

COM ÉS QUAN S'ÉS UN RATPENAT?*

THOMAS NAGEL

El que fa que el problema ment-cos sigui realment irresoluble és la consciència. Potser aquesta és la raó per la qual les actuals discussions sobre el problema li confereixen poca atenció o se n'ocupen de forma clarament equivocada. La recent onada d'eufòria reduccionista ha generat diverses anàlisis de fenòmens mentals i de conceptes mentals concebudes per explicar la possibilitat d'algun tipus de materialisme, d'identificació psicofísica o de reducció.¹ Però els problemes que es plantegen són els comuns a aquesta i a d'altres menes de reducció, mentre que el que fa únic el problema ment-cos, el que el diferencia del problema aigua-H₂O, del problema màquina de Turing-màquina-IBM, del problema llampec-descàrrega elèctrica, del problema gens-ADN, o del problema roure-hidrocarboni, es passa per alt.

Tot reduccionista té la seva analogia favorita agafada de la ciència moderna. És molt poc probable que cap d'aquests exemples desconexos en els quals la reducció té èxit pugui il·luminar la relació de la ment amb el cos, però els filòsofs comparteixen la comuna debilitat humana per les explicacions d'allò que és incompreensible en termes que són apropiats per a les coses familiars i ben conegudes, encara que completament diferents. Això ha conduït a l'acceptació d'explicacions implausibles del que és mental, en bona mesura perquè aquestes explicacions permetrien tipus de reducció que són familiars. Intentaré explicar per què els exemples usuals no ens ajuden a entendre la relació entre el cos i la ment, això és, per què no tenim fins ara cap idea de què seria una explicació de la naturalesa física d'un fenomen mental. Sense la consciència, el problema ment-cos seria molt menys interessant. Amb la consciència sembla irresoluble. Comprenem de manera molt pobre el tret més característic i important dels fenòmens mentals conscients. La majoria de teories reduccionistes ni tan sols no tracten d'explicar-lo, i una atenta anàlisi mostrarà que no li podem aplicar cap dels conceptes de reducció de què disposem actualment. Potser és possible crear un nou model teòric amb aquest propòsit, però aquesta solució, si és que existeix, resta en un futur intel·lectual distant.

* Traducció d'Ambròs Domingo.

¹ En són exemples J. J. Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (Londres, 1963); David K. Lewis, "An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy*, 63 (1966), reimprès amb addenda a David M. Rosenthal, *Materialism and the Mind-Body Problem* (Englewood Cliffs, N. J., 1971); Hilary Putnam, "Psychological Predicates" a Captain and Merrill, *Art, Mind and Religion* (Pittsburgh, 1967), reimprès a Rosenthal, op. cit., com "The Nature of Mental States"; D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (Londres, 1968); D. C. Dennet, *Content and Consciousness* (Londres, 1969). He manifestat anteriors dubtes a "Armstrong on the Mind", *Philosophical Review*, 79 (1970), 394-403; "Brain Bisection and the Unity of Consciousness", *Synthese*, 22 (1971); i una ressenya de Dennet, *Journal of Philosophy*, 69 (1972). Vegi's també Saul Kripke, "Naming and Necessity" a Davidson i Harman, *Semantics of Natural Language* (Dordrecht, 1972), esp. pp. 334-42; i M. T. Thornton, "Ostensive Terms and Materialism", *Monist*, 56 (1972).

L'experiència conscient és un fenomen àmpliament estès. Es dona a molts nivells de la vida animal, encara que no podem estar segurs de la seva presència en els organismes més simples i és molt difícil dir en general què és el que ens proporciona evidència de la seva existència. (Alguns extremistes estan disposats a negar-la fins i tot en els mamífers diferents dels humans). Sens dubte es dona sota innumerable formes totalment inimaginables per a nosaltres, a d'altres planetes, a d'altres sistemes solars arreu de l'univers; però independentment de com pugui canviar la seva forma, el fet que un organisme tingui *alguna mena* d'experiència conscient significa bàsicament que hi ha alguna cosa com la qual s'és quan s'és aquest organisme. Poden haver-hi altres conseqüències pel que fa a la forma de l'experiència; fins i tot poden haver-hi (encara que ho dubto) conseqüències pel que fa a la conducta de l'organisme. Però, fonamentalment, un organisme té estats mentals conscients si i només si hi ha alguna cosa com la qual s'és quan s'és aquest organisme —alguna cosa com la qual consisteix ser *per* a l'organisme.

Això últim ho podem anomenar el caràcter subjectiu de l'experiència. Aquest caràcter no ha estat capturat per cap de les anàlisis reductives del que és mental proposades recentment, perquè totes elles són lògicament compatibles amb la seva absència. No és analitzable en termes de cap sistema explicatiu d'estats funcionals o d'estats intencionals, perquè aquests poden ser atribuïts a robots o a autòmats que es comportin com les persones sense que tinguin cap experiència.² Per raons anàlogues, tampoc no és analitzable en termes del rol causal de les experiències en relació amb la conducta humana clàssica.³ No estic negant que els estats i els esdeveniments mentals conscients causin la conducta, ni tampoc que sigui possible donar-ne caracteritzacions funcionals. Només estic negant que aquesta mena de qüestions exhaureixi la seva anàlisi. Qualsevol programa reduccionista s'ha de basar en una anàlisi de què és el que s'ha de reduir. Si l'anàlisi deixa alguna cosa fora, aleshores el problema estarà plantejat de manera errònia. És inútil basar la defensa del materialisme en qualsevol anàlisi dels fenòmens mentals que fracassi a l'hora d'ocupar-se explícitament del seu caràcter subjectiu, perquè no hi ha cap raó per suposar que una reducció que sembli plausible quan no pretengui donar compte de la consciència pugui després ser expandida per incloure-la. Sense una idea, doncs, de què és el caràcter subjectiu d'una experiència, no podem saber què és el que hem d'exigir a una teoria fisicista.

Encara que una exposició de les bases físiques de la ment ha d'explicar moltes coses, això sembla ser el més difícil. És impossible excloure d'una reducció les característiques

² Potser en realitat no poden existir uns tals robots. Potser qualsevol cosa suficientment complexa com per a comportar-se com una persona tindria experiències. Però això, si és veritat, és un fet que no pot descobrir-se analitzant simplement el concepte d'experiència.

³ No és equivalent a allò en el que som infal·libles, per una banda perquè no som infal·libles pel que fa a l'experiència, i per una altra perquè els animals que no tenen ni llenguatge ni pensament també tenen experiència —encara que no tinguin cap mena de creença sobre les seves experiències.

fenomenològiques de l'experiència d'una manera semblant a com excloem de la reducció física o química d'una substància ordinària les característiques fenomenals de la substància en qüestió, —això és, explicant-les com a efectes en les ments dels observadors humans.⁴ Si es vol defensar el físicisme, cal també donar una explicació física de les pròpies característiques fenomenològiques. Però quan examinem el seu caràcter subjectiu sembla que aquesta empresa sigui impossible. La raó és que cada fenomen subjectiu està essencialment connectat amb un punt de vista singular, i sembla inevitable que una teoria física objectiva hagi d'abandonar aquest punt de vista.

Intentaré plantejar primer el problema d'alguna manera més completa que referint-me a la relació entre el subjectiu i l'objectiu, o entre el *pour-soi* i l'*en-soi*. Això dista de ser fàcil. Les qüestions sobre com és quan s'és un *X* són força peculiars, tan peculiars que alguns poden inclinar-se a dubtar de la seva realitat, o de la rellevància de les afirmacions que fem al respecte. Per il·lustrar la connexió entre la subjectivitat i un punt de vista, i per fer evident la importància de les característiques subjectives, seria d'ajuda explorar la qüestió en relació amb un exemple que mostrés clarament la divergència entre els dos tipus de concepció, la subjectiva i l'objectiva.

Parteixo del fet que tots nosaltres creiem que els ratspenats tenen experiència. Després de tot són mamífers, i no tenim més raons per dubtar que els ratspenats tinguin experiència de les que puguem tenir per dubtar que en tinguin els ratolins, els coloms o les balenes. He triat els ratspenats en comptes de les abelles o les palaies, perquè com més ens remuntem en l'arbre filogenètic menys esperances té la gent de trobar-hi cap mena d'experiència. Els ratspenats, encara que molt més propers a nosaltres que aquestes altres espècies, presenten malgrat tot un tipus d'activitat i un aparell sensorial tan diferent del nostre que el problema que vull plantejar és excepcionalment vívid (tot i que podria, certament, plantejar-se també amb d'altres espècies). Fins i tot sense el benefici de la reflexió filosòfica, tothom que hagi passat algun temps en un espai tancat amb un ratpenat esvalotat sabrà què és trobar-se amb una forma de vida essencialment *estranya*.

He dit que l'essència de la creença que els ratspenats tenen experiència és que hi ha alguna cosa com la qual s'és quan s'és un ratpenat. Actualment sabem que la majoria dels ratspenats (els microquiròpters, per ser precisos) perceben el món exterior principalment per sonar, o per localització de l'eco, detectant el rebot dels seus propis crits, —uns crits d'alta freqüència, ràpids i subtilment modulats,— en els objectes que són al seu abast. Els seus cervells estan dissenyats per correlacionar els impulsos que surten d'ells amb els subsegüents ecos, i la informació així adquirida els permet fer discriminacions precises de distància, mida, forma, moviment i textura, de manera comparable a com ho fem nosaltres gràcies a la

⁴ Cf. Richard Rorty, "Mind-Body Identity, Privacy and Categories", *Review of Metaphysics*, 19 (1965), esp. 37-38.

vista. Però el sonar dels ratspenats, tot i ser clarament una forma de percepció, no és similar pel que fa al seu funcionament a cap dels nostres sentits, i no hi ha cap raó per suposar que sigui subjectivament com res que nosaltres puguem experimentar o imaginar. Això sembla posar dificultats per entendre la noció de com és quan s'és un ratpenat. Haurem de considerar si hi ha algun mètode que ens permeti fer una extrapolació de la nostra pròpia experiència a la vida interior del ratpenat⁵ i, si no, quins mètodes alternatius podem tenir per poder entendre la noció en qüestió.

La nostra pròpia experiència ens forneix el material bàsic per a la nostra imaginació, l'abast de la qual està, per tant, limitat. No ens serà de cap ajut intentar imaginar que tenim unes cintes als braços que ens permeten volar des del capvespre fins a la sortida del sol caçant insectes amb la boca, que tenim una visió pobre i percebem el món que ens envolta gràcies a un sistema de senyals de sons d'alta freqüència que reboten, i que ens passem el dia penjats dels peus cap per avall en unes golfes. Fins on aconseguixo imaginar-me aquesta situació, (i no aconseguixo imaginar-me-la gaire), això només em diu com seria per a *mi* comportar-me com es comporta un ratpenat. Però aquesta no és la qüestió. El que vull saber és com és per a un *ratpenat* ser un ratpenat. Si intento imaginar-m'ho, em trobo limitat als recursos de la meva pròpia ment, i aquests recursos són inadequats per a aquesta empresa. No puc representar-m'ho ni imaginant afegits a la meva experiència present, ni imaginant fragments eliminats de forma gradual d'aquesta experiència, ni tampoc imaginant alguna mena de combinació d'afegits, eliminacions i modificacions.

Si es donés el cas que jo pogués actuar i ser com una abella o com un ratpenat sense canviar la meva estructura fonamental, les meves experiències no serien en absolut com les experiències d'aquests animals. D'altra banda, és molt dubtós que pugui tenir sentit la hipòtesi que jo hauria de tenir també la mateixa constitució neurobiològica interna d'un ratpenat. Fins i tot si pogués ser transformat en passos graduals en un ratpenat, no hi ha res en la meva constitució actual que em permeti imaginar com serien les experiències que tindria en aquest futur estat meu, després de la metamorfosi. El millor testimoni al respecte provindria de les experiències dels ratspenats, si poguéssim saber com són.

Així doncs, si l'extrapolació a partir del nostre propi cas està involucrada en la idea de com és quan s'és un ratpenat, aquesta extrapolació no es podrà acabar de dur a terme. No ens podem representar sinó una idea esquemàtica de com és quan s'és un ratpenat. Podem, per exemple, atribuir a l'animal *formes* generals d'experiència en base a la seva estructura i al seu comportament. D'aquesta manera descrivim el sonar del ratpenat com una forma de percepció tridimensional cap endavant, creiem que els ratspenats senten alguna mena de dolor, por, fam i desig, i també que tenen altres tipus de percepció més familiars ultra el sonar. Però creiem també que aquestes experiències tenen en cada cas un caràcter subjectiu especial que escapa a la nostra capacitat de representació. I si hi ha vida conscient en algun

indret de l'univers, és probable que en alguns casos ni tan sols no es pugui descriure en els termes d'experiència més generals accessibles per a nosaltres.⁶ (Això no obstant, el problema no es restringeix només a casos exòtics, sinó que també es dona entre una persona i una altra. Per exemple, a mi no m'és accessible el caràcter subjectiu de l'experiència d'una persona sorda o cega de naixement, ni tampoc ho és segurament el meu a ella. Això no impedeix que cadascú de nosaltres cregui que l'experiència dels altres té aquest caràcter subjectiu).

Si algú s'inclina per negar que nosaltres puguem creure en l'existència de fets com aquest, la natura exacta dels quals possiblement mai no podem representar-nos, hauria de pensar que quan contemplem els ratspenats ens trobem ben bé en la mateixa posició en què es trobarien ratspenats o Marcians⁷ intel·ligents si intentessin formar-se una idea de com és quan s'és com nosaltres. L'estructura de les seves pròpies ments pot fer-los impossible reeixir en el seu intent, però nosaltres sabem que s'equivocarien si conclouguessin que no hi ha res concret en què consisteixi ser quan s'és com nosaltres, si diguessin que només se'ns poden atribuir alguns tipus generals d'estats mentals (potser percepció i desig serien conceptes comuns a ells i a nosaltres, o potser no). Sabem que estarien equivocats si traguessin aquesta conclusió escèptica perquè sabem com és quan s'és com nosaltres. I sabem que encara que això inclogui una enorme quantitat de variacions i de complexitat, que encara que no disposem de vocabulari per descriure-ho de forma adequada, el seu caràcter subjectiu és altament específic i d'alguna manera descriptible en termes que poden ser entesos només per criatures com ara nosaltres. Per bé que no puguem esperar acomodar mai una descripció precisa de la fenomenologia dels Marcians o dels ratspenats al nostre llenguatge, això no ens hauria de conduir a rebutjar com a mancada de sentit l'afirmació que els ratspenats i els Marcians tenen experiències totalment comparables per la seva riquesa de detalls a les nostres. Estaria molt bé que algú desenvolupés conceptes i una teoria que ens permetés pensar en aquestes coses; però és possible que aquesta comprensió ens estigui permanentment negada a causa dels límits de la nostra naturalesa. I negar la realitat o el sentit lògic d'allò que mai no podem descriure o comprendre és la forma més crua d'inconsistència cognitiva.

Això ens porta a la vora d'una qüestió que demana molta més discussió de la que puc oferir aquí, a saber, la relació entre els fets, per una banda, i els esquemes o sistemes conceptuals de representació, per l'altra. El meu realisme pel que fa al domini subjectiu en totes les seves formes comporta una creença en l'existència de fets més enllà de l'abast dels conceptes humans. És, per descomptat, possible que un ésser humà cregui que hi ha fets per als quals els humans mai no *podrem* disposar dels conceptes necessaris que ens haurien de permetre representar-nos-los o comprendre'ls. En realitat seria ridícul posar això en dubte, donada la finitud de les expectatives de la humanitat. Després de tot, hi hauria hagut números

⁶ Per aquesta raó la forma analògica de l'expressió anglesa "what it is like" ["com és quan s'és"] és enganyosa. No significa "a què s'assembla (en la nostra experiència)", sinó "com és per al subjecte mateix".

⁷ Qualsevol ésser extraterrestre intel·ligent totalment diferent de nosaltres.

transfinitos fins i tot si tothom hagués estat aniquilat per la Pesta Negra abans que Cantor els descobrís. Però algú pot creure que hi ha també fets que *podrien* no ser representats o compresos mai per éssers humans, fins i tot en el cas que les espècies perduressin per sempre més —simplement perquè la nostra estructura no ens permetria operar amb conceptes del tipus que es requereix. Aquesta impossibilitat podria fins i tot ser observada per altres éssers, però no està clar que l'existència d'aquests altres éssers, o la possibilitat de la seva existència, sigui una condició prèvia perquè tingui sentit la hipòtesi que hi ha fets inaccessibles per als humans. (Després de tot, quina sigui la naturalesa dels éssers amb accés als fets inaccessibles per als humans és segurament un fet en si mateix inaccessible per als humans). Pensar en com és quan s'és un ratpenat sembla conduir-nos, per tant, a la conclusió que hi ha fets que no consisteixen en la veritat d'una proposició expressable en el llenguatge humà. Podem veure'ns obligats a reconèixer l'existència d'aquests fets sense ser capaços d'explicar-los o de comprendre'ls.

No seguiré, però, amb aquesta qüestió. Té relació amb el que estàvem considerant (a saber, el problema ment-cos) en tant que ens permet fer una observació general a propòsit del caràcter subjectiu de l'experiència. Sigui quina sigui la consideració que fem dels fets sobre com és quan s'és un ésser humà, o un ratpenat, o un Marcià, aquests fets semblen involucrar un punt de vista particular.

No m'estic referint aquí la suposada privacitat de l'experiència per part de qui la té. El punt de vista en qüestió no és un punt de vista accessible només a un sol individu, sinó a un *tipus* d'individus. Sovint és possible considerar un punt de vista diferent del propi, de manera que la comprensió d'aquests fets no està limitada al propi cas. Hi ha un sentit en el qual els fets fenomenològics són perfectament objectius: una persona pot saber o dir quina és la qualitat de l'experiència d'una altra. Són, això sí, fets fenomenològics subjectius en el sentit que fins i tot aquesta atribució objectiva d'experiència és possible només per a algú que sigui suficientment similar a l'objecte al qual s'atribueix l'experiència en qüestió, de manera que li sigui possible adoptar el seu punt de vista —per comprendre l'atribució tant en primera persona com en tercera, per dir-ho així. Com més diferent d'algú sigui l'altre subjecte que té l'experiència, menor serà l'èxit que podem esperar d'aquesta empresa. En el nostre propi cas nosaltres ocupem el punt de vista que és rellevant, però tindrem tanta dificultat per entendre adequadament la nostra pròpia experiència si ens hi acostem des d'un altre punt de vista, com la tindríem si pretenguéssim comprendre l'experiència d'altres espècies sense adoptar el *seu* punt de vista.⁸

⁸ Pot resultar més fàcil del que penso traspasar les barreres entre les espècies amb l'ajut de la imaginació. Per exemple, les persones cegues són capaces de detectar objectes prop seu amb una mena de sonar, fent servir sorolls vocals o copets de bastó. Potser si algú sabés com és això, aleshores podria per extensió imaginar a grans trets com és quan es té el sonar molt més refinat d'un ratpenat. La distància entre un mateix i les altres persones o altres espècies pot trobar-se en qualsevol lloc dins d'un continu. Fins i tot per a les altres persones

Això té a veure directament amb el problema ment-cos. Perquè si els fets de l'experiència — fets sobre com és *per* a l'organisme que té l'experiència— només són accessibles des d'un punt de vista, aleshores és un misteri com es pugui revelar el veritable caràcter de les experiències en l'activitat física d'aquest organisme. Això últim és domini dels fets objectius per excel·lència —que són aquells que poden ser observats i compresos des de molts punts de vista i per individus amb diferents sistemes de percepció. No podem imaginar obstacles semblants en l'adquisició de coneixement sobre la neurofisiologia dels ratspenats per part de científics humans, i ratspenats o Marcians intel·ligents poden aprendre més sobre el cervell humà del que nosaltres sabrem mai.

Això no és per si mateix un argument contra la reducció. Un científic marcià que no tingui cap mena de comprensió de la percepció visual pot comprendre l'arc de sant Martí, el llampec o els núvols en tant que fenòmens físics, encara que mai no arribi a comprendre els conceptes humans d'arc de sant Martí, llampec o núvol, o el lloc que aquestes coses ocupen en el nostre món fenomenològic. La naturalesa objectiva de les coses seleccionades per aquests conceptes pot ser copsada per ell perquè, si bé els conceptes estan connectats amb un punt de vista particular i amb una fenomenologia visual particular, les coses copsades des d'aquest punt de vista no ho estan: són observables des d'aquest punt de vista, però són externes a ell, i d'aquí que puguin ser enteses també des d'altres punts de vista, ja sigui pels mateixos organismes o per d'altres. El llampec té un caràcter objectiu que no s'exhaureix en la seva aparença visual, i això pot ser investigat per un Marcià que no tingui visió. Per ser exactes, el llampec té un caràcter *més* objectiu del que es mostra en la seva aparença visual. Parlant del pas de la caracterització subjectiva a l'objectiva, no vull pronunciar-me pel que fa a l'existència d'un punt final, això és, d'una naturalesa intrínseca completament objectiva de la cosa, que es pugui o no assolir. Pot ser més adequat pensar en l'objectivitat com en una direcció en la qual pot viatjar la comprensió. I en la comprensió d'un fenomen com ara el llampec, és legítim arribar tan lluny com sigui possible des d'un punt de vista estrictament humà.⁹

D'altra banda, en el cas de l'experiència la connexió amb un punt de vista particular sembla molt més propera. Resulta difícil entendre què pot voler significar el caràcter *objectiu* d'una

la comprensió de com és quan s'és com ells és només parcial, i quan algú es mou cap a espècies molt diferents d'un mateix només li serà accessible una comprensió parcial encara menor. La imaginació és notablement flexible. El que sostinc, però, no és que no puguem *saber* com és quan s'és un ratpenat. No estic plantejant aquest problema epistemològic. El que sostinc és més aviat que fins i tot per formar-nos una *idea* de com és quan s'és un ratpenat (i *a fortiori* per saber com és quan s'és un ratpenat) hem de situar-nos en el punt de vista del ratpenat. Si podem situar-nos en el seu punt de vista de forma aproximada o parcial, aleshores la idea que ens formem serà també aproximada o parcial. O almenys això sembla des del nostre estat actual de comprensió.

⁹ El problema que proposaré pot, per tant, ser plantejat fins i tot si la distinció entre descripcions o punts de vista més subjectius o més objectius només pogués establir-se dins d'un punt de vista humà més ampli. No accepto aquest tipus de relativisme conceptual, però no és necessari rebutjar-lo per poder sostenir que la reducció psicofísica no pot ser acomodada al model subjectiu-*versus*-objectiu, comú a d'altres casos.

experiència si no és el punt de vista particular des del qual el subjecte té l'experiència. Després de tot, què és el que quedaria de com és quan s'és un ratpenat si eliminéssim el punt de vista del ratpenat? Però si l'experiència no té, a més del seu caràcter subjectiu, una naturalesa objectiva que pugui ser copsada des de diferents punts de vista, com és possible aleshores suposar que un Marcià que investigui el meu cervell pugui estar observant processos físics que siguin els meus processos mentals (de la mateixa manera com podria observar processos físics que fossin resplendors de llampec), només que des d'un punt de vista diferent? Com, per aquesta raó, podria observar-los un fisiòleg humà des d'un altre punt de vista?¹⁰

Sembla que ens enfrontem amb una dificultat general sobre la reducció psicofísica. A d'altres àrees el procés de reducció és un pas cap a una major objectivitat, cap a una visió més exacta de la naturalesa real de les coses. Això s'aconsegueix reduint la nostra dependència d'aquells punts de vista, pel que fa a l'objectiu de la investigació, que siguin individuals o específics de l'espècie. Descrivim aquest objectiu no en termes de les impressions que produeix en els nostres sentits, sinó en termes dels seus efectes més generals i de les propietats que siguin detectables per mitjans diferents dels sentits humans. Com menys depengui del punt de vista específicament humà, més objectiva serà la nostra descripció. Podem seguir aquest camí perquè, per bé que els conceptes i les idees que utilitzem quan pensem sobre el món exterior els fem inicialment des d'un punt de vista que involucra el nostre aparell perceptual, els utilitzem per referir-nos a coses que els ultrapassen —a coses respecte de les quals *tenim* el punt de vista fenomènic. Per això podem abandonar aquest punt de vista en favor d'un altre, i tot i així estar pensant encara en les mateixes coses.

Malgrat tot, l'experiència no sembla seguir aquesta pauta. La idea d'avançar des de l'aparença cap a la realitat no sembla aquí tenir sentit. Així, ¿quina seria en aquest cas la situació anàloga a perseguir una comprensió més objectiva dels mateixos fenòmens, abandonant el nostre punt de vista subjectiu inicial en favor d'un altre que sigui més objectiu i que tingui a veure amb la mateixa cosa? Certament, *sembla* improbable que ens apropem a la naturalesa real de l'experiència humana deixant enrere la particularitat del nostre punt de vista humà, i esforçant-nos per trobar una descripció en termes que siguin accessibles a éssers que no podrien imaginar com és quan s'és com nosaltres. Si el caràcter subjectiu de l'experiència és completament comprensible només des d'un punt de vista, aleshores qualsevol salt a una major objectivitat —és a dir, un menor lligam a un punt de vista específic— no ens condueix més a prop de la naturalesa real del fenomen, sinó molt més lluny d'ella.

¹⁰ El problema no és només que, quan jo miro la Mona Lisa, la meva experiència visual té una determinada qualitat de la qual ningú que miri el meu cervell no en trobarà cap rastre; la qüestió és que fins i tot en el cas que hi pogués observar una minúscula imatge de la Mona Lisa no tindria cap raó per identificar-la amb l'experiència.

En algun sentit, les arrels d'aquesta objecció a la reductibilitat de l'experiència són ja detectables en casos reeixits de reducció; perquè en descobrir que el so és, en realitat, un fenomen d'ones a l'aire o en algun altre mitjà, hem deixat enrere un punt de vista per agafar-ne un altre, i el que efectivament s'ha escoltat, el punt de vista animal o humà que hem deixat enrere, segueix sense ser reduït. Membres d'espècies radicalment diferents poden comprendre els mateixos esdeveniments físics en termes objectius, i això no requereix que compreguin les formes fenomèniques sota les quals aquests esdeveniments es presenten als sentits dels membres de les altres espècies. Resulta, doncs, que el fet que els seus punts de vista més particulars no siguin part de la realitat comuna que perceben és condició perquè aquests punts de vista refereixin a aquesta realitat comuna. La reducció pot reeixir només si el punt de vista específic de les espècies s'elimina del que s'ha de reduir.

Però encara que tenim raó en deixar de banda aquest punt de vista quan busquem una comprensió més plena del món exterior, no podem ignorar-lo de forma permanent perquè és l'essència del món interior, —i no merament un punt de vista en aquest món interior. La majoria del neoconductisme de la psicologia filosòfica recent resulta de l'esforç de substituir una concepció objectiva de la ment per la cosa real, amb la finalitat de no tenir res que no pugui ser reduït. Si acceptem que una teoria física de la ment ha d'explicar el caràcter subjectiu de l'experiència, hem d'admetre també que cap concepció de les que tenim actualment a l'abast ens dona la clau de com això es podria fer. El problema és únic. Si els processos mentals són en realitat processos físics, aleshores hi ha alguna cosa com la qual és, intrínsecament,¹¹ estar sotmès a determinats processos físics. Què sigui aquesta cosa segueix sent un misteri.

¹¹ La relació no seria, per tant, una relació contingent, com la d'una causa i el seu efecte. Seria necessàriament veritat que un determinat estat físic sentís d'una determinada manera. Saul Kripke (op. cit.) sosté que el conductista causal i les anàlisis relacionades de la qüestió mental fallen perquè construeixen, per exemple, “dolor” com a un terme merament contingent de dolors. El caràcter subjectiu d'una experiència (“la seva qualitat fenomenològica immediata”, com l'anomena Kripke [p. 340], és la propietat essencial que es deixa fora en aquestes anàlisis, i és aquella en virtut de la qual l'experiència és necessàriament. La meua posició és molt propera a la seva. Com Kripke, considero que la hipòtesi que un determinat estat del cervell ha de tenir *necessàriament* un determinat caràcter subjectiu és incomprendible si no va acompanyada de cap altra explicació. I no hi ha cap explicació que provingui de les teories que consideren la relació ment-cervell com a contingent, tot i que potser hi ha d'altres alternatives encara per descobrir.

Una teoria que ens expliqués que la relació ment-cervell és necessària ens deixaria encara amb el problema de Kripke d'explicar per què, malgrat tot, sembla contingent. Aquesta dificultat em sembla a mi salvable de la manera següent. Podem imaginar alguna cosa representant-nos-la perceptualment, per simpatia, o simbòlicament. No pretenc dir aquí com funciona la imaginació simbòlica, però part del que succeeix en els altres dos casos és això. Quan imaginem alguna cosa perceptualment ens posem a nosaltres mateixos en un estat de consciència semblant a l'estat en què estaríem si la percebéssim de debò. Quan imaginem alguna cosa per simpatia ens posem a nosaltres mateixos en un estat de consciència semblant a la cosa mateixa. (Aquest mètode només pot ser emprat per imaginar esdeveniments i estats mentals —nostres o d'algú altre). Quan intentem imaginar un estat mental que es produeix, sense el seu estat cerebral associat, primer imaginem per simpatia l'ocurrència de l'estat mental, això és, ens posem a nosaltres mateixos en un estat que mentalment s'hi assembla. Al mateix temps, procurem imaginar perceptualment la no ocurrència de l'estat físic associat, posant-nos a nosaltres mateixos en un estat que no estigui connectat amb el primer, un estat que s'assembla a aquell en el qual ens trobaríem si percebéssim la no ocurrència de l'estat físic. Quan succeeix que la imaginació de les

Quina conclusió hem de treure d'aquestes reflexions, i què és el que hem de fer a continuació? Seria un error concloure que el físicisme ha de ser fals. Res no s'ha provat amb la inadequació de les hipòtesis físicistes que accepten una anàlisi objectiva imperfecta de la ment. Seria més correcte dir que el físicisme és una posició que no podem entendre perquè actualment no tenim cap concepció de com podria ser veritat. Potser es podrà pensar que no és raonable exigir una tal concepció com a condició per comprendre. Després de tot, es podria dir, el sentit del físicisme és prou clar: els estats mentals són estats del cos; els esdeveniments mentals són esdeveniments físics. No sabem *quins* estats físics ni *quins* esdeveniments físics són, però això no ens hauria d'impedir entendre la hipòtesis. Què hi ha més clar que els mots “és” i “són”?

Però penso que és precisament aquesta aparent claredat del mot “és” el que resulta enganyós. Normalment, quan se'ns diu que *X* és *Y* sabem *de quina manera* se suposa que això és veritat, però determinar-ho depèn d'una base conceptual o teòrica i no únicament del verb “és”. Sabem com refereixen tant “*X*” com “*Y*”, i també la mena de coses a les quals refereixen, i tenim una idea aproximada de com els dos camins referencials poden convergir en una sola cosa, ja sigui un objecte, una persona, un procés, un esdeveniment o qualsevol altra cosa. Però quan els dos termes de la identificació són diferents pot no resultar tan clar de quina manera podria això ser veritat. Fins i tot podem no tenir una idea clara de com tots dos camins referencials poden convergir, o d'en quina mena de cosa poden convergir, i aleshores haurem de proporcionar una base teòrica per poder-ho entendre. Sense aquesta base la identificació queda envoltada d'un aire de misticisme.

Això explica el regust màgic de les presentacions populars dels descobriments científics fonamentals, anunciats com a proposicions que tothom ha de subscriure sense entendre-les realment. Per exemple, a la gent se li diu actualment a una edat molt jove que tota la matèria és en realitat energia. Però malgrat el fet que la gent sap què significa “és”, la majoria de les persones mai no es forma una idea de què és el que fa aquesta afirmació vertadera, perquè els falta la base teòrica.

Avui en dia la situació del físicisme és similar a aquella en la qual la hipòtesi que la matèria és energia hagués estat formulada per un filòsof presocràtic. No tenim la més remota idea de com podria ser veritat. A fi d'entendre la hipòtesi que un esdeveniment mental és un esdeveniment físic ens cal més que la comprensió del mot “és”. La idea de com un terme mental i un terme físic puguin referir a la mateixa cosa no hi és, i les analogies usuals amb la

característiques físiques és perceptual i la imaginació de les característiques mentals és per simpatia, aleshores ens sembla que podem imaginar qualsevol experiència que es doni sense el seu estat cerebral associat, i viceversa. La relació entre tots dos semblarà contingent, encara que sigui necessària, a causa de la independència dels diferents tipus d'imaginació.

(El solipsisme, incidentalment, apareix si malinterpretem la imaginació per simpatia com si funcionés com la imaginació perceptual: aleshores sembla impossible imaginar cap experiència que no sigui la pròpia).

identificació teòrica a d'altres camps no ens l'aconsegueixen proporcionar. No ho aconsegueixen perquè si construïm la referència dels termes mentals als esdeveniments físics d'acord amb el model usual, o bé ens trobem amb que els esdeveniments subjectius separats tornen a aparèixer com els efectes a través dels quals es determina la referència mental als esdeveniments físics, o bé ens trobem amb una explicació falsa de com refereixen els termes mentals (com ara una explicació conductista causal).

Resulta prou estrany, però podem tenir evidència de la veritat d'alguna cosa que en realitat no podem comprendre. Considerem que algú no familiaritzat amb la metamorfosi dels insectes té un cuc tancat en un pot estèril i setmanes més tard obre el pot i en surt una papallona. Si la persona sap que el pot ha estat tancat durant tot aquest temps, aleshores té raons per pensar que la papallona és o era en algun moment el cuc, sense tenir cap idea de com pot això haver estat possible. (Una possibilitat és que el cuc contingues un minúscul paràsit amb ales que l'hagués devorat i s'hagués convertit en la papallona).

És concebible que nosaltres ens trobem en aquesta posició pel que fa al físicisme. Donald Davidson ha afirmat que si els esdeveniments mentals tenen causes i efectes físics, aleshores han de tenir descripcions físiques. Ell sosté que tenim raons per creure això fins i tot si no tenim —i de fet no *podem* tenir— una teoria psicofísica.¹² El seu argument s'aplica als esdeveniments mentals intencionals, però penso que també tenim alguna raó per creure que les sensacions són processos físics, encara que no estiguem en una posició per entendre de quina manera ho són. La posició de Davidson és que determinats esdeveniments físics tenen propietats mentals irreductibles, i potser alguna posició descriptible en aquesta direcció sigui correcta. Però res del que ara en puguem tenir una noció s'hi correspon, ni tampoc no tenim cap indicatiu de com seria una teoria que ens permetés formar-nos-en una idea al respecte.¹³

S'ha treballat molt poc en la qüestió bàsica (de la qual es pot sostreure completament la menció del cervell), a saber, si algun sentit pot estar fet d'experiències que tinguin alguna mena de caràcter objectiu. En d'altres paraules, ¿té cap sentit preguntar-me com són *realment* les meves experiències, contraposant-ho a com se'm mostren a mi? No podem entendre genuïnament la hipòtesi que la naturalesa de les meves experiències sigui capturada en una descripció física a menys que entenguem la idea més fonamental que aquestes experiències *tenen* una naturalesa objectiva (o que processos objectius poden tenir una naturalesa subjectiva).¹⁴

¹² Vegi's "Mental Events", a Foster i Swanson, *Experience and Theory* (Amherst, 1970); encara que no entenc l'argument contra les lleis psicofísiques.

¹³ Són aplicables observacions semblants al meu article "Physicalism", *Philosophical Review* 74 (1965), 339-56, reimprès amb *postscript* a John O'Connor, *Modern Materialism* (New York, 1969).

¹⁴ Aquesta qüestió es troba també al nucli del problema de les altres ments, la forta connexió del qual amb el problema ment-cos sovint s'ha passat per alt. Si algú ha entès com l'experiència subjectiva pot tenir una naturalesa objectiva, aleshores entendrà l'existència de subjectes diferents de si mateix.

M'agradaria acabar amb una proposta especulativa. Pot ser possible reduir la distància entre el subjectiu i l'objectiu des d'una altra direcció. Deixant de banda temporalment la relació entre la ment i el cervell, podem perseguir una comprensió més objectiva del que és mental per dret propi. Actualment no estem en absolut preparats per pensar en el caràcter subjectiu de l'experiència sense confiar en la imaginació, això és, sense recollir el punt de vista del subjecte que té l'experiència. Això hauria de veure's com un repte per formar nous conceptes i inventar un nou mètode, una fenomenologia objectiva que no depengués de l'empatia ni de la imaginació. Encara que aquest nou mètode segurament no ho capturaria tot, la seva finalitat seria descriure, almenys en part, el caràcter subjectiu de les experiències en una forma comprensible per als éssers incapaços de tenir aquestes experiències.

Hauríem de desenvolupar aquesta fenomenologia per descriure les experiències del sonar dels ratspenats; però seria també possible començar amb els humans. Podem intentar, per exemple, desenvolupar conceptes que puguin ser emprats per explicar a una persona cega de naixement com és quan es veu. Potser arribaríem a un carreró sense sortida, però hauria de ser possible inventar un mètode per expressar en termes objectius molt més del que podem fins ara, i amb molta més precisió. Les imprecises analogies intermodals —per exemple, “Vermell és com el so d'una trompeta”— que sorgeixen en les discussions sobre aquesta qüestió són d'escassa utilitat. Això hauria d'estar clar a tothom que hagués sentit una trompeta i hagués vist el color vermell. Però les característiques estructurals de la percepció podrien ser més accessibles a una descripció objectiva, encara que es deixés fora alguna cosa. Els conceptes alternatius a aquells que aprenem en primera persona ens poden permetre assolir un tipus de comprensió, fins i tot de la nostra pròpia experiència, que ens ha estat negada per la naturalitat de la descripció i per la manca de perspectiva que els mateixos conceptes subjectius ens donen.

A part del seu propi interès, una fenomenologia que sigui objectiva en aquest sentit pot permetre preguntes sobre les bases físiques¹⁵ de l'experiència per adoptar una forma més comprensible. Els aspectes de l'experiència subjectiva que admetin aquest tipus de descripció objectiva podrien ser millors candidats per a explicacions objectives més familiars. Però sigui o no aquesta suposició correcta, sembla improbable que cap teoria física de la ment pugui ser proposada fins que no s'hagi pensat més en el problema general del subjectiu i de

¹⁵ No he definit el terme “físic”. Òbviament no s'aplica només al que pot ser descrit amb els conceptes de la física contemporània, perquè esperem nous progressos. Alguns poden pensar que no hi ha res que impedeixi que els fenòmens siguin considerats finalment com físics per dret propi. Però sigui el que sigui el que pugui ser dit del que és físic, ha de ser objectiu. Així, si la nostra idea del que és físic arriba a incloure els fenòmens mentals, haurà d'assignar-los un caràcter objectiu —es faci o no això analitzant-los en termes d'altres fenòmens que siguin considerats ja com a físics. Això no obstant, a mi em sembla més plausible que les relacions mental-físic s'expressin finalment en una teoria, els termes fonamentals de la qual no puguin ser situats de forma clara en cap categoria.

l'objectiu. Altrament no podem ni tan sols considerar el problema ment-cos sense deixar-lo al mateix temps de banda.¹⁶

¹⁶ He llegit versions d'aquest article a diferents auditoris i estic en deute amb moltes persones pels seus comentaris.