



Petrus Hispanus Lectures 2018: Lecture II

Correlação Mente-Corpo?

Hilary Putnam
Harvard University

Disputatio No. 5, Sup. 2

November 1998

DOI: 10.2478/disp-1998-0016

ISSN: 0873-626X

CONFERÊNCIA II

CORRELAÇÃO MENTE-CORPO?

Hilary Putnam

Na conferência de hoje examinarei a cadeia de argumentos apresentados por Jaegwon Kim num artigo intitulado «Psychophysical Supervenience»¹. Kim começa por dizer que houve uma altura em que muitos filósofos acreditavam em «algo como» a seguinte tese:

*A tese da correlação psicofísica*²: Para cada acontecimento psicológico *M* há um acontecimento físico *F* tal que, em termos legiformes, um acontecimento de tipo *M* ocorre num organismo numa certa ocasião se, e só se, um acontecimento de tipo *F* ocorrer nesse organismo nessa ocasião.

Contudo, esta tese não pode ser verdadeira tal como está formulada, diz-nos Kim, porque os acontecimentos psicológicos são normalmente descritos através de conceitos que não se referem a estados que sejam estritamente «internos» — conceitos cuja aplicabilidade (ou não) a um organismo num certo momento depende (conceptualmente) do que acontece noutras ocasiões ou da existência de coisas exteriores ao organismo (ou de ambos os factores). Por exemplo, a possibilidade de se poder correctamente dizer que eu «me lembro de ter comido fruta e cereais ao pequeno almoço esta manhã» depende não apenas do meu estado actual mas também de eu ter, de facto, comido fruta e cereais esta manhã (e, talvez, de eu ter tido experiência desse acto de comer). Como diz Kim, «O recordar não é interno»³. Do mesmo modo, a possibilidade de eu ser correctamente descrito como «sabendo onde fica Paris» depende não apenas do meu estado ocorrente actual, mas também de onde Paris fica de facto. E tem sido defendido (por mim e por Tyler Burge, e

¹ Incluído em Jaegwon Kim, *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

² *Ibid.*, pág. 178.

³ *Ibid.*, pág. 185.

depois por outras pessoas) que o próprio *significado* da maior parte das nossas palavras depende de características do nosso meio circundante, e não apenas do que está nas nossas cabeças; e a maior parte dos filósofos actuais aceita esses argumentos⁴. De modo que a tese da correlação psicofísica e teses semelhantes têm de ter aplicação restrita a estados psicológicos de um certo tipo, a estados psicológicos «internos», antes de terem qualquer hipótese de serem verdadeiras. (É com a introdução desta noção de estado psicológico «interno» que começamos a ver reaparecer a velha imagem cartesiana da mente como um teatro interior). Com efeito, depois de algumas páginas dedicadas a explicar esta questão, Kim escreve (pág. 183):

Eu sugeriria o seguinte procedimento. Definimos primeiro a noção de «propriedade interna» ou «estado interno» de uma coisa, e depois defendemos a duas teses seguintes:

A tese da sobreveniência — Cada estado psicológico de um organismo é superveniente em relação ao estado físico interno que é sincrónico com ele.

A tese explicativa — Os estados psicológicos internos são os únicos estados que uma teoria psicológica precisa de invocar para explicar o comportamento humano — os únicos estados necessários à psicologia.

E um pouco depois Kim observa (pág. 186):

Um pouco de reflexão basta para nos convencer de que aqueles que acreditam que os nossos estados psicológicos são determinados pelos processos físicos dos nossos corpos não poderiam ter em mente estados não internos. Não é que esses estados não internos não sejam propriamente psicológicos... é que eles estão para além do que está *aqui e agora* no espaço psicológico do organismo.

(Até aqui, porém, Kim não mostrou que os «estados psicológicos internos» *existem*, e a imagem que ele usa, a de um «espaço psicológico», sugere fortemente o velho teatro interior cartesiano. Só um pouco mais tarde é que encontramos, propriamente ditos, os exemplos de Kim de «estados psicológicos internos» (secção v, pp. 188-191), quando Kim defende a tese explicativa.)

A maneira como Kim restringe a sua tese é a seguinte. Primeiro discute o conhecimento, usando o seguinte exemplo (pág. 188):

⁴ Veja-se os meus ensaios «The Meaning of "Meaning"» in K. Gunderson, org., *Language, Mind and Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1975, pp. 131-193 e *Representation and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Eu sei que, se rodar este botão em sentido contrário aos ponteiros do relógio, o pavio acende. Uma vez que eu quero que ele acenda, eu rodo o botão. O meu conhecimento de que rodar o botão fará com que o pavio acenda desempenha um papel causal na explicação da minha acção de rodar o botão.

Kim discute este exemplo defendendo que, «de facto, é apenas o elemento de crença que há no conhecimento que é causalmente relevante para produzir a acção». Como diz Stich, «aquilo que o conhecimento acrescenta à crença é psicologicamente irrelevante.»

Façamos uma pausa para fazer notar que esta resposta tem pelo menos dois problemas. Um deles, como observámos há pouco, é que é hoje geralmente aceite que o significado das palavras de uma pessoa depende de coisas exteriores ao corpo e ao cérebro da pessoa. Mas se isto é verdade, então a *crença* é tanto um estado puramente «interno» como o conhecimento. Com efeito, se admitirmos a correcção da concepção «externalista» em semântica, o próprio conteúdo de uma crença depende tipicamente de factos vários acerca do «mundo exterior» (o que é «o pavio»? O que é «acender»? — Estes termos têm um sentido determinado apenas em virtude de ocorrerem num contexto particular, assim como num certo tipo geral de ambiente). Embora Kim não discuta esta dificuldade, uma observação contida no prefácio do seu livro, segundo a qual «a posição que eu defendo [no ensaio em discussão] [...] é análoga em certos aspectos ao tratamento da causalidade mental em termos de “conteúdo estrito”, adoptada agora por alguns filósofos», indica que o que ele diria em resposta a esta objecção é que o «estado psicológico interno» *realmente* relevante (no caso do seu exemplo) não é «acreditar que se eu rodar o botão em direcção contrária aos ponteiros do relógio, o pavio acende», mas antes *ter uma crença com esse «conteúdo estrito»*⁵.

Um segundo problema desta resposta é formulado e resolvido pelo próprio Kim (pp. 188-189):

⁵ Numa secção posterior desta conferência, irei defender que as únicas condições de identidade que foram dadas para o «conteúdo estrito» são irremediavelmente parasitárias em relação às condições de identidade para os chamados «conteúdos latos», ou seja, em relação aos significados das nossas crenças tal como são determinados pela maneira como informalmente interpretamos discursos, e que isto tem consequências fatais para o programa de Kim. A propósito, o filósofo que Kim cita, na sua nota de rodapé a esta frase acerca de uma perspectiva acerca da causalidade mental «adoptada agora por certos filósofos», Jerry Fodor, abandonou recentemente esta noção! (Em *The Elm and the Expert*, MIT Press, Cambridge, MA, 1997.)

É verdade que o sucesso da minha acção em conseguir provocar o resultado pretendido depende normalmente de a crença envolvida ser verdadeira. Assim, o sucesso da minha acção em conseguir fazer com que o pavio acenda depende da correcção da minha crença de que ele se acende se o botão for rodado. Todavia, não faz parte do objecto de uma explicação *psicológica* explicar a razão pela qual o pavio acendeu; tudo o que ela precisa de explicar é por que razão eu rodei o botão [...] a tarefa da explicação psicológica fica cumprida quando se explica a acção corpórea de rodar o botão [...] Só as *acções básicas*, e não as «derivadas» ou «geradas», necessitam de ser explicadas pela teoria psicológica.

Na conferência de hoje questionarei a inteligibilidade da tese da sobreveniência.

Como Kim explica⁶, a tese da sobreveniência exige apenas que, se a pessoa, digamos eu próprio, pudesse ser «replicada», i.e., se conseguíssemos produzir um ser humano sintético que estivesse no mesmo estado *físico* interno que eu em todos os aspectos, então esta réplica de mim estaria também exactamente nos mesmos estados *psicológicos* internos. (Contudo, o argumento de Kim a favor da tese da sobreveniência, ao qual ele dedica a última secção⁷ de «Psychophysical Supervenience» estabeleceria, se fosse bem sucedido, que cada uma das minhas propriedades psicológicas internas é realizada por uma propriedade física específica minha, e contribuiria bastante, portanto, para estabelecer também a sobreveniência «forte».) Um exemplo de um estado psicológico que *não* é interno, segundo Kim, é «pensar em Viena».

Pomos a minha réplica no mesmo estado cerebral que eu, de modo que ele tem as imagens visuais que eu estou a ter — por exemplo, a imagem de uma velha igreja que eu gostava de visitar há alguns anos — e pensa os mesmos pensamentos que eu (como foi quente e húmido aquele Verão em Viena...). E ele tem a mesma tendência que eu para falar em Viena (ou pelo menos para proferir elocuições que contêm a palavra «Viena») em jantares. Será que ele também está a pensar em Viena? Não creio. Quando eu tenho um certo tipo de imagens visuais e quando penso certos pensamentos, isso é considerado como sendo «pensar em Viena» por causa de uma certa relação histórica e cognitiva que eu tenho com a cidade de Viena, uma relação que a minha réplica não tem.

(Kim pede-nos que suponhamos que a sua réplica nunca foi a Viena e nunca ouviu falar nessa cidade, e que a origem das suas imagens visuais pode ser identificada como sendo uma igreja no Iowa.) O que Kim defende é que cada estado psicológico *não interno*, como o de pensar em Viena, pode ser decomposto num estado interno e num conjunto de relações externas («relações cognitivas e históricas»), e

⁶ Em «Psychophysical Supervenience», cap. 10 de *Supervenience and Mind*.

⁷ *Ibid.*, secção vi, pp. 191-193.

que a «sobreveniência» apenas se verifica relativamente à parte interna do estado psicológico não interno total.

O argumento de Kim a favor da tese da sobreveniência é muito breve, mas usa pelo menos uma premissa que ele próprio considera controversa, e que ele hesita em aceitar como válida para todos os estados psicológicos. Deixem-me que diga que uma das coisas que eu admiro em Kim é a sua disponibilidade para reconsiderar os seus pontos de vista. Parte deste processo de reconsideração consiste em ele procurar possíveis pontos fracos nos seus próprios argumentos. Ao usar os seus argumentos como alvo de crítica, eu tive necessariamente de apresentar os seus pontos de vista sem repetir constantemente que ele considera vários deles como possivelmente errados, ou como dependendo de suposições que podem ser problemáticas; o meu verdadeiro «alvo» não é, evidentemente, o próprio Jaegwon Kim, mas uma certa abordagem filosófica que os argumentos que eu estou a criticar representam.

Eis a citação completa do argumento de Kim a favor da tese da sobreveniência. Suponhamos que tenho uma réplica, tal como a descrita acima. Então

- 3) [A minha réplica e eu] partilhamos propriedades estruturais, disposicionais. A nossa estrutura física básica é idêntica — pelo menos por agora — e partilhamos os mesmos poderes, capacidades e disposições físicas.
- 4) Um tipo de propriedade disposicional desse tipo seria a propriedade de reagir de certos modos característicos a diferentes tipos de estímulos internos ou externos. Assim, a minha réplica e eu partilhamos o mesmo sistema de relações legiformes estáveis da seguinte forma:

estímulo E_1 → resposta comportamental R_1
estímulo E_2 → resposta comportamental R_2

- 5) Agora surge a questão de saber como *explicar* estas relações estímulo-resposta. Esta questão surge porque estes padrões estímulo-resposta específicos não são necessariamente partilhados por outros seres humanos (embora seja de esperar que haja semelhanças).

Tipicamente, tais explicações começarão por postular certos *estados internos* que medeiam entre o estímulo específico e a resposta específica associada a esse estímulo. Diferentes organismos diferem quanto à resposta que produzem quando o mesmo estímulo lhes é apresentado porque os seus estados internos nessa altura são diferentes. E agora chegamos à parte mais controversa deste argumento, a concepção funcionalista dos estados psicológicos:

HILARY PUTNAM

- 6) Estes estados internos, postulados para explicar o comportamento, são estados psicológicos.

Esta é a concepção funcionalista de um estado psicológico: um estado psicológico é um «estado funcional» que estabelece a ligação entre estímulos sensoriais e respostas comportamentais de modo apropriado.

- 7) Se um conjunto de estados psicológicos, juntamente com as suas interconexões, são postulados como a melhor explicação das relações estímulo-resposta no meu caso, então, por consistência metodológica, os mesmos estados psicológicos têm de ser postulados no caso da minha réplica — uma vez que ela e eu partilhámos as mesmas relações estímulo-resposta.

Isto é parecido com um «argumento por generalização» na ética. Penso que há, claramente, uma exigência de consistência semelhante no caso da metodologia científica, e (7) tem toda a justificação. Claro que (7) é aquilo que precisa de ser estabelecido, designadamente que eu e a minha réplica temos as mesmas propriedades psicológicas. Assim, segue-se:

- 8) Se dois organismos ou estruturas são fisicamente idênticos, então a sua psicologia é também idêntica. Se dois organismos coincidem no conjunto das suas propriedades físicas, então não podem divergir no conjunto das suas propriedades psicológicas. O psicológico é superveniente em relação ao físico.

Isto termina o argumento.

A crítica aos argumentos precedentes

Pode parecer que nos afastámos completamente da tese que eu defendi na conferência anterior, ou seja, da tese de que nem os problemas habituais da filosofia da mente nem as «concepções filosóficas» a que eles dão origem são realmente inteligíveis. Prometo tornar clara, a seguir, a relação entre essa tese e as questões que tenho vindo a discutir na conferência de hoje.

Antes de mais, faço notar que a intrincada cadeia de teses e argumentos que acabei de passar em revista dependem de um conjunto bastante pequeno de conceitos filosóficos: «propriedade psicológica interna» (que o próprio Kim relaciona com o conceito de «conteúdo estrito»), «movimentos corpóreos básicos» (como o «comportamento manifesto» que a psicologia explica) e «estado fun-

cional» (este inspirado em anteriores propostas minhas⁸). Defenderei que nenhuma destas noções é completamente inteligível.

«Estado psicológico interno» e estado funcional

Ora, há estados psicológicos, e.g., sentir uma dor, que são em certo sentido «internas» ao organismo. Concedamos, para efeitos do argumento, que dizer que alguém sente uma dor não implica, conceptual ou logicamente, que esse alguém existiu antes da altura em questão ou que vá existir no futuro, e não implica, conceptual ou logicamente, que exista qualquer coisa «totalmente distinta» desse alguém (embora estas sejam suposições controversas).

Bom, não concedi eu então que a *dor* é um estado psicológico interno, na acepção de Kim, e, logo, que a noção de «estado psicológico interno» é inteligível? Sim e não.

Uma maneira de conferir significado à noção de «estado psicológico interno» *poderia* ser a de dizer «Esta noção refere-se a estados como o de dor, ou o de ter uma comichão ou um enjoo, por oposição a, para usar o exemplo do próprio Kim, «pensar em Viena»; e este uso do termo «interno» pode muito bem parecer aceitável. Além disso, esta explicação confere realmente à noção um significado parcial: sabemos agora como devemos, supostamente, classificar os quatro estados mencionados. (Mas será que sabemos, apenas a partir destes exemplos, se *pensar sobre a nossa infância* conta como «interno» ou não?) Podemos concordar que quando dizemos que alguém sente uma dor não estamos a «dizer o que quer que seja» acerca da sua existência antes ou depois da dor, ou acerca da existência de outras coisas; e, nessa medida, podemos compreender as teses de que a dor «não está localizada fora dos objectos que a sentem» e «não está situada em outras alturas que não aquela em que é sentida»⁹. Quando dizemos que a afirmação de que alguém sente uma dor «não implica» a existência de objectos distintos da pessoa que sente a dor, o que dizemos pode razoavelmente ser considerado trivialmente verdadeiro (a menos que ponhamos um grande peso filosófico no «implica», caso em que se torna irremediavelmente controverso!).

Aquilo em que eu quero que nos concentremos, porém, não é na possibilidade de a expressão «estado psicológico interno» *alguma* vez ter um uso inteligível (claro que tem!) *mas da possibilidade de*

⁸ No meu período funcionalista.

⁹ Estas noções são empregues por Kim ao definir estado «interno».

compreendermos o que se está a defender quando se diz que, e.g., acreditar que há igrejas em Viena é um estado psicológico interno com a mesma função causal-explicativa que o estado não interno de saber que há igrejas em Viena. (Note-se que embora as crenças contem, para Kim, como «estados psicológicos internos», pensar que há igrejas em Viena foi o seu próprio exemplo de um estado psicológico não interno!) E eu quero que pensemos não apenas naquilo que Kim está a fazer quando defende que a crença é «interna», mas também naquilo que ele está a fazer quando se refere à crença como um estado.

A tese de Kim, recordemos, é a de que acreditar que se eu rodar o botão, o pavio acende, acreditar que há igrejas em Viena, etc. (e também lembrar-me do que comi ao pequeno almoço, ver uma árvore, querer um sorvete de chocolate, ou qualquer que seja o estado psicológico em questão) são «estados» com certas «funções causal-explicativas». Além disso, Kim defende que há fortes razões para acreditar que (no caso de organismos com uma estrutura física específica, e.g., eu e a minha réplica) para cada um desses «estados», tem de haver um estado *físico* com a *mesma* «função causal-explicativa». Contudo, se admitirmos a correcção da «concepção funcionalista dos estados psicológicos», os estados psicológicos (com a possível excepção dos «*qualia*» ou «estados fenoménicos») são apenas «funções» realizadas de muitas maneiras; estar num estado psicológico específico é simplesmente estar num estado (seja um estado físico, seja o estado de uma «alma» imaterial, ou outro estado qualquer) que tem uma «função» específica. Uma vez que a minha réplica está num estado desses (designadamente, o estado físico que «realiza» a função específica no meu caso), e que estar num estado que tem essa função é estar no estado psicológico em questão, a minha réplica também tem a crença (ou qualquer que seja o estado psicológico); e assim obtemos a sobreveniência do psicológico em relação ao físico.

Este argumento diz-nos muito acerca do que Kim quer dizer quando apelida a crença de «estado». Segundo o artigo (escrito por um eu anterior) que Kim cita para ilustrar «a concepção funcionalista dos estados psicológicos»¹⁰, um dado estado psicológico é «realizado» (em cada organismo capaz de estar nesse estado) por uma

¹⁰ «The Nature of Mental States», reimpresso em William G. Lycan, org., *Mind and Cognition*, Blackwell, Oxford, 1990, pp. 47-56.

condição física específica¹¹, *sempre a mesma condição física em cada circunstância em que o organismo esteja nesse estado físico*, embora não necessariamente o mesmo estado físico no caso de organismos pertencentes a espécies diferentes. Normalmente não conhecemos, porém, a definição desse estado físico, nem é necessário que a conheçamos. O que sabemos é qual é a *função* desempenhada pelo estado (a «função causal explicativa» de Kim). Como conhecemos essa função? Conhecendo uma «teoria psicológica» que a defina implicitamente¹². Em suma, «a concepção funcionalista dos estados psicológicos» postula a existência de uma «teoria psicológica» que trata os estados psicológicos como entidades teóricas, entidades a serem identificadas (no caso de cada espécie particular) com estados físicos de um certo tipo de organismo; e presume, além disso, que os conceitos psicológicos comuns aspiram a denotar tais entidades teóricas e a desempenhar a função de produzir uma explicação causal do comportamento em termos de acontecimentos internos (funcionalmente caracterizados). Tratar a crença como um «estado» nesta acepção do termo é tratá-la como um termo numa teoria (proto-)científica, um termo cujo significado é conferido pelos, por assim dizer, «postulados» da teoria, e cujo papel é o de denotar um estado interno (embora não o mesmo estado interno em todas as espécies).

Quando eu levanto a questão de saber se é realmente inteligível conceber a crença como um «estado psicológico interno», estou a pretender questionar quer a inteligibilidade de conceber a crença como um «estado», *nesta* acepção do termo, quer a inteligibilidade de conceber a crença como «interna».

Faz realmente sentido supor que o que eu estou a fazer quando atribuo uma crença (ou um desejo, ou uma memória, etc.) a alguém é *fazer um pouco de especulação proto-científica acerca das causas internas do seu comportamento*? Embora alguns funcionalistas¹³ tenham presumido que a resposta é «sim», a posição funcionalista original, aquela que defendi em «The Nature of Mental States», era a de que o funcionalismo *não* era uma análise conceptual mas antes uma teoria empírica. Assim, eu teria concordado com a crítica implícita na pergunta feita acima (se a interpretássemos como uma per-

¹¹ Para uma crítica deste estado — ao qual Kim apela em alguns dos artigos reunidos em *Supervenience and Mind*, op. cit. — veja-se *Representation and Reality*, op. cit.

¹² Veja-se o meu artigo em S. Guttenplan, org., *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford, 1994, pp. 507-513.

¹³ Estou a pensar em David Lewis, cujos pontos de vista são discutidos em *Representation and Reality*, op. cit.

gunta de retórica), segundo a qual não é verdade que o que *queremos dizer* quando dizemos «O George acredita que há igrejas em Viena» é que há *estados fisiológicos comuns à espécie a que o George pertence com estas ou aquelas funções causal-explicativas*, e que o George está num deles; mas eu teria defendido a razoabilidade da *hipótese científica* segundo a qual os «estados psicológicos» de que falamos na psicologia comum são idênticos aos estados fisiológicos caracterizados através das suas funções causal-explicativas (estados «funcionais»). Contudo, mesmo esta versão do funcionalismo como «teoria empírica» defendia de facto que a psicologia comum tem como objectivo *prever comportamentos*, e que o faz apelando a entidades teóricas, «estados psicológicos». Aquilo que se disse ser uma questão empírica era apenas a questão de saber se essas entidades teóricas, os estados psicológicos, eram ou não idênticos a «estados funcionais».

Estranhamente, numa nota a outro artigo no mesmo volume¹⁴, o próprio Kim exprime desacordo precisamente em relação a esta concepção da linguagem da psicologia comum como uma teoria proto-científica, escrevendo o seguinte:

A maneira correcta de salvar a psicologia comum é, em minha opinião, deixar de concebê-la como desempenhando o papel que, supostamente, a ciência cognitiva desempenha — isto é, deixar de concebê-la como uma «teoria» cuja razão de ser primordial é produzir explicações causais e previsões apoiadas em leis. Fariamos melhor em centrar a nossa atenção no seu papel normativo na avaliação de acções e decisões.

Contudo, é *precisamente* a concepção da psicologia comum como «uma “teoria” cuja razão de ser primordial é produzir explicações causais e previsões apoiadas em leis» que «a concepção funcionalista dos estados psicológicos» *pressupõe*. E quando Kim apela para «a concepção funcionalista dos estados psicológicos» num ponto crucial do argumento que estou a criticar, ele não apenas admite esta concepção de psicologia comum (uma vez que *acreditar e parecer lembrar-se* — dois dos exemplos do próprio Kim de «estados psicológicos internos» — são inspirados na psicologia comum), como também admite que faz sentido (tal como o programa funcionalista postula) conceber as crenças, etc., como «realizadas por» estados físicos. Com efeito, isto é essencial aos seus argumentos a favor da «sobreveniência forte». O que está ausente, infelizmente, em

¹⁴ Cf. «Mechanism, Purpose and Explanatory Exclusion», pág. 263, nota 46.

demasiadas discussões acerca do funcionalismo é a sua enorme inadequação ao modo como as crenças, etc., são *individuadas*.

Para começar, é geralmente reconhecido que, no caso dos seres humanos, a *linguagem* desempenha um papel fundamental, não apenas na individuação de crenças mas também ao fazer com que seja possível ter a maioria das, senão mesmo todas as, crenças que os seres humanos são capazes de ter. Tome-se, por exemplo, a crença de que há igrejas em Viena. Pace Jerry Fodor¹⁵, é ininteligível atribuir esta crença a alguém a menos que se esteja preparado para atribuir toda uma rede de outras crenças — nestas incluir-se-ão, tipicamente, a crença de que Viena é uma *cidade*, crenças acerca do que é ser uma cidade, crenças acerca do que as igrejas são, etc.¹⁶ (Embora pudéssemos dizer de um chimpanzé que tivesse aprendido a acender um forno a gás — uma habilidade perigosa! —, que ele saberia/acreditaria que se rodasse um certo botão um certo forno a gás se acenderia, há fortes razões para não interpretar isto como significando que o chimpanzé possui qualquer coisa de parecido com os conceitos de forno a gás ou mesmo de botão — e.g., enquanto artefacto com uma certa função —, ou mesmo de fogo, enquanto categoria natural, de um ser humano adulto¹⁷.) Em resumo, nós «individuamos» as crenças — determinamos o seu conteúdo — determinando quais as *outras coisas* que o detentor da crença está preparado para dizer, para além de dar voz à sua crença (se estiver disposto a fazê-lo¹⁸). Formulado assim, o argumento parece verifica-

¹⁵ Veja-se Jerry Fodor e Ernst Lepore, *Holism: a shopper's guide*, Blackwell, Oxford, 1992.

¹⁶ Fodor e Lepore (cf. nota 15) confundem aqui várias questões. Uma é a questão de saber se há uma crença específica que o sujeito tenha de ter para que nós lhe atribuamos a crença de que há vacas na Roménia (o exemplo é meu, não deles); a segunda é a questão de saber se algumas das crenças que normalmente se considera estarem conceptualmente relacionadas com a crença de que há vacas na Roménia são *analíticas*; e a terceira, aquela que estamos a discutir, é a de saber se se poderia acreditar que há vacas na Roménia independentemente de se ter quaisquer outras crenças. A posição que eu assumo atrás é compatível com a defesa desta tese, e.g., podíamos ser capazes de compreender o que era alguém acreditar que há vacas na Roménia *sem saber que a Roménia era um país* (mas teria de haver uma «história» acerca daquilo em que a pessoa exactamente acreditava). Mas não é compatível com a posição Fodor-Lepore, de acordo com a qual poderia existir um organismo que tivesse a crença de que há vacas na Roménia e *nenhumas* outras crenças.

¹⁷ Para uma discussão das diferenças entre as crenças humanas e as crenças animais, ver o cap. II do meu *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1992.

¹⁸ Em alguns casos — e não apenas, de modo nenhum, em casos de «auto-logro» — podemos atribuir correctamente uma crença a alguém que não a exprime; nem toda a gente verbaliza bem as suas crenças.

cionista, mas não depende de nenhuma doutrina verificacionista¹⁹. Como defendi na conferência anterior, o conteúdo de qualquer tese depende do contexto em que a tese for defendida; se não pudermos supor nada acerca de um pessoa excepto que ela profere as palavras «Há igrejas em Viena», então a tese de que a pessoa «acredita que há igrejas em Viena» não tem qualquer conteúdo determinado.

É geralmente aceite que a individuação das crenças é «holista», no sentido em que depende de que outras crenças «interagem com elas». Mas as consequências disto não são muitas vezes, creio, analisadas com atenção.

Eis um modelo de crença influente: de acordo com um conhecido artigo de Hartry Field²⁰, um certo *stock* de crenças básicas está armazenado de um modo especial (não necessariamente num *local* especial, evidentemente) no cérebro. Mais precisamente, um *stock* de frases em «mentalês» (a famosa «linguagem do pensamento» introduzida por Jerry Fodor²¹) está armazenado na «caixa das crenças». As nossas crenças são apenas, portanto, as frases que estão na «caixa das crenças» juntamente com todas as outras frases que são *consequências óbvias* dessas. (Field não presumiu, porém, que Fodor tinha razão em defender que o vocabulário do «mentalês» é *inato*.)

Mas existem, creio, objecções sérias à concepção de Field, objecções que estão directamente relacionadas com o facto de essa concepção ignorar completamente o problema da individuação das crenças. Suponhamos, antes de mais, que eu quero saber se a Alice acredita que há igrejas em Viena. Suponhamos que me dizem que «Há igrejas em Viena» se inclui no conjunto de crenças armazenadas no cérebro da Alice da maneira especial postulada por Hartry Field (ignoremos o facto de eu não saber que maneira especial é essa!). Talvez eu possa agora inferir (ou poderia inferir, se se tivesse dado algum conteúdo científico genuíno a esta ficção científica) que a Alice diria provavelmente «sim» se lhe perguntassem «Há igrejas em Viena?» (Claro que ela poderia também dizer «Você é maluco, ou quê?», ou «Desampare-me a loja», ou muitas outras coisas em vez de «sim».) Mas, *a menos que eu saiba que com «Viena» ela se*

¹⁹ Explicando melhor: a sugestão de que alguém acredita que há igrejas em Viena mas não tem *quaisquer* daquelas outras crenças que justificariam que um intérprete razoável lhe atribuisse os conceitos de «igreja» e «Viena» não é apenas uma sugestão *inverificável*; é uma sugestão ininteligível.

²⁰ H. Field, «Mental Representation» in N. Block, org., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. II, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1978, pp. 78-114.

²¹ Cf. Fodor, *The Language of Thought*, T. Y. Crowell, Nova Iorque, 1975.

está a referir a Viena e com «igrejas se está a referir a igrejas, etc., não tenho qualquer justificação para dizer se a Alice acredita que há igrejas em Viena. O problema, em resumo, é que Field está a falar acerca de acreditar em *frases*, e aquilo de que a psicologia (incluindo, enfaticamente, a «psicologia comum») se ocupa é de *conteúdos* que constituem objecto de crença. Mas acreditar num *conteúdo* (que é o que o modelo de Field deixa de fora, e aquilo que tão frequentemente é deixado de fora em discussões de «ciência cognitiva») está internamente relacionado com a posse de conceitos. Para acreditar que há igrejas em Viena, tem de se possuir os conceitos de «igreja», «Viena», «em», etc. Portanto, se «acreditar que há igrejas em Viena» é um estado funcional, tem de ser um estado que está internamente relacionado com a posse desses conceitos. Mas é a posse de conceitos um estado funcional? (Na minha evolução intelectual, pôr esta questão foi o princípio do fim da minha adesão ao funcionalismo.)

Em segundo lugar, a imagem da crença como um estado (na metáfora de ficção científica de há pouco, o estado de ter uma frase na nossa «caixa das crenças») presume que as frases têm conteúdos avaliáveis quanto à verdade que são *fixos*, independentemente do contexto, i.e., presume que as frases que estão na «caixa das crenças» representam conteúdos *determinados*. Mas suponhamos que a frase «Há muito café em cima da mesa» está inscrita na minha «caixa das crenças». Significa isso que eu acredito que há muitas chávenas de café quente e saboroso em cima da mesa? Ou que acredito que há enormes sacas de grãos de café em cima da mesa? Ou que acredito que alguém sujou tudo entornando imenso café em cima da mesa? Poderíamos, evidentemente, supor apenas que as frases do *mentalês* têm conteúdos *independentes do contexto*, e que existe uma frase do «mentalês» susceptível de simbolizar qualquer conteúdo possível *dependente* do contexto de um modo independente de quaisquer contextos. Mas nesse caso o «mentalês» tem de ser *tão diferente de tudo aquilo que conhecemos como linguagem que se torna um mero «não-sei-quê»*. Tudo o que temos para apoiar a ideia de que a crença é um «estado interno» é mera ficção científica — ou melhor, frases que teriam um papel legítimo como entretenimento se ocorressem num livro de ficção científica. Mas quando essas frases ocorrem na obra de filósofos da «ciência cognitiva», elas são profundamente confusas; pois pretendem ter o tipo de uso que uma hipótese científica tem sem que lhes tenha sido dado qualquer conteúdo científico.

A individuação das crenças

Voltemos, porém, à questão de como as crenças são individualizadas. A tarefa de individualizar crenças está, em geral, intimamente relacionada com a (se é que não é idêntica à) tarefa de individualizar os conteúdos das palavras e frases que usamos para formular, comunicar e descrever crenças; mas há muitos pontos de vista acerca de como esta segunda tarefa é realizada e acerca de qual é realmente o estatuto metafísico e científico dos métodos através dos quais individualizamos quer os significados das frases quer as crenças. O meu ponto de vista («o externalismo semântico»), com o qual a maior parte dos filósofos da linguagem e da mente concordam hoje²², é o de que o conteúdo das frases (e, derivadamente, o conteúdo das crenças e de outros estados psicológicos linguisticamente dependentes) é pelo menos parcialmente dependente da determinação da *referência* no contexto particular (em linguagem técnica, da «extensão») dos termos usados na frase ou na expressão da crença; e que a referência depende de factores que são *externos* ao corpo e ao cérebro do locutor. O facto de um locutor querer dizer *olmo* quando usa a palavra «olmo» depende, *inter alia*, do facto de a sua palavra se estar a referir a olmos, e isto depende de um modo complexo quer das suas relações com outros falantes (caso o locutor, como muitos de nós, seja incapaz de identificar fidedignamente olmos por si próprio) quer do tipo de árvores que estejam de facto no ambiente circundante do locutor, quer dos especialistas em que o locutor se apoia. O estado neurológico (ou o «estado cerebral») de um locutor pode não ser suficiente, em princípio, para determinar se ele se está a referir a olmos ou a faias quando usa a palavra «olmo».

Quanto às questões acerca do «estatuto» do discurso acerca do significado/crença, penso que a questão de saber se é legítimo em «ciência» falar acerca de significados e de crenças depende de noções irremediavelmente ideológicas de «ciência» e deve ser eliminada. Quanto à questão do «estatuto metafísico» das crenças e dos significados, se há uma coisa que aprendi com os pragmatistas clássicos, Pierce, Dewey e James, assim como com Wittgenstein, foi a levar a sério — a sério metafisicamente, se quiserem — maneiras de falar que são obviamente indispensáveis às nossas vidas e ao nosso pensamento.

²² Com a notória excepção de John Searle.

Para Quine, no extremo oposto, nem o discurso acerca de significados nem o discurso acerca de crenças pode ser levado a sério «quando os nossos interesses são teóricos» e nenhuma das duas maneiras de falar tem «estatuto» metafísico ou científico, embora ambos os tipos de discurso sejam essenciais às nossas vidas práticas e, portanto, façam parte «do nosso sistema conceptual de grau B»²³. Para John Searle, o discurso acerca de crenças e o discurso acerca de significados devem ser levados completamente a sério, mas nem o significado nem a referência dependem de algo que esteja fora da cabeça do falante. Para Fodor (no momento em que escrevo), Quine tem razão quanto ao discurso acerca de significados, na medida em que isso vai para além da determinação da referência das nossas palavras, mas não tem razão quanto à referência. (A referência deve ser levada a sério cientificamente — e, para Fodor, isto quer dizer que metafisicamente também deve ser levada a sério.) E Fodor, como eu próprio, é um «externalista» quanto à referência. E estou certo de que há, neste momento, pelo menos uma dúzia de outros pontos de vista em circulação.

É evidente, contudo, que o programa de *Kim* de confinar a psicologia (que ele certamente leva a sério, quer cientificamente quer «metafisicamente») aos «estados internos» e aos «movimentos corpóreos básicos» depende de se encontrar uma maneira de individuar as crenças *sem* apelar para factores externos. É que se a psicologia tem de apelar para factores externos para individuar os seus «estados», então esses estados não são «estados internos» na acepção de Kim, uma vez que, pela definição de Kim de «interno», a identidade ou diferença entre dois estados *internos* não pode depender de algo exterior ao organismo e à altura no tempo em que o organismo está no(s) estado(s) em questão. Isto significa que, se o externalismo semântico estiver correcto, e a nossa maneira comum de individuar crenças depender efectivamente de termos em conta vários factos acerca do nosso ambiente circundante e dos outros falantes, então Kim vai precisar de individuar crenças de uma maneira que diverge dessa maneira habitual. Aqueles que partilham do desejo de encontrar uma tal maneira apelam geralmente para o «conteúdo estrito», como o próprio Kim observou. Mas o que é o «conteúdo estrito»? (O «conteúdo lato» de uma crença inclui a referência dos termos envolvidos, que não é determinada «internamente».)

A noção de «conteúdo estrito» foi introduzida por mim em «The Meaning of “Meaning”» (embora eu tivesse duvidado de que essa

²³ Willard Quine, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, MA, 1960.

noção se viesse a tornar útil em psicologia). Suponhamos que George acredita que há ulmeiros no Canadá. Suponhamos que George tem uma contraparte na Terra Gémea, a qual tem uma crença que exprime através da mesma frase, «Há olmos no Canadá». Infelizmente, uma das pequenas diferenças entre a Terra e a Terra Gémea é que na Terra Gémea «olmo» se refere a *faias*. E, claro, na Terra Gémea «Canadá» refere-se ao *Canadá Gémeo*, não ao Canadá. Portanto, aquilo que George Gémeo acredita não é que há ulmeiros no Canadá; aquilo em que ele acredita é que há faias no Canadá Gémeo. Contudo, George Gémeo podia ser «internamente» idêntico a George em todos os aspectos psicologicamente relevantes. Podia até mesmo estar no mesmo «estado cerebral» que George, neurónio a neurónio²⁴. De modo a podermos dispor de um sentido no qual pudéssemos dizer que «fenomenologicamente» George e George Gémeo têm a mesma crença, apesar da diferença no «conteúdo lato» das proposições em que acreditam, propus que disséssemos que, *sempre que dois seres humanos estão no mesmo estado cerebral, as suas crenças têm o mesmo «conteúdo estrito»*. Se pudermos entender razoavelmente o papel causal das crenças na produção de acções (ou de «movimentos corpóreos») como dizendo respeito às crenças *individuadas segundo o conteúdo estrito*, então o programa «internalista» pode avançar. É a isto, creio, que Kim se estava a referir quando escreveu que

A posição que defendo quanto às consequências psicológicas desta falha de sobreveniência [i.e., o facto de alguns estados psicológicos serem individuados em parte por factores externos ao organismo] é, em alguns aspectos, análoga à análise da causalidade em termos de «conteúdo estrito» adoptada por alguns filósofos.²⁵

Mas esta análise vê-se imediatamente confrontada por duas dificuldades extraordinárias. Antes de mais, o critério proposto, ou antes, a condição suficiente proposta para a identidade de conteúdo estrito — segundo a qual os dois sujeitos têm de estar no mesmo estado cerebral — é tal que *nunca é satisfeita no mundo real*²⁶. Em segundo lugar, se dizemos que o que é necessário não é a «identidade» de estado cerebral, mas a consonância em *aspectos rele-*

²⁴ Poderia objectar-se que a *aparência* dos olmos da Terra Gémea não é a mesma da dos olmos da Terra. Mas quer o George quer o George Gémeo são rapazes da cidade, e nenhum deles viu de facto um olmo/olmo gémeo.

²⁵ Supervenience and Mind, pág. xii.

²⁶ Nem mesmo os gémeos verdadeiros têm as mesmas estruturas neuronais!

vantes, incorremos numa petição de princípio, uma vez que o que queríamos mostrar era a *existência* de estados internos («aspectos relevantes») que possam ser identificados com crenças (ou com os seus «conteúdos estritos»).

Claro que podíamos dizer: bom, aqui está um critério para ter uma crença com o conteúdo estrito «Há olmos no Canadá» — um critério que não requer a existência *efectiva* de dois indivíduos com o mesmo estado cerebral, mas apenas a *existência fisicamente possível* de tais indivíduos:

X tem uma crença com o conteúdo estrito *Há olmos no Canadá* =_{df} Há, num certo mundo fisicamente possível²⁷, uma pessoa *X'* que acredita que há olmos no Canadá, tal que *X* e *X'* estão no mesmo estado cerebral.

Mas então tornamos a noção de «conteúdo estrito» completamente parasitária em relação à noção comum de conteúdo (i.e., em relação à noção de «conteúdo lato»), ou seja, parasitária em relação à nossa ideia comum acerca de quando é que as nossas palavras têm o mesmo significado e quando é que têm significados diferentes! Não teremos apresentado qualquer razão para se supor que *quaisquer* dois sujeitos com a «mesma» crença, *nesta* acepção do termo, tenham de estar num certo estado físico interno *idêntico*, ou, na terminologia de Kim, para se supor que os estados de crença individualizados *assim* são «fortemente sobrevenientes» em relação aos estados físicos (internos). (Note-se que não é suficiente mostrar que se dois sujeitos *estão* no mesmo estado físico, no que diz respeito aos todos os aspectos internos, então as suas crenças — assim individualizadas — têm de ser as mesmas; isso é garantido pela definição; o que a sobreveniência forte exige é uma espécie de conversa desta condicional, designadamente que se dois sujeitos têm a mesma crença, então há um certo estado físico relevante que é o mesmo — e isto não foi de todo estabelecido.)

Todavia, não quero dar a impressão de que o facto de os significados das nossas palavras serem parcialmente individualizados por factores *externos* é o único problema sério posto pelo recurso ao conceito de «conteúdo estrito» (concebido como um estado físico interno ou como um estado computacional interno); uma dificuldade igualmente séria nasce do modo dependente do contexto e «holista»

²⁷ Limito a quantificação a mundos *fisicamente possíveis* não apenas devido às minhas dúvidas sobre «possibilidade metafísica», mas também para evitar o problema de que a *natureza* das crenças é diferente em alguns «mundos possíveis» se se permitir que as leis da natureza sejam suficientemente diferentes.

pelo qual determinamos quando é que duas afirmações têm o mesmo significado e quando é que têm significados diferentes. Embora já tenhamos visto exemplos disto, o exemplo que se segue pode ajudar a ver como o argumento se relaciona com um conhecido programa de investigação em linguística.

Conteúdo estrito e «competência»

Noam Chomsky sugeriu, em várias das suas obras, que quando um falante compreende uma palavra, essa compreensão é captada por uma «componente semântica» interna da «gramática» presente no cérebro do falante (embora Chomsky não esteja completamente satisfeito com o termo «semântico», justamente porque a semântica, nesta acepção, não tem nada a ver com a *referência*). Se isto for verdade, parece que há outra via possível para a definição de «conteúdo estrito» — designadamente, a que consiste em identificar simplesmente «conteúdo estrito» com a componente semântica da «gramática interna». Mas o que é exactamente essa componente semântica?

Consideremos a palavra «provar» na acepção de *produzir uma demonstração a partir de certas premissas*²⁸. Se quisermos descrever a sintaxe da palavra, podemos dizer uma quantidade apreciável de coisas sem receio de ser corrigidos, e.g., que é um verbo, que a sua forma de pretérito simples na terceira pessoa do singular é «provou», que o gerúndio é «provando», etc. Um falante que use a linguagem de tal modo que manifeste «conhecimento tácito» destes factos tem «competência sintáctica» em relação à palavra. Um tal falante sabe também que «A Ana provou que a soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos rectos» é gramatical e que «A Ana provou a garrafa» é agramatical. A tese de Chomsky é que há um conhecimento mais complexo da relação de uma palavra — e, a *fortiori*, de «provar» (nessa acepção) — com outros conceitos, o qual é possuído tacitamente por *qualquer pessoa* que seja «competente» com a palavra, e o qual constitui a parte semântica da «gramática» da palavra. Ele admitiria, porém, que esta componente semântica da gramática nunca foi sistematizada, nem por ele nem por ninguém.

De facto, contudo, *não existe um conjunto fixo de factos que seja tacitamente conhecido por todas as pessoas que consideramos*

²⁸ Isto é, não no sentido de «provar algo», como provar uma bebida, por exemplo.

competentes a usar a palavra «provar» (na acepção relevante) e que seja aquilo em que nos baseamos para lhes atribuir essa competência. Todos nós formamos o passado, o gerúndio, etc., da mesma maneira; mas não manifestamos a nossa «competência» relativamente ao conceito da mesma maneira. Para se ser semanticamente «competente», é necessário que se seja capaz de dar *alguns* exemplos do que é provar algo; mas os exemplos não têm, de modo nenhum, de ser do mesmo tipo. Uma pessoa pode ser um zero à esquerda em matemática, mas ser capaz de dar um exemplo de uma prova teológica; outra pode ser capaz de pensar em exemplos geométricos, mas não em exemplos da teoria dos números, etc. A ideia de que existe um único conjunto especificável de capacidades cuja posse constitui a nossa «competência semântica» relativamente à palavra «provar» é uma ilusão teoricamente motivada²⁹.

Além disso, Chomsky não apenas defende que a nossa competência «semântica» relativamente a uma palavra arbitrária existe, mas também que essa competência semântica pode ser sistematizada do mesmo modo que as relações sintáticas o foram. Mas, uma vez que não fazemos ideia do que é a nossa «competência semântica» (para além dos exemplos triviais de verdades analíticas, ou alegadas verdades analíticas, que é tudo o que Chomsky oferece a este respeito), e porque ninguém alguma vez fez uma única sugestão acerca de como alargar a teoria formal chomskiana da «regência e ligação» (ou qualquer outra teoria sintáctica) de modo a obter uma teoria formal para dar conta da suposta «competência semântica», estamos, mais uma vez, no reino da ficção científica. Dizer que «a

²⁹ Além do que eu disse atrás acerca disto, seja-me permitido acrescentar que se a sugestão não é simplesmente a de que as crenças são «atómicas» — mas antes a de que, apesar do facto de ter uma crença estar internamente relacionado com ter *outras* crenças relevantes (quais as outras crenças que são relevantes depende do contexto, claro!), pode mesmo assim existir um «estado neuronal único» tal que quando se está nesse estado neuronal se está de posse de uma das redes totais de crenças que seriam suficientes para se dizer que se possuía a crença de que há igrejas em Viena e *também* para se dizer que se possuíam todos os conceitos necessários a isso e, conversamente, tal que sempre que se está de posse uma dessas redes totais de crenças se está nesse mesmo estado neuronal —, a única coisa que eu posso dizer é que nenhum dos estados até agora sugeridos como «estados de crença» (e.g., ter uma frase em mentalês numa «caixa das crenças») tem as propriedades requeridas, e a ideia de um estado *neuronal* que dê conta de um conjunto tão diverso de estruturas cognitivas é agora outro exemplo de um «não-sabemos-bem-o-quê». Será verificacionismo dizer que alegadas «hipóteses científicas» às quais não foi atribuído qualquer significado científico não podem receber um valor de verdade?

gramática universal que está no cérebro» gera a «competência semântica» quando os valores de certos parâmetros forem «fixados de maneira apropriada pelo ambiente circundante» é dizer que um-não-sabemos-bem-o-quê faz não-sabemos-bem-o-quê quando ocorre não-sabemos-bem-o-quê!

A atribuição de significados como projecção

Usei um verbo abstracto, «provar», para ilustrar a tese de que não há um conjunto único de capacidades que se tenha de possuir para se ser competente no uso de uma palavra; mas essa tese poderia ter sido ilustrada pelas palavras mais simples da linguagem. Os trabalhos de Charles Travis estão cheios de belos exemplos. Um falante competente pode usar qualquer palavra numa enorme diversidade de circunstâncias, com perfeita propriedade, e ser entendido por outros falantes competentes. Na conferência anterior, usei o exemplo do adjetivo «plano», que um falante competente pode usar para descrever um plano euclidiano, mas também para descrever a paisagem do Illinois. Um exemplo interessante, que eu me lembro de ver num dos artigos de Travis, é o seguinte: um *hovercraft* transportando barris de petróleo entra no porto. É a frase «Está um petroleiro no porto» verdadeira ou falsa? A nossa primeira reacção podia ser a de dizer «é um caso de fronteira», mas as coisas não são assim tão simples. De facto, em certas circunstâncias esta frase poderia ser classificada como claramente verdadeira (esse é o tipo de petroleiro que a empresa usa agora), mas noutras como claramente falsa, e noutras poderia ser até um caso de fronteira. Não é que a frase «Está um petroleiro no porto» possa ser usada em qualquer altura para significar o que quer que seja; claro que não. Os significados das palavras restringem, de facto, o que se pode dizer ao usá-las; mas o que se pode dizer ao usá-las de modo consistente com o seu significado depende da nossa capacidade de perceber como é *razoável* que as usemos, dados esses significados (dada uma certa história de usos anteriores), em novas circunstâncias. E, *pace* Chomsky, a ideia de que a própria *razoabilidade* pode ser reduzida a um algoritmo é uma fantasia científica.

A mesma ideia desempenha um papel fundamental na obra-prima de Stanley Cavell, *The Claim of Reason*. Cavell ensina-nos³⁰ que o que torna o uso das palavras numa circunstância específica apro-

³⁰ Veja-se *The Claim of Reason* sobre projecção.

priado ou correcto num contexto é a naturalidade (poder-se-ia também dizer a razoabilidade) com que se *projectam* essas palavras para esse contexto (dada uma certa história de usos anteriores): essa naturalidade ou razoabilidade não é baseada em algo (uma «forma» platónica ou um «universal» aristotélico) que esteja «completamente presente em cada um dessas casos», como os realistas medievais costumavam dizer. Nem mesmo a extensão do termo («petroleiro», no exemplo de Travis) é completamente fixada pelo significado do termo, sendo ajustada de modo a adaptar-se ao contexto.

Tenho vindo a falar de casos em que consideramos que o uso de uma frase é conforme a um significado específico e de casos em que consideramos o contrário; mas o mesmo argumento aplica-se à individuação de *crenças*. Um antigo hebreu referiu-se ao chefe de uma pequena tribo como um «melekh». Traduzimos esta palavra por «rei» e atribuímos a crença de que «Og era o rei de Bashan». Um espanhol moderno refere-se ao chefe de estado espanhol como «o rei de Espanha». O que faz de ambos exemplos de crenças de que alguém é *rei*? Apenas a naturalidade da projecção! A procura fútil de objectos científicos chamados «conteúdos estritos» no caso dos significados e de «estados psicológicos internos» no caso das crenças são exemplos afins do erro racionalista de supor que sempre que é natural projectar as mesmas palavras em duas circunstâncias diferentes tem de haver uma «entidade» que esteja presente em ambas as circunstâncias.

«Acções básicas»

Assim como insiste que os estados psicológicos têm de ser reduzidos a um «núcleo interno» antes de poderem ser metafísica e cientificamente legitimados, Kim insiste que as acções têm também de ser reduzidas. A seguir também critico esta tese, embora mais brevemente. Eis de novo a passagem relevante:

É verdade que o sucesso da minha acção ao conseguir provocar o resultado pretendido depende normalmente de a crença envolvida ser verdadeira. Assim, o sucesso da minha acção ao conseguir fazer com que o pavio acenda depende da correcção da minha crença de que ela se acende se o botão for rodado. Todavia, não faz parte do objecto de uma explicação *psicológica* explicar a razão por que o pavio acendeu; tudo o que ela precisa de explicar é por que razão eu rodei o botão [...] a tarefa da explicação psicológica fica cumprida quando se explicou a acção corpórea de rodar o botão [...] Só as acções básicas, e não as «derivadas» ou «geradas», necessitam de ser explicadas pela psicologia.

(Estas «acções básicas» são também identificadas com «movimentos corpóreos básicos que podemos efectuar voluntariamente.») A primeira coisa a notar na tese de Kim é que ela não se baseia no exame de nenhuma teoria psicológica existente. A «psicologia teórica» é, de facto, uma manta de retalhos. Como escreveu Clifford Geertz recentemente

As grandes oscilações entre as concepções behavioristas do sujeito — a psicométrica, a cognitivista, a da psicologia profunda, a topológica, a desenvolvimentista, a neurológica, a evolucionista e a culturalista — tornaram instável a profissão de psicólogo, fazendo-a estar não só sujeita a modas (como todas as ciências humanas) mas também a súbitas e frequentes inversões de marcha. Aparecem paradigmas, maneiras completamente novas de fazer as coisas, não de século em século mas de década em década; algumas vezes, quase parece, de mês a mês.³¹

Se Kim estivesse realmente a defender que *todos e cada um destes tipos de psicologia* têm por finalidade prever os movimentos corpóreos básicos que um organismo pode realizar voluntariamente, e apenas estes, a tese seria facilmente falsificada. Mas claro que não é isto que Kim está a fazer; aquilo de que ele está a falar é de um tipo de «psicologia» com que os filósofos sonham, um tipo de psicologia que, tanto quanto sei, não existe (e, muito provavelmente jamais existirá) à face da terra. Em resumo, Kim é «vítima de uma imagem» (para usar a célebre expressão de Wittgenstein), uma *imagem* da psicologia.

Consideremos, por agora, um exemplo do ramo da psicologia que poderia parecer mais apropriado à descrição de Kim, a psicologia comportamental na sua forma clássica, «a psicologia das ratazanas». Uma ratazana é condicionada a premir um botão ao fazer-se com que ela (às vezes) receba uma recompensa (sob a forma de um pedaço de comida) quando o botão é premido. O que Kim defende é que a tarefa da psicologia está terminada quando se explica a acção corpórea de premir o botão. Mas não é certamente isto que ele quer dizer.

Não é isto que ele quer dizer porque premir um botão ou rodar um botão *não* são apenas «movimentos corpóreos básicos que [o organismo] pode realizar voluntariamente». Uma ratazana não pode premir um botão a não ser que haja um botão para ela premir, e um humano não pode rodar um botão a menos que haja um *botão* para

³¹ Clifford Geertz, «Learning with Bruner», *New York Review of Books*, xiv, n.º 6, 10 de Abril, 1997, pág. 22.

ele rodar. Portanto esses não são de todo «estados internos». Pode Kim estar a querer dizer que «a tarefa da psicologia está terminada» quando se explica o *movimento do membro* que interveio para rodar ou premir um botão?

Isto também não pode ser verdade, porque

- 1) o mesmo movimento do membro pode ocorrer quando a ratazana está a premir outra coisa, e o psicólogo comportamental não está interessado na frequência destes *outros* premires; está interessado apenas na frequência dos premires de *botões*, e além disso apenas naqueles que são feitos em certos contextos (naqueles que respondem a certos «estímulos»). *Premir um botão é uma acção caracterizada externamente, não um movimento corpóreo básico.* (De modo semelhante, o mesmo movimento da mão pode ocorrer quando estou a rodar um botão que não está ligado a um pavio, ou a rodar algo que não seja um botão, e a explicação que o psicólogo racional — ou a explicação psicológica comum — dá da razão pela qual eu rodo o botão no contexto considerado não se refere a estas outras situações. Rodar um botão é uma acção caracterizada externamente, não um movimento corpóreo básico.)
- 2) A descrição do movimento de «premir um botão» pode, de facto, ser satisfeita por um grande conjunto de movimentos corpóreos *diferentes*. Por exemplo (se me perdoarem esta experiência mental repugnante), se as patas da frente da ratazana ficarem paralizadas, ou forem amputadas, ela pode arrastar-se até ao botão e premi-lo com o *focinho* ou outra parte do corpo. (Do mesmo modo, os seres humanos que perderam o uso das mãos podem rodar o botão com dedos dos pés ou com os dentes.)

De novo, não pretendo dizer que a tese de Kim, segundo a qual a psicologia prevê «movimentos corpóreos básicos» e não acções tal como são caracterizadas normalmente (externamente), é *falsa*; pretendo dizer que apenas *aparentemente* foi dado um sentido claro à expressão «movimento corpóreo básico» *nesse* contexto. O *exemplo* dado, «rodar um botão», revela não constituir um exemplo possível na própria acepção de Kim (uma vez que o seu contexto exige que os «movimentos corpóreos básicos» não envolvam nada de «distinto do» organismo, e o botão é distinto do organismo), mas não somos capazes de encontrar um exemplo alternativo que funcione. Fazendo eco do *Tractatus* de Wittgenstein (6.53), poderíamos dizer que Kim «não deu qualquer significado a certos símbolos nas suas proposições.»

Se não a correlação, então o quê?

Nesta conferência discuti uma questão que persegue a filosofia desde o século XVII — a questão da «correlação psicofísica». A minha rejeição da «tese» da correlação psicofísica não foi, sob nenhu-

HILARY PUTNAM

ma forma, uma defesa do «dualismo» ou do «interaccionismo». O que eu rejeitei não foi a «tese» da correlação psicofísica, mas a *ideia de que a questão faz sentido*. Defendi que a própria concepção que é pressuposta pela questão está errada, designadamente a concepção das nossas características psicológicas como «estados internos» os quais, enquanto estados internos, têm de estar ou «correlacionados» ou «não correlacionados» com o que se passa dentro (literalmente «dentro») dos nossos corpos. Defendi que as nossas características psicológicas são, em regra, individuadas de maneiras dependentes do contexto e extremamente complexas que envolvem factores externos (a natureza dos objectos que percebemos, sobre os quais pensamos, sobre os quais agimos, etc.), factores sociais, e as projecções que achamos natural e não achamos natural fazer. Kim está, evidentemente, consciente destas dificuldades, e o artigo que critiquei foi uma tentativa heróica de salvar o ponto de vista tradicional acerca do que o problema é, a qual consistiu em defender que, escondidos dentro dos nossos estados psicológicos externamente (e holisticamente) individuados, estão outros estados, «nucleares», que são propriamente internos, como no modelo da mente como um «teatro interior». E se Kim não foi capaz de salvar esta teoria, tenho a certeza de que nenhum outro filósofo será!

Tradução de Pedro Santos