

### 3

## Respostas da filosofia pragmática aos ecos cartesianos

### 3.1

#### Introdução

A partir do exame das teorias sobre a consciência de Crick, Searle e Edelman, podemos tirar algumas importantes conclusões. Primeiramente devemos notar a centralidade da base orgânica nos estudos da consciência. Foi a partir do cérebro que se construíram estas teorias. Um segundo ponto a ser considerado é a premissa do método científico, e todo o seu aparato tecnológico atual, como a via e instrumento, necessário e suficiente, para se estudar a consciência. Por último, observamos nestas teorias que a consciência é vista como algo natural ao organismo, possuindo uma essência. Em resumo, podemos dizer que, para estes três autores, conhecer a consciência é, em grande medida, desvendar os mistérios do funcionamento neurobiológico de nosso cérebro através de experimentos científicos.

O objetivo do presente capítulo é demonstrar que estas três teorias adotam a lógica cartesiana, assumindo assim posições criptocartesianas, vinculadas a visão objetivista e representacional. Além disso, para elaborar uma crítica externa, utilizarei alguns argumentos construídos por autores vinculados à visão construtivista de realidade e pragmática de linguagem, são estes o “segundo” Wittgenstein, o filósofo P. M. S. Hacker (1939-) e o neurocientista M. R. Bennett. Não existe, em nenhuma destas críticas um método propriamente dito de análise, mas sim uma filosofia terapêutica iniciada por Wittgenstein. No entanto, existe um ponto de interseção entre as críticas que são feitas neste capítulo: a vinculação à uma visão de realidade e linguagem oposta à adotada pela tradição platônica-agostiniana-cartesiana.

No primeiro conjunto de teorias examinadas no capítulo anterior, Crick atribui ao substrato neural uma grande importância, explicando assim a consciência; para ele, são as transmissões neurais, a certas oscilações sincronizadas de 40 Htz, que formam a consciência (Crick, 1994). Neste sentido,

todas as características que atribuímos à consciência são apenas parte de uma ilusão causada pelo uso de predicativos advindos da psicologia popular. Termos como “intenção”, “vontade” e tantos outros, devem ser abolidos da pesquisa estritamente científica sobre este tema. O uso de tais palavras nos induz ao engano de buscarmos correlatos neuronais para termos que foram criados sem nenhum critério científico. Desta forma, se conseguirmos expurgar destes estudos a terminologia imprecisa e substituí-la por certos comportamentos neuronais, teremos êxito em correlacionar a consciência aos disparos de neurônios (Crick, 1994). Podemos concluir que, ao afirmar que a consciência é produzida pelo cérebro, Crick adota uma posição dualista, dando ênfase ao reducionismo fisicalista e ao materialismo eliminativo.

A teoria elaborada por Searle é certamente a que possui maior base filosófica e menor base empírica, o que, para os neurocientistas, deixa o autor em sérios apuros, já que suas colocações não possuem uma imprescindível comprovação experimental. Seu interesse pela consciência é legítimo, contudo suas ideias flutuam entre diferentes posições filosóficas. De maneira geral, o que Searle defende é o caráter subjetivo da experiência, a partir da valorização dos seus aspectos qualitativos. Isto leva o autor a afirmar que não podemos reduzir o entendimento sobre a consciência à simples relações de causa e efeito, como na física, dado a irredutibilidade qualitativa dela (Searle, 1997). Contudo, ele afirma, em diversos momentos, que uma pesquisa esclarecedora sobre este tema será aquela que demonstrar como certos processos neurobiológicos causam o surgimento da consciência (Searle, 1998). As ideias elaboradas por Searle o aproximam da lógica cartesiana, isso porque ele adota um dualismo de propriedade interacionista, onde a consciência é uma propriedade emergente do cérebro e os estados mentais apresentam uma ontologia irredutivelmente subjetiva ao qual apenas o próprio sujeito tem acesso.

A concepção de consciência elaborada por Edelman é mais sofisticada e complexa do que a adotada pelos outros dois pesquisadores. A teoria dele é um caso limítrofe, utiliza tanto os argumentos dualistas como não dualistas. A lógica cartesiana tem peso nas asserções emergentistas e no materialismo eliminativo adotado por Edelman. Contudo, ao tentar mostrar a complementaridade entre fatores externos e internos à vida mental do indivíduo, Edelman acaba por diluir, mesmo que minimamente, o abismo criado pelo dualismo. Isto porque, a auto-

organização do cérebro pressupõe um acoplamento organismo-meio, no qual cada um dos termos não pode ser pensado separadamente, ou seja, fatores externos e internos são interdependentes. Esse modo de conceber o surgimento da consciência tem uma consequência importante para o problema ontológico mente-corpo, pois evita qualquer essência na formação das instâncias mentais e dá ênfase ao processo de autoengendramento. Desta forma, nega qualquer tipo de homúnculo – uma espécie de agência central, responsável pela organização e ordenação das percepções, ações e pensamentos. A partir disto, Edelman afirma que a consciência está sempre se constituindo, pautada em uma radical plasticidade das redes neurais que compõem o sistema nervoso.

Apesar do enorme grau de elaboração das atuais teorias sobre a consciência, seus pressupostos nos parecem falhos. Os problemas levantados por estes estudos não carecem de mais dados experimentais, pois a consciência não é algo que possa ser explicado (Hacker, 2010). Um exemplo disto são os experimentos sobre a consciência que não produzem provas empíricas sobre a sua existência. As tecnologias de PET scan (tomografia por emissão de pósitron) apenas nos mostram a concentração de sangue ou de oxigênio em certas áreas do cérebro, quando este está ativado. A partir destes dados, infere-se que isto representa a consciência. Contudo, estes experimentos referem-se apenas a processos – visual, auditivo, olfativo – e aos nossos estados – dor, fome, alegria. Assim, não é necessário decidir sobre a natureza intrínseca da consciência (IF § 308), pois, ao empregarmos este conceito não é preciso fazer uso de qualquer conhecimento sobre ela; deve-se, no entanto, participar dos jogos de linguagem onde a palavra esta inserida. Ao tentarmos responder a questão “o que é a consciência?” já estamos comprometidos com um modo objetivista de realidade, o que nos faz percorrer caminhos sem saída, construídos a partir de nossas tentativas de representar o mundo com nossa linguagem. Neste sentido, a explicação sobre a consciência, proveniente da visão representacional, predominante nas atuais teorias neurocientíficas e filosóficas, vai desaparecendo por não encontrar correlatos entre a linguagem e a realidade. A consequência da visão construtivista de realidade para o estatuto da consciência é a afirmação de que não existe nada no mundo material que possa ser denominado de consciência, existem apenas diferentes usos desta palavra (IF § 133).

## 3.2

### Os pressupostos

A questão básica enunciada pelos três autores examinados neste trabalho é “como a atual neurociência pode explicar a consciência?” Este é o mistério que, nas palavras de Searle, se mantém “desde os tempos dos gregos antigos até os últimos dias” (1998, p.30). Ao partir deste pressuposto, Crick propõe uma teoria estritamente científica, rejeitando qualquer participação ativa do homem na formação da consciência. De fato, ele atribui as atividades propriamente humanas ao comportamento dos neurônios. Para ele, quem deseja, crê ou tem vontade são os neurônios (Crick, 1994). A vida humana é, em última instância, segundo Crick, determinada por nossa atividade neuronal. Prova disto é o debate sobre o livre arbítrio, presente no último capítulo de seu livro, onde o mesmo propõe um determinismo neural como fonte explicativa das decisões humanas (Crick, 1994).

O pressuposto neurobiológico como forma de se estudar a consciência marca profundamente a teoria de Searle. Ele postula um naturalismo biológico, onde toda investigação deve se pautar nas características intrínsecas do organismo humano, principalmente nas do cérebro (Searle, 1997). A partir disto, qualquer pessoa que deseje conhecer o mundo, seja através da física, da biologia ou psicologia, deve atentar-se para as propriedades da mente humana, sendo a mais importante delas os *qualia* (Searle, 1998). Desta forma, Searle estende um conceito filosófico, que estava presente apenas em fatos mentais – os estados qualitativos – a todo tipo de conhecimento.

A pesquisa empreendida por Edelman possui, entre os três autores, o caráter mais complexo. Isto porque ele utiliza diversas disciplinas para fundamentar sua teoria sobre a consciência. Contudo, seu ponto de interseção com os demais autores estudados neste trabalho se mantém: a formação neurobiológica da consciência (Edelman, 2000). A aplicação do pressuposto darwinista de adaptabilidade entre o organismo e o meio, como elaborada em sua pesquisa sobre o sistema imunológico, explica a construção da mente humana a partir do processo evolucionista. Isto faz com que Edelman construa um darwinismo neural, através do qual conclui que a consciência é um assunto biológico e que é moldada por experiências particulares (Edelman, 1998). Por fim, ele estende as categorias evolucionistas para o estudo deste tema, delimitando a compreensão da consciência à pura esfera orgânica.

Os três autores examinados neste trabalho acreditam fielmente que existe “a consciência” como objeto natural e imutável, e que, desde a Antiguidade, os homens têm tentado descobrir sua natureza. O erro, portanto é duplo: não existe, para os gregos na Antiguidade, algo que se assemelhe ao que chamamos hoje de consciência (Vernant, 2007), e nem existe tal objeto, “a consciência”, como algo imutável que atravessou séculos, permanecendo ainda hoje desconhecida. Ao buscarem descobrir novas informações sobre a consciência, os autores examinados neste trabalho partem da falsa premissa de que exista algo encoberto com um véu, denominado de consciência, e que nosso papel é retirar este véu, desvelando algo já existente.

Ao se basearem em uma visão representacional de linguagem, presente na tradição filosófica predominante, os três autores consideram que a linguagem é o meio pelo qual se descreve o mundo. Para a visão objetivista de realidade, o objeto “consciência” existe em si, independente da linguagem e do homem. Esta visão é apresentada de forma emblemática na obra de Descartes, principalmente ao conceituar os termos mente, corpo e consciência. Para que pudéssemos compreender e usar os conceitos, como proposto pela teoria cartesiana, seria necessário aceitar a possibilidade de uma linguagem privada, o que Wittgenstein rejeitou completamente, mostrando-a como infundada.

O sujeito dos predicados psicológicos não é um homem sentado na frente da sua lareira buscando fundar um conhecimento baseado, primeiramente, nas operações da razão, como encenou Descartes. É, antes disso, uma pessoa que se constituiu através da linguagem, usando-a de diversas formas, acessando diferentes jogos de linguagens, sob a forma de regras, que mostram o uso adequado ou inadequado de tais expressões. Assim é possível extrair, do uso da linguagem, o significado dado à determinada palavra naquela situação. Foi jogando os jogos, e não olhando para dentro de si, nem observando o mundo, que as regras e significados se formaram. Desta maneira, também aprendemos a gramática da palavra “consciência”, e aprendemos a usá-la para falar sobre si e sobre as pessoas como um todo e não apenas sobre seus cérebros.

O tratamento de Wittgenstein para a imagem objetivista de consciência é a crítica à distinção geral do interno/externo, corpo/mente, público/privado. Isto faz com que os problemas “como conhecemos nossa mente?” e “como conhecemos a

mente dos outros?” desapareçam, pois o conteúdo mental é primeiramente um ato público e só depois um assunto privado.

A crítica de Wittgenstein ao cartesianismo e sua ideia de mente e consciência é uma declaração de que os seres humanos têm consciência, e as árvores e pedras não a têm (IF §418). Ele afirma ainda, que esta constatação é apenas uma declaração gramatical. Ao enfatizar o papel da gramática, Wittgenstein está querendo ressaltar o papel das regras que guiam o uso das palavras. Sua ideia de gramática refere-se às regras que, por um lado, governam o uso das palavras, e por outro, as definem, as especificam e as delimitam conceitualmente. Um exemplo disso seria a gramática da palavra “peão” – peça de xadrez – que normatiza as possibilidades de mover esta peça. Se quisermos jogar xadrez corretamente, devemos seguir estas regras e não mover a peça como desejarmos.

Deve ser recusada assim, a ideia de uma representação pictórica (como um reflexo num espelho) da realidade na linguagem. Ou seja, deve ser sustentada uma crítica à relação entre linguagem e realidade predominante no pensamento contemporâneo sobre a consciência. A rejeição da existência de uma correspondência entre as nossas frases e os estados do mundo, se fundamenta no abandono de qualquer essencialidade (do sujeito, do mundo, da natureza etc) (Rorty, 1988). As noções de universalidade e essência se sustentam sobre a ideia de que o mundo, como realidade em si, é idêntico às nossas ideias sobre ele, ponto a ponto (Descartes, 2001). Tais noções têm alimentado tanto as dicotomias ontológicas, como as dicotomias epistemológicas. Essas ideias surgem de compreensões descontextualizadas e atemporais sobre a linguagem (Wittgenstein, 1980).

Os filósofos que adotam uma visão objetivista de realidade e representacional de linguagem propõe uma filosofia pautada na epistemologia como modo de estabelecer representações corretas sobre o mundo.

A invenção da mente por Descartes (...) proporcionou aos filósofos uma nova base de apoio. Forneceu um campo de investigação que parecia ser ‘anterior’ aos assuntos sobre os quais os filósofos antigos haviam emitido opiniões. Forneceu, além disso, um campo dentro do qual era possível a certeza, por oposição à mera opinião (Rorty, 1988, p.113).

Por acreditarem que a consciência existe enquanto coisa em si, os autores estudados “querem colocá-la de volta no cérebro” (Bennett e Hacker, 2003, p.97), o que significa, segundo eles, superar a imaterialidade da mente, sugerida por Descartes, dando à mente uma explicação puramente material e biológica. Mas, como já nos alertou Ryle (1949), isto não pode ser realizado, pois a mente não é uma coisa, nem ocupa um lugar. De fato, ao afirmar que a consciência é algo que existe de forma material, os autores estudados neste trabalho acabam por reificar este conceito (Bennett e Hacker, 2008). Se Descartes errou ao afirmar que a mente é imaterial, a neurociência cai em falha similar ao afirmar que a consciência é material (Bennett e Hacker, 2003).

Ao adotarem uma visão estritamente biológica de consciência, os filósofos e neurocientistas que se debruçam sobre este tema, julgam-se imunes a quaisquer debates conceituais. O próprio Crick diz que os debates conceituais mudam ao longo do tempo, mas os achados científicos permanecem (Crick, 1994). As inobservâncias do uso dos conceitos e das relações conceituais levam a atual pesquisa sobre a consciência a erros gravíssimos (Bennett e Hacker, 2003). A definição dos conceitos é vital para qualquer pesquisa científica, assim como para teorizações. Devemos nos perguntar, por exemplo, ao enunciarmos algo como “fogo”, do que exatamente estamos falando e como isto obtém sentido. Os jogos de linguagem são inúmeros. Convocar a atenção de uma pessoa para as chamas pode ser alguém pedindo para ter seu cigarro aceso ou um alerta de incêndio, por exemplo. O que torna enganoso o uso dos conceitos é utilizar as palavras como etiquetas, ou seja, colar em cada fenômeno, físico ou não, nomes fixos que obedecem a uma única gramática e a um único uso. Outro erro é afirmar que determinada palavra descreve somente aquele fenômeno porque se refere a sua essência.

Esta foi a principal crítica feita pelo “segundo” Wittgenstein à visão de linguagem adotada por Santo Agostinho nas *Confissões*. Isto se torna claro não apenas por este tema compor os primeiros parágrafos das *Investigações Filosóficas* (IF § 1, § 6), mas também por Wittgenstein apresentar, implicitamente, um estilo semelhante ao de Santo Agostinho (Pitcher, 1964). O modo como este último julga ter aprendido o nome dos objetos está vinculado à visão representacional de linguagem, que ainda hoje é adotada pelos neurocientistas e filósofos. Este engano ocorre pela falta de uma visão panorâmica

do uso da linguagem (IF § 664, § 164, § 198, § 203, § 198 e § 199). Utilizando cada palavra apenas de um único modo, como representação, os filósofos e neurocientistas que estudam a consciência pressupõem que o termo refere-se a processos que ocorrem no cérebro, chegando ao ponto de proporem a construção de termos mais precisos, abolindo velhas nomenclaturas. Isso mostra a total incompreensão e desprezo pela linguagem cotidiana.

O engano proveniente deste tipo de visão é acusar de vago e impreciso os termos usados habitualmente pelas pessoas. O que não é notado neste tipo de argumento é que o grau de imprecisão das palavras ocorre exatamente pelo motivo oposto: as palavras são utilizadas pelos homens para determinados fins, de acordo com as necessidades derivadas de suas formas de vida; elas não foram criadas para terem precisão e clareza científica. É o cientista que deveria atentar para as consequências do “sequestro” das palavras de seu âmbito usual para dentro de suas teorias, que almejam distinção e clareza (Pitcher, 1970). Ao importarem as palavras do uso cotidiano para suas conjecturas, estes pesquisadores buscam aperfeiçoar o uso destas. Este ideal de “purificação” do uso das palavras está baseado na crença de que se possa aprimorar a correlação entre as palavras e a realidade, fazendo com que nossa linguagem possa espelhar o mundo (Rorty, 1988).

Esta visão impõe uma agenda de investigação sobre a consciência que se tornou intratável nos últimos trezentos anos. Tal é a situação da bateria de questões conceituais popularmente conhecidas como mente-corpo ou mente-cérebro. Solucionar este problema, nos termos em que ele foi elaborado, é uma tarefa que se mostrou presente nos estudos de Crick, Searle e Edelman. A pergunta central desta pauta de estudos é: como podemos conciliar as instâncias mente-corpo ou mente-cérebro? A partir da cisão do homem em duas substâncias (*res cogitans* e *res extensa*), surgiram diversas formas de suturar esta separação e transpor o abismo. As soluções para esta questão podem ser divididas em visão dualista ou visão materialista. No primeiro grupo, as respostas se desdobraram em dualismo de propriedade e dualismo de substância. Já na visão materialista, as soluções que se desenvolveram foram o behaviorismo filosófico, a teoria da identidade, o funcionalismo, o connexionismo, o materialismo eliminativo e o reducionismo materialista (Churchland, 1994).

O problema ontológico mente-corpo ou mente-cérebro, que se faz presente de diferentes formas na pauta dualista e materialista, é enunciado de maneira insolúvel. Isto ocorre por empregar as palavras (mente, corpo, cérebro) de forma incompreendida (IF § 196), pois este modo de abordar a questão estabelece significados fixos a termos que só podem ser compreendidos dentro dos jogos de linguagem nos quais foram enunciados. Wittgenstein rejeita completamente esta discussão, ao insistir que o significado das palavras é dado pelo seu uso. Ele acrescenta que nossa perplexidade diante da natureza do pensamento é motivada pela mistificação de nossa linguagem (Wittgenstein, 1965). Quando afirmarmos que o pensamento é algo localizável no cérebro, estamos cometendo o erro de procurar o significado de um conceito em uma forma substancial.

Não existiria, segundo Wittgenstein, um objeto material chamado consciência, mas apenas os diversos usos que fazemos desta palavra. Uma palavra pode participar de diversas gramáticas diferentes: existem proposições que descrevem o mundo material, outras que descrevem as experiências pessoais, e tantas outras quanto as formas de vida acharem necessárias para se comunicar (Wittgenstein, 1965). A ideia de que existem dois mundos diferentes, o mundo físico e o mundo mental – como no caso do dualismo – ou a concepção de que todo o mundo, tanto mental como físico, compõe um único material – como no caso do materialismo –, acabam por repousar na crença de que o objetivismo é verdadeiro, ou seja, que as proposições que descrevem o mundo realmente espelham a realidade (Rorty, 1988). Contudo, esta visão seria fruto de problemas causados pela forma com que imaginamos usar as palavras (Wittgenstein, 1965), por presumir que exista uma correspondência entre a linguagem e a realidade e que estas palavras (mente, corpo, cérebro, consciência) representam uma realidade objetiva.

A busca por soluções para a questão ontológica mente-corpo deve ser totalmente abandonada, reconhecendo que as palavras empregadas pertencem a diferentes jogos de linguagem, não fazendo sentido procurar pela essência destes termos. Se comprimirmos as diferentes gramáticas, unindo forçosamente as palavras em fórmulas simples, como na questão mente-cérebro, caímos em erros conceituais (IF § 180), pois misturamos conceitos físicos com proposições psicológicas. O pertencimento a diferentes gramáticas impõe um abismo

intransponível entre as instâncias biológicas (como as sinapses e os impulsos neurais) e os conceitos psicológicos (como pensamento e consciência).

Um tipo de solução adotada para a questão mente-cérebro é a construção de respostas através do uso de analogias. Crick utiliza-se de analogias entre o sistema visual e a consciência. Já Searle faz uma analogia entre a água e sua liquidez, para mostrar como o cérebro pode “produzir” a consciência, sendo ambos uma única coisa. Por fim, Edelman diz que a consciência se organiza, cria valores, categorias, improvisando a todo instante sem ter uma pauta a seguir. Em todos os casos o erro é o mesmo: analogias servem apenas para exemplificar conceitos, não para criar definições. Devemos atentar para os limites que uma analogia possui, pois ela é apenas uma exemplificação que usamos para explicar situações análogas. Não devemos, portanto, desenvolver, multiplicar ou tirar conclusões de um conceito a partir, apenas, de analogias. Ao ouvirmos uma explicação sobre o cérebro, podemos aceitar a analogia com computadores, por exemplo, para entender certo processo, porém o funcionamento do cérebro não se limita às analogias que o computador pode proporcionar. Contudo, muitos autores, incluindo os examinados neste trabalho, insistem em usar analogias para explicar o funcionamento do cérebro, e o que é ainda mais grave, eles desenvolvem conceituações inteiras apenas através de analogias.

### 3.3

#### Os métodos

O método mais comum nos estudos da consciência é a busca por correlatos neurobiológicos entre o cérebro e as experiências psicológicas. Esta correlação é mais bem compreendida, segundo Crick, Searle e Edelman, através de relações causais. Para Crick, existe uma precisa e direta correlação entre os comportamentos neurais e estados psicológicos. A pesquisa desta relação, os correlatos neuronais da consciência (NCC), é o método proposto por este autor para a investigação do tema. Assim, devemos compreender como certos estados psicológicos, como a consciência, por exemplo, ativam sincronicamente diferentes neurônios. Feito esta ligação, poderemos saber quais são as oscilações a 40 Htz que geram a consciência (Crick, 1994).

A proposta metodológica elaborada por Searle para o estudo deste tema são as mais vagas. Talvez isto possa ser explicado pela imperícia do autor em

estudos experimentais e atividades que necessitem da construção de métodos científicos de investigação. Apesar disto, o autor afirma com extrema convicção que o estudo da consciência irá avançar à medida que entendermos a relação causal existente entre os estados psicológicos e o funcionamento neurobiológico da mente (Searle, 1998).

O método de investigação da consciência elaborado por Edelman é o que melhor conjuga fatores biológicos com experiência humana. Isto porque o autor resgata a importância da atividade humana, principalmente da linguagem, para a formação do pensamento. Segundo ele, o que constitui a consciência de ordem superior, presente no ser humano e, em menor escala, em alguns macacos, é a aquisição da linguagem (Edelman, 2000). Apesar disto, o método de investigação proposto por ele remete-se completamente a atividade neurofisiológica. Esta iniciativa está pautada na crença de que é somente através de dados empíricos que podemos entender a atividade mental. Por este motivo, Edelman elabora diversos experimentos onde procura examinar a formação da consciência através da união de inúmeras dimensões da atividade neural, chegando ao ponto de elaborar uma fórmula matemática para explicar, por exemplo, a consciência visual.

Deixando de lado a confusão interna sobre quais unidades cerebrais (neurônios, grupos de neurônios etc) podem ser relacionadas com eventos psicológicos, outra crítica se impõe. Ela visa mostrar a confusão entre a gramática das causas e das razões. Wittgenstein nos lembra que este conflito ocorre quando passamos de “um domínio da filosofia para um outro, de um grupo de palavras para outro” (Wittgenstein, 1965, p.13).

Primeiramente devemos entender que toda causa é estabelecida experimentalmente, e sobre ela construímos hipóteses. Uma relação causal é o que estabelecemos por meios experimentais ou observando uma coincidência regular de processos. Já uma razão pode vir a ser conhecida oferecendo-se justificativas para uma ação qualquer, na medida em que se busca ajustá-las a um modo de dizer. A causa não poderia vir a ser conhecida como uma razão, mas apenas como uma conjecturada, acrescentando-se a sequência de eventos observados. A relação causal dispensa o assentimento. Tomemos como exemplo uma relação qualquer entre um evento A e um evento B. A diferença entre perguntar pela causa e perguntar pela razão equivaleria à diferença entre perguntar “que mecanismo o levou de A até B?” e perguntar “que trajeto você percorreu de A até B?” (Glock,

1997, p.72). Para Wittgenstein, o erro da atual neurociência seria atribuir um caráter causal às explicações que necessitam de razões, pois o jogo de linguagem utilizado está permeado por uma gramática das razões.

O jogo de linguagem das razões envolve intenções, desejos, expectativas etc que não podem ser descritos, sem alguma perda de significado, por meio do jogo de linguagem das causas. Isso porque não é possível descrever os elementos intencionais envolvidos nas explicações racionais através do jogo de linguagem das explicações causais.

Vejo uma confusão entre causa e razão aqui. O sucesso da análise deve ser mostrado pela concordância da pessoa. Não há nada correspondente a isso na física. É claro que podemos apresentar causas para a nossa risada, mas se elas são de fato causas não é mostrado pelo fato de a pessoa concordar que sejam. Uma causa é encontrada experimentalmente (...). 'Aquilo com o qual o paciente concorda não pode ser uma hipótese quanto à causa de sua risada, mas somente que tais e tais coisas são a razão pela qual ele riu' (Wittgenstein 1980, p.10).

Outro erro recorrente neste tipo de método é atribuir características psicológicas ao cérebro. Crick é categórico ao dizer que o cérebro pensa, crê ou escolhe (Crick, 1994). Edelman afirma que o cérebro cria categorias, constrói classificações para os conceitos, discrimina e recombina (Edelman, 1998). Já Searle diz que o cérebro vivencia eventos e atribuem significados (Searle, 1997). De forma geral, todos aplicam atributos psicológicos ao cérebro. Eles ignoram que todos estes predicados psicológicos são aplicados apenas a seres humanos, e não às suas partes. Quem tem fé ou usa a razão são os homens e não seus cérebros. Esta é uma forma típica de falácia mereológica (Bennett e Hacker, 2003). Isto significa dizer que as atuais teorias neurocientíficas e filosóficas sobre a consciência utilizam um argumento logicamente inconsistente ao elaborarem a relação entre a parte e o todo. Eles caem neste erro ao atribuírem a parte do homem (seu cérebro) predicados que logicamente só se aplicam ao homem inteiro (Bennett e Hacker, 2008). Este engano é devido à forma errônea com que a linguagem é utilizada pelos neurocientistas.

É neste ponto que reside a confusão metafísica por trás da teoria. Os filósofos que buscam relações de causalidade para o estudo da consciência, geralmente, escrevem como se estivessem apenas explicando ou justificando o uso comum da palavra, quando na verdade eles estão sugerindo um diferente uso para

ela (Bennett e Hacker, 2003). Isto é, quando as teorias definem a consciência como um processo causal, elas estão introduzindo novas formas de usar o conceito, através da importação de novos critérios para seu emprego. É claro, sabemos que o cérebro desempenha um papel importante nas nossas capacidades cognitivas e seu exercício, e que as condições físicas são necessárias para a experiência consciente, mas não são determinantes. Contudo, quando dizemos que alguém está pensando ou calculando, algo certamente está acontecendo em seu cérebro, o que não significa que existam processos neurofisiológicos correlatos a este ato, pois estes não são capazes de explicar ou determinar o que seja o pensar ou o calcular (Bennett e Hacker, 2008).

É neste sentido que Wittgenstein faz uma crítica entre processos e conceitos. Os processos, como empregados pelos neurocientistas, são um conjunto de atividades, normalmente de cunho biológico. Poderíamos falar de vários tipos de processos – neurofisiológico, digestivo etc – que se resumem em atividades físico-químicas de natureza orgânica. Já os conceitos, são termos usados para designar certas atividades. Existiria, portanto, diversos tipos de conceitos – físicos, como peso ou cor, ou psicológicos como pensar e sentir. A dificuldade seria, então, correlacionar processos com conceitos, isto por que, segundo Wittgenstein, nós poderíamos falar sobre diversos tipos de processos e diversos tipos de conceitos, e cada um deles obedeceria apenas as regras de uso intrínsecas a seu jogo de linguagem, não possuindo qualquer relação de necessidade. Assim, podemos falar sobre um determinado conceito sem estabelecer uma relação causal com um processo, como por exemplo, falar em pensamento sem que haja um correlato neural que determine e explique o que seja este conceito. Da mesma forma, podemos observar certa atividade cerebral, através de disparos neurais, mas não podemos inferir que isto seja o pensamento. O máximo que podemos fazer é dizer que, quando pensamos, algo acontece em nosso cérebro, sem, contudo determinar ou explicar o ocorrido.

Portanto, não há uma maneira de correlacionarmos a consciência com processos neurobiológicos, por pertencerem a gramáticas diferentes. Isto é, existe uma série de comportamentos humanos, que seguindo certos critérios, levam os seres humanos a utilizarem o conceito de consciência para dar sentido à determinada situação. É isto, que em certas situações, chamamos de consciência.

Já os processos biológicos são apenas reações físico-químicas que ocorrem nos organismos vivos, que possuem relações de causalidade entre si.

### 3.4

#### O conceito de consciência

A partir dos pressupostos e métodos elaborados pelos três autores examinados neste trabalho, temos visto, até o momento, a constituição do conceito de consciência em suas teorias. A análise delas busca mostrar como este termo encontra-se definido dentro destas teorias. A definição mais simplória certamente é a elaborada por Crick, isto porque, para ele, a consciência é a sincronização de disparos neurais a uma frequência de 40 Htz (Crick, 1994). Sua compreensão deste conceito limita-se a designá-lo a atividades físico-químicas que acontecem no cérebro. O conceito de consciência elaborado por Searle, ao contrário de Crick, é extremamente filosófico. Isto porque ele afirma que a consciência é, em resumo, os *qualia* (Searle, 1998). Estes seriam características subjetivas da experiência humana, que possuem uma base neurobiológica. Por fim, a consciência para Edelman seria a conjugação dos fatores inatos ao organismo – seleção por desenvolvimento – e da vivência humana – seleção pela experiência.

A fim de mostrar a vacuidade dos conceitos de consciência adotados por Crick, Searle e Edelman, nos quais a consciência é vista como algo que possui uma existência independente do homem e da linguagem, é necessário submetê-los a algumas críticas. A primeira delas é sobre o sentido único atribuído à palavra consciência, desprezando todos os outros possíveis significados que a palavra pode assumir. Se uma pessoa diz que está com a consciência pesada, ela certamente não quer comunicar que seus neurônios estejam mais pesados. Ou seja, mudando o sentido usual da palavra (IF § 510), desmonta-se toda pretensão de precisão científica das palavras, devolvendo-as a múltiplas gramáticas as quais ela pode pertencer.

De fato, a atual neurociência parece ter dado férias à linguagem (IF § 38, § 39, § 116, § 38, § 132, § 46). Os autores aqui estudados simplesmente transpõem os conceitos de uma gramática para outra, aplicam predicados psicológicos a partes, justapõem categorias humanas a objetos, realizam toda sorte de malabarismo para provar o que querem. A explicação sobre o conceito de consciência, proposta pelos autores, mostrou-se plenamente falha em definir tal

termo. Mas isto não aconteceu por falta de pesquisas científicas sobre a consciência, nem porque não há no momento, tecnologia suficiente para isto. Isso aconteceu porque a compreensão do significado da palavra consciência está atrelada a sua forma de uso na linguagem cotidiana, o que nos permite apenas descrevê-la – é usada desta ou daquela forma – o que nos força a abandonar qualquer pretensão explicativa (IF § 675). A ideia de explicar a consciência através da elucidação de sua formação biológica deve ser substituída pela elaboração de uma gramática que possa descrever os diferentes usos deste conceito e significados atribuídos a este (IF § 126, § 108).

Um exemplo das consequências dos argumentos acima pode ser feito de maneira bem simples. Imagine que você tem uma cadeira na sua frente, ela possui todos os critérios para ser concebida como uma cadeira – estrutura, aparência e funcionalidade. De repente ela desaparece da sua frente. Você fica espantado com o fenômeno. Alguns segundos depois ela torna a aparecer. Este evento acontece mais algumas vezes e depois a cadeira se mantém no mesmo lugar. Diante desta situação, poderíamos denominar ainda aquele objeto de “cadeira”? Ela segue as regras típicas da existência das cadeiras? Certamente não, pois as cadeiras normalmente não desaparecem e reaparecem assim. Ela até tem a aparência de cadeira, mas com estas “propriedades especiais” logo a chamaremos de outra coisa: cadeira invisível, cadeira de teletransporte, cadeira mágica etc. Há algo nela que a retira da família típica das cadeiras. Como podemos então, nomear com precisão científica a consciência, que tem definições que aparecem e desaparecem com tanta rapidez, como a cadeira que sumia na nossa frente? Teríamos que criar novos nomes, por conta das suas “propriedades especiais”, assim seria impossível precisar uma estabilidade essencial e científica na multiplicidade de nomes que foram criados para atender à demanda das “propriedades especiais”.

Em uma série de passagens, Wittgenstein criticou a ideia de que cada fenômeno mental deve envolver algum “estado interior ou processo”, tal como uma experiência, sensação, sentimento ou imaginação interior. No parágrafo 33 das *Investigações Filosóficas* Wittgenstein diz:

Como um lance de xadrez não consiste apenas em uma pedra ser colocada no tabuleiro desta e daquela maneira, - mas não consiste também nos pensamentos e sentimentos do jogador que acompanham o lance, mas, antes, nas circunstâncias

que chamamos: ‘jogar uma partida de xadrez’, ‘resolver um problema de xadrez’ e essas coisas do gênero.

De acordo com Wittgenstein, somos tentados a pensar que existe um componente essencial, “uma experiência específica de comparação e reconhecimento” (Wittgenstein, 1965, p.86). No caso de um agente A ordenar algo para um agente B – pegue aquele objeto vermelho – a atividade não requer qualquer apreensão de uma essência, pois B pode executar a tarefa simplesmente compartilhando do jogo de linguagem proposto por A. Por mais habitual que seja pensarmos que B remete-se a uma essência, Wittgenstein afirma que isto é um equívoco. Para nos convencer disso, ele nos exorta a examinar de perto o que realmente une a ação. Se olharmos bem e não pensarmos, notaremos que, ao partilhar um jogo, não nos referimos a sua essência, que supostamente guia o jogo. Somos capazes de compartilhar deste, apenas observando como se joga. Em vez disso, perceberemos que existe uma série de atos compartilhados socialmente que nos proporcionam a faculdade de comparar. Eles incluem: memória, sentimentos, contato visual, definição ostensiva do objeto, e tantos outros fatores que se combinaram a partir de regras compartilhadas socialmente. Existe, portanto, diversas maneiras de compararmos algo, contudo, estes modos de comparação se assemelham e diferem uns dos outros de várias maneiras, não havendo uma característica comum a todos eles. Em vez de olhar para dentro de nós mesmos, devemos olhar em torno de nós, no contexto em que nossas palavras são proferidas.

Para esclarecer tal ponto, Wittgenstein propõe a seguinte questão:

Suponhamos que cada um tivesse um caixa e que dentro dela houvesse algo que chamamos besouro. Ninguém pode olhar dentro da caixa do outro; e cada um diz que sabe o que é um besouro apenas por olhar seu besouro. – Poderia ser que cada um tivesse algo diferente em sua caixa. Sim, poderíamos imaginar que tal coisa se modificasse continuamente. – Mas, e se a palavra ‘besouro’ tivesse um uso para estas pessoas? – Neste caso, não seria o da designação de uma coisa. A coisa na caixa não pertence, de nenhum modo, ao jogo de linguagem nem mesmo como um algo: pois a caixa poderia também estar vazia. – Não, por meio desta coisa na caixa, pode-se ‘abreviar’; seja o que for, é suprimido. (IF § 293)

A significação de uma palavra é seu uso na linguagem que, em certos jogos, independe da existência ou não do besouro dentro da caixa. Em outras palavras, se o significado de “besouro” é compartilhado, o que há dentro da caixa não é

relevante para o significado; por outro lado, se o que há dentro da caixa dá significado à palavra “besouro”, então não há possibilidade de compreendermos o que o outro diz. Wittgenstein está afirmando que não se pode invocar um conteúdo privado no debate filosófico, ou, dito de outra forma, os conteúdos da caixa e sua natureza são irrelevantes para o significado da palavra “besouro”. Os processos neurológicos são irrelevantes para o significado da palavra consciência.

Este argumento mostra como estamos idealizando fenômenos psicológicos, ou seja, quando falamos em “compreender uma palavra”, por exemplo, estamos idealizando um fenômeno mental, particular ao indivíduo e que ocorre na sua mente (IF § 34). Em seguida, começamos a buscar o significado de “compreender” dentro da cabeça das pessoas, ou melhor, em seus cérebros. A vacuidade proveniente desta teoria filosófica que interpreta a gramática das sensações segundo o modelo de objeto e designação ocorre por que achamos que as palavras apenas designam os objetos, e que, ao nomearmos fatos empíricos, estamos nos aproximando de uma melhor explicação na medida em que conhecemos sua materialidade (IF § 598). O que nós esquecemos, e que a passagem 293 das *Investigações Filosóficas* nos lembra, é que um conceito pode prescindir em grande parte de um suporte empírico. É um equívoco acreditar que o significado de uma palavra é constituído por um dado mental do tipo de “registro de uma sensação”, ao qual podemos recorrer toda vez que sentimos uma sensação já experimentada. A razão para isto é sempre a mesma: mesmo se eu tiver uma memória, isto não me dá a regra para seu uso, assim não possuo critérios seguros para fazer um diário de minhas sensações (IF § 258). E, além disso, eu posso muito bem usar a palavra sem ter a memória.

A crítica construída por Wittgenstein à tradição filosófica desmistifica o conceito de consciência: a consciência não é um processo, embora processos neurofisiológicos sejam condições necessárias, e nem é composta por processos operados dentro do cérebro. Nós podemos mostrar a importância dessa mudança, retornando a pergunta: fala-se de “uma natureza física”, mas que natureza? É natureza viva, ou é a natureza inerte de máquinas, de mecanismos? O que é interessante é que, ao descrever alguém jogando xadrez, não importa se este jogador é humano ou máquina, simplesmente é um jogador de xadrez. Este jogador deve, portanto, ser parte de um mundo inteiro, um contexto inteiro que incluirá outros jogadores, assim como o jogo de xadrez como uma atividade social

que têm uma história, uma tradição, que é uma instituição. O que o jogador precisa para jogar não é olhar para dentro de si, para seu estado interior. O verdadeiro problema não é saber se o jogador de xadrez é ou não feito de silicone ou de metal ou se é um homem. A verdadeira questão é: qual a condição para se dizer que estar-se jogando xadrez? A resposta está à vista: os jogadores devem estar seguindo as regras que normatizam o jogo de xadrez, eles se comportam e agem como jogadores de xadrez, e são entendidos como tal por toda sua comunidade linguística.

Se olharmos uma pessoa que sabe o significado de um conceito, notaremos que esta competência linguística não é um saber ligado à apreensão da essência do conceito, mas um conhecimento que se assemelha ao domínio de uma técnica (IF § 150), como aprender a jogar xadrez ou a andar de bicicleta. Por isto, Wittgenstein insiste que o significado é o uso. Não é uma teoria sobre o significado essencial, mas um lembrete das maneiras como nós atribuímos o domínio de um conceito a uma pessoa. Este domínio se manifesta através de uma prática, usando a palavra de forma adequada dentro de um determinado contexto ou se comportando de forma condizente com esta.

As condições para usarmos o conceito de consciência não é o acesso à atividade cerebral de uma pessoa. O sentido será dado pelo constrangimento exercido pela situação em que a palavra é usada. Estas são as regras que normatizam o uso da palavra, e são delas que emerge o sentido do conceito. O critério para falarmos que tal pessoa acredita em algo, ou sabe sobre alguma coisa, não é a atividade de alguma região do seu cérebro, mas se tal pessoa se comporta de forma condizente com aquilo que pretende comunicar.

Neste sentido, o cérebro é comparável ao tabuleiro no xadrez: ele é apenas a base necessária para a consciência, mas não é um fator suficiente para explicar como ela ocorre. Desta forma, o cérebro não é o organismo responsável pela consciência, assim como o tabuleiro não é responsável pelas jogadas que podemos fazer no xadrez. É obvio que o tabuleiro é base material onde se joga o xadrez, da mesma forma, o cérebro é a base material do pensamento, da linguagem ou da consciência, afinal de contas, sem ele não estaríamos vivos.

O cérebro, portanto, não realiza o pensamento da mesma forma que o estômago realiza a digestão. Se abrirmos cirurgicamente o estômago no momento da digestão, veremos a ação dos ácidos e os mecanismos de absorção dos

alimentos. Mas, ao abrirmos o crânio e olharmos o cérebro de alguém que esteja pensando em algo, não veremos o pensamento (Bennett e Hacker, 2003). Hacker afirma que tanto Crick, como Searle e Edelman, confundem localização com pertencimento. Dizer que a consciência está localizada e pertence ao funcionamento do cérebro, é o mesmo que afirmar que a uma moeda que está no meu bolso pertence a este (Bennett e Hacker, 2008).

### 3.5

#### Conclusão

O mais interessante para o meu propósito foi trazer a crítica wittgensteiniana sobre o conceito de consciência, mostrando que o “mistério” professado pela atual neurociência (Crick e Edelman) e pela filosofia (Searle) é uma ilusão, um pseudoproblema enraizado no uso indevido das palavras. Em particular, estes autores perguntam sobre as propriedades de substância, e encontram, previsivelmente, respostas enganosas. Isso decorre, como diz Wittgenstein em seu *Livro Azul* (1965), de “uma das grandes fontes de perplexidade filosófica: um substantivo faz-nos olhar para uma coisa que lhe corresponde” (p. 1). Isso leva estes pesquisadores a tornarem a investigação sobre a consciência uma busca científica por relações causais. Contudo, a consciência não é uma coisa, nem é uma propriedade do cérebro. É claro, sabemos que o cérebro desempenha um papel importante, mas o conceito em si não necessita de uma explicação causal ou justificação.

Se fôssemos obter nosso vocabulário psicológico pela introspecção pura, então, nós não poderíamos continuar a usá-lo como parte de nossa linguagem comum, pois se só eu sei o que está na minha caixa (IF § 298), então somente eu posso saber o que a palavra que usei significa. Assim, se nós temos uma linguagem comum, pública, para falarmos de nossos estados mentais, não possuímos uma linguagem privada para nos referirmos a eventos internos, nem tão pouco, relacionar estes eventos a processos neurobiológicos. Por este motivo, Wittgenstein afirma que “um processo interno tem necessidade de critérios externos” (IF § 580). Esta observação é extremamente pertinente, pois a conexão entre o interno e o externo não é válida, na medida em que estas palavras não definem lugares físicos existentes, mas apenas categorias compartilhadas por alguns jogos de linguagem. O que torna possível termos uma linguagem comum

dos estados mentais é o compartilhamento de diferentes jogos de linguagem, onde estas palavras ganham significado. Nosso vocabulário psicológico é aprendido em diversos contextos, de onde extraímos os critérios possíveis para aplicá-los. Em nenhuma destas situações, precisamos nos apoiar em teorias científicas sobre estes estados.

Portanto, o pressuposto cartesiano, adotado pela atual neurociência e filosofia, pode ser simplesmente abandonado. Não é através da relação entre a sensação e o comportamento, de forma contingente causal, que aprendemos a relação entre o comportamento de uma pessoa e o que se passa em seu interior. De acordo com Wittgenstein, a presunção de que o significado de uma palavra é garantido pela coisa a que ela se refere é um sintoma de nossa ilusão gramatical, profundamente arraigada em nossa filosofia, é “um uso estranho desta palavra que ocorre quando filosofamos” (IF § 38). Ao sobrepormos diversos conceitos, julgando que eles possuam uma essência única, escondemos as multiplicidades que escapam às nossas investigações científicas. Wittgenstein afirma que “conceitos psicológicos são apenas conceitos cotidianos” (Wittgenstein, 1980).

Ele defende que a unidade do homem não está separada e remendada pela lógica cartesiana, o que implica em muitas ideias que são completamente contrárias à visão objetivista de realidade e representacional de linguagem. Este tipo de unidade, tal como é apresentado pelo “segundo” Wittgenstein, de “ser/vida humana”, parece ser extremamente forte em termos de outra possibilidade de se pensar homem, além dos dualismos. Os jogos de linguagem são “uma parte” de uma atividade ou forma de vida (IF §23), e “está lá – como a nossa vida”, e uma vez que as expressões em nossa linguagem têm seu significado apenas na “corrente da vida”, parece que investigar a palavra consciência significa “estar investigando a gramática da consciência”.

Por outro lado, e na mesma linha de argumentação, uma vez que os jogos de linguagem são práticas reais de falantes, e desde que toda linguagem é pública, não havendo linguagem privada, esses elementos implicam na não existência de um reino interior de qualquer coisa, incluindo a consciência. Diante disto a consciência torna-se um castelo vazio e inabitável, sem a nobreza e a corte como tantos filósofos e neurocientistas propuseram. Desmistificada, a consciência pode ser levada novamente a praça pública, mostrando sua origem linguística ordinária, prática e comum.