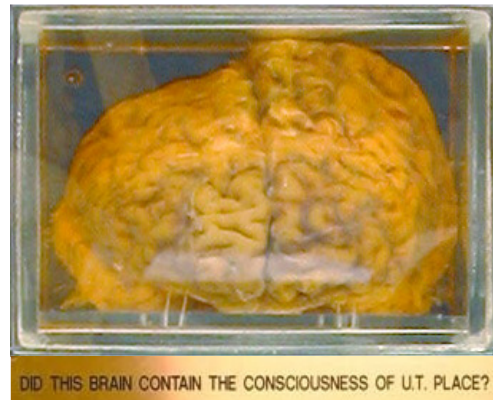


# É A CONSCIÊNCIA UM PROCESSO CEREBRAL?



## **Ullin Thomas Place** (1924-2000) (University of Adelaide)

Original: PLACE, U.T (1956), "Is Consciousness a Brain Process?", *British Journal of Psychology* 47: 44-50. Reimpresso na coletânea BEAKLEY, B. & LUDLOW, P. (orgs.) (1992), *The Philosophy of Mind: Classical Problems / Contemporary Issues*, MIT Press, Cambridge, pp. 33-40.

Disponível online em: <http://www-csli.stanford.edu/~paulsko/papers/PlaceCBP.pdf>

O presente texto é uma reimpressão, com pequenas modificações, da tradução feita por Saulo de Freitas Araujo (Universidade Federal de Juiz de Fora), disponível no sítio Filosofia da Mente no Brasil:

<http://www.filosofiadamente.org/images/stories/textos/utplace.doc> .

As páginas correspondem ao original em inglês.

O inglês Place trabalhou na University of Adelaide, na Austrália, de 1951 a 1954, e solicitou que seu cérebro ficasse em exposição no Museu de Anatomia desta universidade, com a lápide "Conteve este cérebro a consciência de U.T. Place?".

Reimpressão preparada por Osvaldo Pessoa Jr. para a disciplina  
TCFC3 – Filosofia das Ciências Neurais, FFLCH-USP, São Paulo, 2011.  
Versão revista após a disciplina.

# É A CONSCIÊNCIA UM PROCESSO CEREBRAL?

POR U. T. PLACE

*Instituto de Psicologia Experimental, Universidade de Oxford*

A tese de que a consciência é um processo no cérebro é proposta como uma hipótese científica sensata, que não pode ser recusada apenas por motivos lógicos. São discutidas as condições sob as quais dois conjuntos de observações são tratados como observações do mesmo processo, ao invés de observações de dois processos independentes e correlatos. Sugere-se que nós podemos identificar a consciência com um certo padrão de atividade cerebral, se formos capazes de explicar as observações introspectivas do sujeito através da referência aos processos cerebrais com os quais elas estão correlacionadas. Afirma-se que a “falácia fenomenológica” – a equivocada idéia de que as descrições das aparências das coisas são descrições dos estados reais das coisas em um misterioso ambiente interno – faz com que o problema de fornecer uma explicação fisiológica das observações introspectivas pareça mais difícil do que ele realmente é.

## I. INTRODUÇÃO

A visão de que existe uma classe separada de eventos – os eventos mentais – que não podem ser descritos em termos dos conceitos empregados pelas ciências físicas não tem mais, como antigamente, uma aceitação universal e incondicional entre filósofos e psicólogos. Entretanto, o moderno fisicalismo, diferentemente do materialismo dos séculos dezessete e dezoito, é behaviorista. Segundo esse ponto de vista, a consciência ou é um tipo especial de comportamento – comportamento ‘de sondagem’ ou comportamento ‘de correr para trás e para frente’ [observado em ratos num ponto de escolha de um labirinto], como afirma Tolman (1932, p. 206) – ou uma disposição para se comportar de um certo modo, sendo uma coceira, por exemplo, uma propensão temporária a coçar. No caso de conceitos cognitivos, como ‘conhecer’, ‘acreditar’, ‘compreender’, ‘relembrar’, e conceitos volitivos, como ‘querer’ e ‘intencionar’, não há muita dúvida de que uma análise em termos de disposições para se comportar (Wittgenstein, 1953; Ryle, 1949) é fundamentalmente sensato. Por outro lado, parece haver um resíduo intratável de conceitos reunido em torno das noções de consciência, experiência, sensação e imaginação, onde algum tipo de relato sobre processos internos é inevitável (Place, 1954). É obviamente possível que uma explicação behaviorista satisfatória desse resíduo conceitual seja um dia encontrada. Entretanto, para os nossos presentes propósitos, irei supor que isso não pode ser feito e que enunciados sobre dores e pontadas, sobre como as coisas são vistas, ouvidas e sentidas, sobre coisas sonhadas ou retratadas no olho da mente, são enunciados referindo-se a eventos e processos, que são, em algum sentido, internos ou privados ao indivíduo em questão. A questão que eu desejo levantar é se, ao fazer essa suposição, nós estamos inevitavelmente comprometidos com uma posição dualista, em que as sensações e imagens mentais formam uma categoria separada de processos para além dos processos físicos e fisiológicos com os quais sabemos que eles se correlacionam. Eu argumentarei que uma aceitação de processos internos não implica o dualismo e que a tese de que a consciência é um processo no cérebro não pode ser recusada por motivos puramente lógicos.

## II. O ‘É’ DA DEFINIÇÃO E O ‘É’ DA COMPOSIÇÃO

Eu quero enfatizar, desde o início, que ao defender a tese de que a consciência é um processo cerebral, eu não estou tentando argumentar que quando nós descrevemos

nossos sonhos, fantasias e sensações nós estamos falando de processos em nossos cérebros. Em outras palavras, eu não estou afirmando que enunciados sobre sensações e imagens mentais são redutíveis a ou analisáveis em termos de enunciados sobre processos cerebrais, do modo como ‘enunciados de cognição’ são analisáveis em termos de enunciados sobre o comportamento. Dizer que enunciados sobre a consciência são enunciados sobre processos cerebrais é evidentemente falso. Isto é mostrado (a) pelo fato de que você pode descrever suas sensações e imagens mentais sem saber nada sobre seus processos cerebrais ou mesmo se tais coisas existem; (b) pelo fato de que enunciados sobre a consciência de alguém e enunciados sobre os processos cerebrais de alguém são verificados de modos inteiramente diferentes; e (c) pelo fato de que o enunciado ‘X tem uma dor mas não há nada acontecendo no seu cérebro’ não encerra nenhuma autocontradição. O que eu quero de fato asseverar, no entanto, é que o enunciado ‘a consciência é um processo no cérebro’, embora não seja necessariamente verdadeira, não é necessariamente falsa. ‘A consciência é um processo no cérebro’, segundo meu ponto de vista, não é nem autocontraditória nem auto-evidente; é uma hipótese científica razoável, do mesmo modo que o enunciado ‘o raio é um movimento de cargas elétricas’ também é uma hipótese científica razoável.

A visão bastante difundida de que uma asserção de identidade entre consciência e processos cerebrais pode ser descartada com base apenas na lógica origina-se, suspeito eu, de um fracasso em distinguir entre o que podemos chamar de o ‘é’ da definição e o ‘é’ da composição. A distinção que eu aqui tenho em mente é a diferença entre a função da palavra ‘é’ em enunciados do tipo ‘o quadrado é um retângulo equilátero’, ‘vermelho é uma cor’, ‘entender uma instrução é ser capaz de agir apropriadamente nas circunstâncias apropriadas’, e sua função em enunciados do tipo ‘sua mesa é um caixote velho’, ‘seu chapéu é um monte de palha amarrado com um cordão’, ‘uma nuvem é uma massa de gotículas de água ou de outras partículas em suspensão’. Esses dois tipos de enunciados envolvendo o ‘é’ têm uma coisa em comum. Em ambos os casos, faz sentido acrescentar a qualificação ‘e nada mais’. Nesse sentido, eles diferem daqueles enunciados em que o ‘é’ é um ‘é’ de predicação; os enunciados ‘Toby é um octagenário e nada mais’, ‘seu chapéu é vermelho e nada mais’ ou ‘as girafas são altas e nada mais’, por exemplo, não têm qualquer sentido. Essa característica lógica pode ser descrita dizendo que em ambos os casos tanto o sujeito quanto o predicado são expressões que fornecem uma caracterização adequada do estado de coisas ao qual eles se referem.

Em um outro sentido, porém, os dois grupos de enunciados são marcadamente diferentes. Enunciados do tipo ‘um quadrado é um retângulo equilátero’ são enunciados necessários, que são verdadeiros por definição. Enunciados do tipo ‘sua mesa é um caixote velho’, por outro lado, são enunciados contingentes, que têm que ser verificados por observação. No caso de enunciados do tipo ‘um quadrado é um retângulo equilátero’ ou ‘vermelho é uma cor’, existe uma relação entre o significado da expressão que compõe o predicado e o significado da expressão que compõe o sujeito, de modo que sempre que a expressão do sujeito for aplicável, o predicado também deve ser. Se você pode descrever algo como vermelho, então você também deve poder descrevê-lo como colorido. No caso de enunciados do tipo ‘sua mesa é um caixote velho’, por outro lado, não há uma tal relação entre os significados das expressões ‘sua mesa’ e ‘caixote velho’; acontece simplesmente de, nesse caso, ambas as expressões serem aplicáveis ao mesmo objeto e ao mesmo tempo fornecerem uma adequada caracterização dele. Aqueles que afirmam que o enunciado ‘a consciência é um processo cerebral’ é logicamente insustentável baseiam sua afirmação, eu suspeito, na suposição equivocada de que se os significados de dois enunciados ou expressões são bastante desconectados, eles não poderiam fornecer uma caracterização adequada do

mesmo objeto ou estado de coisas: se algo é um estado de consciência, ele não poderia ser um processo cerebral, uma vez que não existe nenhuma autocontradição em supor que alguém sente uma dor quando não há nada acontecendo dentro de seu crânio. Da mesma maneira, nós podemos ser levados a concluir que uma mesa não pode ser um caixote velho, já que não há nenhuma autocontradição em supor que alguém tem uma mesa, mas não tem um caixote velho.

### III. A INDEPENDÊNCIA LÓGICA DE EXPRESSÕES E A INDEPENDÊNCIA ONTOLÓGICA DE ENTIDADES

Existe, é claro, uma importante diferença entre o caso da mesa/caixote e o caso da consciência/processo cerebral, no sentido de que o enunciado ‘sua mesa é um caixote velho’ é uma proposição particular que refere-se apenas a um caso particular, enquanto que o enunciado ‘a consciência é um processo no cérebro’ é uma proposição geral ou universal que se aplica a todos os estados de consciência. É muito evidente, eu penso, que se nós vivêssemos em um mundo no qual todas as mesas, sem exceção, fossem caixotes, os conceitos de ‘mesa’ e ‘caixote’ não teriam, em nossa linguagem, o seu presente estatuto de independência lógica. Em um mundo assim, uma mesa seria uma espécie de caixote, assim como o vermelho é uma espécie de cor. Parece ser uma regra da linguagem que sempre que uma certa variedade de objeto ou estado de coisas tem duas características ou conjuntos de características, um dos quais pertence exclusivamente à variedade de objeto ou estado de coisas em questão, a expressão usada para referir à característica ou ao conjunto de características que define a variedade do objeto ou estado de coisas em questão implicará sempre a expressão utilizada para referir à outra característica ou ao outro conjunto de características. Se essa regra não admitisse exceção, seguir-se-ia que qualquer expressão [e1], que fosse logicamente independente de outra expressão [e2] que caracterizasse [c2] univocamente uma certa variedade de objeto ou estado de coisas [o2], deveria referir-se a uma característica ou a um conjunto de características [c1] que não está normalmente ou necessariamente associado com o objeto ou estado de coisas [o2] em questão. Sugiro que é porque essa regra se aplica quase universalmente, que nós normalmente temos a justificativa de passar da independência lógica de duas expressões para a independência ontológica dos estados de coisas aos quais elas se referem. Isso explicaria tanto a força indubitável do argumento de que consciência e processos cerebrais devem ser entidades independentes porque as expressões utilizadas para se referir a eles são logicamente independentes quanto, em geral, o curioso fenômeno pelo qual questões relativas às entidades básicas do universo são frequentemente discutidas e não raro decididas meramente pela lógica.

O argumento, que a partir da independência lógica das duas expressões conclui pela independência ontológica das entidades às quais elas se referem, fracassa no caso dos processos cerebrais e da consciência, segundo eu penso, porque este é um dos poucos casos em que a regra acima referida não se aplica. Essas exceções devem ser encontradas, sugiro eu, naqueles casos em que as operações que devem ser realizadas para verificar a presença dos dois conjuntos de características inerentes ao objeto ou estado de coisas em questão raramente podem ser feitas simultaneamente. Um bom exemplo aqui é o caso da nuvem e da massa de gotículas ou outras partículas em suspensão. Uma nuvem é uma grande massa semitransparente com uma textura lanosa, suspensa na atmosfera, cuja forma está sujeita à mudança contínua e caleidoscópica. Quando observada bem de perto, entretanto, descobre-se que ela consiste de uma massa de minúsculas partículas, normalmente gotas d’água, em contínuo movimento. Com base nessa segunda observação, concluímos que uma nuvem é uma massa de minúsculas partículas e nada mais. Mas não existe uma conexão lógica na nossa

linguagem entre uma nuvem e uma massa de minúsculas partículas; não há nada de autocontraditório em falar de uma nuvem que não é composta de minúsculas partículas em suspensão. Não há contradição envolvida em supor que as nuvens consistiriam de uma massa densa de tecido fibroso; de fato, uma tal consistência pode ser inferida a partir das várias funções realizadas pelas nuvens em histórias encantadas e na mitologia. Está claro então que os termos ‘nuvem’ e ‘massa de minúsculas partículas em suspensão’ significam coisas bastante diferentes. Entretanto, nós não concluímos, com base nisso, que deve haver duas coisas, a massa de partículas em suspensão e a nuvem. A razão para isso, eu sugiro, é que embora as características de ser uma nuvem e ser uma massa de minúsculas partículas em suspensão estejam invariavelmente associadas, nós nunca realizamos simultaneamente as observações necessárias para verificar a sentença ‘aquilo é uma nuvem’ e as observações necessárias para verificar a sentença ‘isto é uma massa de minúsculas partículas em suspensão’. Nós podemos observar a micro-estrutura de uma nuvem apenas quando estamos envolvidos por ela, uma condição que nos impede efetivamente de observar aquelas características que, à distância, levam-nos a descrevê-la com uma nuvem. De fato, essas duas experiências são tão diferentes, que nós utilizamos diferentes palavras para descrevê-las. Aquilo que é uma nuvem quando nós observamos à distância torna-se uma neblina ou uma névoa quando nós estamos envolvidos por ela.

#### **IV. QUANDO DOIS CONJUNTOS DE OBSERVAÇÕES SÃO OBSERVAÇÕES DO MESMO EVENTO?**

O exemplo da nuvem e da massa de minúsculas partículas em suspensão foi escolhido porque é um dos poucos casos de uma proposição geral envolvendo o que eu chamei de o ‘é’ da composição que não nos leva a discussões técnicas da ciência. Ele é útil porque revela a conexão entre os casos da vida cotidiana do ‘é’ da composição – como o exemplo da mesa/caixote – e os casos mais técnicos, como ‘o raio é um movimento de cargas elétricas’, em que a analogia com o caso da consciência/processo cerebral é mais marcada. A limitação do caso da nuvem/minúsculas partículas em suspensão é que ele não revela de modo suficientemente claro o problema crucial de como é estabelecida a identidade entre os estados de coisas referidos pelas duas expressões. No caso da nuvem, o fato de que algo é uma nuvem e o fato de que algo é uma massa de minúsculas partículas em suspensão são verificados pelos processos normais da observação visual. Pode-se argumentar, além disso, que a identidade das entidades referidas pelas duas expressões é estabelecida pela continuidade entre os dois conjuntos de observações, na medida em que o observador se move em direção à nuvem ou dela se afasta. No caso dos processos cerebrais e da consciência não há uma tal continuidade entre os dois conjuntos de observações em questão. Um escrutínio introspectivo mais próximo jamais revelará a passagem de impulsos nervosos em milhares de sinapses do mesmo modo que um escrutínio mais próximo de uma nuvem revelará uma massa de minúsculas partículas em suspensão. As operações necessárias para verificar enunciados sobre a consciência e enunciados sobre processos cerebrais são fundamentalmente diferentes.

Para encontrarmos um paralelo para essa característica, nós temos que examinar outros casos em que se afirma a identidade entre algo cuja ocorrência é verificada pelos processos ordinários da observação e algo cuja ocorrência é estabelecida por procedimentos científicos especiais. Por causa disso eu escolhi o caso em que dizemos que o raio é um movimento de cargas elétricas. Como no caso da consciência, por mais de perto que olharmos o raio, nós nunca seremos capazes de observar as cargas elétricas. Além disso, assim como as operações para determinar a natureza do estado de consciência de alguém são radicalmente diferentes daquelas operações envolvidas na

determinação da natureza dos processos cerebrais de alguém, assim também as operações para determinar a ocorrência do raio também são radicalmente diferentes das operações envolvidas na determinação da ocorrência de um movimento de cargas elétricas. O que é que nos leva, portanto, a dizer que os dois conjuntos de observações são observações do mesmo evento? Não pode ser meramente o fato de que os dois conjuntos de observações estão sistematicamente correlacionados, de tal forma que sempre que houver um raio, haverá também um movimento de cargas elétricas. Existem inumeráveis casos de tais correlações em que nós não nos sentimos tentados a dizer que os dois conjuntos de operações são observações do mesmo evento. Há uma correlação sistemática, por exemplo, entre o movimento das marés e as fases da lua, mas isso não nos leva a dizer que os registros dos níveis das marés são registros das fases da lua ou vice-versa. Ao invés disso, nós falamos de uma conexão causal entre dois processos ou eventos independentes.

A resposta aqui parece ser que nós tratamos os dois conjuntos de observações como observações do mesmo evento naqueles casos em que as observações científicas técnicas, realizadas no contexto do corpo apropriado de teoria científica, fornecem uma explicação imediata das observações feitas pelo homem comum. Assim, concluímos que o raio não é nada mais do que um movimento de cargas elétricas porque nós sabemos que um movimento de cargas elétricas pela atmosfera, tal como acontece quando o raio é relatado, gera o tipo de estimulação visual que levaria um observador a relatar um relâmpago [o clarão emitido pelo raio]. No caso maré/lua, por outro lado, não há uma tal conexão direta entre as fases da lua e as observações feitas pelo homem que mede o nível da maré. A conexão causal se dá entre a lua e as marés, e não entre a lua e a medição das marés.

## **V. A EXPLICAÇÃO FISIOLÓGICA DA INTROSPECÇÃO E A FALÁCIA FENOMENOLÓGICA**

Se esta abordagem estiver correta, deveria se seguir que, para se estabelecer a identidade entre a consciência e certos processos no cérebro, seria necessário mostrar que se pode dar conta das observações introspectivas relatadas pelo sujeito em termos de processos que sabidamente ocorreram em seu cérebro. À luz dessa sugestão, é extremamente interessante descobrir que, quando um fisiologista, diferentemente de um filósofo, acha difícil ver como a consciência poderia ser um processo no cérebro, o que o preocupa não é uma suposta autocontradição qualquer envolvida em tal suposição, mas a aparente impossibilidade de dar conta dos relatos fornecidos pelo sujeito acerca de seus processos conscientes em termos das propriedades conhecidas do sistema nervoso central. Sir Charles Sherrington colocou o problema da seguinte maneira:

‘A cadeia de eventos que se estende desde a radiação solar entrando no olho até a contração dos músculos da pupila, por um lado, e até as perturbações elétricas no córtex cerebral, por outro, são, todos eles, passos simples em uma sequência de “causação” física, que são inteligíveis graças à ciência. Mas na segunda cadeia serial, segue-se, ao estágio da reação do córtex cerebral, um evento ou um conjunto de eventos bastante inexplicáveis para nós, em que a ciência não nos auxilia, nem no que diz respeito a eles mesmos, nem no que diz respeito à ligação causal entre eles e o que os precede; um conjunto de eventos aparentemente incomensurável com quaisquer dos eventos que levaram a eles. O eu “vê” o sol; ele sente um disco bidimensional de brilho, localizado no “céu”, sendo esse último um campo de menor brilho, cuja forma superior parece uma abóbada achatada, encobrindo o eu e uma centena de outras coisas visuais. Não há qualquer sugestão de que isso esteja dentro da cabeça. A visão está saturada dessa estranha propriedade chamada de “projeção”, a inferência sem argumentação de que aquilo que ele vê está a uma “distância” do eu vidente. Já foi dito o suficiente para

ênfatizar que, na sequência de eventos, alcança-se um defrauto em que uma situação física no cérebro leva a uma situação psíquica, que porém não contém qualquer indício do cérebro ou de qualquer outra parte do corpo [...] . É preciso supor, ao que parece, duas séries contínuas de eventos, uma físico-química, a outra psíquica, havendo às vezes uma interação entre elas' (Sherrington, 1947, pp. xx-xxi).

Assim como o fisiologista provavelmente não vai se impressionar com a ressalva do filósofo de que há alguma autocontradição envolvida na suposição de que a consciência é um processo cerebral, assim também o filósofo provavelmente não ficará impressionado com as considerações que levaram Sherrington a concluir que existem dois conjuntos de eventos, sendo um físico-químico e o outro psíquico. O argumento de Sherrington, com todo seu apelo emocional, depende de um erro lógico razoavelmente simples, que infelizmente é cometido muito frequentemente por psicólogos e fisiologistas, e não raramente pelos próprios filósofos no passado. Esse erro lógico, que eu chamarei de 'falácia fenomenológica', é o erro de supor que quando o sujeito descreve sua experiência, quando ele descreve como as coisas aparecem para a visão, audição, olfato, paladar ou tato, ele está descrevendo as propriedades literais de objetos e eventos em um tipo peculiar de tela interna de cinema ou televisão, normalmente referida na moderna literatura psicológica como o 'campo fenomenal'. Se presumirmos, por exemplo, que quando um sujeito relata uma pós-imagem verde ele está afirmando a ocorrência dentro dele de um objeto que é literalmente verde, está claro que temos em nossas mãos uma entidade para a qual não há lugar no mundo da física. No caso da pós-imagem verde, não há qualquer objeto verde no ambiente do sujeito que corresponda à descrição que ele fornece. Também não há qualquer coisa verde em seu cérebro; certamente não há nada que pudesse ter emergido quando ele relatou a aparência da pós-imagem verde. Os processos cerebrais não são o tipo de coisa ao qual os conceitos de cor possam ser apropriadamente aplicados.

A falácia fenomenológica, sobre a qual este argumento se baseia, depende da suposição equivocada de que, dado que a nossa capacidade de descrever coisas em nosso ambiente depende da nossa consciência delas, nossas descrições das coisas são, em primeiro lugar, descrições de nossas experiências conscientes e, apenas em segundo lugar, descrições indiretas e inferenciais dos objetos e eventos em nossos ambientes. Presume-se que, devido ao fato de nós reconhecermos coisas em nosso ambiente pela sua aparência, pelo seu som, cheiro e gosto, nós começamos descrevendo suas propriedades fenomenais – as propriedades das aparências, dos sons, dos cheiros e dos gostos – e inferimos suas propriedades reais a partir dessas propriedades fenomenais. Na verdade, o que acontece é exatamente o contrário. Nós começamos aprendendo a reconhecer as propriedades reais das coisas em nosso ambiente. Nós aprendemos a reconhecê-los, é claro, pela sua aparência visual, pelo seu som, pelo seu cheiro e pelo seu gosto, mas isso não significa que nós temos que aprender a descrever a aparência visual, o som, o cheiro e o gosto das coisas antes de podermos descrever as próprias coisas. De fato, é somente após termos aprendido a descrever as coisas em nosso ambiente que nós podemos aprender a descrever nossa consciência delas. Nós descrevemos nossa experiência consciente não em termos das mitológicas 'propriedades fenomenais', que seriam supostamente inerentes aos 'objetos' mitológicos no mitológico 'campo fenomenal', mas sim em referência às propriedades físicas reais dos objetos, eventos e processos físicos concretos, que normalmente, mas não no presente caso, geram o tipo de experiência consciente que estamos tentando descrever. Em outras palavras, quando nós descrevemos a pós-imagem como verde, nós não estamos dizendo que há algo, a pós-imagem, que é verde; nós estamos dizendo que estamos tendo o tipo

de experiência que normalmente temos – e nós aprendemos a descrever assim – quando olhamos para um ponto verde luz.

Assim que nos livramos da falácia fenomenológica, nós percebemos que o problema de explicar as observações introspectivas em termos de processos cerebrais está longe de ser insuperável. Percebemos que não há nada que o sujeito que realiza a introspecção diga a respeito de suas experiências conscientes que seja incompatível com qualquer coisa que o fisiologista possa querer dizer sobre os processos cerebrais que causam a descrever o ambiente e sua consciência desse ambiente da maneira que ele faz. Quando o sujeito descreve sua experiência dizendo que uma luz, que de fato está parada, parece mover-se, tudo o que o fisiologista ou o psicólogo fisiológico tem a fazer, para explicar as observações introspectivas do sujeito, é mostrar que os processos cerebrais que estão causando o sujeito a descrever sua experiência dessa maneira são o tipo de processo que normalmente ocorre quando ele está observando um objeto que de fato está em movimento e que, portanto, normalmente o causa a relatar o movimento de um objeto em seu ambiente. Uma vez que seja descoberto o mecanismo pelo qual o indivíduo descreve o que está acontecendo em seu ambiente, tudo o que é preciso para explicar a capacidade do indivíduo de fazer observações introspectivas é [em primeiro lugar] uma explicação de sua capacidade de discriminar entre aqueles casos em que seus hábitos usuais de descrição verbal são apropriados à situação do estímulo e aqueles casos em que não são, e [em segundo lugar] uma explicação de como e por que ele aprende, naqueles casos em que há dúvidas sobre a adequação de seus hábitos descritivos normais, a emitir seus protocolos descritivos habituais precedidos por uma expressão qualificativa como ‘parece que’, ‘soa como’, ‘sinto que’, etc.

Eu devo muito aos meus colegas que participaram de uma série de discussões informais sobre este tópico, realizada no Departamento de Filosofia da Universidade de Adelaide, em especial ao Sr. C.B. Martin, por suas críticas persistentes e minuciosas das minhas tentativas anteriores de defender a tese de que a consciência é um processo cerebral, ao Professor D.A.T. Gasking, da Universidade de Melbourne, por tornar claro muitas das questões lógicas envolvidas, e ao Professor J.J.C. Smart pelo apoio moral e pelo encorajamento em relação àquilo que frequentemente parecia uma causa perdida.

#### REFERÊNCIAS

- PLACE, U.T. (1954). The concept of heed [atenção]. *Brit. J. Psychol.* **45**, 243-55.
- RYLE, G. (1949). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson. [Tradução para o português: *Introdução à Psicologia – O Conceito de Espírito*. Trad. M. Luisa Nunes. Lisboa: Moraes Editores, 1970.]
- SHERRINGTON, SIR CHARLES (1947). Prefácio da edição de 1947 de *The Integrative Action of the Nervous System*. Cambridge University Press.
- TOLMAN, E.C. (1932). *Purposive Behaviour in Animals and Men*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell. [Tradução para o português: *Investigações Filosóficas*. Coleção Os Pensadores. Trad. J.C. Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1979.]

(Manuscrito recebido em 30 de novembro de 1954)