena ponta visível de um icebergue muito grande: “o processo da Natureza na percepção pelos sentidos pode, assim, ser concebido como um género de drama, onde algumas coisas são realizadas atrás das cenas, outras são representadas à mente em diferentes cenas, uma sucedendo a outra” (VI.xxi.176-7).

A consciência pessoal é um espectador impotente neste drama teatral promovido pela natureza. Quando Reid junta a impotência causal da consciência a uma sequência temporal compulsória dos eventos mentais (impressão material, sensação, percepção), que não pode ser alterada pelo indivíduo, e alarga esta parte do argumento à gratuitidade contrafactual dos *qualia* e de mentes possíveis com diferente organização interna, a teoria da consciência de Reid constitui uma perspectiva extraordinária do problema duro: “neste drama, a Natureza é o actor, nós somos os espectadores. Não sabemos nada da maquinaria através da qual cada impressão diferente sobre o órgão, nervos e cérebro exhibe a sua percepção correspondente; ou da maquinaria através da qual cada sensação exhibe a sua correspondente percepção” (VI.xxi.177).

Shakespeare & Shakespeare Mil

*What's in the brain that ink may character
Which hath not figured to thee my true spirit?*
(Shakespeare)

As inferências que as descrições da estrutura da percepção do odor e da ideia de dureza possibilitam são reiteradas a respeito de todos os outros sentidos e de todas as ideias da mente. A estratégia típica da mente tradutora toma a parte pelo todo. A generalização do argumento tem três momentos:

- (1) Mesmo que o avanço futuro da ciência proporcione um conhecimento *mais perfeito* sobre os órgãos dos sentidos e sobre o cérebro, esse conhecimento científico mais perfeito em *nada* irá contribuir para explicar a presença das sensações subjectivas.
- (2) Mesmo que até soubéssemos *tudo* quanto há a saber sobre os órgãos dos sentidos, esse conhecimento seria inútil para explicar como é que as sensações subjectivas se ligam a eles.
- (3) A aposta sobre o futuro que Reid poderia ter feito a respeito da sensação subjectiva do odor, poderia ter sido feita a respeito de todas as outras classes de sensações subjectivas e da consciência tomada como um todo.

O drama da incomensurabilidade não aposta somente na melhoria do conhecimento futuro de um dos lados do problema, a estrutura dos órgãos dos sentidos e do cérebro. A aposta pode igualmente ser feita a respeito do outro lado do problema. As sensações subjectivas podem ser parcialmente expressas pela linguagem: ‘Tenho a sensação de frio neste momento’, ‘Tenho a visão de uma rosa portuguesa à minha frente’, ‘Sinto-me angustiado’, ‘Que delicioso é este gelado de baunilha’, ‘A noite com a *playmate* deu-me muito prazer’, etc. É verdade que Reid fará uma crítica à impotência da linguagem para descrever as sensações subjectivas. Todavia, um cenário de maior perfeição na capacidade da linguagem em descrever sensações subjectivas é possível no modo com que Reid descreve a arquitetura da percepção. Assim, poderíamos afirmar, mesmo que um futuro génio da linguagem fosse capaz de descrever com finura inultrapassável as sensações subjectivas, essa capacidade em nada melhoraria a nossa compreensão de como a estrutura material dos órgãos dos sentidos e do cérebro pode estar ligada às sensações subjectivas (como causa, apoio, base, etc.).

Se é possível imaginar o cenário de multiplicar os recursos expressivos de Shakespeare por mil, mesmo que no futuro aparecesse um Shakespeare-Mil, o problema da incomensurabilidade entre a classe de discursos de terceira pessoa e a classe de discursos de primeira pessoa não seria solucionado.³⁹ Shakespeare-Mil não conseguiria encontrar as ferramentas conceptuais nem a linguagem mais adequada para responder à questão do Soneto 108 em epígrafe.⁴⁰

Frente a este modo de equacionar o problema difícil, é grande a tentação de substituir algumas das peças do argumento. O conhecimento disponível no século XXI passa a ocupar o lugar do conhecimento que Reid possuía dos órgãos dos sentidos e do cérebro. A existir algum modo de descrever a intratabilidade teórica da consciência, este é o mais conseguido. Mais de dois séculos depois de Reid, sabemos tanto quanto ele sobre o hiato. Pior ainda, mesmo que soubéssemos *mais* sobre o cérebro e os sentidos e tivéssemos uma linguagem *mais* fiel aos eventos, o hiato resiste à melhoria da condição epistémica. E, como símbolo da natureza intratável do problema, mesmo que soubéssemos *tudo* quanto há a saber sobre os órgãos dos sentidos e sobre o cérebro, a perfeição epistémica não proporcionaria a solução do problema.

Como não é possível trabalhar permanentemente em cenários de perfeição epistémica (são marginais no discurso filosófico) e como o objectivo de Reid não é o de fazer um sistema mas apenas o de promover a análise da mente, um outro aspecto da estratégia de Reid pode ser igualmente substituído sem que se melhore a compreensão. Reid toma, como se viu, a parte pelo todo. Não se trata apenas de sensatez na divisão do trabalho intelectual. O que motiva a adopção dessa estratégia é o desamparo intelectual perante a incomensurabilidade. Não é óbvio como a

solução para o problema da relação entre uma sensação subjectiva e a estrutura material de um órgão de percepção externa pode auxiliar a solução do problema mais vasto da relação da consciência com a matéria. Existe o perigo da continuidade falaciosa do sorites.

A situação de desamparo intelectual, porém, força a concessão do benefício da dúvida à estratégia de Reid. Se analisarmos exaustivamente tudo quanto está presente numa parte do problema, existirão melhores possibilidades de compreender as restantes. O isolamento de um evento mental é um indício desta estratégia: “prestemos cuidadosamente atenção àquilo de que a mente é consciente quando cheiramos uma rosa ou um lírio” (II.ii.26). A estratégia de tomar a parte pelo todo é típica da inteligibilidade tradutora aplicada à consciência.

Se esgotássemos *tudo* quanto está presente no momento em que cheiramos uma rosa, esse sucesso poderia ser aplicado à compreensão dos restantes aspectos da consciência. A inteligibilidade tradutora afirma algo parecido: a tradução de um enunciado simples entre duas línguas é a garantia de se poderem traduzir todos os enunciados em qualquer par de línguas. A estratégia que toma a parte pelo todo é também comum a projectos contemporâneos. Sir Francis Crick e Christof Koch propõem a investigação exaustiva da atenção visual porque o sucesso na investigação desse aspecto da consciência é facilitador para a investigação do problema difícil.⁴¹ É óbvio que esta tese só pode ser sustentada com a suposição de uma estrutura comum que irmane os diversos conteúdos fenoménicos da consciência. A estrutura fisiológica que permite a sensação consciente de dor é a mesma que permite a sensação consciente de azul e de doce.⁴² A compreensão total de um *quale* é a garantia da compreensão dos restantes. A crença de que o hiato que aparta entre si os conteúdos fenoménicos é mais pequeno do que o hiato que aparta qualquer um deles da matéria é uma suposição caridosa. Nada no argumento de Reid a justifica.

A evidência não é evidente

A análise da mente é realizada com base na percepção. Como se transforma uma sensação numa percepção? A distinção entre sensação e percepção (“muito diferentes na sua natureza,” VI.xx.167) é feita sobre a génese e constituição dos objectos externos na mente consciente. Lapidariamente, Reid aparta sensação de percepção: “*Sinto uma dor; vejo uma árvore*: a primeira denotou uma sensação, a última uma percepção” (VI.xx.167). O enunciado sobre a dor só é diferente do enunciado sobre a árvore porque este último indica a existência de um objecto exterior à mente consciente.⁴³ Não existem dores espalhadas pelo campo do mesmo modo que existem árvores.

O problema notável é que ‘sinto uma dor’ e ‘vejo uma árvore’ *não* são

radicalmente diferentes. Os dois enunciados compartilham o mesmo autor, compartilham a mesma estrutura de descrição linguística e compartilham o mesmo fluxo de consciência. Aparentemente, nada, rigorosamente nada, os diferencia. Se os conteúdos da consciência forem entendidos como objectos ou secções das alterações permanentes do *train of thought*, não há nenhuma razão para que ‘vejo uma árvore’ pareça apontar para *fora* do sujeito e se identifique um objecto com existência autónoma em relação ao sujeito. Suponha-se a situação em que um indivíduo está numa sala escura a ver a projecção de um filme. Uma imagem de uma árvore ou de um automóvel são ‘objectos’ da película. As imagens referem-se a objectos exteriores. O que Reid nota com grande subtilidade é que outros ‘objectos’ da película não referem de todo; são o que parecem ser.

O que diferencia os ‘objectos’ que apontam para fora do sujeito dos que não apontam? Voltando ao exemplo da projecção cinematográfica, se a dado momento for projectada luz vermelha, é óbvio que a luz vermelha não aponta para nada além de si mesma. Porém, o vermelho pode ser utilizado nos fotogramas que representam objectos quotidianos, como vestidos e automóveis, seja em parte (vestido vermelho, céu azul, dentes brancos, etc.), seja na íntegra (fotografia em tons de vermelho ou fotogramas de um ambiente em que todos os objectos são vermelhos, por exemplo). Entre a situação em que o vermelho não representa nada além de si mesmo e todas as situações em que representa objectos para além de si mesmo, deverá existir uma latitude. Aliás, no mesmo fotograma, uma parte da imagem pode ser monocromática e o resto da imagem pode ter cores muito diferentes. A primeira, nada representa para além de si mesma; o resto da imagem representa para além de si mesma.

Tome-se como ilustração concreta a litografia *Libertação* (*Bevrijding*), de M. C. Escher, de 1955. A parte inferior da litografia possui um tom de cinzento homogéneo. Logo acima surgem triângulos, em primeiro lugar de modo quase imperceptível e, ainda mais acima, transforma-se em figuras complicadas. A meio da litografia, os triângulos transformam-se em aves brancas e pretas. Mais acima, as aves separam-se umas das outras até que, no topo da litografia, voam independentemente umas das outras. A estrutura da litografia ilustra a teoria de Reid. A faixa homogénea do cinzento, a faixa com os triângulos e a faixa em que as aves se separam umas das outras são representadas como se fossem uma tira de papel; o voo das aves já não é enquadrado pelos limites da tira de papel. Nesse lugar, as aves voam, são independentes umas das outras e, ponto importante, independentes do artista que as desenhou.

O que Reid procura equacionar é a surpresa perante os dois tipos de trabalho realizado por partes diferentes da consciência, ou, para retomar o paralelo com Escher, da parte de baixo e da parte de cima da litografia. A equação indica as partes mais importantes do assunto: a diferença entre sensação e percepção, a

linguagem em que a diferença é expressa, a projecção e a falta de projecção no espaço. O que na equação que Reid faz da situação não é evidente é o processo de metamorfose de sensações como a de vermelho em percepções como a de um automóvel vermelho. Também não é evidente o que impede que a dor seja projectada para o espaço exterior, de forma a constituir objectos híbridos como ‘dor & montanha’, ou ‘montanha dolorosa’.

Algo aparta sensações de percepções. O conjunto das incomensurabilidades que Reid inventaria tem aqui mais um elemento. Dentro do fluxo permanente de conteúdos fenoménicos da consciência, acontece um processo que ‘liberta’ as sensações de modo a que elas possam voar como as aves de Escher e, assim, permitir a percepção de objectos exteriores ao sujeito. A descrição que Reid faz da consciência humana é a de uma enorme explosão em que cada fragmento é uma sensação ou um sinal que, por si mesmos, não significam nada para além de si mesmos. A incomensurabilidade acontece tanto entre mente consciente e cérebro físico, quanto entre mentes, quanto entre corpos físicos, quanto entre pequenos fragmentos de consciência. As perguntas hermenêuticas que se colocam a respeito das incomensurabilidades maiores — O que é um sinal suficientemente bom da presença da consciência no cérebro? Quais são os sinais suficientemente bons de que uma pequena parte do campo perceptivo indica um ser dotado de consciência, como um rosto humano? — colocam-se também a respeito da incomensurabilidade fragmentada: o que é um sinal suficientemente bom para diferenciar uma sensação de uma percepção? Quais os sinais que permitem que as sensações de Reid ‘voem’ como as aves de Escher?

A fragmentação da incomensurabilidade entre sensação e percepção tem um nível de discriminação de pormenores menor do que a fragmentação ao nível dos conteúdos fenoménicos. As sensações de cor vermelha são diferentes das sensações de cor azul, tal como as de dor são diferentes das de música. Do lado das percepções, a percepção de uma árvore é diferente da de uma orquídea, tal como esta é diferente de infinitos outros objectos de percepção. É necessário maior pormenor para inventariar estas diferenças do que para dividir o conjunto de objectos do fluxo da consciência na metade sensações e na metade percepções.

Do ponto de vista da tradução, é tão necessário encontrar uma tradução entre duas línguas diferentes, quanto entre mentes diferentes, quanto entre objectos diferentes, quanto entre sensações e percepções, quanto entre percepções, quanto entre sensações e, obviamente, quanto entre consciência e corpos físicos. Como na tradução os insucessos se generalizam tanto quanto os sucessos, o inquirido de Reid desce até ao nível da consciência em que acontece a incomensurabilidade entre sensações e percepções. Se se compreender como é que umas se metamorfoseiam nas outras, estar-se-á em condições de ter uma ideia de como é que as outras incomensurabilidades poderão ser transpostas.

Como é que a mente se torna consciente de objectos exteriores? Reid desenha o mapa da situação de um modo muito claro. Assim, na descrição básica da estrutura da percepção, uma sensação pode ser sentida (por exemplo, o cheiro de uma rosa), pode ser lembrada ou pode ser imaginada ou pensada. No primeiro caso, o cheiro da rosa é necessariamente acompanhado da crença na existência da rosa no presente; no segundo caso, a lembrança é acompanhada da crença na existência da rosa no passado; e, no terceiro caso, a imaginação da rosa não é acompanhada de crença (é apenas uma apreensão simples). A ordem de importância das operações é clara: “uma apreensão acompanhada de crença e conhecimento deverá ir à frente da simples apreensão” (II.iv.29).

Cada uma das operações possui uma evidência associada e é absurdo argumentar acerca, a favor ou contra cada uma das evidências: “a evidência da sensação, a evidência da memória e a evidência das relações necessárias das coisas são todas géneros originais e distintos de evidência” (II.v.32). Uma comparação auxilia a compreensão do que está em causa. Um sistema de mensuração pode quantificar objectos diferentes de si mesmo; não pode, contudo, quantificar-se a si mesmo. Reid não propõe nenhuma teoria sobre os sentimentos de evidência associados à percepção, à memória e às operações intelectuais. A evidência qualifica os resultados das actividades da mente mas não é, ela mesma, qualificada.

Por que razão a percepção de uma árvore à minha frente é acompanhada pelo sentimento de evidência? O sujeito que vê a árvore pode afirmar ‘é evidente para mim que vejo uma árvore’ ou ‘é evidente para mim que ali está uma árvore’. A evidência parece não poder ser caracterizada. Qualifica um estado mental do sujeito e uma relação do sujeito com um objecto. Nada parece poder ser dito sobre esta qualificação acrescentada a operações da mente. Entre ‘vejo uma árvore’ e ‘é evidente que vejo uma árvore’ a única diferença reside na ênfase maior do segundo enunciado. A relação com o objecto árvore parece ser mais transparente e mais forte. Ao mesmo tempo, a evidência denuncia a presença do sujeito. Reid nota com subtilidade que, na operação mental de percepção, o mundo está mais presente do que a própria percepção. A actividade da percepção é invisível e muitos dos termos que quem a descreve utiliza são tomados de empréstimo dos termos dos objectos exteriores. O sujeito está como que ‘voltado’ para o exterior. A qualificação que os enunciados de evidência produzem nos enunciados perceptivos simples contrabalança a força que os objectos têm sobre a consciência. A evidência salienta a presença do sujeito numa operação mental em que os objectos desempenham o papel dominante. A evidência só existe para alguém.

Dentro desta distribuição dos dados da percepção, é fácil discernir algumas características da incomensurabilidade. Existe um nexo enigmático e inexplicável entre o conteúdo da sensação e a crença: “porque é que a sensação compele a nossa

crença na existência presente da coisa ... creio que nenhum filósofo pode dar uma sombra de razão” (II.iii.28). É intratável teoricamente o laço que se estabelece entre a consciência, o órgão, o meio e o objecto exterior; é igualmente intratável a crença num objecto exterior que a sensação consciente faz nascer. A análise que Reid faz da sensação consciente torna-a num absoluto, de nada depende, por nada parece ser causada e é a única via de acesso ao mundo.

Este é um aspecto importante do problema duro da consciência em Reid. A crença que acompanha a sensação não se pode definir, tal como não se pode definir a sensação consciente: “Mas o que é esta crença ou conhecimento que acompanha a sensação e a memória? Todos os homens sabem o que é, mas nenhum homem a pode definir. Algum homem pretende definir a sensação ou definir a consciência?” (II.v.30). Numa boa formulação da impotência em saber mais do que já é tão claro, Reid caracteriza a crença que acompanha a sensação e a memória como um acto simples da mente. A definição da crença é impossível precisamente porque é simples e constitutiva do humano. Neste sentido, a crença parece designar a mesma característica que a evidência. Qualifica uma parte do processo perceptivo. Os objectos exteriores tornam-se mais autónomos quando a crença é acrescentada aos enunciados perceptivos. Crença e evidência qualificam os dois extremos do processo perceptivo.

Os contrafactuais do processo perceptivo são difíceis de descrever. O que é um processo perceptivo desprovido de crença e de evidência? Podemos pensar um mundo em que fôssemos seres com percepção mas em que essa percepção não estivesse acompanhada pela crença e pela evidência. O enunciado ‘vejo uma árvore’ ficaria fragilizado na interpretação ‘não é evidente nem deixa de ser evidente para mim que vejo uma árvore que existe ou não existe’. Um hipotético ser que apenas possuísse esta interpretação parece possuir menores hipóteses de sobrevivência. Se o termo ‘árvore’ for substituído pelo termo ‘tigre dente-de-sabre’, é mais intuitiva a compreensão da menor hipótese de sobrevivência. Quando se vê um dente-de-sabre, não é indiferente possuir ou não possuir evidência de que o dente-de-sabre está à nossa frente, e acreditar ou não acreditar que o dente-de-sabre existe como ser autónomo. A dupla qualificação que o sentimento de evidência e a crença exercem sobre o enunciado ‘vejo um dente-de-sabre’ parece aumentar a celeridade de resposta e a determinação da acção. A evidência e a crença são propriedades da consciência.

O que Reid faz é mostrar que as sensações só são conscientes quando acompanhadas por estas propriedades, embora possam ser pensadas na sua ausência. Reid esboça os traços gerais do processo perceptivo mas recusa avançar com uma hipótese explicativa para a presença da crença e da evidência. Mais de um século depois, William James, armado com a teoria da evolução de Darwin, interpretará evolutivamente a presença da consciência numa natureza em que a luta pela sobrevivência é o operador principal.

Numa estratégia de argumentação em espiral, Reid alarga o inventário das características da sensação consciente. À falta de nexos entre a consciência e o cérebro, e entre os conteúdos da sensação e da memória e a crença na existência de objectos exteriores, Reid acrescenta a impossibilidade em descobrir os laços que ligam a sensação à faculdade e a faculdade à mente.

O debate é antigo e insere-se na procura de relações entre continente e conteúdo. Platão é o primeiro a formular com clareza essas relações. O que preocupava Platão era a questão geral de saber se uma capacidade se realiza em si mesmo ou em outrem. Seguindo uma hipótese de Crítias sobre a existência de uma ciência que se ocupasse de si mesma mas não do seu objecto, Platão formula o princípio geral da doutrina das faculdades e recusa a hipótese. Esse princípio geral é o do trânsito do continente para o conteúdo. Platão procurou desenhar os traços gerais de uma estrutura do cuidado e o modo como acontece a ocupação de uma faculdade por um objecto exterior. Porque se deu a esse incómodo teórico? Porque a faculdade ou capacidade tem uma natureza *diferente* da do objecto exterior de que se ocupa.⁴⁴

A procura de um fio de ligação entre o que contém e o que é contido é precisamente o assunto que Reid tentará formular. O modo como Reid descreve esta impossibilidade é muito rico e merece uma análise mais detalhada:

é impossível mostrar como as nossas sensações e pensamentos nos podem dar a própria noção e concepção quer de uma mente quer de uma faculdade ... contudo, esta sensação sugere-nos tanto uma faculdade quanto uma mente; e não apenas sugere a noção delas, mas cria uma crença na sua existência; apesar de ser impossível descobrir, pela razão, algum laço ou conexão entre uma e outra. (II.vii.37)

As sensações e pensamentos ou, numa outra designação mais abrangente, os conteúdos mentais, não se confundem com o ser consciente; este é proprietário dos seus conteúdos mentais. A relação de propriedade é afirmada muito claramente: “uma sensação apenas pode existir numa coisa senciante” (II.ii.27), “não podem existir se não em serem percebidas” (II.ii.27). Não existem sensações sem mentes conscientes. A relação de propriedade é reforçada pelo ponto de vista contrafactual. A hipotética existência de sensações e pensamentos na ausência de um ser pensante e consciente seria uma descoberta maravilhosa. A existirem sensações sem um ser que delas tenha consciência, as consequências seriam paradoxais, algo como existir traição mas não um traidor, existir amor mas não um amante, existirem leis mas não legisladores. A perplexidade que a intratabilidade teórica faz nascer, reforçada com situações contrafactuais, é adensada pelo regime de prova. Não é possível provar os laços que eventualmente existirão entre as

sensações e a mente consciente, nem é possível provar a existência independente das sensações na ausência de uma mente: “se algum homem exigisse uma prova de que a sensação não pode existir sem uma mente, ou ser senciente, confesso que não posso dar nenhuma; e fingir que isso se prova parece-me quase tão absurdo quanto o negar” (II.vi.32). A consciência pessoal é tão desprovida de amarras quanto as sensações conscientes. Não parece existir uma conexão entre os *qualia* e a autoconsciência. A noção de mente pessoal é tão intratável teoricamente quanto as noções de sensação consciente, de crença e de evidência:

as nossas sensações sugerem-nos um ser senciente ou mente ao qual pertencem ... A concepção de uma mente nem é uma ideia da sensação nem da reflexão, porque nem é semelhante a qualquer das nossas sensações, nem semelhante a qualquer coisa de que somos conscientes. A sua primeira concepção, tal como a crença nela e a relação comum que possui com tudo aquilo de que somos conscientes, ou recordamos, é sugerida a cada ser pensante de um modo que desconhecemos. (V.iv.60)

Os conteúdos fenoménicos não permitem também que se identifiquem os laços que os unem às faculdades mentais. Porém, apesar de não se conhecerem estes laços, os conteúdos *sugerem*, numa estratégia de segundo melhor, as noções de faculdade, de eventual existência de mais do que uma faculdade, de mente, e a crença na existência de faculdades e de mentes. A noção de sugestão natural é rica de significado mas difícil de precisar.⁴⁵ A sensação sugere a existência presente e a crença em que o que percebemos ou sentimos existe agora; a memória sugere a noção de existência passada e a crença em que aquilo que lembramos existiu num tempo passado; as sensações e os pensamentos sugerem a noção de uma mente, a crença na sua existência e a sua relação com os nossos pensamentos. Qual a natureza destas sugestões? Reid compara estas sugestões à relação de causalidade. *Não* são relações de causalidade! Todavia, compartilham com estas a ligação quase imediata ao que não está presente e a crença na sua existência: “um início de existência, ou qualquer mudança na natureza, sugere-nos a noção de uma causa e compele a nossa crença na sua existência” (II.vii.38).

Do ponto de vista de Reid, os conteúdos mentais parecem ser uma instância de direito próprio dentro da natureza: estão identificados, sabe-se o que neles é inexplicável e o pouco que eles sugerem. Parecem ser um mundo autónomo entre o exterior e a consciência individual. Apesar desta autonomia e equidistância, a força das sensações conscientes nos dois pólos da relação perceptiva não é a mesma. A relação da sensação consciente com o sujeito consciente ou com o órgão que a possibilita é menos intensa que a relação que tem com os objectos exteriores. A

relação de intencionalidade e a relação de referência são mais fortes do que a relação com a subjectividade: “se bem que a sensação possa parecer mais intimamente relacionada com a mente seu sujeito, ou com o nariz seu órgão, contudo nenhuma destas conexões opera tão poderosamente sobre a imaginação como a sua conexão com a rosa sua concomitante” (II.viii.40). A relação do conteúdo mental com o objecto externo é tão íntima que Reid recorre às relações naturais mais fortes para a caracterizar: “como o trovão e o relâmpago, o congelamento e o frio” (*ibid.*). Apesar de as relações entre o trovão e o relâmpago e entre o congelamento e o frio não serem de identidade, a proximidade causal entre os dois termos de cada relação é muito grande. Dir-se-ia que constituem relações de quase-identidade. É mais fácil caracterizar pela negativa estas relações: não são causais, não são identitárias e não são lógicas. A experiência consciente une em si realidades apartadas (objectos exteriores, mentes estruturadas à volta de um si mesmo ou autoconsciência). Reid nota com precisão que as características desta união de realidades diferentes não são compreendidas através do raciocínio lógico: “uma pequena experiência ... junta umas às outras ... aquelas coisas que não sejam relacionadas na sua natureza. Quando ouço um certo som, concluo imediatamente, sem raciocinar, que uma carruagem passa. Não existem premissas das quais esta conclusão seja inferida por quaisquer regras de lógica” (IV.ii.50). A experiência consciente é uma estrutura de mediação que pode ser facilmente acrescentada a um conjunto que possui como membros o Criador, a natureza sábia e a teoria dos sinais. A experiência consciente é a ‘cola’ que une realidades incomensuráveis. Precisamente porque existe essa ‘cola’, a incomensurabilidade é atenuada e torna-se superficial. Existe um meio de traduzir discursos sobre realidades incomensuráveis; só falta saber por que razão existe esse meio, quando é pensável a sua não existência.

Reid antecipa-se a posições contemporâneas que criticam a existência de realidades intermédias entre a mente pessoal e os objectos exteriores. Por exemplo, Austin, em *Sense and Sensibilia*, e Putnam, em *The Threefold Cord*, denunciaram com veemência essa suposição.⁴⁶ Os *qualia* não são realidades representacionais que intermedeiam entre a mente e o mundo: “nenhuma prova sólida foi alguma vez proposta para a existência de ideias ... são uma mera ficção e hipótese ... esta hipótese ... é a mãe daqueles muitos paradoxos ... que desgraçam a nossa filosofia da mente” (II.iv.28). Reid refere-se nesta passagem às sensações conscientes da memória de eventos passados; todavia, logo a seguir, aproxima a memória da sensação no tempo presente e afasta ambas dos produtos da imaginação. Sensação consciente presente e memória do passado são os “princípios originais da crença” (II.iii.29) e não pressupõem ideias intermédias entre a mente e os objectos.

Qual a natureza desta relação? A conexão não é lógica, isto é, não se toma

conhecimento da relação da mente consciente com os objectos por raciocínio. Nenhum homem analisa em primeiro lugar os *qualia* para depois concluir a existência de objectos de que os *qualia* seriam as representações no interior de uma mente. A incomensurabilidade entre a dureza dos objectos e a sensação do tacto não é atenuada por regras de raciocínio a partir das quais se pode inferir uma da outra.⁴⁷

Ao fazer a análise do gesto da mão a contactar com uma mesa, Reid observa a ausência de raciocínio. O mundo exterior - a mesa - não é inferido; parece chegar à consciência de alguém imediatamente. A análise deste gesto simples é um protótipo de qualquer análise fenomenológica. Demócrito já tinha feito no tempo dos Gregos análises semelhantes⁴⁸ e, depois, de Reid, autores de interesses tão diferentes quanto os de Thomas Huxley,⁴⁹ Hermann von Helmholtz,⁵⁰ Arthur Eddington,⁵¹ Mach,⁵² Sherrington,⁵³ Erwin Schrödinger,⁵⁴ Eugene Wigner,⁵⁵ Edmundo Curvelo,⁵⁶ Wilfrid Sellars,⁵⁷ Kenneth Boulding,⁵⁸ Andy Clark⁵⁹ e Owen Flanagan⁶⁰ retomarão outros exemplos segundo o mesmo ponto de vista analítico (isto para não mencionar, é óbvio, o movimento fenomenológico iniciado por Husserl).

Saber quais são as propriedades da conexão atenuaria a impressão dramática causada pela falta de semelhança. A análise das sensações é, pois, uma estratégia para compreender melhor o sentimento de realidade que elas produzem (V.vi.64).

Apesar da linguagem que Reid utiliza lembrar vagamente a noção de raciocínio, viu-se como não é esse o caso. Reid caracteriza a conexão como juízos naturais em que se organiza a constituição dos seres humanos. O problema de Reid não é o da inexistência de formas que atenuem a incomensurabilidade. Essas formas existem. Cada juízo natural aproxima realidades muito apartadas, como se acontecesse na percepção o mesmo que acontece na compreensão de línguas diferentes - uma tradução. O que falta a Reid é uma teoria da tradução natural que ele já sabe que acontece. A incomensurabilidade é epistémica; não faz parte da estrutura dos seres.

A pedra angular do ponto de vista de Reid é a da riqueza enorme da sensação. A sensação consciente sugere os correlatos exteriores à mente, é certo, mas também a relação entre ambos. A natureza é capaz de produzir a consciência e de estabelecer conexões entre a mente e os objectos externos. Reid sabe isso. O que procura é uma *descrição racional* desse processo que a natureza mostra ser possível. Como se sabe, a procura de uma descrição racional é a procura de um esquema de tradução entre uma realidade cuja alteridade radical é preocupante e a familiaridade do conhecimento que a mente possui. A conexão é aqui o elemento que surpreende a investigação racional. *Acontece, sabemos que acontece, mas não sabemos por que razão acontece e não sabemos explicar como acontece.* Esta é uma situação típica de tradução: reconhecemos uma língua estrangeira como língua estrangeira, sabemos que as mentes humanas e a história foram capazes de produzir essa língua

e a nossa, mas não sabemos como aproximar ambas as línguas e diminuir a alteridade preocupante que as aparta.

O argumento do conhecimento

O argumento do conhecimento foi proposto pelo filósofo australiano Frank Jackson para equacionar a intratabilidade teórica do problema da consciência.⁶¹ Jackson parte de uma perfeição epistémica futura ao descrever uma neurologista que vive num século em que se sabe tudo quanto há a saber sobre o cérebro humano. Essa neurologista habita um ambiente cromático de tons de cinzento, de preto e branco. A visão que possui da realidade é dada por televisores também a preto e branco. Todavia, num certo momento da sua vida, sai do ambiente cromático monótono em que sempre viveu e experiencia a cor vermelha. O que é esta cor vermelha para a neurologista Maria? O que significa? Como a experiencia? Poderia Maria a partir do conhecimento científico que possui saber o que é experienciar o vermelho *antes* de experienciar o vermelho?

Na *Investigação* de Reid está presente uma forma muito interessante do argumento do conhecimento, o argumento da primeira sensação.

Imagine-se uma pessoa que nunca teve este sentido antes, recebe-o de uma só vez e cheira uma rosa. Pode ele perceber alguma semelhança ou acordo entre o cheiro e a rosa? Ou até entre ele e qualquer outro objecto seja o que for? Certamente que não pode. Ele encontra-se a si mesmo afectado de um novo modo, não sabendo porquê ou por que causa ... está consciente que não é a causa disso ele mesmo, mas não pode, a partir da natureza da coisa, determinar se é causada por corpo ou espírito, por algo próximo ou por algo à distância (II.ii.26).

O que Reid procura representar não é a perfeição epistémica mas uma das propriedades da incomensurabilidade da sensação em relação aos órgãos dos sentidos ou ao cérebro. A sensação consciente parece não ter laços com o mundo; não pode ser compreendida porque não possui elementos comuns com nada mais. O sujeito que está consciente da sensação nova que possui não é a causa dela; ele é pensável na ausência dessa sensação. Mais dramático ainda, da sensação nova tomada em si mesma e isolada das restantes, nada se pode concluir com segurança.

A natureza aberta da mente que experiencia sensações novas já havia sido identificada longamente por Locke: “se uma criança fosse retida num lugar onde, até tornar-se homem feito, não visse mais do que branco e negro, ela não possuiria as *ideias* de escarlate ou verde, do mesmo modo que aquele que, desde a sua

infância, nunca provasse nem uma ostra, nem um ananás, não teria as ideias dos sabores próprios destas delícias” (*Ensaio*, II.1.6).

A situação excepcional do isolamento de uma criança num ambiente a preto e branco (antecipação extraordinária do argumento do conhecimento) amplifica a situação de desenvolvimento normal de um ser humano desde a infância. É provável que Locke tivesse sido neste ponto influenciado pelos conhecimentos médicos que tinha dos primeiros momentos de vida de um bebé.⁶² Cada sensação nova que um bebé normal experiencia é um enriquecimento de um ambiente a preto e branco porque não existia antes. O que Locke procura expressar com o exemplo extremo das crianças retidas num ambiente sensorial pobre é que todos os seres humanos estão permanentemente num ambiente sensorial pobre, se se considerar todas as sensações possíveis que *ainda não foram experienciadas*. Mesmo um velho no final da sua vida está e sempre esteve num ambiente a preto e branco porque todas as sensações que já experienciou são em pequeno número comparadas com todas as que poderá ainda experienciar. Todo o ser humano é uma criança retida.

O argumento da criança retida tem uma arquitectura sgnica clara e precisa o papel desempenhado pelos ‘laços com o mundo’ e pelo número elevado de conteúdos fenoménicos que são necessários para que os objectos sejam percebidos como autónomos em relação ao sujeito percipiente. Aliás, é muito provável que Locke tivesse presente exemplos anteriores de crianças retidas com o intuito de se descobrir qual a língua primeira da humanidade. Os exemplos estendem-se de Heródoto, a Bacon, e, até, a um dos primeiros vultos da Royal Society of London, John Wilkins, um dos autores a que Reid faz referência elogiosa.⁶³ O propósito destas histórias antigas era o de descobrir qual a língua que um ser humano falaria se não tivesse qualquer contacto com a sociedade. Na ausência de experiências concretas, a sabedoria clássica era muito clara no seu veredicto: as crianças nessas condições não falariam nenhuma língua.

A experiência da sociedade é a condição necessária para que uma estrutura tão complexa quanto uma língua possa estar presente numa mente. O argumento de Locke apropria-se de um papel funcional semelhante. Apenas a experiência pode fazer alargar o conjunto de conteúdos fenoménicos. Este conjunto torna-se um todo coerente precisamente devido ao elevado *número* de experiências. O paralelo com a língua natural é claro. O contacto com experiências linguísticas diversificadas é a condição necessária para uma competência linguística individual.

O estatuto da sensação consciente, do *quale*, é o que preocupa tanto Reid quanto Locke. O que é a sensação consciente? Que tipo de conhecimento proporciona? O que é necessário para que os conteúdos fenoménicos indiquem para além do sujeito, de modo que este não sinta que está a ter alucinações mas que está a ter experiências perceptivas do mundo? O isolamento da situação excepcional

do cego é por ambos utilizado como contraponto das situações perceptivas normais. Locke alonga-se na descrição de muitos cenários semelhantes. O cego que recupera a visão parece que nada é capaz de inferir a partir das novas sensações conscientes de que é proprietário. O mundo está lá fora mas as novas sensações visuais não são ainda um guia. Porém, se não possuímos as sensações conscientes, é impossível imaginar o que será ter a experiência de muitos objectos.

Este é o paradoxo que Locke e Reid procuram equacionar: a presença parece ser inútil; a ausência mostra o útil que as sensações conscientes são. Locke formula a segunda parte do paradoxo das sensações com grande clareza: “alguém que tentasse imaginar um sabor nunca sentido pelo seu paladar, ou formar a *ideia* de um aroma que nunca tivesse cheirado; e, se alguém o conseguisse fazer, eu também poderia concluir que um cego tem ideias das cores e um surdo noções distintas e verdadeiras dos sons” (II.2.2).

O paradoxo das sensações ficou lapidado para a posteridade como o problema de Molineux.⁶⁴ Este é o modo em que Locke o formula: “Suponhamos agora que o cubo e a esfera estão sobre uma mesa e que o homem cego recupera a vista. Pergunta-se, com a vista, antes de neles tocar, poderia ele distinguir e dizer qual é o globo e qual é o cubo?” (II.9.8).

Reid formula o problema de Molineux através da experiência mental de um cego que perde todas as noções que adquiriu através do tacto: “suponha-se um homem cego que, devido a alguma enfermidade estranha, perdeu todas as experiências e hábitos e noções que obteve pelo tacto ... mas que tem de adquirir de novo todo o seu conhecimento das coisas externas, através da sensação e do poder da razão” (V.vi.65).⁶⁵ Como consegue o cego recuperar o que perdeu, nomeadamente as experiências, hábitos e noções que adquiriu através do tacto? Perante este cenário, Reid introduz várias hipóteses: a sensação de dor não permite inferir a existência de qualquer objecto exterior porque a sensação provocada por um corpo chato é indiscernível da dor provocada por um tumor interno; as sensações de toques no corpo, em maiores ou menores extensões da sua superfície, não permitem inferir a partir delas a existência da extensão em objectos exteriores ao sujeito; um objecto passado ao longo da face ou do corpo também não pode justificar a existência externa do espaço ou do movimento; o esforço auto-provocado do movimento da cabeça ou da mão não permite inferir as noções de espaço ou de movimento.

O resultado do conjunto destas negativas é o esperado. Cada sensação parece ser impotente para justificar a crença na existência de objectos do mundo. O cego de Molineux não consegue, a partir das sensações entretanto recuperadas, distinguir entre uma esfera e um cubo; o cego de Reid não consegue reconstituir a experiência que havia perdido do tacto a partir de sensações isoladas.

Curiosamente, Locke fez uma observação médica interessante para a

generalização da questão de Molineux a todos os outros sentidos. Ao viajar pelos Países Baixos, encontrou uma criança que tinha caído numa fogueira e que perdeu a quase totalidade da pele e, até, dos ossos da cabeça. Como Locke observa que, contra todas as expectativas, a criança conseguiu sobreviver, este caso médico de perda quase total do tacto é um exemplo notável da experiência mental que Reid propõe. No período de recuperação da criança, aconteceu indubitavelmente um momento em que as sensações do tacto foram novas para a própria criança, como se as experienciasse pela primeira vez.⁶⁶

Reconstruindo imaginativamente esse momento (o que Locke não faz), a primeira sensação do tacto teria sido ininteligível para a própria criança. A segunda sensação poderia ter sido um pouco mais inteligível porque já podia ser comparada com a primeira. A lógica do argumento filosófico de Molineux, Locke e Reid procura justificar a conclusão de que nenhuma sensação vale por si mesma e de que nenhuma sensação isolada de outras sensações informa o sujeito sobre o estado do mundo.

A concepção de propriedades de corpos exteriores é um problema semelhante ao problema da crença na existência de objectos externos. A solução para os dois problemas é a mesma: uma natureza providencial fez com que realidades tão incomensuráveis quanto os corpos exteriores e as sensações subjectivas se unissem na mente consciente. É essa natureza providencial que garante que a crença na existência de objectos exteriores é verdadeira e que, de facto, existem esses objectos independentemente da mente. O estatuto das sensações conscientes não está esclarecido, pois, para Reid. Do seu ponto de vista, o problema de Molineux não tem solução: “Como é que uma sensação nos faz conceber e acreditar instantaneamente na existência de uma coisa externa totalmente diferente dela, não aparento saber” (V.viii.74).

Apesar de o tom geral do argumento ser negativo, Reid não se conforma com o choque causado pela incomensurabilidade e pela impotência racional em explicar a crença em objectos exteriores. A sensação que o cego de Molineux adquire ou as novas sensações que adquire o cego que perdeu o tacto são susceptíveis de transformação em outros meios, isto é, são moeda que se possa converter? Existe algum resíduo (na falta de termo melhor) na sensação que seja absolutamente intraduzível em quaisquer outros termos? Se enfrentássemos uma situação normal, uma atenção mais fina sobre as sensações mostra que algo pode ser traduzido. A classe das dores é muito vasta mas alguém pode perceber o que outro quer dizer se ouvir o enunciado ‘sinto-me como se tivesse uma dor de dentes’. Talvez a dor que nesse momento esteja em causa não seja exactamente uma dor de dentes; todavia, a aproximação é suficientemente boa para a comunicação humana. A melhoria na construção de enunciados deste tipo parece augurar o sucesso em substituir uma

experiência determinada (a do cego de Molineux, a do cego de Reid, a experiência de vermelho da neurologista de Jackson, etc.) por uma narração sem perda de informação. O que estivesse num prato da balança com uma experiência determinada estaria perfeitamente equilibrado com o que estaria no outro prato da balança com uma narração que substituísse a sensação perdida ou desse significado à sensação obtida de repente. Esta seria a tradução total de uma narração numa experiência e vice-versa.⁶⁷

Reid não subscreve esta possibilidade. Algo pode ser transmitido ao cego sobre o que ele não é capaz de ver (situação normal de cegueira), ao cego que recupera a visão de repente (questão de Molineux a Locke), ou ao cego que perde as experiências do tacto e que as deseja recuperar. Algo, mas não tudo. Estes três cegos podem ser informados mas não podem experienciar. A informação e a experiência não possuem para Reid o mesmo valor; não se podem converter uma na outra, isto é, são intraduzíveis. A benefício da precisão, a diferença parece não ser momentosa. Aliás, Reid inclina-se para a *quase* equivalência: “vimos até onde um cego pode ir no conhecimento das aparências que as coisas fazem ao olho ... apesar de ele não as poder descobrir por si mesmo, pode, contudo, compreendê-las perfeitamente pela informação dos outros” (VI.ii.80). Todavia, logo a seguir, o advérbio *perfeitamente* é apoucado: “assim, parece que existe muito pouco conhecimento obtido pelo olho que não pode ser comunicado pela linguagem àqueles que não têm olhos.”

O correlato experiencial ou o conteúdo fenoménico deste ‘muito pouco conhecimento’ é o resíduo que parece intraduzível. É pequeno, certamente, mas é enigmático. O que resiste à mente tradutora e que parece estar além da racionalidade é problemático. Sem o detalhe do conteúdo fenoménico residual que não pode ser expresso em linguagem pública, a estrada do argumento de Reid está aberta à possibilidade de uma teoria que demonstre que a informação vinda do exterior pode esgotar o pequeno resíduo que parece teoricamente intratável nos *qualia*. Nesse cenário hipotético, a sensação consciente poderia ser completamente dissolvida em esquemas de tradução racional. A opacidade que persiste ainda nas teorias da incorrigibilidade, ou da transparência do humano a si mesmo, deixaria de existir. O caso da consciência seria diferente: o cego normal saberia *como é* ver, mesmo que nunca mais visse com os seus olhos; Molineux saberia que as novas aparências que o seu cego experiencia significam um cubo mas não uma esfera, mesmo que não contactasse com as mãos esses objectos; o cego que perdeu o tacto e tudo o que estava relacionado com esse sentido perceberia o que é o veludo e o granito através de uma mera descrição, mesmo que não se deitasse no veludo e não se sentasse no granito; e, é óbvio, a neurologista de Frank Jackson não precisaria de sair do ambiente artificial em que sempre viveu pois que, se soubesse tudo quanto há para saber sobre o cérebro e se o resíduo da experiência fosse expressável em

conhecimento científico público, saberia também como é experienciar o vermelho, mesmo que nunca o tivesse feito. Reid não percorre a estrada da transparência completa do humano; algo parece resistir ao inquérito racional que desenvolve.

Logo depois de apresentar e afastar este aparente optimismo nas possibilidades da tradução racional de realidades incomensuráveis (experiência vs. informação/narrativa), Reid faz uma analogia em que acentua a diferença entre o que pode ser transmitido ao cego por narrativa informativa e aquilo que na experiência da visão não pode ser traduzido numa narrativa explicativa. O argumento é ilustrado com a inspiração profética e pela construção de um mundo plausível em que a regra é a cegueira e a excepção é a visão: “O modo pelo qual um homem que vê discerne tantas coisas através do olho é tão ininteligível para o cego quanto o modo pelo qual um homem pode ser inspirado com conhecimento pelo Todo-poderoso é para nós” (VI.ii.81).

É interessante reparar que a aproximação que Reid faz entre a inspiração e a informação transmitida a um cego suporta pontos de vista contrafactuais. O cenário teórico de um sujeito que ainda não experienciou um sentido que o resto da humanidade já conhece é uma estrutura retórica com complementos óbvios. O facto de o resto da humanidade possuir a visão que o cego não possui não permite a supressão da fronteira que os aparta. A humanidade normal tem dificuldades em imaginar o que é viver cego desde a nascença e o cego tem dificuldades em imaginar o que é ver (‘ter dificuldade’ é uma expressão utilizada com generosidade para evitar a expressão ‘é completamente impossível’).

Um ser humano que experienciar uma sensação que nenhum ser humano anteriormente experienciou tem a experiência de ser afectado de um modo novo. Existiu um ser humano que experienciou LSD pela primeira vez; os relatos que terá feito dificilmente foram compreendidos. Se um segundo ser humano experienciou ao mesmo tempo LSD, a proximidade temporal das duas experiências não melhora a compreensão que um tem do outro. Os relatos das experiências que fariam um ao outro estão sujeitos aos constrangimentos do espectro invertido de Locke e da indeterminação da tradução de Quine. Ter a ‘mesma experiência’ é uma suposição sem demonstração possível. Existe, porém, uma situação de segundo melhor: a monotonia temática das narrações. Se todas as pessoas que tomaram LSD narram experiências semelhantes, o conjunto das narrações é uma boa aproximação à experiência de tomar esse fármaco. Boa mas não óptima.⁶⁸

Um ser humano que deixa de experienciar sensações que sempre experienciou tem a sensação que as restantes sensações se alteram e que perdeu um modo único de perceber o mundo. Os relatos de vicariação sensorial são muito conhecidos. A perda de um sentido é compensada pelo aumento de qualidade dos outros. Todavia, por melhor que seja a qualidade da vicariação, é difícil conceber que esta seja

preferida ao estado anterior (um Picasso contente por a sua cegueira ter aumentado a sua audição, ou um Beethoven contente por a sua surdez ter aumentado a sua visão). Existe na experiência do sentido que se perdeu algo que é insubstituível.

Existem seres não humanos que possuem a capacidade de experienciar em modos diferentes dos humanos (percepção de radiação infravermelha, luz polarizada, electricidade, magnetismo, etc.).⁶⁹ A latitude da diferença é ilimitada. É concebível que, numa mesma espécie, as experiências dos indivíduos dessa espécie contribuam para alterar ligeiramente a percepção. Neste caso, cada indivíduo seria estranho a si mesmo. A redundância do sorites não pode ser aqui olvidada. Um neurónio a menos pode não fazer grande alteração na percepção; todavia, um a menos, mais um a menos, mais um a menos, talvez possam alterar ligeiramente a percepção. Esta situação mostra que existe incomensurabilidade não apenas entre os humanos, entre os humanos e seres não humanos, mas também no interior de cada humano (“Como era mesmo aquele sabor dos cozinhados da avó aos cinco anos de idade?”) e no interior de cada ser não humano (é plausível que a primeira vez que um jovem urso pesca salmão no Alasca seja alguma coisa diferente de pescar salmão depois de muitos anos de prática).

Qualquer destes cenários complementares reforça a característica principal da situação descrita por Reid. Em nenhum destes cenários é fácil discernir como alguém (ou um outro ser) pode tomar conhecimento da sensação ou sensações que não possui e não experiencia.

Um conjunto de outras situações contrafactuais, ostensivamente inventariadas por Reid, reforça igualmente a impressão de gratuidade que transmite a ligação entre sensação consciente e impressão material de corpos exteriores nos órgãos dos sentidos.

São quatro as situações: (1) poderíamos talvez ter sido feitos de uma tal constituição, em que teríamos as nossas percepções presentes conectadas a outras sensações; (2) poderíamos talvez ter tido a percepção de objectos externos quer sem impressões sobre os órgãos da sensação, quer (3) sem sensações; (4) ou, por fim, as percepções que temos poderiam ter sido imediatamente conectadas com as impressões sobre os nossos órgãos, sem qualquer intervenção da sensação (VI.xxi.176).

A estrutura da percepção consciente parece ser um *puzzle* a respeito do qual Reid se compraz em variar as posições das peças. A percepção é o momento final do processo através do qual a mente consciente se apercebe da existência de objectos do mundo, autónomos em relação a si.

A primeira situação contrafactual indica a plausibilidade de representar o mundo dos objectos segundo uma combinatória diferente da habitual, tanto quanto a

impossibilidade de acesso ao interior de outras mentes permite avaliar. Esta situação só se torna plausível no pressuposto de uma acção criativa por parte do sujeito percipiente. Este *constrói* o objecto; não possui uma experiência mística do objecto nem se transforma no objecto. Reid acredita que uma outra disposição das sensações poderia representar os mesmos objectos. Algo como a experiência de ver a cores e ver em preto e branco: os objectos são os mesmos independentemente da sua aparência cromática a um sujeito.⁷⁰ Fora do campo da imaginação possível a Reid, se adoptássemos uma tecnologia de inversão do espectro, seria relativamente fácil a aprendizagem de padrões de comportamento para lidar com os objectos.

A segunda e a terceira situações contrafactuais adensam a independência dos eventos mentais em relação às impressões materiais nos órgãos dos sentidos e em relação às sensações. Reid poderia ter-se apoiado nos relatos oníricos ou em alguns dos primeiros relatos conhecidos no Ocidente dos efeitos do ópio. O sonho é um exemplo da forte plausibilidade da situação. Locke, aliás, poderia ter sido a este respeito uma fonte de inspiração quando afirmou que “os sonhos dos homens adormecidos compõem-se com as ideias do homem acordado, embora na sua maior parte unidas de estranho modo” (II.1.17). As narrações oníricas e as narrações visionárias possuem coerência e representam mundos de objectos possíveis. Relatos como os de De Quincey, *Confessions of an English Opium Eater*, possuem uma coerência muito elevada. A intenção destas duas possibilidades poderia ser também a de mostrar a força da independência da consciência em relação ao mundo. Se o Criador ou a natureza sábia assim o determinassem, os seres humanos poderiam transportar uma vida mental sem ligação óbvia aos sentidos. Como se sabe, esta possibilidade foi amplamente explorada contemporaneamente pelas experiências mentais de cérebros em cubas e de realidades virtuais.

A quarta situação contrafactual é estranhamente contemporânea. O cenário de impressões materiais que permitem eventos, decisões e, eventualmente, comportamentos, na ausência de sensações conscientes, é uma banalidade tecnológica. Qualquer termóstato representa o mundo desse modo: a temperatura ambiente altera um sensor térmico e um resultado acontece (aumento ou diminuição do aquecimento de uma casa, por exemplo). Nesta situação muito plausível, não é necessário o detalhe incómodo da sensação consciente. Como se sabe, autores como Dennett, Braitenberg, Minsky e Lycan defendem que a mente humana é uma colecção de sistemas. Cada um dos sistemas é desprovido de consciência e apenas o efeito agregado do seu funcionamento conjunto faz nascer a ilusão de que a consciência é algo acrescentado à colecção de sistemas.

Qual o resultado do confronto da percepção normal com situações contrafactuais? A sensação nova é inexplicável. As propriedades que a caracterizam são negativas: a originalidade, a simplicidade e a impossibilidade de ser explicada.

O conteúdo fenoménico não pode ser expresso em sistemas de representação. O cego não saberia o que é ver, por muito que ‘ver’ fosse explicado. Mais importante ainda, a comparação com contrafactuais reforça a resistência ao inquérito racional que oferece a experiência que corresponde ao ‘muito pouco conhecimento’.

O conteúdo fenoménico possui, pois, uma apresentação interessante no caso do cego. Algo pode ser transmitido ao cego sobre o que ele não é capaz de ver, *mas não tudo*. Pode ser informado, mas não pode experienciar. A estrada aberta para uma teoria que demonstrasse que a informação vinda do exterior poderia esgotar o resíduo que permanece no cego (o cego saberia como é ver, mesmo não vendo) não é percorrida devido à resistência que o conteúdo fenoménico oferece.

A distinção muito clara em Reid entre signo e coisa significada, bem como as distinções entre aparência e noção, informação e conteúdo, são reiteradas nesse contexto com um traço quase contemporâneo de um ser humano que ganha subitamente a capacidade de ver e, por analogia, um novo sentido. Nesta nova situação, o sujeito tem a aparência mas não o conteúdo, a significação e a coisa como objecto externo.

Os resultados da análise de Reid são importantes. O campo da experiência de conteúdos fenoménicos não pode ser apoucado pelo campo de sistemas de representação (narrações, descrições). Por muito que os velhos cartógrafos melhorem as formas de representação do território, os seus mapas nunca se confundirão com aquilo de que são mapas. O ponto de vista mais geral é dado pela informação. A lição de Reid mostra que nenhum relato informativo, mesmo expresso numa hipotética língua mais perfeita do que as línguas naturais, pode ocupar o lugar da experiência. Nenhuma narração é suficientemente boa para ser indistinguível da experiência.

Sensações subjectivas

As sensações parecem possuir uma ligação mais forte aos objectos exteriores do que ao sujeito sem o qual não existem. É difícil precisar o significado da transparência. Tomando a parte pelo todo, ao referir-se às sensações do tacto, que sugerem as qualidades primárias dos corpos, afirma Reid que elas “passam através da mente instantaneamente e servem apenas para apresentar a noção e a crença de coisas externas” (V.v.63).

A hipérbole da notação temporal, *instantaneamente*, apesar de incorrecta pelos padrões contemporâneos representa a rapidez da passagem das sensações pela mente e a dificuldade em a atenção apartar a própria sensação dos objectos da percepção.⁷¹ A rapidez chega a ser aproximada à velocidade do relâmpago (VI.iii.82). Não há percepção de objectos exteriores sem sensações subjectivas; todavia, a

presença destas não é facilmente verificável. Apesar de serem conscientes, as sensações sucedem-se rapidamente sem que possam ser isoladas e detidas. Ao contrário das fabulações da imaginação e das memórias de eventos passados, as sensações não se denunciam ao passar pela consciência e não deixam rasto na memória ou na imaginação que possa ser seguido.

As sensações possuem uma latitude de intensidade. O exemplo da dor é conspícuo: existem dores que são toleráveis e dores cuja intensidade provoca a perda de consciência; existem dores que são facilmente esquecidas pela atenção, quando outros motivos ou dores maiores tomam lugar na consciência, enquanto outras dores estão permanentemente no foco da atenção. Num tempo em que era desconhecida a lei psicológica de Weber-Fechner e em que a ciência económica ainda não havia formulado a lei dos rendimentos decrescentes, Reid nota com perspicácia como a mesma sensação pode estar unida a diferentes intensidades.

As sensações estão organizadas segundo modalidades. O ponto de vista de Reid é crítico em relação à velha teoria das faculdades da alma. Apesar disso, é evidente para o indivíduo e razoavelmente evidente para todos os seres humanos (suspendendo brevemente a atenção ao problema das outras mentes) que as sensações possuem uma organização modular: visuais, odoríferas, hápticas, sápidas, auditivas, dolorosas, etc. Reid segue uma tradição muito antiga, encimada por Aristóteles, ao hierarquizar por importância relativa os sentidos exteriores. Assim, a visão é o mais nobre dos sentidos e a crença de Reid a este respeito é tão forte que chega a considerá-la de diferente natureza em relação aos outros sentidos (VI.i.78).

Se esta pista tivesse sido seguida, Reid facilmente encontraria uma quarta forma de incomensurabilidade, a dos diferentes conteúdos fenoménicos entre si. Se os conteúdos visuais possuem uma natureza superior aos outros conteúdos fenoménicos, as propriedades estruturais que os imanam (são acompanhados de crença e de evidência, opõem-se em conjunto à natureza física, opõem-se em conjunto a outras mentes que, por sua vez, são conjuntos de conteúdos fenoménicos) perdem força de união. O que aparta o conteúdo fenoménico ‘vermelho *diablo*’ do conteúdo fenoménico ‘perfume *Spellbound* da Estée Lauder’ é um oceano que não se pode cruzar. Como o visual e o odorífero estão em lugares antípodas na escala clássica dos conteúdos fenoménicos perceptivos, a sua distância poderia ser eventualmente maior do que a distância que aparta os conteúdos fenoménicos odoríferos da matéria. Esta linha de fuga do argumento não foi seguida por Reid. O choque perante o abismo entre mente e matéria é tão grande que ocupa o centro do argumento. Reid esboça os contornos do continente que discerne ao longe mas não realiza a viagem filosófica até ele. Talvez não o pudesse fazer. Os conteúdos fenoménicos são os fragmentos de que se compõe a mente consciente. Seria necessário o advento da inteligência artificial para que a mente deixasse de ser compreendida de modo

booleano, como estando ou não estando presente, para passar a ser compreendida de modo contínuo. Deste novo ponto de vista, inacessível a Reid mas por ele apontado, faz sentido afirmar que algumas partes da mente estão mais próximas da matéria do que outras. A alusão de Reid à lição aristotélica que considera a visão o mais nobre dos sentidos esconde, pois, um programa intelectual riquíssimo.

A enorme variação das aparências contrasta fortemente com a estabilidade dos objectos da percepção. As sensações produzem a crença em realidades exteriores à mente consciente. Se aceitarmos muitos dos cenários contrafactuais que povoam o texto de Reid, ou se acrescentarmos outros de matriz semelhante, a crença parece ser um obstáculo a situações de cérebros em cubas. Não é possível produzir num cérebro isolado do mundo e colocado numa cuba a simulação completa do mundo e da experiência normal. Ao contrário das outras faculdades referidas por Reid, como a imaginação e a memória, a crença liga-se ao objecto exterior e à sua existência autónoma no tempo presente. A crença é caracterizada em analogia com as casas de moedas governamentais: é o selo de garantia que não pode ser de outro modo.

Boa parte da reflexão sobre a consciência, posterior ao jogo de imitação de Alan Turing, tem como tarefa avaliar a força desta impossibilidade de simulação. Até que ponto a crença em objectos exteriores não pode ser habilmente simulada? Mais importante ainda, até que ponto a crença em seres conscientes diferentes do sujeito não pode ser facilmente simulada? O caso contemporâneo a respeito da simulação é muito forte e contraria o veredicto de Reid. Todavia, em benefício da posição de Reid, é importante notar que este ponderou a possibilidade de simulações tão perfeitas que seriam indistinguíveis do mundo. Esta perfeição só seria exequível para figuras de plenos poderes como o Criador ou a natureza (VI.xx.169). Estas figuras desempenham em Reid a função que o génio maligno desempenhou no pensamento de Descartes.

Crítica da linguagem

A crítica à imprecisão da linguagem natural e das formas quotidianas da língua é um dos principais motivos de originalidade do pensamento contemporâneo. A força com que essa crítica foi feita alterou a perspectiva sobre a representação que a linguagem faz do mundo e distorceu a memória de projectos anteriores de reforma das línguas. A crítica à incapacidade da linguagem em descrever com fidelidade os fenómenos mentais é uma constante da reflexão sobre a mente e uma característica da estabilidade estrutural do problema difícil da consciência. A crítica da linguagem serve como estratégia de recurso. Como o problema difícil resiste e a incomensurabilidade entre consciência e cérebro e entre consciências não parece atenuar-se, a crítica da linguagem surge como a segunda melhor teoria que se pode

formular do problema. Não é surpreendente, por isso, que também Reid aborde a monótona questão da linguagem adequada à representação dos fenómenos mentais.

Como é habitual na crítica à linguagem, estão presentes dois pontos de vista. Por um lado, Reid tem de mostrar que a linguagem não possui recursos para representar os fenómenos mentais. Por outro lado, é feita uma proposta tímida de reforma da língua na parte que diz respeito ao vocabulário mental. A um diagnóstico segue-se habitualmente a proposta de uma terapia. Na impossibilidade de solucionar o problema duro de um modo tão perfeito quanto a capacidade de a natureza produzir consciência nos corpos humanos, são propostas estratégias de segundo melhor. A atenção à língua encontra-se neste grupo.

Do lado do diagnóstico, Reid apropria-se da diferença entre o discurso popular e o sofisticado discurso filosófico. Esta oposição é aberta e permite que a um discurso sofisticado seja acrescentado outro ainda mais sofisticado. Esta possibilidade deriva do modo como Reid equaciona a incomensurabilidade. Por muito que se melhorem as descrições de ambos os pólos do hiato entre consciência e cérebro, nada os aproximará. Mesmo que o hiato não seja transposto, todavia, é sempre possível melhorar as descrições dos pólos. A crítica da linguagem desempenha aqui um papel menor. Reid não acredita que por si mesma a reforma da língua aproxime os dois pólos do hiato; o melhor que consegue é permitir o avanço do conhecimento de cada um dos pólos. A linguagem não tem recursos finos para nomear os diferentes factores da percepção (II.ii.26). A transparência das sensações conscientes conduz à confusão frequente entre a sensação e o objecto. As línguas naturais não possuem recursos para destringer as duas realidades. A sensação esconde-se na sombra da qualidade externa (V.ii.56) e não existe arte para separar sombras. Não existem nomes para as próprias sensações, enquanto realidades diferentes daquilo de que são sensações. A sua nomeação é feita por empréstimo aos nomes dos objectos: “a sensação, não tendo um nome próprio, desaparece como um acessório da coisa significada por ela, e é confundida sob o mesmo nome” (II.ix.43).

Nesta crítica à pobreza de recursos das línguas naturais está implícito um programa que outros depois de Reid desenvolveriam mais amplamente. Uma língua mais perfeita do que qualquer língua natural terá a tarefa de nomear com *finura tudo* o que ainda não foi nomeado. Reid parece desejar uma língua que possua as mesmas capacidades discriminatórias que a memória do personagem Funes, o Memorioso, de um conto de Borges. Para além dos nomes substantivos, a língua natural é também pobre em recursos expressivos do aspecto fluido das experiências. Nenhuma linguagem consegue exprimir a imensa variedade de modificações da consciência (III.48). A crítica que Reid faz à pobreza da linguagem por esta não possuir vocábulos para distinguir entre sensações e correlatos é, obviamente, um

convite tímido a uma reforma da situação. Se se pode melhorar ligeiramente a situação e utilizar uma linguagem natural mais fiel aos eventos da consciência, porque não propor ostensivamente uma língua perfeita total que represente com fidelidade a natureza dos *qualia*? Reid propõe, aqui e ali, intervenções na língua de modo a melhorar a representação que esta faz da consciência: “devemos dar nomes a essas sensações do tacto ... para que possamos ser capazes de as separar das ... qualidades significadas ou sugeridas por elas” (V.vi.64).

Todavia, do lado da terapia, a antevisão não é optimista. Apesar de viver num século muito fecundo em propostas de reforma das línguas naturais, Reid não embarca facilmente na utopia linguística. A sua teoria da linguagem, expressa no capítulo quatro da *Investigação*, é muito importante para a compreensão das sensações conscientes. Alguns dos argumentos que Reid propõe sobre os *qualia* só se compreendem no contexto de uma teoria dos sinais. Os sinais tinham proporcionado a Hobbes, no *Leviatã*, uma antropologia da transparência. O ser humano hobbesiano não tem regiões opacas ao inquérito racional. A descrição que Reid faz do problema da consciência enfrenta muitas vezes o problema da opacidade com que se depara o inquérito racional. Os *qualia*, em especial, parecem ser os mais opacos à análise racional. Uma teoria dos sinais sofisticada permite atenuar a opacidade dos *qualia*. Esta é a razão pela qual a linguagem não surge apenas como uma parte importante da mente humana; a linguagem é para Reid a parte diáfana da mente, algo semelhante ao raciocínio lógico para Hobbes.

A estratégia teórica consiste em aproveitar a permeabilidade da linguagem à análise racional para com isso atenuar a intratabilidade teórica dos *qualia*. A linguagem torna-se o elemento comum que permite a tradução. As sensações possuem uma organização sígnica. Deste modo, a opacidade dos conteúdos fenoménicos é atenuada porque as sensações possuem uma arquitectura estruturalmente semelhante à linguagem. As sensações são sinais naturais que conduzem a atenção humana às coisas que esses sinais indicam (I.vi.240).

Uma reforma geral da língua ou a proposta de uma linguagem matemática para representar as sensações conscientes são assuntos que Reid não aborda. Todavia, aqui e ali são insinuadas ligeiras correcções no modo de expressar os conteúdos da consciência. Assim, uma ligeira correcção da linguagem poderia auxiliar a destrinçar melhor entre sensações e objectos, mente senciente e conteúdo fenoménico de dor, etc. O enunciado ‘sinto uma dor’ supõe, erradamente, que a dor que se sente é algo diferente da sensação. Como a expressão linguística não é fiel aos eventos, o enunciado ‘sinto uma dor’ transmite a ideia errada de que existiria uma sensação elementar a desempenhar o papel de veículo de um conteúdo fenoménico. Reid propõe uma expressão mais fiel ao evento mental da dor: ‘sendo dorido’ (*being pained*). O argumento que justifica esta pequena alteração é pertinente:

“a forma da expressão, *sinto uma dor*, parecerá implicar que a sensação é algo distinto da dor sentida; contudo, na realidade, não existe distinção. Tal como *pensar um pensamento* é uma expressão que não podia significar mais do que *pensar*, assim *sinto uma dor* não significa mais do que *estar dorido*” (VI.xx.168).

Nos *Ensaios*, os *qualia* da dor são igualmente expressos numa linguagem ligeiramente reformulada para que se torne mais próxima e representativa do evento mental da consciência da dor. Reid não deseja afirmar que quando alguém sofre dores possui as dores de que sofre. Todo o fluxo da consciência é alterado pela sensação de dor; não se tem uma dor como se tem um objecto exterior. Qual é, então, a melhor forma de expressar isto linguisticamente? Reid reformula a língua inglesa para que seja mais fiel ao fluxo da consciência. O modo correcto de expressar o que se sente quando se sente dor, não é afirmar ‘Tenho uma dor’ (*I have a pain*) mas ‘Sou dorido’ (*pained*). Esta pequena alteração é uma promessa de uma língua mais próxima do fluxo da consciência. A forma linguística anterior aparta indevidamente a sensação do conteúdo fenoménico, como se uma coisa fosse a sensação e outra, circunstancialmente diferente, o conteúdo fenoménico de que a sensação se apropria e que efemeramente a caracteriza. As sensações subjectivas só existem em mentes dotadas de consciência. Reid não faz nenhuma distinção entre a sensação da dor e o *quale* da dor. O melhor modo de expressar a ausência de distinção implica uma reformulação da linguagem: “a dor de todos os tipos é uma sensação incómoda. Quando estou dorido não posso dizer que a dor que sinto é uma coisa e que a minha sensação dela é outra coisa. São uma e a mesma coisa e não podem ser separadas nem mesmo na imaginação. A dor quando não é sentida não tem existência” (*Ensaios*, I.i.36-7).

Este argumento possui um horizonte muito grande que foi perseguido por outros autores com grande empenho.⁷² Se uma pequena alteração melhora a fidelidade da representação que a linguagem faz dos processos mentais, porque não propor um programa de reforma completa da linguagem de modo a que a fidelidade seja perfeita? Reid não avança com este problema e exime-se, desse modo, a uma enorme quantidade de problemas teóricos. Como Davidson e Putnam haveriam de demonstrar mais de dois séculos depois, mesmo que existisse uma linguagem perfeita para representar eventos mentais, isso seria inútil porque não seria possível demonstrar que os utilizadores dessa linguagem utilizariam as expressões desta para referir os eventos correspondentes a cada uma. Estariam sob os constrangimentos do argumento da indeterminação da tradução de Quine.

A principal razão que parece ter conduzido Reid a contornar o problema momentoso da reforma das línguas deve-se a que a existência de uma língua perfeita não potencia a solução do problema difícil. Retrospectivamente, é fácil discernir isso. Todas as línguas do presente possuem melhorias ou recursos expressivos

mais abundantes em relação às línguas do passado. O problema da consciência não depende de soluções linguísticas. Apesar de as línguas do presente serem melhores do que as línguas do passado, por hipótese, não é devido a isso que o problema da consciência se torna de solução mais fácil. Esta é a característica que justifica a não adopção por parte de Reid de projectos muito antigos de reforma das línguas e de línguas perfeitas (Francis Bacon, John Wilkins, pasígrafos franceses da segunda metade do século XVIII, etc.).

Reid divide a linguagem em dois grupos principais: os sinais artificiais, sem significado em si mesmo e apenas com o significado que lhes é atribuído por convenção; e os sinais naturais que possuem significado anterior a qualquer convenção e que todos os seres humanos compreendem (IV.ii.51). A linguagem natural tem prioridade em relação à convencional. Sem ela não se poderia ter desenvolvido qualquer linguagem artificial porque o acordo e a convenção, que permitem o aparecimento e a construção de linguagens artificiais, exigem, por sua vez, sinais prévios ao acordo e à convenção (IV.ii.51). Viu-se como a incomensurabilidade é composta em Reid: está presente entre mente e cérebro, mas também entre mentes. A estratégia fina de Reid é típica da tradução: obter sucesso numa parte do problema é a melhor garantia para o sucesso nas partes que faltam. Reid é, pois, obrigado a colocar a sua teoria dos sinais ao serviço da sua filosofia da mente. A incomensurabilidade entre mentes é aligeirada através da teoria dos sinais.

Apesar do hiato vasto que aparta os indivíduos humanos, é um facto que conseguem comunicar entre si e que conseguem pôr-se de acordo para a realização de fins comuns. Reid ainda está longe das dúvidas sofisticadas de Quine. Acredita, pois, que algumas noções são compartilhadas por *todos* os povos e, mesmo, por alguns animais. Os sinais naturais (modulações da voz, gestos, fisionomia, movimentos, posturas do corpo ou, como afirma Reid, a linguagem dos olhos e dos traços) são elementos de continuidade que permitem a comunicação entre povos diferentes: “dois selvagens que não têm nenhuma linguagem artificial comum podem conversar juntos” (IV.ii.52). A força da linguagem vem dos sinais naturais e não dos convencionais; estes significam mas não expressam.

Encontra-se aqui o argumento principal para que Reid afaste o programa de acção de construção de uma língua perfeita que representasse com fidelidade as modificações da mente consciente. Os sinais convencionais não possuem recursos para expressar as zonas mais opacas e irracionais da mente humana, como as emoções e a vontade: “os sinais artificiais significam, mas não expressam; falam ao entendimento, como podem fazer os caracteres algébricos, mas as paixões, os afectos e a vontade não os ouvem” (IV.ii.53). É interessante verificar que o que atenua e ultrapassa a incomensurabilidade entre as mentes não são os sinais

convencionais, semelhantes em função aos caracteres algébricos, mas os naturais. Se a estratégia da mente tradutora é a do sucesso na parte em nome do todo, Reid propõe, em consequência, o que poderá atenuar e ultrapassar a outra incomensurabilidade, a da mente consciente com o cérebro. Um indício desta opção encontra-se na sua teoria da consciência fenoménica. A diversidade de conteúdos da experiência é interpretada como um sistema de sinais que auxilia a compreender por que razão a consciência não pode não existir.

Os *qualia* têm funções?

A análise exaustiva que Reid faz dos *qualia* ou propriedades secundárias complementa-se, como se viu, com situações contrafactuais. Um objecto poderia causar uma sensação consciente com um conteúdo fenoménico diferente. Algumas pessoas podem perder a utilização de um sentido enquanto outras ganham outro. Devido à aparente incomensurabilidade das sensações conscientes com o resto da natureza, é possível imaginar espectros invertidos e, mesmo, seres que têm comportamentos na ausência de consciência. A pergunta do problema duro é, precisamente, esta: se estes contrafactuais são plausíveis, porque existem de todo sensações subjectivas no mundo?

A consciência parece não servir para nada e, como se sabe, esta perspectiva foi amplamente explorada pelos epifenomenismos de todas as épocas. Quando, no final do século XIX, se descobriu que o neurónio é o elemento principal da arquitectura do cérebro, o epifenomenismo da consciência foi a teoria mais adoptada. É difícil ver conexões causais que liguem o cérebro à consciência, seja numa direcção, seja noutra.

A descrição funcionalista dos *qualia* atinge o âmago do problema duro. Os recursos do funcionalismo são vastos e, aparentemente, apenas são ineficazes na análise dos *qualia*. Toda a investigação sobre a razão da existência dos *qualia* no mundo tem como tarefa continuar a agenda que o choque de Reid perante a incomensurabilidade fez nascer. A aproximação que este autor faz dos *qualia* à teoria dos sinais procura mostrar que os primeiros desempenham um papel ou função na vida mental. (É verdade que é possível argumentar este ponto a partir de um princípio de razão suficiente: se existem *qualia*, deverá existir um princípio de razão suficiente para a sua presença. É também verdade que o cristianismo de Reid poderia influenciar uma leitura funcional para a existência dos *qualia*: o Criador nada faz por acaso. Os pontos de vista da razão suficiente e teológico são interessantes mas a sua prova é difícil.)

São vários os indícios que mostram o papel funcional dos *qualia*. Porque possuímos a percepção de sápidos? Porque é que as sensações do gosto são cultivadas

e desenvolvidas na culinária de todos os povos? Reid atribui um papel funcional ao órgão do gosto. O facto de os humanos possuírem gosto *tem como fim* a distinção entre a comida saudável e a prejudicial. Este ponto de vista era antigo e Locke já o havia formulado com elegância a respeito da dor. A dor é a sensação subjectiva que parece ser melhor compreendida de um ponto de vista funcional. Locke nota que o Criador da humanidade “propondo-se a preservação do nosso ser, acrescentou a dor à acção de muitas coisas sobre os nossos corpos, a fim de advertir-nos do dano que podem causar e como aviso para delas nos afastarmos” (II.7.4).

Uma atribuição funcional está presente nestas palavras. Porém, a tentativa de interpretação funcional da dor não suporta cenários contrafactuais. Locke não explica por que razão a mensagem de aviso do dano é constituída por um determinado conteúdo fenoménico, o conteúdo ‘dor’, e não pelo conteúdo ‘aviso sonoro sirene de bombeiros’. Muitos outros conteúdos fenoménicos seriam possíveis para desempenhar a função de aviso de dano. Não parece existir uma lei da natureza que obrigue a que o conteúdo fenoménico ‘dor excruciante de dentes’ esteja ligado para todo o sempre à boca. Tanto quanto é possível discernir neste assunto, se o conteúdo fenoménico ‘a dor que se sente quando se bate com o cotovelo na esquina de uma mesa’ estivesse associado aos dentes, é claro que seria satisfeita a função de evitar o dano. Os contrafactuais dos conteúdos fenoménicos ficam, pois, sem resposta satisfatória de Locke.

O mesmo se passa com os contrafactuais do acesso à consciência. Se o centro de gravidade do corpo humano estiver numa posição que conduz à queda do indivíduo, homem ou animal, o movimento do corpo para uma posição mais segura não precisa de ser consciente. O mesmo poderia acontecer nas situações de dor. O indivíduo poderia ter comportamentos que evitam a dor na ausência de consciência. A consciência parece, neste ponto de vista, um luxo acessório. Como muitos neurologistas contemporâneos observaram, a dor pode estar presente sem que os indivíduos se importem com ela ou que estejam conscientes dela (Greenfield, Damásio).⁷³ A dor pode estar também presente quando já não existe a situação que lhe deu origem, como no caso dos membros fantasmas.

A função de acompanhamento que a consciência desempenha em estruturas biológicas foi também notada por Locke. As sensações conscientes são acompanhadas de tonalidades emocionais. Os *qualia* acompanham as estruturas biológicas mas são, também eles, acompanhados de emoções: “não há nada que do exterior afecte os nossos sentidos, nenhum pensamento oculto no interior da nossa mente, que não seja capaz de produzir em nós *prazer* ou *dor*” (II.7.2).

Numa curiosa antecipação da teoria de Lange e James sobre as emoções e da investigação contemporânea sobre as emoções, Locke considera as emoções conscientes um modo de *determinar* a acção. Se vários modos de evitar a dor

fossem possíveis ao mesmo tempo, a escolha do melhor curso de acção seria dificultada. O cenário lockiano é típico da teoria das decisões. Um homem está numa encruzilhada de caminhos em que todos possuem o mesmo valor para ele; como preferir um dos caminhos em desfavor dos outros? A motivação é acrescentada à situação pela antecipação do prazer que um dos caminhos proporcionará, porque, “se esta estivesse completamente separada de todas as nossas sensações externas e de todos os nossos pensamentos internos, não teríamos nenhum motivo para preferir um pensamento a outro, uma acção a outra; a negligência à atenção, ou o movimento ao repouso” (II.7.3).

O modo como Locke interpreta a conexão das emoções às sensações é semelhante ao modo como interpreta a conexão dos sentidos aos *qualia*. A infinita sabedoria de Deus é a origem destas ligações enigmáticas. O lugar de Deus é algumas vezes ocupado pela natureza, uma figura menos onerosa em termos de explicação racional. A dor parece ter uma função útil em Locke. Deste modo, afirma que

Como o objectivo principal dos sentidos é fazer-nos tomar conhecimento do que lesa ou beneficia o corpo, a Natureza ordenou sabiamente ... que a dor acompanhasse a recepção de certas *ideias*. A dor, substituindo a consideração e o raciocínio nas crianças e actuando mais rapidamente do que a reflexão nos adultos, dá origem a que tanto os jovens como os velhos evitem os objectos dolorosos com a prontidão que é necessária para a sua sobrevivência e a que fique registada na memória de ambos uma precaução para o futuro (II.10.3).

É neste estado do problema que Reid equaciona a função dos *qualia*. Herdou de Locke o argumento plausível que atribui uma função aos *qualia* e dois operadores que justificam essa função (o Criador e a natureza). O problema é amplificado através do recurso a situações contrafactuais e a explicação recorre a uma teoria racional dos sinais, de menor estatuto ontológico que as hipóteses lockianas de Deus e de uma natureza sábia. O que é e o que não é explicado através da posição de Reid? Fica claro com ela que a existência do órgão do gosto desempenha um papel na sobrevivência do indivíduo; possui, pois, uma função. Não é explicado, todavia, por que razão o gosto produz exactamente as sensações que reconhecemos como de gosto e não, por exemplo, as sensações de ponta de espada, as musicais ou a ideia de triângulo. Seriam plausíveis outros conteúdos fenoménicos e, como se viu, Reid não deixa de o referir muitas vezes.

Além disso, não é claro por que razão o gosto deverá conduzir a sensações *conscientes*. O centro de gravidade do corpo altera constantemente a sua posição. Estes ajustamentos raras vezes se tornam conscientes ao longo do dia. É uma

observação banal reparar que durante a noite as pessoas não caem habitualmente da cama enquanto dormem. O ajustamento da posição do corpo às dimensões da cama é feito de um modo não consciente. É pertinente, por conseguinte, questionar o facto de o gosto se tornar consciente. Não cair da cama quando se dorme à noite e ajustar o centro de gravidade são comportamentos com elevado valor para a sobrevivência do indivíduo, valor eventualmente comparável à separação entre comida saudável e comida prejudicial. Alguns animais desprovidos de consciência ou dotados apenas de leves traços de consciência são capazes de separar comida saudável de comida prejudicial.

Os conteúdos fenoménicos (são o que são), os contrafactuais dos conteúdos fenoménicos (poderiam ser outros) e o porquê da passagem à consciência mostram que o argumento de Reid está no bom caminho da análise funcional mas que ainda se encontra numa fase inicial de desenvolvimento. O argumento de Reid é forte se o problema se colocar num nível diferente. Se o problema fosse a função do próprio órgão do gosto, o exemplo da capacidade de separação entre saudável e prejudicial seria oportuno. Existem, porém, realidades acrescentadas ao órgão do gosto: o conteúdo fenoménico e o advento à consciência. Nenhuma delas é suficientemente explicada pelo exemplo da função discriminatória entre saudável e prejudicial. O contrafactual geral do gosto é plausível: é pensável a vida sem sensações conscientes de gosto. A possibilidade de existir um órgão do gosto que não produza sensações sápidas conscientes não força muito a imaginação, é óbvio, porque as patologias da perda do gosto são conhecidas desde a Antiguidade.

O ponto de vista semiótico sobre os *qualia* possibilita a Reid contornar estas objecções imediatas à adopção de uma leitura funcional das propriedades secundárias. Assim, “uma tal variedade imensa de sensações de cheiro, gosto e som não nos foi certamente dada em vão. Elas são sinais através dos quais conhecemos e distinguimos as coisas fora de nós; e foi adequado que a variedade de sinais devesse, em algum grau, corresponder à variedade de coisas significadas por eles” (IV.i.49).

A estratégia de Reid é clara. Se sublinhasse apenas o problema da relação de um único conteúdo fenoménico com o órgão a que se liga de um modo enigmático, não seria possível responder à pergunta do problema difícil. Reid toma uma outra direcção. Os conteúdos fenoménicos são muitos. É verdade que poderiam ser diferentes, poderiam ser trocados, poderiam estar invertidos nos indivíduos sem que esse facto fosse descoberto. Todavia, há um facto incontornável - a variedade. O facto de serem *muitos* e o facto de serem *diferentes* são importantes para o argumento.

Este ponto é uma das maiores dificuldades na procura de correlatos neuronais da consciência. Assim, Francis Crick e Christof Koch reiteram a perplexidade de

Reid dois séculos depois. Não é possível compreender cientificamente o que é cada *quale*. O único discurso que se pode fazer é o de segundo melhor. A verificação da diversidade dos muitos *qualia* abarca mais de dois séculos de reflexão sobre a consciência.⁷⁴

Na mesma linha de argumento está a investigação filosófica dos *qualia* feita por Austen Clark, ao substituir a procura da natureza intrínseca dos *qualia*, condenada ao fracasso, pela procura da sua natureza relacional e comparativa.⁷⁵

Reid utiliza a variedade dos conteúdos fenoménicos tal como um linguista confrontado com uma escrita não decifrada utiliza os sinais da mesma. Supõe que a diversidade é uma propriedade relevante para o problema da decifração. Locke havia notado como os *qualia* desempenham o papel de marcas de distinção entre as coisas. São essas marcas plurais que permitem discernir uma coisa de outra: “o nome *azul* não designa propriamente nada para além dessa marca de distinção que existe numa *violeta*, discernível apenas pelos nossos olhos, consista no que consistir, o que está para além das nossas capacidades saber de forma precisa” (II.32.14). Locke aparta claramente o papel sógnico e funcional da variedade dos *qualia* da pergunta mais difícil sobre a natureza intrínseca de cada sensação. A variedade é uma propriedade que permite a compreensão racional dos *qualia*; todavia, o conteúdo fenoménico exime-se a esse inquérito. Tudo o que pode representar os *qualia*, como nomes, medidas, descrições, fracassam na tentativa de os expressar (II.14.21; cf. II.14.23); o conteúdo fenoménico é opaco ao inquérito racional.

Para além da variedade, os sinais possuem uma estrutura com propriedades isomórficas à estrutura das propriedades secundárias. O elo forte que a crença nos objectos exteriores estabelece entre os *qualia* e o mundo, bem como a aparente importância da intencionalidade e da referência quando comparadas com a ligação dos *qualia* à mente e à autoconsciência, são indícios de como as propriedades secundárias desempenham um papel sógnico em relação aos objectos (num sentido amplo deste termo).⁷⁶ O sinal aponta para o objecto e o seu significado não reside na materialidade que o constitui porque a mesma materialidade pode veicular diferentes significados. Apesar de no tempo de Reid serem incipientes e pouco sofisticadas as teorias dos sinais, a arquitectura básica do sinal é conhecida desde os Gregos. É a dinâmica interna desta arquitectura que Reid procura aproveitar na análise dos *qualia*. A teoria semiótica das sensações possui características funcionais que enriquecem a interpretação funcional dos órgãos de percepção externa. A estrutura do problema difícil confunde-se, pois, com a estrutura de um problema típico de tradução.

Os *qualia* são figuras de intermediação. A sua presença na mente e num inventário plausível das realidades do mundo é melhor compreendida pela teoria dos sinais. Imagine-se um homem que choca violentamente a sua cabeça contra um

pilar de pedra. Este homem localiza a sensação de dor que sente na sua própria cabeça. Porém, de todas as outras vezes em que apoia suavemente a sua cabeça sobre o pilar, esse homem localiza a dureza da pedra na própria pedra. É estranho que isto aconteça porque a dor e a dureza são produtos da mente humana e são ambas sensações. A pedra é tão pouco dolorosa quanto dura. Para Reid, a diferença da dureza em relação à dor reside no facto de que a primeira é uma “sensação que a natureza planeou apenas como um sinal de algo na pedra; e, de acordo com isso, ele fixa instantaneamente a sua atenção sobre a coisa significada; e não pode, sem grande dificuldade, prestar tanta atenção à sensação” (V.ii.56).

A força que conduz a atenção do sinal para a coisa significada não é susceptível de demonstração lógica. A conexão não é lógica ou resultado de raciocínio nem deriva da acumulação de experiências prévias. Reid descobre que a conexão se estabelece de modo forte mas recusa avançar uma teoria que a explique. A conexão entre as sensações conscientes e as realidades exteriores não é fruto de hábito, experiência ou educação, mas um efeito da nossa constituição, um princípio original da natureza humana. O que afirma, pois, sobre a conexão indica o assunto mas não o desenvolve. É um rótulo geral semelhante à *terra incognita* dos antigos cartógrafos: “a conexão entre o sinal e a coisa significada é ... tornada conhecida por nós através de um princípio natural, sem raciocínio ou experiência” (V.iii.60).

A conexão não permite também uma leitura causal. Aliás, o ponto de vista causal estaria à partida fragilizado pelo ambiente humiano que Reid respirava. A necessidade nas relações causais é apoucada pela adopção da teoria humiana da conjunção constante de causa e efeito, devido à aparente ausência de eficiência própria da causa, e pelo ponto de vista semiótico, em que uma causa indica o efeito ou um efeito indica uma causa: “as causas não têm eficiência ou causalidade próprias ... a natureza estabeleceu uma conjunção constante entre elas e as coisas seus efeitos” (V.iii.59).

Como é habitual na argumentação de Reid, a teoria semiótica das propriedades secundárias é reforçada por uma situação contrafactual. As distinções em que Reid estrutura os seus argumentos — signo *vs.* coisa significada, aparência *vs.* noção, informação *vs.* conteúdo, — são reiteradas no contexto de uma situação hipotética, surpreendentemente contemporânea, de um indivíduo que ganha subitamente a capacidade de ver. O objectivo deste argumento é analógico; o que vale para a visão recém-alcançada, vale para qualquer outro sentido. O indivíduo nessa situação teria a aparência mas não teria o conteúdo, o significado, a coisa tornada objecto externo que um ser humano dotado desde o nascimento com esse sentido habitualmente possui.

Assim, “um homem nascido cego e que subitamente pudesse ver, não poderia de início formar um juízo da distância dos objectos que via. ... Para um homem que

vê desde há pouco tempo, a aparência visível dos objectos seria a mesma que para nós, mas não veria nada de todo” (VI.iii.84). Na visão normal de um indivíduo, a figura visível é um sinal da figura real. Para um cego não existe a figura visível e a noção que constrói do que poderá ser a figura real é feita através do raciocínio. O caso do cego que volta a ver possui algumas características do indivíduo dotado de visão normal. Possui as suas aparências mas não consegue associá-las com objectos exteriores, já através de conexão sígnica, já através de raciocínio.

Este cenário contrafactual é dotado de elevada plausibilidade porque eram conhecidos casos concretos semelhantes. O ponto que Reid procura conseguir pelo recurso a uma situação anómala é o de enfatizar a importância do trabalho semiótico das aparências. A ausência da conexão com o objecto exterior transforma em caricatura a percepção humana. Se a aparência não indicar para além de si mesma, não terá significado. Como se sabe, este problema equacionado por Reid teve uma posteridade vasta. Uma descrição exaustiva do que se passa na mente do indivíduo parece não ser suficiente para representar os conteúdos mentais. O ambiente que envolve o indivíduo é determinante. A estrutura semiótica que Reid identifica é o argumento principal que permite compreender essa limitação. Uma hipotética linguagem perfeita que descrevesse o que se passa no cérebro e na mente de um ser humano seria sempre incompleta enquanto não levasse em conta a conexão com o contexto exterior. Do mesmo modo, uma descrição completa do sinal de pouco vale se não se conhecerem os contextos em que é usado.

Reid alonga-se na interpretação desta situação rara mas plausível. No contexto da leitura semiótica das sensações conscientes, é proposta uma teoria incipiente das duas linguagens que antecipa muitas considerações de Austin em *Sense and Sensibilia*. O que se passa com o indivíduo cego que volta a ver? Os seus olhos mostram-lhe as mesmas aparências que as pessoas não cegas recebem através dos olhos. Contudo, para ele essas aparências são uma linguagem desconhecida e, por conseguinte, pode apenas prestar atenção a sinais e não ao que esses sinais significam (VI.iv.85). Os *qualia* são interpretados por Reid como uma linguagem visual ou como a linguagem com que a natureza se dirige ao homem. Para reforçar a comparação dos *qualia* com uma linguagem, Reid atribui aos primeiros uma das características mais conspícuas da linguagem - a ambiguidade. A linguagem da natureza ao homem está cheia de ambiguidades. O cego que recupera a visão tem o problema de não possuir a chave de leitura dos sinais com que entretanto contactou e de não conseguir, por isso, ultrapassar o obstáculo da ambiguidade.

A conexão das sensações conscientes da mente com o mundo exterior constitui um dos aspectos do problema difícil em Reid. A teoria semiótica das sensações anuncia o que poderá ser a teoria última que explique essa conexão. Para todos os efeitos, Reid declara-a intratável pela razão humana: “não existe fenómeno na

natureza mais inexplicável do que a interacção que se desenrola entre a mente e o mundo externo” (VI.vi.91). É verdade que faz recurso a metáforas para mostrar a força da conexão e o quanto ela arrasta a atenção para os objectos exteriores.

Parece ser por instinto primevo que as sensações conscientes indicam os objectos de um modo tão forte e íntimo que a linguagem não consegue apartar o objecto da sensação e a atenção tem de ser arduamente industriada para destrinçar as relações finas que se escondem na aparência dos objectos à mente consciente. A metáfora do instinto é ostensivamente enquadrada na teoria semiótica das sensações (VI.viii.101). Esta metáfora de um princípio instintivo interno é reforçada com a imagem de uma esfera a rolar por um plano inclinado (VI.viii.102). A esfera não pára por si mesma, tal como o trânsito do sinal para a coisa significada não se detém no sinal ou a conexão das propriedades secundárias com os objectos exteriores não se limita às primeiras (com a excepção do cego que recupera a visão).

A diferença de intensidade da força das duas direcções da atenção (do interior para o exterior e do exterior para o interior) é mais um indício que reforça o ponto de vista sónico das aparências fenoménicas: “passamos do sinal à coisa significada com facilidade e por um impulso natural; mas ir para trás desde a coisa significada até ao sinal é um trabalho laborioso e difícil” (VI.viii.102). Reid chega a caracterizar de um modo impressionista a força do impulso natural que conecta as sensações conscientes com o exterior. Esta força é como um rio de caudal forte e impetuoso e seria inútil nadar contra a corrente de um rio assim (VI.xx.169).

Como é garantida a conexão entre o sinal e a coisa significada? A resposta a esta questão da teoria dos sinais é importante para Reid porque ensaia com ela o padrão de uma resposta ao problema das sensações conscientes. A gratuidade deste par de conexões é apoucada em dois registos. No primeiro, pela regularidade da natureza. No segundo, pela garantia divina.

A regularidade da natureza e a garantia divina não contribuem para reforçar a fragilidade das conexões. A primeira é um ponto de vista geral. No século de Hume, a regularidade dificilmente poderia ser interpretada como garantia de necessidade nas relações de causalidade. Se Reid tomasse à letra a expressão ‘regularidade da natureza’, não poderia propor muitos dos seus exemplos contrafactuais. A regularidade não deve ser aqui tomada na acepção de um colete-de-forças de relações causais necessárias. A garantia divina, por seu lado, é um recurso *in extremis* da argumentação filosófica. Não significa mais do que um princípio de razão suficiente para todo o existente. O par de conexões é, pois, gratuito e não constitui uma explicação teórica aceitável.

Na conexão entre sinais da natureza não está presente o traço gratuito que Reid identifica noutras conexões (por exemplo, o significado da palavra ‘mesa’ poderia ser diferente do que é se as convenções humanas tivessem sido diferentes).

Os sinais naturais parecem possuir uma conexão mais forte e real, menos convencional e gratuita. *Esta conexão mais real é um modelo para o aperfeiçoamento das conexões entre os sinais de convenção humana.* A função de modelo não acontece apenas na conexão entre sinal e significado; o campo da interpretação é igualmente constrangido pela natureza.

O que as pessoas pensam a respeito de algumas conexões reais entre signos naturais é decidido *antes* da experiência. Talvez por Reid viver no século de Lavater, em que as ideias fisiognômicas alcançaram uma grande difusão e influência, a fisiognomia é o exemplo privilegiado de sinais cuja interpretação está constrangida e não é sujeita à arbitrariedade dos sinais convencionais. Assim, afirma Reid que a “natureza estabeleceu uma conexão real entre estes sinais e os pensamentos e disposições da mente que são significados por eles, e ... ensinou-nos a interpretação destes sinais, de tal modo que, antes da experiência, o sinal sugere a coisa significada e cria a crença nela” (VI.xxiv.190).

Reid defende a universalidade da linguagem da natureza porque supõe que existe uma gramática universal do comportamento e dos gestos e porque supõe que as interpretações destes últimos são inatas. A inteligibilidade dos discursos expressos em línguas diferentes possui uma garantia mínima. A gramática universal de comportamentos e de gestos é uma estrutura que permite a tradução. Esta garantia poderia ser considerada ao modo como Hume teorizou as relações causais, isto é, como uma proximidade constante mas sem força necessária.

Se Reid colocasse as sensações conscientes no mesmo plano dos sinais convencionais, o pensamento racional não poderia avançar na sua investigação. A arbitrariedade da convenção impossibilitaria o inquérito. Como as sensações conscientes são uma parte importante da mente, a sua interpretação ao modo de sinais convencionais impediria qualquer teoria verdadeira sobre a mente. Este é um veredicto impossível de aceitar. O modelo de inteligibilidade em que Reid se reconhece é o da razão tradutora que consegue descobrir *in extremis* elementos comuns em estruturas incomensuráveis: relações de causalidade na versão fraca de uma regularidade da natureza, providência divina, instinto, gramática universal de comportamentos e de gestos. A razão tradutora pode fazer uma longuíssima descrição da incomensurabilidade; todavia, acaba por encontrar estruturas que permitem a tradução.

A aproximação entre as percepções conscientes e a linguagem da natureza é o que permite o exercício da razão tradutora. Existem conexões reais, e não apenas convencionais, entre os *qualia* e o mundo exterior. Não é necessário nada mais do que este esquema de tradução para uma teoria racional da mente consciente. O elemento comum que permite a tradução é ostensivamente indicado por Reid: “as nossas percepções originais, tal como a linguagem natural dos traços e gestos

humanos, deverão ser decompostos em princípios particulares da constituição humana” (VI.xxiv.191).

A garantia divina é o recurso teórico *in extremis* para garantir a conexão real entre sensações conscientes e objectos exteriores. É o único argumento com peso suficiente para contrabalançar o impacto do longo inventário da incomensurabilidade. As conexões reais entre sinais da natureza são uma tentativa frágil para atenuar a incomensurabilidade e para garantir a tradução. Os contrafactuais das conexões reais revelam essa fragilidade: uma diferente teoria da causalidade poderia mostrar que as conexões não possuem uma natureza nomológica, isto é, não obrigam com força de lei, mas apenas circunstancial, isto é, sempre que um sinal está presente, outro também está presente, mas entre ambos não existe nenhuma lei causal. Um ponto de vista humiano sobre a causalidade poderia mostrar a enorme fragilidade da teoria das conexões reais. A natureza última da relação causal não é o único factor que fragiliza as conexões reais. Reid é muito subtil na análise da crença e muitas vezes mostra como o desejo de descobrir conexões produz relações entre sinais que não são verdadeiras. A atenção perante a possibilidade do erro justifica-se devido a um “desejo ardente de descobrir conexões nas coisas e uma propensão natural, original e inexplicável para acreditar” (II.ix.41).

Reid precisa, por conseguinte, de um operador derradeiro para garantir a inteligibilidade das sensações conscientes. Como a sua narração das características da incomensurabilidade é plausível e como a teoria das conexões reais é plausível mas frágil, só na figura do Criador se consegue encontrar um alicerce sólido para garantir o que a doutrina das conexões reais só em parte consegue - a tradução de realidades aparentemente incomensuráveis. O Criador Onnipotente possui, pois, um papel funcional na economia do argumento de Reid. Seria redutor ver nessa figura a intromissão de um operador não filosófico na argumentação. O papel funcional do Autor da Natureza na economia do argumento poderia ser ocupado por outras figuras (num inventário rápido, uma natureza lucreciana, a *coincidentia oppositorum* e a *transsumptio* de Nicolau de Cusa, um espírito universal hegeliano, uma *mathesis universalis* leibniziana, etc.). Estas são soluções totais que nada solucionam. Porém, possuem o mérito de indicar em que zona da realidade existe um problema por resolver.

Num cenário puramente hipotético, adequado à interpretação de um autor que é mestre na argumentação por cenários hipotéticos, teria sido fascinante ver quais os resultados de uma teoria da mente consciente que defendesse a *total* incomensurabilidade da consciência em relação à natureza, sem subterfúgios de esquemas de tradução atenuadores da incomensurabilidade. Este é um exercício paradoxal e que exige modos de inteligibilidade estranhos à razão tradutora porque ainda não são conhecidos modelos de hipotéticas alternativas. O que em Reid mais

se aproximou desta defesa *total* da incomensurabilidade, mas que não a conseguiu sustentar, foi o tom de choque emocional que atravessa o seu inquérito. Os argumentos que construiu para expressar esse choque mostram que o cenário ficcional da incomensurabilidade total não faz parte da colecção de cenários de Reid. Parece faltar uma peça no *puzzle*. Talvez não pudesse ser de outra forma.

Notas

1. 1710-1796. A produção filosófica de Reid está reunida nos volumes *Philosophical Works*, com notas e dissertações suplementares de Sir William Hamilton (Hildesheim: Olms, 1967 [Edinburgh, 1895]). A primeira edição crítica está a ser feita pela Edinburgh University Press.

2. As referências a esta obra são feitas com base na primeira edição crítica: *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, ed. Derek R. Brookes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997). Os números indicados entre parêntesis significam o capítulo, a secção e a página da edição crítica. Todas as traduções são nossas.

Para outras edições e concordância entre edições, ver o inventário das mesmas em R. A. Legum, "An updated bibliography of works on the philosophy of Thomas Reid," *The Monist*, 61 (1978), pp. 340-344; M. Squillante, "Thomas Reid: an updated bibliography," *Reid Studies*, 1 (1988), pp. 71-81, e 2 (1998), pp. 57-78; e K. Haakonssen, "Bibliographic index," in *Practical Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp. 467-511.

3. A classificação do funcionalismo segundo duas acepções é feita por Hilary Putnam. Por um lado, existe um funcionalismo em sentido amplo e muito antigo na história do pensamento ocidental, por exemplo o que está presente no *De anima*, de Aristóteles. Por outro lado, Putnam identifica no funcionalismo uma acepção mais restrita e recente, da qual foi um dos primeiros proponentes: "um ser humano é apenas um computador circunstancialmente feito de carne e sangue, e que os estados mentais de um ser humano são estados computacionais." Ver "Functionalism: cognitive science or science fiction?" in David Martel Johnson e Christina E. Erneling, eds., *The Future of the Cognitive Revolution* (New York: Oxford University Press, 1997), pp. 32-44.

A classificação que Ned Block faz do funcionalismo propõe três acepções, nomeadamente a análise funcional, o funcionalismo de representação computacional e o funcionalismo metafísico. A estratégia intelectual de Reid poderia ser aproximada à primeira acepção. Uma análise funcional é a que se baseia na "decomposição de um sistema nas suas partes componentes," "What is functionalism?" in N. Block, ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1 (Cambridge MA: Harvard University Press, 1980), p. 171.

4. São muitos os exemplos de perfeição epistémica fisicalista que continuam esta

suposição de Reid. Um dos mais bem argumentados é o de D. M. Armstrong ao supor que “podemos dar uma descrição completa de um homem *em termos puramente físico-químicos*,” “The nature of mind,” in N. Block, ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, p. 191.

Fora do campo filosófico, a estrutura do argumento de perfeição epistémica foi igualmente explorada. Assim, indaga Eugene Wigner, “dada a descrição mais completa do meu corpo ... quais são as minhas sensações?” “Remarks on the mind-body question,” in *Symmetries and Reflections* (Woodbridge CT: Ox Bow Press, 1979), p. 178.

5. Kathleen A. Akins formulou a hipótese fascinante de, num tempo futuro, existir um registo técnico do conjunto total das experiências subjectivas de um ser vivo, por exemplo, tudo aquilo que um morcego sente poder ser registado num filme. “A bat without qualities?” in Martin Davies e Glyn W. Humphreys, eds., *Consciousness* (Oxford: Blackwell, 1993), p. 263.

6. Autores futuros não terão pudor em transpor o hiato. Se tudo soubermos sobre o cérebro, tudo saberemos sobre a mente consciente. John G. Taylor é muito claro na manifestação do seu optimismo: “a análise do cérebro humano deverá conduzir-nos *inevitavelmente* à descoberta da função da consciência depois de as experiências e a sua modelação terem sido completadas num nível suficientemente detalhado ... não existe nada que nos impeça de conseguir uma resposta para o problema difícil sobre a consciência,” *The Race for Consciousness* (Cambridge MA: MIT Press, 1999), p. 51.

7. Reid interessa-se pela descrição científica do mundo e é precisamente esse interesse que o afasta da fenomenologia. Como já foi observado, “uma falta de interesse sobre as bases físicas da consciência parece que afasta a fenomenologia de Reid logo desde o início,” Paul Gerner, “Reid, Husserl and phenomenology,” *British Journal for the History of Philosophy*, 9 (2001), pp. 545-555.

8. A referência aos *Ensaio sobre os Poderes Intelectuais do Homem* é feita com base na edição crítica de Derek R. Brookes, com anotações de Brookes e Knud Haakonsen (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002): nome, capítulo, secção, página nessa edição.

9. Tomando a interpretação como a categoria mais geral da tradução, a ideia de que as relações entre o cérebro e a consciência podem ser perspectivadas sob o signo da tradução pode ser encontrada no *De morbo sacro*, XX, de Hipócrates, na afirmação de que o cérebro é o intérprete da consciência.

As figuras prototípicas da tradução, a Pedra de Roseta e o bilinguismo, são chamadas por Susan Greenfield a ocupar o mesmo lugar funcional na explicação de como um conjunto de fenómenos objectivos (eventos físicos no cérebro) se liga a um outro conjunto de fenómenos subjectivos (o que alguém sente): “O que necessitamos agora ... é de uma Pedra de Roseta neurocientífica — um sistema que faça corresponder a nossa sensação de consciência e aquilo que sentimos com o que acontece fisicamente no cérebro.... Mas não existem pistas óbvias sobre como poderá ser esta Pedra de Roseta neurocientífica,”

in *The Private Life of the Brain* (London: Allen Lane, 2000), p. 2. Apesar de não ser óbvio quais são as melhores traduções, para Greenfield as drogas são as melhores Pedras de Roseta possíveis para responder à questão “Como é que o cérebro gera a experiência directa da sensação, da consciência?”

A figura da tradução é tornada completamente ostensiva em Susan A. Greenfield, “A Rosetta Stone for mind and brain?” in Stuart R. Hameroff, Alfred W. Kaszniak e Alwyn C. Scott, eds., *Toward a Science of Consciousness II* (Cambridge MA: MIT Press, 1998), pp. 231-236.

Eugene Wigner considera a consciência e os conteúdos da percepção “traduções sofisticadas das nossas sensações primárias,” em “Two kinds of reality,” in *Symmetries and Reflections*, p. 191.

A aplicação da ideia da tradução às relações entre o cérebro e a mente é igualmente utilizada por Wilder Penfield: “como é que o movimento de potenciais se torna consciência e como é que o propósito é traduzido numa mensagem neuronal padronizada,” *The Mystery of the Mind* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1975), p. 84; por John McCrone, *Going Inside* (London: Faber & Faber, 1999), pp. 48 e 82; e por Richard L. Gregory, *Odd Perceptions* (London: Methuen, 1986), p. 52.

10. Curiosamente, Dennett utiliza a tradução a respeito de uma das outras incomensurabilidades de Reid, a que aparta duas mentes conscientes, e propõe uma tipologia de qualidade: tradução perfeita, tradução boa, tradução não tão boa e tradução má. Ver *Kinds of Minds* (New York: Basic Books, 1996), p. 9. Dennett não considera, porém, a pergunta obrigatória: se os seres humanos são capazes de irmanarem as suas mentes através das três últimas categorias da tradução, o que falta para se irmanarem através da perfeita?

11. Baseado na ligação entre as psicologias populares e os sistemas de comunicação que servem de modelos para as primeiras, Paul Churchland formula a hipótese de que uma futura e melhorada psicologia popular dependerá de um sistema de comunicação melhor. Este sistema futuro será um sistema de tradução total *sem* perdas de sentido, porque “se dois hemisférios distintos podem aprender a comunicar numa escala tão extraordinária, porque é que dois cérebros distintos não aprenderão a fazer também isso?” “Eliminative materialism and the propositional attitudes,” in Paul K. Moser e J. D. Trout, eds., *Contemporary Materialism* (London: Routledge, 1995), p. 165.

A importância dos problemas de comunicação entre os hemisférios do cérebro deriva de serem um modelo de sucesso na tradução entre estruturas cerebrais e mentais diferentes. Tanto a generalização desse sucesso a todas as outras barreiras de incomensurabilidade diagnosticadas por Reid, quanto o inventário de problemas são preciosos. Do lado dos problemas está Ramachandran: “de cada vez que o hemisfério esquerdo tenta interpretar a informação que chega do direito — tal como tentar pôr em palavras as qualidades inefáveis da música ou da arte — podem surgir pelo menos algumas formas de confabulação porque o hemisfério esquerdo conta uma história inverosímil quando não

recebe a informação esperada,” V. S. Ramachandran e Sandra Blakeslee, *Phantoms in the Brain* (New York: Morrow, 1998), n. 16, p. 283.

12. Ramachandran foi um dos autores que melhor compreendeu a estrutura tradutora da investigação da consciência. Do seu ponto de vista, a falta de tradução entre as linguagens mentalista e neurofisiológica é um caso particular de uma teoria geral da tradução: “a ideia-chave que aqui está é a de que o problema dos *qualia* não é exclusivo do problema mente-corpo. Não é diferente em gênero de problemas que surgem a partir de *qualquer* tradução, e, por conseguinte, não é necessário invocar uma grande divisão da natureza entre o mundo dos *qualia* e o mundo material. Existe apenas um único mundo com muitas barreiras de tradução. Se as pudermos ultrapassar, os problemas desaparecem,” “Do Martians see red?” in V. S. Ramachandran e Sandra Blakeslee, *Phantoms in the Brain*, p. 232.

13. A teoria da identidade entre sensações e processos cerebrais de J. J. C. Smart é um exemplo notável a este respeito. A identidade *não* é uma tradução. Contudo, para expressar essa identidade, Smart utiliza termos de uma linguagem ostensivamente tradutora. A tese da identidade “não reivindica que afirmações sobre as sensações possam ser *traduzidas* em afirmações sobre processos cerebrais,” “Sensations and brain processes,” in Paul K. Moser e J. D. Trout, eds., *Contemporary Materialism*, p. 95. Todavia, apesar de a tradução ser afastada devido à defesa de algo *ainda melhor* do que a tradução (i. e., a identidade completa), Smart propõe um modo célebre de traduzir enunciados sobre a experiência subjectiva: a teoria da tradução tópico-neutral. Assim, quando uma pessoa diz: “‘Vejo uma imagem posterior amarelada-laranja’, está a dizer algo como isto: ‘Existe algo que está a acontecer que é semelhante àquilo que acontece quando tenho os meus olhos abertos, estou acordado e existe uma laranja iluminada por boa luz à minha frente, isto é, quando realmente vejo uma laranja’,” *ibid.*, pp. 98-99.

Ver, a respeito da neutralidade tópica da tradução, William G. Lycan, *Consciousness* (Cambridge MA: MIT Press, 1995), pp. 18-20; e “Australian translations and Kobes’ objection,” in *Consciousness and Experience* (Cambridge MA: The MIT Press, 1996), pp. 82-89.

Nem todos os autores, porém, concordam com a existência de uma base comum que possa servir de referência para o inquérito racional sobre as relações da consciência com a matéria. Sir Charles Sherrington é eloquente no modo como recusa uma estrutura racional única para esse problema. Afirmou, no final da sua vida, que “temos que considerar a relação da mente com o cérebro não apenas ainda por resolver, mas ainda desprovida de base para o seu próprio começo,” citado por Wilder Penfield, “Sherringtonian alternatives — two fundamental elements or only one?” in *The Mystery of the Mind*, p. 3.

14. Apoiado nas duas acepções que a tese de Quine da indeterminação da tradução pode assumir, uma epistemológica e outra ontológica, a noção de tradução de esquemas ontológicos é bem argumentada por Michael Friedman, “Physicalism and the indeterminacy of translation,” in Moser e Trout, eds., *Contemporary Materialism*, pp. 209-224.

15. Susan Greenfield, “The mind’s eye,” in *Brain Story* (London: BBC, 2000).

16. O paradoxo de se fazerem fenomenologias sem que se incluam os relatos subjectivos foi já formulado a respeito de pacientes anosagnósicos: “parece existir um paradoxo integrado em construir teorias de anosognosia na ausência de relatos subjectivos.... O próprio fenómeno que desejamos investigar — a reacção peculiar destes pacientes à sua debilidade impede-os de investigar a sua condição. Do ponto de vista do sujeito não há nada a explicar,” Anjan Chatterjee e Mark Mennemeier, “Anosognosia for hemiplegia: patient retrospections,” *Cognitive Neuropsychiatry*, 1 (1996), p. 223.

17. Kevin Kelly, “All species inventory: a call for the discovery of all life-forms on Earth,” *Whole Earth*, Fall (2000), p. 4. Ricardo Guerrero, Lynn Margulis e Michael Dolan generalizam a ignorância de uma determinada época sobre as formas de vida a todas as épocas, quando afirmam que “ninguém conhece, nem alguma vez conheceu, a extensão da biodiversidade em qualquer tempo determinado,” in “Inventory the microcosmos!” *Whole Earth*, Fall (2000), p. 14.

18. Na linha de trabalhos de Andrei Kolmogorov, afirma Chaitin que “uma série de números é aleatória se o algoritmo mais pequeno capaz de a especificar para um computador tem cerca do mesmo número de bits de informação que a própria série,” *apud* D. C. Dennett, “Real patterns,” in *Brainchildren* (London: Penguin, 1998), p. 101. Ver, sobretudo, G. J. Chaitin, “Randomness in Arithmetic,” *Scientific American*, 259: 1 (1988), pp. 52-57, e *The Unknowable* (Berlin: Springer, 1999). Ver, igualmente, a aplicação deste conceito feita por Stuart A. Kauffman, “Investigations: the nature of autonomous agents and the worlds they mutually create,” *Santa Fe Institute Working Paper* No. 96-08-072, Sept. 13, 1996; e por Murray Gell-Mann, *The Quark and the Jaguar* (London: Little, Brown & Co., 1994), pp. 34-39.

19. Stuart A. Kauffman formula com precisão os constrangimentos computacionais do conhecimento de objectos complexos como a vida e a biosfera: “um teorema afirma que para a maioria dos programas de computador não existe nenhuma descrição compacta da versão impressa do programa.... Se pelo conceito de ‘lei’ queremos dizer uma descrição compacta, com antecipação no tempo, daquilo que o programa de computador irá então imprimir ... não pode existir nenhuma lei que nos permita prever o que o programa fará antes que o programa de facto corra,” *Investigations* (New York: Oxford University Press, 2000), p. 3. Este argumento foi reiterado por Kauffman em “Prolegomenon to a general biology,” *Annals of the New York Academy of Sciences*, 935 (2001), pp. 18-36.

Mark A. Bedau formula um argumento computacional estruturalmente semelhante. Não existe modo de antecipar a emergência de propriedades em sistemas de vida artificial (*alife*), a menos que se faça correr o programa. Neste sentido, o programador que escreveu o programa e que sabe *tudo* sobre as linhas de código que o constituem, *nada* saberá das propriedades emergentes que surgem com o correr do programa. Não existe forma antecipada de afirmar que a mente do criador do programa conhece tudo quanto há a conhecer sobre o programa objecto porque o próprio programador será surpreendido

pela emergência de propriedades. Esta emergência só acontece com o funcionamento do programa: “os macroestados emergentes podem apenas ser ‘previstos’ através da observação passo-a-passo de como o comportamento do sistema se desenrola,” em “Weak emergence,” in J. Tomberlin, ed., *Philosophical Perspectives: Mind, Causation, and World*, vol. 11 (Malden MA: Blackwell, 1997), pp. 375-399.

Wolpert e Macready demonstraram que não existem procedimentos de procura da solução de problemas que sejam melhores do que outros procedimentos de procura, independentemente da natureza dos problemas. A inexistência de um procedimento de procura óptimo é um constrangimento ao conhecimento de objectos. Ver, a este respeito, David H. Wolpert e William G. Macready, “No Free-Lunch Theorems for Search,” *Santa Fe Institute Working Paper* No. 95-02-010, 1995; bem como Stuart A. Kauffman, *Investigations*, p. 19.

20. Jorge Luis Borges apreendeu com génio a essência do projecto de Wilkins, “El idioma analítico de John Wilkins,” *Obras Completas*, II (Barcelona: Emecé, 1989), pp. 84-87. A melhor edição recente das obras de Wilkins é a das *The Mathematical and Philosophical Works of the Right Rev. John Wilkins* (London: Frank Cass, 1970, fac-símile da ed. 1802), com a excepção de *An Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language* (Bristol: Thoemmes Press, 2002, facsimile da ed. 1668).

21. Os projectos de reforma das línguas naturais e de criação de línguas artificiais perfeitas são muito velhos na história europeia. Reid viveu num século especialmente fecundo em projectos de línguas perfeitas. A referência que faz a Wilkins deve ser interpretada como uma alusão a um riquíssimo conjunto de obras anteriores e suas contemporâneas. Para estudos de detalhe, ver Manuel Curado, “A Utopia Linguística de Dantas Pereira: da *escriptura pasigraphica* à impossível língua perfeita,” *Diacrítica*, 11 (1996), pp. 409-497.

22. Este ponto de união entre a filosofia da mente e a filosofia da linguagem em Reid foi demonstrado por Angela Esterhammer: “Reid baseou esmagadoramente a sua filosofia da mente de senso comum sobre a evidência da linguagem comum, e esta ênfase na função comunicativa da linguagem conduziu-o, com efeito, a uma teoria setecentista dos actos de fala,” “Of promises, contracts and constitutions: Thomas Reid and Jeremy Bentham on language as social action,” *Romanticism*, 6: 1 (2001), p. 56. Para outros aspectos do pragmatismo na filosofia da linguagem de Reid, ver a defesa que Barry Smith faz da antecipação de Reid das principais ideias da teoria dos actos de fala, “Elements of speech act theory in the work of Thomas Reid,” *History of Philosophy Quarterly*, 7 (1990), pp. 47-66.

23. *Philosophical Works*, II, pp. 691-692. Nos *Ensaíos*, o paralelismo entre linguagem e mente é descrito com mais precisão, sendo a primeira considerada uma imagem da segunda. Reid parece expressar a ideia de que a linguagem é uma representação especialmente importante da mente mas que, como todas as representações, não é a própria mente. Assim, “a linguagem é a imagem e o retrato expressos dos pensamentos humanos; e, a partir do retrato, podemos muitas vezes retirar determinadas conclusões a respeito do original,” I.ii.45.

24. Reid oferece um exemplo concreto da mutabilidade da semântica da palavra ‘poder’ no ensaio *Acerca do Poder*, quando diagnostica que “a maioria das palavras ambíguas (*senão* todas) tiveram no início um significado e, ao longo do tempo, foram usadas noutros sentidos que se pensou terem alguma similitude, analogia, ou alguma outra relação com o seu primeiro significado. Pode acontecer que o significado original a partir do qual os outros foram derivados se possa tornar menos comum do que os outros,” *The Philosophical Quarterly*, 51 (2001), p. 6.

25. A projecção da experiência subjectiva própria para os outros seres humanos é afirmada de modo especialmente claro no ensaio *Acerca do Poder*: “Julgamos as coisas desconhecidas pelo que conhecemos, e porque conhecemos em primeiro lugar pela consciência que pensamos e actuamos e sentimos dor e prazer, somos conduzidos por analogia mais do que por raciocínio a pensar o mesmo de outros homens; e, de facto, não apenas de outros homens mas de outras coisas,” p. 5.

26. Um outro modo de designar esta ideia seria substituir ‘metamorfose’ ou ‘tradução’ por ‘teoria das raízes’. Esta última designação é tomada por empréstimo de Foucault. No pensamento do século XVIII sobre a linguagem surgiu por vezes a tendência expressa por Crátilo, no diálogo platónico com o mesmo nome, de encontrar na linguagem da acção (gestos, sons, esgares) elementos comuns a todas as línguas naturais. A teoria das raízes procurou modos de ultrapassar a descontinuidade entre a representação e a realidade através de elementos de continuidade comuns a ambas. Por exemplo, um grito de dor não é a dor, nem a palavra que representa a dor. Porém, é uma raiz das palavras que, nas línguas naturais, representam a dor. Ver, a este respeito, *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), pp. 122-123.

Se existirem de facto estas sonoridades elementares, como as denomina Foucault, o abismo entre representação e realidade fica mais pequeno. As sonoridades elementares poderiam ser, hipoteticamente, atomizadas ainda mais, de modo a que se alcançasse a sequência total e sem lacunas entre as coisas e as formas de representação. Esta vitória da teoria da linguagem, da representação e da semiótica constituiria um modelo perfeito para os problemas mente-cérebro e mente-consciência.

27. Vladimir Nabokov, *Nabokov’s Butterflies*, ed. B. Boyd e R. M. Pyle (Boston: Beacon Press, 2000). Parte do texto de Nabokov é reproduzida em “Nabokov on metamorphosis,” *Natural History*, 7-8 (1999), pp. 52-53.

28. Tor Nørretranders, *The User Illusion* (London: Penguin, 1998), pp. 3-22.

29. W. James, *The Meaning of Truth* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1975), p. 103, n. 2. Ver, igualmente, H. Putnam, “I thought of what I called ‘an automatic sweetheart’,” in *The Treefold Cord* (New York: Columbia University Press, 1999), pp. 73-92.

30. Até a ficção tem dificuldade em representar a situação em que o simulacro é melhor do que a matriz. Os filmes *The Matrix*, dos irmãos Wachowski, *Truman Story*, em que a estrela é Jim Carey, e *O Sexto Dia*, protagonizado por Arnold Schwarzenegger,

revelam o preconceito ocidental contra a cópia. Os filmes *Kagemusha*, de Akira Kurosawa, *A Rosa Púrpura do Cairo*, de Woody Allen, e *O Homem Bicentenário*, em que Robin Williams é a estrela, são exceções aparentes. Nos três, os personagens que são cópias melhores do que os humanos originais vivem vidas infelizes. Uma situação em que o simulacro é pelo menos tão bom quanto o real é representada no conto fantástico de Adolfo Bioy Casares, *La invención de Morel* (Buenos Aires: Emecé, 1968).

31. A noção de intratabilidade teórica de um problema é tomada de empréstimo das ciências formais, como a matemática. Ver, a este respeito, John L. Casti, "Confronting science's logical limits," *Scientific American*, 275: 4 (1996), pp. 78-81; Murray Gell-Mann, "Fundamental sources of unpredictability," *Santa Fe Institute Working Paper*, March 1996; Joseph F. Traub e Henryk Wozniakowski, "Breaking intractability," *Scientific American*, 270: 1 (1994), pp. 90-93.

As ciências naturais e humanas possuem igualmente problemas intratáveis. Para um inventário dos mesmos, ver, por exemplo, John D. Barrow, *Impossibility* (Oxford: Oxford University Press, 1998); e Philip J. Davis e David Park, eds., *No Way* (New York: W. H. Freeman, 1987).

John Horgan inventaria alguns problemas intratáveis da mente ao defender a ideia de que a ciência natural já encontrou os seus limites. Assim, afirma que "os cientistas podem nunca chegar a ser bem sucedidos no tratamento, na replicação ou na explicação da mente humana. As nossas mentes podem permanecer para sempre, em certo sentido, por descobrir," *The Undiscovered Mind* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1999), p. 10.

A noção de problema cientificamente intratável está igualmente presente como pano de fundo da construção de modelos computacionais da consciência em John G. Taylor: "não se faz realmente nenhum progresso ao importar mais ciência para um problema cientificamente intratável," *The Race for Consciousness*, p. 7.

Curiosamente, é nas ciências formais que Chomsky se apoia para formular um critério mínimo da noção de dificuldade, tendo como ponto de partida que não existe um ponto de referência universal para definir 'dificuldade' em absoluto, in "The view beyond: prospects for the study of the mind," in *Language and Problems of Knowledge* (Cambridge MA: The MIT Press, 1988), p. 149.

A perspectiva de que *não* existem problemas intratáveis ou insolúveis é defendida pelo grande matemático David Hilbert com um exemplo célebre: "num esforço para dar um exemplo de um problema insolúvel, o filósofo Comte afirmou uma vez que a ciência nunca seria bem sucedida na determinação do segredo da composição química dos corpos do universo. Uns anos mais tarde este problema foi solucionado.... A verdadeira razão, do meu ponto de vista, para que Comte não pudesse descobrir um problema insolúvel reside no facto de que não existe nenhum problema insolúvel," citado por Constance Reid, *Hilbert* (New York: Springer, 1979), p. 196.

32. A previsão irritante confirmou-se. É precisamente o desconforto perante a

veracidade desta previsão que foi o principal factor que conduziu à ‘redescoberta’ contemporânea do problema difícil da consciência. Joseph Levine foi um dos que melhor compreenderam o alcance da distinção lockiana entre propriedades primárias e secundárias: “Materialism and *qualia*: the explanatory gap,” *Pacific Philosophical Quarterly*, 64 (1983), p. 359.

33. Um dos extra-textos de *A Consciência e o Livre Arbítrio*, do Dr. Miguel Bombarda reproduz um dos esquemas olfactivos de van Gehuchten (Lisboa, 1898), p. 119.

34. Régis Olry e Duane E. Haines, “Rhinnencephalon: a brain for the nose?” *Journal of the History of the Neurosciences*, 6 (1997), pp. 217-218.

35. Ver, *inter alia*, Christine A. Skarda e Walter J. Freeman, “How brains make chaos in order to make sense of the world,” *Behavioral and Brain Sciences*, 10 (1987), pp. 161-173; Richard Axel, “The molecular logic of smell,” *Scientific American*, 273: 4 (1995), pp. 130-137; Stuart Firestein, “How the olfactory system makes sense of scents,” *Nature*, 413 (13 Sept. 2001), pp. 211-218; e, sobre as patologias do olfacto, Donald A. Leopold e Sande Bartels, “Evaluation of olfaction,” *The Journal of Otolaryngology*, 31, suppl. n. 1 (2002), pp. S518-S523.

36. A elevada mutabilidade temporal da estrutura fisiológica mais importante do olfacto teria, a ter sido conhecida na época, aumentado muito o choque de Reid perante a incomensurabilidade. Como afirma o evolucionista Carl Zimmer, os “neurónios olfactivos sobrevivem apenas sessenta dias e, à medida que morrem, células especiais no alinhamento do nariz amadurecem em novos neurónios olfactivos, os quais produzem os seus próprios receptores. Cada um destes novos neurónios envia um axónio que se estende através de um buraco no crânio e consegue encontrar de algum modo o seu nicho correcto no cérebro,” “The rise and fall of the nasal empire,” *Natural History*, 6 (2002), p. 33.

37. A superioridade da visão em relação aos outros sentidos era um tema comum no século XVIII, de tal modo que Andrew Schulz afirma que os “escritores do século XVIII propuseram repetidamente modelos ópticos para a mente, estabelecendo conexões entre a visão e as faculdades mentais,” em “Satirizing the senses: the representation of perception in Goya’s *Los Caprichos*,” *Art History*, 23 (2000), pp. 157-158.

Porém, existiram excepções a esta tipologia. Enquanto Buffon e Condillac defendiam a superioridade da visão, autores como Lorenzo Hervás, em *El hombre físico*, defenderam que a tipologia correcta tem uma ordem que vai do olfacto, pelo paladar, tacto e visão, até ao mais importante de todos, a audição.

38. Ver Richard E. Cytowic, *The Man Who Tasted Shapes* (New York: Tarcher/Putnam, 1993). Uma útil colecção de estudos encontra-se em Simon Baron-Cohen e John E. Harrison, eds., *Synaesthesia* (Oxford: Blackwell, 1997).

39. A consciência da dificuldade em fazer boa fenomenologia ou, utilizando uma figura de argumentação, de existirem escritores como Shakespeare-Mil, é bem representada pela ironia de Dennett ao reparar que os “fenomenólogos não fazem de

facto fenomenologia, apenas escrevem sobre fazê-lo,” “Hofstadter’s quest: a tale of cognitive pursuit,” in *Brainchildren*, p. 235.

40. Ainda antes de existir um futuro Skakespeare-Mil, Warren McCulloch apresentou três dificuldades na tarefa de descrição total de um objecto num ensaio escrito sob o signo do Soneto 108: a falta de um cálculo apropriado, a ignorância do modo de gerar hipóteses e a falta de uma teoria fisiológica. W. S. McCulloch, “What’s in the Brain That Ink May Character?” in *Embodiments of Mind* (Cambridge MA: The MIT Press, 1989), pp. 387-397.

41. A mesma ideia é compartilhada por Nikos K. Logothetis, “Vision: a window on consciousness,” *Scientific American*, 281: 5 (1999), pp. 45-51.

42. Crick e Koch são muito claros a este respeito: “todos os diferentes aspectos da consciência (dor, atenção visual, auto-consciência, e assim por diante) utilizam um mecanismo básico comum ... Se se compreendesse o mecanismo para um aspecto ... teremos percorrido a maior parte do caminho para a compreensão deles todos,” *Cerebral Cortex*, 8 (1998), p. 97.

43. Para Nicholas Humphrey, este é o maior golpe de génio de Reid, como afirma em “How to Solve the Mind-Body Problem,” *Journal of Consciousness Studies*, 7 (2000), p. 13. O que para Humphrey é surpreendente é que Reid não tenha questionado a razão última para a existência desta ‘dupla província’: “Os seres humanos necessitam realmente da percepção e da sensação? Se ... o que nos interessa em termos da nossa sobrevivência não é de todo a nossa relação pessoal com a estimulação da superfície do nosso corpo mas apenas com aquilo que esta estimulação denota acerca do mundo exterior, por que é que nos teríamos incomodado alguma vez a representar tanto ‘o que me está a acontecer’ quanto ‘o que está a acontecer ali fora’?” “The privatization of sensation,” in Stuart R. Hameroff, Alfred W. Kaszniak e David J. Chalmers, eds., *Toward a Science of Consciousness III* (Cambridge MA: MIT Press, 1999), pp. 247-258.

44. O problema da relação entre conteúdos e continentes, faculdades ou potências e o problema de como os primeiros fazem nascer a crença na existência dos segundos já havia sido formulado por Platão. Ver, por exemplo, *Cármides*, 167b-169b.

Em Reid, a impossibilidade racional de demonstrar a existência dos laços ou nexos entre os primeiros e os segundos não significa que não se aceite e demonstre a existência de uns e de outros. A estrutura do problema dos laços reitera-se, aliás, com outros conteúdos, como a noção geral de poder e a noção regional de acto concreto: “supondo que fôssemos incapazes de dar qualquer explicação de como obtivemos pela primeira vez a ideia de poder, isto não seria uma boa razão para negar que a temos,” *Acerca do Poder*, p. 5.

45. Já foi proposta uma interpretação semiótica desta relação: “Epistemologicamente, a relação entre sensação e qualidade é a de signo e significado. As sensações ‘sugerem’ a existência de qualidades e objectos que têm estas qualidades. Não *raciocinamos* da sensação para a qualidade,” Paul Gorner, “Reid, Husserl and phenomenology,” p. 552.

46. Austin critica a “introdução inexplicável de uma criação bastante recente, a das nossas ‘percepções dos sentidos’. Estas entidades, que, obviamente, não figuram de modo nenhum na linguagem do homem normal ou entre as suas crenças, são introduzidas com a implicação de que sempre que ‘percepcionamos’ existe uma entidade *intermédia sempre presente* e que nos *informa* acerca de qualquer *coisa*,” J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (Oxford: Oxford University Press, 1970), p. 11. Ver, igualmente, H. Putnam, *The Threefold Cord*, p. 30.

47. Tal como a respeito do sentido do olfacto o avanço da ciência não melhorou a compreensão da incomensurabilidade entre órgão sensorial e experiência subjectiva, também a respeito do tacto mais de dois séculos de investigação científica parecem não ter alterado o diagnóstico de Reid. Assim, o investigador do tacto, da mão como estrutura sensorial e de próteses hápticas Mandayam Srinivasam, do MIT, reitera a perplexidade de Reid a respeito da tradução dos sinais enviados pela mão até ao cérebro e à consciência: “não temos qualquer ideia de como estes impulsos eléctricos [da mão] se traduzem em percepções e sentimentos. Nem sequer sabemos como falar sobre a consciência,” citado por Richard Wolkomir, “Charting the terrain of touch,” *Smithsonian*, 31: 3 (2000), p. 44.

48. *Inter alia*, Aristóteles, *de sensu*, 4, 422 a 29; Demócrito, Fr. 6 *apud* Sexto, *adv. math.*, VII, 135; e DK 68 A 135. Ver, a este respeito, G. S. Kirk e J. E. Raven, *Os Filósofos Pré-Socráticos* (Lisboa: Gulbenkian, 1982), pp. 436-439.

49. Thomas Huxley, “On sensation and the unity of structure of sensiferous organs,” in *Collected Essays*, VI, *Hume* (New York: Appleton, 1896-1902), pp. 288-319. Curiosamente, ao comparar as descrições do processo sensorial feitas por Haller e por Reid, Huxley afirma surpreendentemente que a descrição feita pelo último revela “prolixidade e confusão de pensamento” (*C. E.*, VI, p. 291). Todavia, apesar de o ponto de vista fisiológico não solucionar os enunciados de incomensurabilidade entre a experiência subjectiva das sensações e os órgãos materiais, Huxley viu algum interesse na descrição de Reid porque o nomeia quatro vezes (*sic*) num curto ensaio e porque segue o seu exemplo ao começar a análise dos sentidos pelo sentido do olfacto.

50. Hermann von Helmholtz, “Os Factos na Percepção,” trad. J. C. P. de Oliveira e F. P. de Almeida Fleck, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* [Campinas], série 2, I: 2 (1989), p. 246.

51. É célebre a imagem dos dois escritórios, um em que um indivíduo se apoia num móvel familiar e outro em que o móvel é um objecto físico desprovido de qualquer propriedade secundária, na introdução a *The Nature of the Physical World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928): “puxei as minhas cadeiras para as minhas duas mesas. Duas mesas? Sim; existem duplicados quaisquer objectos à minha volta — duas mesas, duas cadeiras, duas canetas.” O problema de Eddington tornou-se muito influente no debate da filosofia da mente; ver, por exemplo, William G. Lycan, *Consciousness*, pp. 92-94.

52. Ernst Mach, *L'analyse des sensations*, trad. F. Eggers e J.-M. Monnoyer (Nîmes: Jacqueline Chambon, 1996), p. 8.

53. Charles Sherrington desenha alguns dos rostos da incomensurabilidade, nomeadamente o do ponto de encontro e de continuidade entre a imagem científica do mundo e a experiência subjectiva da volição: "A física ... coloca-nos o impasse de que a mente não pode *per se* tocar no piano," *Man on His Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940), p. 222.

54. "O mundo é uma construção das nossas sensações, percepções e memórias," *Mind and Matter*, in *What Is Life? with Mind and Matter & Autobiographical Sketches* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 93. Schrödinger faz uma descrição eloquente das contradições da imagem científica do mundo quando manifesta a sua surpresa ao encontrar uma imagem científica do mundo incolor, fria e muda, em manifesto contraste com as nossas sensações imediatas de cor e som, de quente e de frio.

55. O exemplo de Wigner é o da mão que agarra um livro, "Two kinds of reality," in *Symmetries and Reflections*, p. 189.

56. *Fundamentos Lógicos da Psicologia* (Coimbra: Atlântida, 1945), p. 271.

57. A imagem manifesta do mundo do homem comum é muito diferente da imagem científica do mundo. A tese foi defendida em "Philosophy and the scientific image of man," in *Science, Perception and Reality* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), pp. 1-40.

58. O mais notável exemplo de argumentação do fundador da teoria geral de sistemas é o do quarto onde se está: "Olho à minha volta e vejo um quarto. O quarto que vejo é uma imagem, algum tipo de estrutura na minha mente," Kenneth E. Boulding, *Ecodynamics* (Beverly Hills CA: Sage, 1981), p. 341.

59. O exemplo que Andy Clark refere é o da sensação que acompanha o tocar e o agarrar uma garrafa, em *Being There* (Cambridge MA: The MIT Press, 1997), p. 30.

60. Owen Flanagan, *The Problem of the Soul* (New York: Basic Books, 2002), pp. 36-46.

61. Frank Jackson, "What Mary didn't know," *The Journal of Philosophy*, 83 (1986), pp. 291-295.

62. Partes do diário de Locke e dos seus textos sobre educação manifestam um grande interesse por este período da vida de um ser humano. Ver, por exemplo, K. Dewhurst, *John Locke Physician and Philosopher* (London: The Wellcome Historical Medical Library, 1963), pp. 259-260; "John Locke (1632-1704) on the child's bed," *Pediatrics*, 50: 1 (1972), p. 23; e "John Locke on the care of the newborn infant (1684)," *Pediatrics*, 64: 2 (1979), p. 237.

63. Heródoto, II.1. Para outros exemplos antigos de crianças sem língua natural, ver Umberto Eco, *La recherche de la langue parfaite*, trad. Jean-Paul Manganaro (Paris: Seuil, 1994), pp. 11 e 68. Afirma Bacon que "se uma criança fosse retida numa

gruta ou cave debaixo da terra até que atingisse a idade madura, e saísse subitamente, teria visões estranhas e absurdas,” *Of the Advancement of Learning* (London: J. M. Dent & Sons, 1930), p. 134. Wilkins faz no *Mercury* uma referência negativa ao argumento tradicional de manter as crianças isoladas, classificando-o como absurdo.

64. Escrevendo desde Dublin, no sábado 7 de Julho de 1688 (do calendário juliano), William Molineux (1656-1698) endereça a Waesberg, livreiro e editor de Amsterdão, uma questão a Locke, a quem, à época, não conhecia pessoalmente (Oxford, Bodleian Library, ms. Locke c. 16, fol. 92 recto).

65. Para exemplos concretos de experiências mentais diferentes, ver Oliver Sacks, “Ver e Não Ver,” in *Um Antropólogo em Marte*, trad. P. Faria (Lisboa: Relógio d’Água, 1996), p. 145.

Gareth Evans faz um interessante apanhado dos dados do problema, infelizmente publicado depois da sua morte e incompleto, “Molyneux’s Question,” in *Collected Papers* (Oxford: Clarendon Press, 1985), pp. 364-399. A história do problema é feita por M. J. Morgan, *Molyneux’s Question* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

Para além das experiências *mentais* dos filósofos, são conhecidos casos *reais* semelhantes desde que o cirurgião William Cheselden (1688-1752) relatou, em 1728, um desses casos. O paciente operado às cataratas por Cheselden

não conhecia a forma de qualquer coisa, nem era capaz de distinguir uma coisa de outra, apesar de diferentes em forma e tamanho. Mas depois de lhe ser dito o que eram as coisas, cujas formas ele conhecia anteriormente pelas sensações, ele passou a observá-las cuidadosamente, para que as pudesse reconhecer outra vez. Tendo, contudo, demasiados objectos para aprender de uma só vez, esquecia muitos deles e, como ele dizia, ao princípio ele aprendia a conhecer, e esquecia depois um milhar de coisas num dia. Relatarei apenas um caso em particular, apesar de parecer sem importância. Tendo-se esquecido muitas vezes de qual era o gato e qual era o cão, ele tinha vergonha de perguntar. Mas, agarrando o gato, que ele conhecia pela sensação, viu-se que olhava para ele constantemente. Colocou depois o gato no chão e disse ‘Psst, Gato!, conhecer-te-ei numa outra vez’.

Este texto aparece em “Um Relato de Algumas Observações Feitas por um Jovem Senhor Que Nasceu Cego, ou Perdeu a Sua Visão Muito Cedo, De Tal Modo Que Não Tinha Qualquer Lembrança de Alguma Vez ter Visto, e Que Esteve Encamado dos 13 aos 14 Anos de Idade,” *Philosophical Transactions* (1683-1775), 35: 402 (1727 - 1728), pp. 447-450.

Gregory acompanhou o caso célebre do paciente S. B. em 1963. Ver, a este respeito, R. L. Gregory, “Recovery from blindness,” in R. L. Gregory, ed., *The Oxford Companion to the Mind* (New York: Oxford University Press, 1987), pp. 94-96; Gerd Sommerhoff,

Understanding Consciousness (London: Sage, 2000), pp. 84-85; e Nicholas J. Wade, "Jean Théophile Desaguliers (1683-1744) and eighteenth century vision research," *British Journal of Psychology*, 91 (2000), p. 276.

66. "John Locke in 1684 describes the remarkable recovery of a 6-year-old Dutch girl from a dreadful burn of the scalp," *Pediatrics*, 61: 4 (1978), p. 669.

67. Um modo contemporâneo de mostrar *por que não é possível* a tradução total de enunciados verbais e o que poderia ser essa tradução total entre experiências e enunciados é proposto por Paul M. Churchland. Os enunciados são entendidos como projecções unidimensionais de um 'sólido' com quatro ou cinco dimensões. A projecção unidimensional não pode, pois, transmitir a riqueza de conteúdos do 'sólido' total, "Eliminative materialism and the propositional attitudes," in Moser e Trout, eds., *Contemporary Materialism*, p. 163.

Para David M. Rosenthal, a impossibilidade de fazer enunciados que transmitam a riqueza da experiência subjectiva deve-se à diferença entre estados mentais. Assim, "nem todos os tipos de estados mentais podem ser expressos verbalmente; as sensações perceptivas, por exemplo, não podem ser, e não é claro o que dizer acerca das sensações corporais," "Thinking that one thinks," in Davies e Humphreys, eds., *Consciousness*, p. 203.

68. Stanislav Grof mostra quais são os temas principais das narrações dos indivíduos que ingerem este produto, em "Realms of the Human Unconscious. Observations from LSD Research," in Roger N. Walsh e Frances Vaughan, eds., *Beyond Ego* (Los Angeles: Tarcher, 1980), pp. 87-99; *LSD Psychotherapy* (Pomona CA: Hunter House, 1980); e em *The Adventure of Self-Discovery* (Albany: State University of New York Press, 1988).

69. Uma boa descrição de estruturas sensoriais diferentes é feita em Howard C. Hughes, *Sensory Exotica* (Cambridge MA: The MIT Press, 1999); bem como por C. U. M. Smith, *Biology of Sensory Systems* (Chichester: John Wiley & Sons, 2000). Ver, igualmente, John A. Lee, "Biology of sensory systems," *Biologist*, 49: 3 (2002), p. 134.

70. A investigação sobre a rivalidade cromática binocular feita por Desaguliers pode ter influenciado Reid neste ponto. Para Reid, as cores não são apenas combinadas pelo sujeito percipiente mas espalham-se umas sobre as outras sem se ocultarem totalmente. Sobre a óptica newtoniana de Desaguliers e a teoria das cores de Reid, ver Nicholas J. Wade, "Jean Théophile Desaguliers (1683-1744) and eighteenth century vision research," *British Journal of Psychology*, 91 (2000), p. 280.

71. As primeiras investigações sobre a temporalidade dos eventos mentais foram realizadas no século XIX. A meio do século, Helmholtz apresentou os primeiros valores quantitativos do tempo de transmissão dos sinais sensoriais. Ver, Stanley Finger e Nicholas J. Wade, "The neuroscience of Helmholtz and the theories of Johannes Müller," *Journal of the History of the Neurosciences*, 11 (2002), pp. 136-155.

72. Por exemplo, Bertrand Russell, comentando a distinção feita por Meinong entre actos e conteúdos de pensamento, propõe uma ligeira reforma da língua natural em *The*

Analysis of Mind (London: Routledge, 1997), p. 18. Por seu lado, Dennett advoga um modo adverbial de expressão para a construção de enunciados sobre experiências subjectivas em “On the absence of phenomenology,” in Donald F. Gustafson e Bangs L. Tapscott, eds., *Body, Mind, and Method* (Dordrecht: D. Reidel, 1979), p. 93.

73. Susan A. Greenfield, *Journey to the Centers of the Mind* (New York: Freeman, 1995), p. 94. António R. Damasio, *Descartes' Error* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1994), p. 266. A separação destas duas acepções da dor é sublinhada igualmente por Ned Block em *Readings in Philosophy of Psychology*, p. 291.

74. “Consciousness and neuroscience,” p. 104.

75. *A Theory of Sentience* (New York: Oxford University Press, 2000), p. 22.

76. Mais de um século depois, Helmholtz formulará uma teoria semelhante que considera as sensações como sinais dos objectos externos mas não como representações fidedignas desses objectos: “na medida em que a qualidade da nossa sensação nos dá um informe acerca do que é peculiar à influência externa por meio da qual é provocada, a sensação pode ser tomada como um signo, mas não como uma imagem daquela influência externa. ... um signo não precisa ter absolutamente nenhuma similaridade com aquilo de que é signo,” “Os Factos na Percepção,” p. 238.