



**Bruno Costa Larrubia**

**A noção de consciência: ecos do cartesianismo e uma  
crítica a partir da Pragmática**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Carolina Lampreia

Rio de Janeiro  
Janeiro de 2012



**Bruno Costa Larrubia**

**A noção de consciência: ecos do cartesianismo e uma crítica a partir da Pragmática**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Profa. Carolina Lampreia**

Orientadora  
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Profa. Flavia Sollero de Campos**

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Profa. Claudia Passos Ferreira**

IMS – UERJ

**Profa. Denise Berruezo Portinari**

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação  
e Pesquisa do Centro de Teologia  
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 12 de janeiro de 2012.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho, sem autorização da universidade, do autor ou da orientadora.

### **Bruno Costa Larrubia**

Graduou-se em Psicologia na PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) em 2008. Obteve dois prêmios de destaque em Iniciação Científica pela PUC-Rio (2006 e 2008). É especialista em Filosofia Medieval pela Faculdade São Bento do Rio de Janeiro – 2009.

#### Ficha Catalográfica

Larrubia, Bruno Costa

A noção de consciência: ecos do cartesianismo e uma crítica a partir da Pragmática / Bruno Costa Larrubia; orientadora: Carolina Lampreia. – 2012.

93 f.; 30 cm

1. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2012.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Consciência. 3. Objetivismo. 4. Construtivismo. 5. Representacionalismo. 6. Pragmática 7. Wittgenstein, Ludwig. 8. Descartes, René. I. Lampreia, Carolina. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

## Agradecimentos

A Deus pelo dom da vida e pela oportunidade de realizar meus sonhos.

À minha família, pelo apoio incondicional.

À minha orientadora, prof<sup>ª</sup>. Carolina Lampreia, pela dedicação e diálogo.

À CAPES e a PUC-Rio, pelo auxílio concedido, sem o qual o trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos funcionários do departamento pela presteza e simpatia.

Ao amigo Fabiano, por tornar a atividade intelectual menos solitária.

À Maria Luisa, pelo companheirismo e paciência, sem os quais...

## Resumo

Larrubia, Bruno Costa; Lampreia, Carolina (Orientadora). **A noção de consciência: ecos do cartesianismo e uma crítica a partir da Pragmática.** Rio de Janeiro, 2012. 93p. Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro.

A noção de consciência pode se apoiar em duas diferentes visões de realidade e de linguagem: a visão objetivista e a construtivista de realidade que adotam, respectivamente, uma visão representacional e pragmática de linguagem. Os projetos filosóficos de Descartes e de Wittgenstein representam exemplos emblemáticos desse debate. No presente trabalho serão expostas as raízes históricas e conceituais que fomentaram o surgimento de duas noções opostas de consciência. Serão examinadas as teorias de Crick, Searle e Edelman, estudiosos que tentaram definir objetivamente a consciência. As críticas propostas por Wittgenstein serão aplicadas às teorias dos autores selecionados na tentativa de extrair implicações desta discussão para o campo da Psicologia.

## Palavras-chave

Consciência; objetivismo; construtivismo; representacionalismo; pragmática; Wittgenstein; Descartes.

## **Abstract**

Larrubia, Bruno Costa; Lampreia, Carolina (Advisor). **The notion of consciousness: cartesianism echoes and critique from the Pragmatic.** Rio de Janeiro, 2012. 93p. MSc. Dissertation- Departamento de Psicologia. Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro.

The notion of consciousness can rely on two different views of reality and language: the objectivist and constructivist views of reality that adopt, respectively, a representational and a pragmatic view of language. The philosophical projects of Descartes and Wittgenstein represent key examples of this debate. The present work will present the historical and conceptual roots that encouraged the emergence of two opposing concepts of consciousness. The theories of Crick, and Edelman Searle, scholars who attempted to objectively define consciousness will be examined. And criticisms put forward by Wittgenstein will be applied to these theories in an attempt to draw implications of this discussion to the field of Psychology.

## **Keywords**

Consciousness; objectivism; constructivism; representacionism; pragmatic; Wittgenstein; Descartes.

## Sumário

1. Introdução.....	9
2. Raízes históricas do conceito de consciência contemporâneo.....	13
2.1 Introdução.....	13
2.2 A visão objetivista de realidade e representacional de linguagem.....	15
2.3 A visão construtivista de realidade e pragmática de linguagem.....	21
2.4 Conclusão.....	30
3. Ecos do cartesianismo na atualidade.....	32
3.1 Introdução.....	32
3.2 A hipótese espantosa de Crick.....	35
3.3 O naturalismo biológico de Searle.....	41
3.4 O darwinismo neural de Edelman.....	46
3.4 Críticas internas.....	53
3.5 Conclusão.....	59
4. Respostas pragmáticas aos ecos cartesianos.....	61
4.1 Introdução.....	61
4.2 Os pressupostos.....	64
4.3 Os métodos.....	70
4.4 O conceito de consciência.....	74
4.5 Conclusão.....	79
5. Conclusão.....	81
6. Referências Bibliográficas.....	88

Na paisagem do rio  
difícil é saber  
onde começa o rio;  
onde a lama  
começa do rio;  
onde a terra  
começa da lama;  
onde o homem,  
onde a pele  
começa da lama;  
onde começa o homem  
naquele homem.

Fragmento de **O cão sem plumas**.  
João Cabral de Melo Neto, 1950.



## Introdução

A noção de consciência é fundamental na concepção de indivíduo da cultura ocidental, sendo um dos temas centrais nos principais sistemas filosóficos e saberes neurocientíficos da atualidade. Este debate se polariza em duas diferentes visões de realidade e linguagem; são estas a objetivista e a construtivista de realidade, que se atrelam, respectivamente, à visão representacional e à pragmática de linguagem. Os que assumem a primeira posição consideram a consciência, de maneira geral, como uma qualidade da mente, que se expressa por completo na esfera do cérebro humano. A partir disso, eles buscam encontrar a essência da consciência. A segunda visão enfatiza o papel da comunidade humana na constituição do conhecimento, destacando as convenções sociais e abandonando a ideia de uma realidade intrínseca às coisas. Assim, para eles, a consciência não é um objeto do mundo material, e sim um conceito psicológico aplicado, principalmente, aos seres humanos.

Churchland (1998) afirma que o antigo debate filosófico sobre a consciência vem tomando novos rumos devido ao progresso da neurobiologia. As transformações ocorridas no paradigma deste tema vêm avançando, de forma acentuada, desde as inovações trazidas por Descartes (1596-1650) no século XVII. O modelo filosófico de estudo da consciência era, até então, a psicologia aristotélico-tomista, a qual adotava uma visão monista do ser humano. A retomada da teoria platônico-agostiniana, feita por Descartes, trouxe à tona o dualismo, tornando-o a visão predominante na modernidade e lançando-o como referência para o estudo da mente e da consciência. Cabe ressaltar que a lógica cartesiana está diretamente atrelada a uma visão objetivista e representacional de mundo.

Foi somente no século XIX que ocorreu uma mudança na matriz disciplinar do estudo da consciência. O paradigma da pesquisa biológica, principalmente depois das obras de Charles Darwin (1809-1882) – que têm ênfase nos achados empíricos e na evidência material – passou a ser determinante no desenvolvimento das novas teorias sobre a consciência humana. Essa questão

passa, então, a ser não apenas um problema filosófico, mas também uma investigação profundamente científica. A partir da década de 1940, começou a surgir uma proposta computacional de mente, através da adoção de um modelo cibernético. A partir disso, a construção de modelos computacionais foi amplamente difundida. Como fruto desse modelo de mente, temos as propostas de uma Inteligência Artificial e do connexionismo, capazes de proporcionar aos computadores certas faculdades intelectuais privativas do homem, como a inteligência. Tal ideia foi lentamente substituída pela neurociência. Este campo de saber é a união de diversas áreas de conhecimento, como a biologia, física, química, fisiologia, anatomia, medicina, psicologia etc. “Neurociência” seria, então, um termo genérico para denominar a união dessas diversas áreas. A neurobiologia da consciência é a vanguarda científica dos estudos sobre este tema, produzindo cada dia mais informações sobre o funcionamento cerebral com a promessa de uma explicação completa sobre a consciência. A hegemonia desta visão vem enfatizando a naturalização e a materialização da consciência e radicalizando a tradicional posição dualista que separa o homem em corpo e mente.

O rompimento com a tradição dualista de ser humano ocorreu, segundo Hacker (2010), a partir da obra filosófica do “segundo”<sup>1</sup> Wittgenstein (1889-1951). Contudo, esta cisão teve pouca adesão dos filósofos subsequentes. A principal característica da rejeição wittgensteiniana ao dualismo é o resgate do monismo aristotélico, e o abandono da lógica cartesiana. O ataque desse autor voltou-se contra o ponto nevrálgico da visão representacional de linguagem que fundamenta o pensamento de Descartes: a função de linguagem proposta por Santo Agostinho (354-430). Nesta função, é exercida apenas uma atividade designativa, ou seja, a de dar nomes aos objetos do mundo. Ao criticar essa noção, Wittgenstein enfatiza o caráter pragmático da linguagem, abandonando a busca por qualquer significado essencialista das palavras e remetendo o seu sentido ao uso social. Ao minar a ideia representacional de linguagem, ele rejeita a concepção objetivista de realidade, afirmando que tanto o “mundo” como o pensamento é construído pela linguagem.

---

<sup>1</sup> Conforme A. Kenny (Kenny, 1984, VIII) nos alerta, o uso desta terminologia (primeiro ou segundo Wittgenstein) obedece apenas às razões práticas para se referir à filosofia do *Tractatus* ou das *Investigações Filosóficas*, não insinuando uma separação radical do pensamento do autor.

Ao questionar as instâncias de conhecimento e verdade, a partir da perspectiva de diferentes formas de vida, o pensamento wittgensteiniano mostra a impossibilidade de conhecermos uma verdade absoluta a partir do acesso às nossas experiências privadas, como havia sido proposto por Descartes. A ênfase dada ao papel primário da linguagem reconduz a compreensão sobre o ser humano para uma formação múltipla, advinda das diversas formas de linguagem e, conseqüentemente, dos diferentes modos de pensamento que existem.

O presente trabalho tem como objetivo examinar o estatuto do conceito de consciência na atualidade, dentro da filosofia e da neurociência. Realizar esta investigação requer, primeiramente, confrontar as duas visões – objetivista ou construtivista de realidade e representacional ou pragmática de linguagem – predominantes no pensamento ocidental. Isto porque, são dessas posições que provêm as normatizações presentes na construção de tal conceito. O exame do estatuto da consciência na atualidade será analisado, nesta dissertação, a partir das obras dos neurocientistas Francis Crick (1916-2004) e Gerald Edelman (1929-), e do filósofo John Searle (1932-). Os três autores são representativos das discussões mais atuais que buscam definir objetivamente a consciência.

O ponto de interseção entre a teoria desses pesquisadores é a busca pelo conhecimento científico da consciência, e, ao mesmo tempo, a pretensão de abandonar qualquer posição dualista, utilizando-se de um materialismo biológico. A questão crucial a ser examinada é, então, em que medida o conceito de consciência, formulado por cada um dos três autores, está vinculado a uma das visões de realidade e linguagem citadas aqui anteriormente. A análise disso nos proporcionará uma compreensão panorâmica do atual debate acerca da consciência.

Para atingir os objetivos traçados acima, buscarei debater, inicialmente, dois estatutos da consciência radicalmente opostos. Em um segundo momento, utilizarei os três autores já citados como forma de exemplificar esta discussão. Por último, confrontarei as duas visões de realidade e linguagem a partir das críticas de Wittgenstein.

O primeiro capítulo examina a tradição filosófica a partir da sua divisão entre as visões de realidade e linguagem. Utilizarei como autores centrais os filósofos René Descartes e Ludwig Wittgenstein. O segundo capítulo, por sua vez,

irá apresentar os esforços que a atual teoria neurocientífica e filosófica têm empregado para livrar-se dos impasses deixados pela cisão entre mente e corpo. Analisar essas tentativas nos obriga a realizar um minucioso exame dos pressupostos teóricos, dos métodos e do conceito de consciência adotados pelos autores escolhidos – Crick, Searle e Edelman. Tomando como base esses três pontos – pressupostos, métodos e conceito de consciência – o terceiro capítulo procura investigar, a partir das contribuições de Wittgenstein, se os autores estudados na sessão anterior foram bem sucedidos na tentativa de superar a lógica cartesiana. Além disso, irei me vincular à posição construtivista de realidade e pragmática de linguagem para avaliar como as teorias neurocientíficas e filosóficas citadas adotam uma visão objetivista e representacional.

Por fim, as consequências desta investigação serão examinadas a partir da sua inserção na Psicologia. Isto se faz necessário porque este campo de conhecimento apresenta uma forte confusão conceitual acerca da consciência. Além disso, ocorre um agravamento desta falta de clareza pela predominância de explicações biológicas e reducionistas deste conceito, absorvidas geralmente de imediato pela Psicologia. Utilizar-se irrefletidamente deste discurso tem causado graves prejuízos e inoperâncias às práticas e saberes psicológicos.

# 1

## Raízes históricas do conceito de consciência contemporâneo

### 1.1.

#### Introdução

Diante da enorme importância dada ao conceito de consciência na atualidade, principalmente nas áreas da neurociência e da filosofia, faz-se necessário atentar para o que aqui denomino de “estatuto da consciência”. Considero como estatuto o conjunto de regras que normatizam a formação de um determinado conceito. Elas prescrevem como o termo se constituirá e determinam quais serão as suas funções e os seus limites. Estas normas são definidas a partir de um arcabouço teórico que dará a elas fidedignidade. No caso do conceito de consciência, existem duas posições teóricas que pautarão dois estatutos, radicalmente opostos, à consciência. Essas visões são: objetivista de realidade e representacional de linguagem *versus* construtivista de realidade e pragmática de linguagem.

A primeira estuda a relação entre linguagem e realidade pela presumível capacidade desta última de espelhar a natureza de nossas atividades mentais. Nessa visão, a função da linguagem é apenas nomear processos internos ao indivíduo – atenção, pensamento, autoconsciência etc – que acontecem em um espaço restrito à própria pessoa, como na consciência, por exemplo. A função da linguagem passa a ser, então, meramente designativa, ou seja, secundária a todo o processo de conhecimento. A partir disto, o acesso às informações do mundo (seja ele interno ou externo) passa a requer apenas uma correta vinculação entre o que está na nossa mente e a realidade. Existe, portanto, uma essência no real que fundamenta verdades absolutas. Essas independem dos seres humanos e devem somente ser aprendidas por eles.

A visão construtivista de realidade e pragmática de linguagem, por sua vez, pressupõe que não podemos estabelecer um conjunto de proposições que determine o verdadeiro ou o falso de forma absoluta. O conhecimento é mediado

por expressões linguísticas, impossibilitando assim, uma realidade independente da linguagem. Adotar uma orientação construtivista de realidade é, primeiramente, explicitar o papel da comunidade humana na constituição do saber, abandonando a ideia de uma realidade intrínseca à natureza. Não existe, portanto, a realidade em si, afastada do homem e da linguagem. Sendo assim, a questão da verdade absoluta, proposta pelo objetivismo, é descartada. Uma verdade para ser aceita como tal deve estar inserida em um determinado contexto socioprático, caracterizando todo conhecimento humano como linguisticamente mediado. É neste sentido, que se adota uma visão pragmática da linguagem. Isso significa resgatá-la de seu papel secundário, posição que ocupava na visão objetivista e representacional, e expandir sua compreensão para além da mera função designativa, a qual estava destinada. Ao ocupar uma função primordial, a linguagem passa a ser a própria condição para a construção do conhecimento. Não há, portanto, a consciência em si, sem participação da linguagem, pois um conceito é uma expressão linguística adotada por meio de convenções humanas, as quais adquirem seu significado através do uso em determinado contexto.

A Psicologia estabeleceu-se enquanto área de saber, principalmente a partir da modernidade, fundamentada na visão objetivista e representacional. Sua atribuição era estudar a subjetividade, investigando as relações e as possíveis causas de erro entre o mundo e a nossa representação mental. A partir desta visão de realidade e linguagem, a Psicologia vinculou-se, em seu percurso histórico, tanto à Filosofia quanto à Biologia (consoantes com esta compreensão). Assim, nos dias atuais, ela adota um conceito objetivista de consciência, considerando-a como um processo natural e biológico – que acontece a nível neuronal – e que se localiza no cérebro altamente evoluído.

Ao analisar as raízes históricas dos estatutos do conceito de consciência contemporâneo, produzidos a partir das visões teóricas que serão tratadas neste capítulo, tenho como objetivo estabelecer a trajetória conceitual e histórica que delimitará minha investigação sobre este termo na atualidade. Assim, faz-se necessário expor conceitualmente o problema da consciência à luz do debate sobre realidade e linguagem, e, posteriormente, atrelá-lo aos conceitos adotados por alguns filósofos e cientistas na modernidade.

## 1.2.

### **A visão objetivista de realidade e representacional de linguagem**

A visão objetivista afirma a existência de uma realidade independente do sujeito e da linguagem, entendendo que o conhecimento verdadeiro é a representação idêntica do mundo real. Neste sentido, as teorias progridem à medida que se aproximam da descrição correta da realidade. A busca pela verdade, como entendida nesta visão, ocorre a partir da análise do processo de tomada ciência do mundo. Desta forma, os objetos existem em si e são apenas refletidos nas nossas mentes. Intervimos apenas para tornar este espelho mental límpido e claro. Assim, se quisermos conhecer o objeto, devemos seguir um caminho duplo: por um lado devemos examinar o sujeito que pretende conhecer e por outro, conhecer o objeto em sua concretude. Neste sentido, a linguagem é apenas um meio secundário pelo qual se representa a realidade.

Para livrar-se dos embaraços da linguagem ordinária, a qual é ambígua e enganadora, esta visão propõe a criação de uma linguagem ideal e formal, que represente a realidade corretamente e que busque a universalidade. Neste sentido, o sujeito fica relegado a ser apenas uma extensão objetual do mundo, sendo a sua função apreender a realidade tal como ela se apresenta.

As ideias que fundamentam a visão objetivista e representacional têm início nos diálogos de Platão (428-348 a.C.), nos quais ele questiona as pessoas sobre o significado de certos conceitos, pedindo-lhes que definam o que é a “justiça”, a “virtude”, o “conhecimento”, a “beleza” etc. O crucial nesses diálogos é mostrar que o nome, que se refere a algo, não precisa ser uma descrição exata de um objeto, nem precisa representar todas as características do tal, mas apenas as que são essenciais para a sua identificação. Em sua obra *Crátilo*, Platão conclui que as palavras não são, em si, portadoras de significado, mas transmissoras dele. Mas de onde veem os significados? Das Ideias. Elas são postuladas para ser a referência extralinguística objetiva que garante a significabilidade da linguagem (Montenegro, 2007).

Seguindo as discussões feitas por Platão em *Górgias*, *República*, *Fédon* e *Crátilo*, Santo Agostinho concluirá, mais tarde, que as possibilidades de aprender e conhecer por meio do exterior já se esgotaram. Isto porque, uma análise voltada para fora do sujeito é dúbia e não se apoia nas Ideias, das quais a linguagem

obtem seu significado. Esse esgotamento da exterioridade levaria, segundo Agostinho, à interioridade. Por exemplo, ao recebermos uma estimulação para aprender uma nova palavra, devemos, segundo este filósofo, consultar em nossas mentes o sentido primário e essencial que o termo possui. Essa essência nos é revelada por uma “*lux ratio*” – luz divina – existente na interioridade de cada um dos seres humanos. Esta luz constitui uma verdade absoluta e incontestável. Assim, as essências presentes na nossa interioridade são a nossa primeira certeza. O pensamento é a principal característica da interioridade e por isso, possui o mesmo grau de certeza que esta. Com isso, podemos afirmar que até mesmo a certeza de nossa própria existência como sujeito pensante é, imediatamente, fundada sobre o pensamento. Este argumento da garantia advinda do pensamento será, mais tarde, utilizado por Descartes (Gilson, 2007).

Ao investigarmos o conceito de consciência na filosofia moderna, verificaremos que, a despeito de certas variações, este debate deu-se a partir de René Descartes (1596-1650) e estendeu-se até Immanuel Kant (1724-1804). A filosofia cartesiana estreia o mais ambicioso e inovador projeto de filosofia moderna. Ele não apenas rompe com a escolástica, como se alinha com a nova ideia de ciência. Em termos gerais, Descartes vincula-se à teoria objetivista de realidade, através da qual conclui que o conhecimento humano não é linguístico e que o homem é formado por duas substâncias distintas: a mente e o corpo. A consciência é apresentada como um objeto natural, de caráter intimista, sedimentando uma tradição individualista e subjetivista da mente.

Em seu projeto filosófico, Descartes buscou responder a duas crises: a insuficiência do modelo aristotélico de ciência e o declínio da escolástica, datados do final do século XIV e início do século XVI, respectivamente. Estas crises colocaram para o sistema cartesiano duas tarefas: vincular-se ao novo modelo de ciência inaugurado por Copérnico (1473-1543), e alinhar-se à tradição filosófica platônico-agostiniana, considerada oposta à filosofia aristotélico-tomista. Foi esta dupla empreitada que Descartes uniu em sua filosofia, dando um caráter inovador a ela, substituindo o realismo aristotélico pelo seu idealismo (Naccarato, 1973).

A cisão que ele opera na filosofia ocorre a partir do abandono da filosofia escolástica. Para realizar esta operação Descartes propõe quatro etapas que formarão o seu método: não admitir nada que não seja absolutamente evidente; dividir cada problema em tantos problemas quanto necessário para melhor resolvê-



lo; conduzir por ordem nosso pensamento, indo do mais simples ao mais complexo; e ao decompor os dados do problema, passar em revista cada um dos elementos da solução para assegurar-se que foi corretamente resolvido (Descartes, 2001).

Existem vários pontos nos quais a teoria de Descartes se aproxima da de Santo Agostinho. A ênfase na necessidade de pensar em ordem e a premissa de que a certeza do pensamento é a primeira e mais evidente de todas as certezas é um destes pontos. Na verdade, se atentarmos para o pensamento cartesiano e suas raízes, poderíamos, sem grandes dificuldades, denominá-lo de visão agostiniano-cartesiano (Menn, 1998).

O maior ponto de interseção entre as teorias destes dois filósofos é, sem dúvida, a busca pela compreensão da linguagem através de sua essência, a qual está inserida no pensamento, onde cada palavra serve para nomear um objeto, seja ele interno ou externo (Menn, 1998). Essa ideia pressupõe uma interioridade, um espaço privativo, ao qual apenas a pessoa tenha acesso. Neste sentido, nossas sensações e estados psíquicos possuem uma natureza que apenas aqueles que os vivenciam podem compreendê-los.

A função da linguagem é apenas representar o pensamento, sendo um sinal seguro da existência da mente e das ideias inatas. Podemos dizer que, para Descartes, o homem pode conhecer as ideias inatas – que são a base de todo saber – voltando-se para seu interior, através de uma profunda meditação e reflexão (Hacker, 2010).

Um dos princípios básicos da teoria cartesiana é a ideia de certeza, herdada de Santo Agostinho. Descartes utiliza o termo certeza em três sentidos distintos: a certeza moral, a certeza metafísica e a certeza psicológica, sendo a última aplicável ao pensamento e à consciência. De maneira geral, este autor é um *indisciplinate*, ou seja, ele busca ter o mesmo grau de certeza e evidência em qualquer tipo de conhecimento (Gilson, 1930). Para isso, a filosofia cartesiana propõe estender a todo o corpo de conhecimento humano o método matemático, usando a razão para aplicá-lo (Gaukroger, 2002).

Pautado na garantia do pensamento, Descartes procura mostrar a existência do corpo utilizando o seguinte caminho: se o pensamento é inteligível, claro e distinto, o que faz com que ele se torne confuso e obscuro? Uma substância estranha a ele, mas que está substancialmente ligada à mente, a saber, o corpo. Neste sentido, a mente cartesiana seria uma substância, imaterial, parte do ser

humano, idêntica à pessoa, distinta do corpo, com conteúdos indubitáveis, cuja essência é o pensamento e seu principal atributo é a consciência, sendo totalmente transparente ao sujeito, um espelho do mundo e, tornando-se assim, reprodutora do mundo em si (Descartes, 2001; Hacker, 2010).

Seguindo a certeza advinda do *cogito*, o conhecimento da interioridade é o primeiro e mais fácil de todos. Nosso pensamento conhece corretamente todos os nossos sentimentos e paixões; apenas erra quando o corpo atrapalha esta certeza. O pensamento cartesiano divide o mundo e, por consequência, o homem em duas substâncias diferentes. O mundo é material ou imaterial, assim como o homem é composto de mente e corpo (pensamento e extensão) (Forlin, 2005). Se buscarmos examinar o mundo psíquico cartesiano, perceberemos a radical distinção entre corpo e alma.

A certeza absoluta cartesiana, advinda da dúvida hiperbólica, é fruto de seu idealismo, que se desdobra em um solipsismo. Grosso modo, o solipsismo afirma que só eu existo e todos os outros entes (homens e coisas) são apenas ideias minhas. Como já notava Vesey (1982), o solipsismo é uma espécie de idealismo que reduz as ideias – não só as coisas, como também os espíritos. A única verdade que satisfaz esta exigência é: “eu penso”, e à medida que penso, existo; sendo mais radical, poderíamos afirmar: duvido, logo existo. Assim, existo enquanto coisa que pensa, e a mente<sup>2</sup>, através das suas propriedades – a consciência e os sentidos – é meu porto seguro para conhecer o mundo. A possibilidade desta mente conhecer a si mesma se dará pelo conhecimento reflexivo, onde ela “olha” para si, voltando-se para as suas próprias ocorrências. A consciência é, então, este movimento reflexivo do pensamento sobre ele mesmo (Gaukroger, 2002).

No sistema cartesiano distinguem-se três categorias de pensamento, ou fatos da consciência: os puramente representativos, os puramente ativos e os que são, ao mesmo tempo, ativos e passivos. Como pensamento, Descartes entende tudo o que ocorre enquanto estamos conscientes; agir, compreender, querer, imaginar e sentir são alguns dos atributos do pensamento (Descartes, 2001). Os fatos puramente representativos, da primeira categoria de pensamento, são imagens de objetos que se formam em nossa mente, como um anjo ou Deus (Descartes, 2005); a estas representações se reserva o título de ideias. Os fatos puramente

---

<sup>2</sup> Em latim, *mens*, entendido como coisa pensante (*res cogitans*); é o termo que habitualmente substitui, nos textos cartesianos, a palavra *anima* (alma).

ativos, da segunda categoria de pensamento, se referem à vontade operativa do homem. Dividem-se em dois grupos: os fatos ativos puramente eficientes da vontade e os representativos pelas afeições – como o prazer e a dor (Descartes, 2001). Os fatos que são, simultaneamente, ativos e passivos surgem da interação entre os dois vistos acima.

A partir dos pontos já expostos, é possível afirmar que uma psicologia, como proposta por Descartes, se constrói baseada em dois pontos: o pensamento como substância da alma e a consciência como sinônimo de pensamento. Além disso, quando este filósofo determina o pensamento como objeto da psicologia, ele o analisa de maneira mais ampliada, incluindo todos os fatos da consciência. O pensamento não é apenas uma operação de uma faculdade, é a própria substância da alma. O esforço da psicologia cartesiana é tentar reduzir a essência da alma ao pensamento e descrever os demais atributos (simplicidade, espiritualidade, imortalidade, liberdade e sensibilidade) como partes do pensamento. A característica geral desta psicologia é ser antiescolástica porque obedece à conceituação metodológica que busca estabelecer ideias claras e distintas através da matematização do pensamento. Além disso, ela entende como substância o ser que não precisa de outro, ou seja, que é autossuficiente em sua existência, divergindo assim do conceito escolástico de substância (Hatfield, 2009).

Durante toda a modernidade a teoria cartesiana foi predominante no tratamento de problemas filosóficos como, por exemplo, na questão mente-corpo. Para solucionar esta questão específica, Descartes elaborou um dualismo de substância, que afirma que mente e corpo são substâncias distintas. Esgotadas as hipóteses explicativas deste tipo de dualismo, surge a tentativa de comprovar que a mente não pode ser reduzida a uma substância física (por possuir propriedades não físicas), o que caracteriza um dualismo de propriedade. Para este tipo de dualismo, o mundo físico não é o suficiente para explicar completamente a mente. Mesmo depois que tudo o que existe de físico fosse exaustivamente explicado, ainda faltaria entender certas coisas sobre a mente, como é o caso dos *qualia* (Secada, 2000).

Ao adotar um dualismo de propriedade, as capacidades atribuídas à mente (imaterial) foram transportadas para o cérebro e consideradas como propriedades emergentes, específicas dele. Essas propriedades especiais emergem da substância

material e não podem ser descritas em termos físicos. O mental sobrevém ao físico, determinando algo para além das propriedades físicas (Swinburne, 1974).

As propostas dualistas explicitadas acima foram levadas aos seus limites ao longo dos anos e se esgotaram a partir da teoria da evolução de Charles Darwin. Isto porque a defesa de uma dualidade entre mente e corpo se tornou insustentável com o advento do materialismo emergente. Esta concepção postula apenas um tipo de substância (a matéria física) com suas classes de propriedades (também físicas). Para eles toda explicação deve ser proveniente de fatores biológicos. A partir disso, impossibilita-se a existência de um homem composto por distintas substâncias ou por propriedades que vão além do orgânico. Além disso, para o materialismo, postular dois tipos de propriedades, não apresenta nenhuma vantagem em termos explicativos.

A teoria evolucionista de Darwin colocou na ordem do dia, tanto para a ciência quanto para a filosofia, a circunscrição do método e as fronteiras do conteúdo de nosso conhecimento (Darwin, 2001). Deste modo, a compreensão sobre emoções e instintos foi colocada em revista a partir da ideia da evolução dos instintos e dos processos cognitivos (Darwin, 2000). Do mesmo modo, a ideia de mente foi reconsiderada a partir da concepção da evolução do cérebro em sua funcionalidade e estrutura (Moura, 2005). Isso fez com que os conceitos adotados pela Psicologia ganhassem uma concepção mais biologicista (Richards, 2000). A Psicologia procurou se inscrever nas ciências naturais adotando o método experimental. A partir disso, o debate sobre a mente e a consciência deslocou-se para o campo de estudo da Biologia, e a ciência da atividade mental passou a ser o estudo do cérebro.

Os escritos de Darwin influenciaram diretamente o projeto de formação da Psicologia enquanto ciência, o que visivelmente marcou as obras de pesquisadores como Herbet Spencer (1820-1903), Theodor Fechner (1801-1887), Edward Titchener (1867-1927) e Wilhelm Wundt (1832-1920) (Angell, 1909). Assim, o problema mente-corpo ganhou espaço não apenas nos debates filosóficos, mas também na teoria psicológica. A Psicologia moderna pode enfim estruturar-se a partir do novo pensamento mecanicista da época, o que possibilitou novos estudos e deu à Psicologia ares de ciência (Marcondes, 2007), “superando” os vetos kantianos (Gomes, 2005).

A ciência positivista, instigada pela teoria da evolução, acendeu o interesse de diversos pensadores em buscar um conhecimento positivo. Este seria fundamentado em um racionalismo crítico, com bases epistemológicas, que reunisse as considerações feitas pela teoria da evolução e o debate sobre o papel da linguagem, o que culminaria em padrões de verdade. Dois projetos filosóficos caminharam simultaneamente em busca deste objetivo: o falsificacionismo de Karl Popper, na tentativa de formular uma epistemologia evolutiva (Popper, 1975) e o positivismo lógico proposto pelo Círculo de Viena. Este último, baseando-se em teorias científicas, afirma que o significado de uma sentença é seu método de verificação. Podemos dizer que, segundo este projeto filosófico, o mundo determina-se por fatos atômicos, pressupondo-se uma linguagem capaz de representar cada um destes fatos, reduzindo toda proposição a um signo (Oliveira, 2006).

O pressuposto do positivismo lógico, ao se alinhar com a tese idealista, proveniente da teoria da linguagem, afirma que os elementos da linguagem tomam o lugar do objeto, e permanecem ligados entre si. Assim, para se compreender o significado de frases, basta substituir objetos por sinais (Grayling, 2002). O sujeito está inserido nas figurações da linguagem, e a totalidade delas é delimitada pelo todo do mundo, o qual demarca a linguagem (Baker, 1988). O “primeiro” Wittgenstein diz “a proposição é figuração da realidade; pois conheço a situação representada por ela quando entendo a proposição. E entendo a proposição sem que o sentido me seja explicado” (Wittgenstein, 2001, p.169).

Diante do exposto, seria correto afirmar que todos os projetos filosóficos e científicos, já examinados neste capítulo, estão, em maior ou menor grau, vinculados à lógica cartesiana. Esta posição acaba por reificar os conceitos em geral, considerando-os como objetos concretos. Por não perceberem a dimensão da questão cartesiana, proporcionada por sua visão representacional de linguagem, tanto o dualismo como o materialismo, acabam por adotar uma posição objetivista de realidade (Hacker, 2010).

### **1.3.**

#### **A visão construtivista de realidade e pragmática de linguagem**

Foi a partir da ruptura com a tradição racionalista operada por Hegel (1770-1831), que se pode inaugurar uma filosofia desvinculada do sistema cartesiano. O

propósito do autor de relacionar a história social com a formação da consciência o levou a traçar uma história do pensamento humano formado através dos aspectos históricos da linguagem e da dialética do trabalho (Hegel, 2008). A crise da modernidade, que se deu principalmente após a II Guerra Mundial (1939-1945), inaugura uma nova forma de filosofar, destacando, sobretudo, as críticas de Heidegger (1889-1976) e Wittgenstein às noções de subjetividade e consciência. O grau de ruptura com a tradição cartesiana, com o empirismo e com o materialismo foi explicitada pela filosofia do “segundo” Wittgenstein (Marcondes, 2002).

Em contraste com a visão objetivista de realidade, apresentada anteriormente, temos a visão construtivista. Nesta visão, a realidade não existe independente da linguagem, mas ela é construída em diferentes modos de vida. Assim, as asserções sobre a realidade obedecem às regras criadas por determinada forma de vida. Portanto, todo conhecimento é uma construção social, e a verdade é uma questão determinada pelo contexto no qual está envolvida. O conhecimento não é uma representação correta da realidade, pois todo saber se constitui pela linguagem e esta é tudo aquilo que envolve significação, formas de vida, formas de ação e práticas sociais.

Neste sentido, o construtivismo adota uma visão pragmática de linguagem, sendo esta, múltipla em seu uso, produzindo-se em jogos contextualizados nas práticas sociais e não havendo realidade extralinguística. A noção de verdade não se põe como no “representacionalismo” (correspondência entre mundo e linguagem) e sim na própria linguagem enquanto criadora do mundo (Oliveira, 2006). A pergunta não é como a coisa é em si, mas como uma comunidade de falantes usa tal ou qual termo para se referir a isso ou aquilo. Conhecer corresponde a dominar a técnica que é usada entre os indivíduos de determinada cultura para dar significado às coisas. O sentido não se encontra na mente dos sujeitos, ele é inserido no uso prático da linguagem e está fora de qualquer internalidade natural ou subjetiva. Portanto, o significado da palavra consciência será dado pelo contexto no qual se vive.

A grande ruptura com a visão objetivista de realidade e representacional de linguagem ocorre com a filosofia do “segundo” Wittgenstein exposta nas *Investigações Filosóficas* (Wittgenstein, 2009). Sua visão pragmática de linguagem postula que o sentido das palavras é dado por uma prática social, uma

forma de ação. Dessa forma, diferentes modos de vida podem constituir diferentes objetos, e a constituição do significado linguístico acontece em diversos contextos. Logo, utiliza-se de elementos socioculturais, dados pelo uso cotidiano, sendo a própria linguagem, efeito e consequência desses usos.

A partir do desconforto exposto nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein defenderá que o significado de uma palavra dá-se pelo seu uso e, assim, elaborará o conceito de jogos de linguagem. A ideia de jogo é escolhida precisamente para estender a analogia do jogo à linguagem como um todo (Glock, 1998). A primeira conclusão tirada é a de que a linguagem é uma atividade guiada por regras constitutivas, não sendo a palavra subordinada ao seu significado, mas às regras que delimitam seu uso. O sentido passa a ser então, o papel que tal palavra desempenha na atividade linguística em curso. Para exemplificar esta questão, ele faz uma analogia entre os jogos de linguagem e o jogo de xadrez, evidenciando que existem regras pré-estabelecidas entre os jogadores e, assim, as peças vão deslizando pelo tabuleiro (IF § 31<sup>3</sup>). Melhor explicando: os jogos de linguagem são estabelecidos por um grupo (uma comunidade) e assim cria-se uma forma de comunicação. Então, as palavras ganham significados conforme os seus diferentes usos dentro desse grupo de jogadores. Os jogos de linguagem são “o todo formado pela linguagem com as atividades com as quais está entrelaçada” (IF § 7).

Somos introduzidos nestes jogos desde criança, inicialmente de forma direta: ao apontar para a colher e logo em seguida ouvir a palavra “colher”. Posteriormente essa definição ostensiva é aprimorada em verdadeiros jogos de familiaridades, de significados múltiplos (IF § 202). Quando um pai aponta para uma colher vermelha e diz “vermelho”, é necessário que a criança esteja, em certa medida, introduzida a alguns jogos de linguagem para saber que esta denominação se refere a uma característica da colher (ser vermelha) e perceber que este não é o nome do objeto (IF § 33).

O paralelo entre linguagem e jogo observado por Wittgenstein dar-se a partir da impossibilidade de ambos existirem sem um conjunto de regras que os orientem e os deem características próprias, fazendo-os distintos dos demais e personalizando-os. São as regras gramaticais que servem de normatizadores para um jogo de linguagem. O que está sendo defendido é uma funcionalidade da

---

<sup>3</sup> Usarei esta abreviação para me referir ao livro *Investigações Filosóficas*, de Wittgenstein e aos seus respectivos parágrafos sinalizados por §.

linguagem, e, por isso, a concepção de Agostinho, da relação entre nome e coisa, não é suficiente (IF § 32, § 118, § 196). Isso porque as palavras, por conta dos jogos de linguagem, podem ter muitos significados e são usadas de vários modos no cotidiano (IF § 675, § 676).

Por haver numerosos destes jogos é impossível unificar a linguagem a partir de uma única estrutura lógica. Sendo assim, estes são produtos de determinadas formas de vida (IF § 241) e têm regras sociais particulares. Nos jogos de linguagem, o importante não são os significados fixos das palavras, mas os seus usos particulares. Através desta ideia, exposta nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein supera a visão clássica de linguagem, resgatando o uso ordinário das palavras, fundado em uma concepção pragmática de linguagem. Assim, os jogos de linguagem são fundamentais para entender a relação do mundo e da realidade. E a partir de então, jogamos os diversos jogos com seus padrões de correção definidos por regras sociais (Moreno, 2000).

As regras sociais e o seguimento destas são primordiais para a compreensão do significado das palavras, norteando a sua aplicação. As regras de um jogo de linguagem devem ser reconhecidas publicamente (IF § 138, § 242), não podendo ser determinadas nem *a priori* nem *a posteriori*; só na ação a regra se esclarece (IF § 23). Isso faz com que haja uma diferença primordial entre seguir uma regra e crer que se está seguindo-a. Wittgenstein irá argumentar então, que seguir uma regra é semelhante a dominar uma técnica ou prática (IF § 143, § 242). São como placas de orientação (IF § 85) de uso coletivo (IF § 198) que têm seu núcleo esclarecido apenas através do próprio jogo.

Como consequência, a linguagem não seria um todo homogêneo, mas, sim, um aglomerado de diferentes linguagens (IF § 65). Aglomerado este que nos parece possuir algumas semelhanças e familiaridades. Por esta razão, nosso pensamento nos confunde e nos leva a crer que existe uma essência em comum a certo grupo de palavras. Para esclarecer esse ponto e eliminar o mito da linguagem perfeita, que daria conta destas familiaridades essenciais, Wittgenstein afirma que existem diversos tipos de jogos, mas que não há uma essência neles. Um jogo de cartas, por exemplo, apresenta semelhanças com os jogos de tabuleiros, mas existem também muitas diferenças. Se compararmos esses últimos com os jogos de bola surgirão algumas semelhanças e outras se perderão (IF §



66). O que há é uma sobreposição de traços que Wittgenstein chama de semelhança de família (IF § 65).

Em uma família, alguns partilham a mesma cor do cabelo, outros a mesma estatura, outros o tom de voz etc, mas, geralmente, não há uma característica que esteja presente em todos os membros da família. Assim, a noção de semelhanças de família serve para eliminar a tendência ao essencialismo, à pretensão de universalidade ou generalidade das coisas, decorrente das familiaridades apresentadas por diversos objetos. Só podemos compreender o significado da palavra através do entendimento do seu uso, que remete às regras que determinam o seu sentido e que darão significado à palavra (Hebeche, 2002). Isto desmonta qualquer investigação analítica sobre um conceito, pois, não há essência na linguagem, mas apenas diferentes fenômenos relacionados de diversas maneiras (Glock, 1998). Tão pouco existem famílias de significados, o que existem são semelhanças de família no interior de um único conceito (IF § 531, § 532).

Supor que a função primordial da linguagem é a de descrever ou representar os fatos é uma generalização precipitada, provocada pelo equívoco de se tomar um jogo de linguagem particular como paradigma de todos os demais (IF § 118, § 196). Para Wittgenstein, as ocorrências mentais ou psicológicas, que acompanham, antecedem ou sucedem o proferimento de uma expressão linguística, são irrelevantes para a constituição do seu significado. O que interessa saber é o que o falante ou ouvinte faz com essa expressão (IF § 363, § 371). Assim, se considerarmos a linguagem como atividade guiada por regras sociais, logo impossibilitaremos uma linguagem privada, no sentido de que não pode haver regras privadas; as regras são essencialmente públicas.

O problema da linguagem privada ocupa um lugar especial entre as contribuições de Wittgenstein, não apenas ao campo da linguagem, mas também à psicologia. A questão do Argumento da Linguagem Privada (ALP) aparece refutada por Wittgenstein nos parágrafos § 243, § 256 e § 315 das *Investigações Filosóficas*. Primeiramente, devemos ressaltar a dificuldade em se falar sobre um “argumento” contra a linguagem privada, principalmente porque a obra de Wittgenstein não é um sistema filosófico, mas sim, segundo ele próprio, uma filosofia terapêutica. Ela visa realizar investigações gramaticais, que analisam as origens linguísticas dos problemas filosóficos no intuito de dissolvê-los, mostrando que são, na verdade, apenas perplexidades filosóficas. Ou seja,

pseudoproblemas decorrentes de aprisionamentos na linguagem. Em suas próprias palavras, “a filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento de nosso entendimento pelos meios de nossa linguagem” (IF § 109). Dada esta ressalva e esclarecidos minimamente os propósitos de Wittgenstein, passemos agora à questão do ALP, considerando o argumento do autor contra a possibilidade de uma linguagem privada.

Wittgenstein define, nas *Investigações Filosóficas*, a linguagem privada, como aquela, que não pode ser entendida por nenhuma outra pessoa além do próprio falante. Isto deriva da suposição de que as palavras desta linguagem referem-se ao que só pode ser conhecido pelo próprio falante: suas sensações imediatas e privadas (IF § 243). A partir disso, ele supõe que o falante associa palavras com sensações e usa os nomes como descrição (IF § 256).

Desse modo, Wittgenstein argumenta que a ideia de uma linguagem privada é incoerente, pois esta é, antes de tudo, uma prática pública, e suas regras e convenções devem estar à disposição de qualquer falante. Se um indivíduo tentasse elaborar uma linguagem privada – suponhamos, por exemplo, que ele associa sinais às ocorrências mentais privadas – esse conjunto de sinais, de acordo com o autor, não chegariam a constituir uma linguagem propriamente dita. O que diferencia um sinal linguístico de um mero ruído ou de um simples rabisco é a sua sujeição a um padrão de correção; mas não se podem construir padrões deste tipo para sinais associados a objetos aos quais, supostamente, só o falante de uma linguagem privada teria acesso (IF § 258, § 260).

O erro fundamental da teoria da linguagem privada é então, a denominação dos estados internos em objetos particulares e privados, como as sensações. Tal ocorre por não termos um critério claro para distinguir tais estados. (IF § 258, § 290, § 572, § 580). Se considerarmos a linguagem como atividade guiada por regras, logo impossibilitaremos a linguagem privada. Esse erro não é apenas semântico, mas constitui a falsa suposição da visão representacional de linguagem.

A consequência do argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada é a rejeição do estatuto da consciência proposto pela visão objetivista de realidade e representacional de linguagem. Ao rejeitarmos esta visão, a questão mente-corpo, que tem origem em erros gramaticais, não se apresenta mais como um problema a ser resolvido, e sim diluído (Hacker, 2010). Se estendermos a

crítica wittgensteiniana ao conceito de consciência, faremos com que o termo perca qualquer pretensa essencialidade, principalmente biológica, assumindo um significado linguisticamente construído. O jogo, do qual este conceito faz parte, está inserido na realidade prática da comunidade dos falantes. Segundo Wittgenstein, os problemas filosóficos surgem quando a linguagem "sai de férias" (IF § 38), ou seja, quando a linguagem é artificialmente separada do seu ambiente próprio e de seus usuários. "A linguagem é uma parte (...) de uma forma de vida", diz Wittgenstein (IF § 23). Ela, tal como apresentada nas *Investigações Filosóficas*, deixa de ser um mero veículo de informações e transforma-se em uma atividade profundamente enraizada no contexto social e nas necessidades e aspirações humanas (IF § 108).

Essas fortes críticas à concepção objetivista, presentes nas teorias cartesianas, empíricas e materialistas, ao serem aplicadas ao conceito de consciência, surgem de um simples questionamento: como aprendemos o uso da palavra "consciência"? Ao pensarmos na resposta, notaremos que esta palavra é atribuída, na língua cotidiana, aos seres humanos e aos seres que se comportam como humanos (Hacker, 2010). Podemos mudar o sentido da frase, mas algo se mantém: apenas seres humanos podem ter consciência. Isto ocorre porque, ao me referir à consciência, não estou exatamente olhando para um objeto ao qual eu possa voltar minha atenção, como proposto pela teoria da linguagem privada, estou apenas usando uma palavra aprendida em determinado contexto em uma prática social, que só ganhará um sentido se for compreendido como expressão ordinária. Se isto não acontecer, soará como paradoxal e estranho. Isso nos leva a perguntar se "o fato de eu ter consciência é um fato empírico?" (IF § 418).

Dizer que o homem possui uma consciência é seguir uma regra para expressar um sentido construído socialmente. Assim, não podemos afirmar que a árvore ou a pedra tenham consciência. Se afirmarmos que possuímos consciência por termos um cérebro, diferente da árvore ou da pedra, como sugerido pelo materialismo, isto não satisfaz nosso problema. Ao vermos alguém desmaiar, dizemos que "tal pessoa está inconsciente" e não que "seu cérebro perdeu a consciência". Seria realmente estranho afirmar que "ela está consciente, mas seu cérebro não" ou vice e versa. Na verdade é à pessoa como um todo que aplicamos estes predicativos psicológicos, e não às suas partes. Uma pessoa pode "ter consciência", e o significado disso será dado pelo contexto, mas um cérebro ter

consciência é uma ilusão gramatical e não uma constatação empírica. Este erro é chamado de falácia mereológica, pois atribui às partes do homem predicados que só se aplicam ao todo, como os predicados psicológicos – sentir, pensar, agir etc. (Hacker, 2010).

Esta crítica considera, portanto, que existe um abismo intransponível entre os conceitos de consciência e corpo (IF § 418). Abismo este sustentado por diferentes gramáticas, às quais pertencem as palavras corpo e consciência. Ao tentarmos transpô-lo, acabamos por reificar estes conceitos, para assim uni-los no campo material. Acreditamos poder afirmar que toda pessoa tem um corpo que contém um cérebro que, por sua vez, produz a consciência. Isso nos levaria, por fim, assim como já havia apontado Descartes, a um solipsismo, no qual a segurança do “eu” advém da consciência.

Se realmente o mundo é minha representação e esta é formada por minha consciência, devemos nos perguntar então, como isto se dá? E para onde esta afirmação se estende? Primeiro devemos notar que atribuímos como inato aos indivíduos a compreensão de todos estes conceitos (mundo, consciência, representação) o que não se sustenta, na medida em que estas palavras são aprendidas dentro de contextos sociais, e estão ligadas às diferentes formas de vida. Esta crítica está fundamentada em uma visão pragmática de linguagem e construtivista de realidade e por isso entende-se que a realidade não existe independente da linguagem. É através dela que construímos e conceituamos os objetos. O natural e o interno não são entidades ou características essenciais, mas são palavras que adquirem seu significado no uso ordinário.

Analisar de forma pragmática o estatuto da consciência significa situar esta palavra nos jogos de linguagem que são empregados e perguntar o que os participantes fazem com ela. Assim seremos capazes de descrever os diversos usos deste termo, sendo possível apontar os diferentes jogos de onde este conceito adquire seu significado. Para desfazer os enfeitiçamentos da linguagem, Wittgenstein constrói uma série de questionamentos, visando desmontar a base do pensamento agostiniano-cartesiano (Spaniol, 1989).

A ênfase da filosofia do “segundo” Wittgenstein é decididamente antropológica. Seu ponto de partida não são abstrações conceituais a partir de um ideal lógico, mas exames do uso diário destes conceitos e análises da maneira que os seres humanos seguem as regras que norteiam o uso das palavras. Não existiria,

portanto, significado para as palavras fora das práticas linguísticas, sendo a linguagem, em última instância, constituída por uma forma de vida. Assim, ele usa as proposições como objeto de análise, e não os estados mentais ou psicológicos. Desta forma, fazer filosofia seria fazer uma terapia, na medida em que o objetivo é desmontar um dogmatismo filosófico que adoce o pensamento, como o expresso em sua obra anterior, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Wittgenstein, 2008). A dieta unilateral de exemplos, utilizada pelos filósofos, é o maior sintoma da doença que Wittgenstein procura tratar. Para isso, ele inicia sua investigação a partir do sinal mais seguro da doença filosófica, semelhante ao procedimento terapêutico. A linguagem cria nós que amarram nossos pensamentos (formados por agrupamentos unilaterais de palavras), e o trabalho do filósofo é tentar desatá-los sem cortá-los ou romper os fios (Wittgenstein, 1967). Nesse sentido, contrapõe-se, por princípio, à atividade filosófica de explicação, que se encontra perdida nos labirintos criados por nossa linguagem (IF § 352). O resultado da terapia wittgensteiniana é a libertação da mosca do seu apanhador, ao abandonar toda pretensão explicativa e adotar uma posição descritiva (IF § 90, § 120, § 309).

A estratégia terapêutica de Wittgenstein é recusar a pergunta pela essência do conceito ou por sua natureza comum que, em geral, move os diálogos platônicos. Para realizar esta crítica, ele retoma um texto clássico de Agostinho, no qual o autor apresenta uma imagem particular de essência da linguagem humana: as palavras nomeiam objetos e as sentenças são combinações destes nomes. Uma das principais críticas de Wittgenstein à concepção platônica da linguagem, apresentada por Agostinho nas *Confissões* (Agostinho 2009), é a afirmação que o significado de uma palavra é dado pelo objeto que ela nomeia. No entanto, é prudente esclarecer que a passagem citada por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* não traz claramente uma concepção de linguagem, porém irá ajudá-lo a elaborar a sua crítica em relação à concepção clássica de linguagem. Embora não expresse teoria alguma, o que está contido no relato de Santo Agostino é uma imagem, uma figuração que demonstra o aprendizado das palavras (IF § 1, § 5, § 77). Para Wittgenstein, todas as teorias filosóficas têm raízes justamente em tal figuração e carecem de uma visão mais panorâmica dos diversos usos das palavras (IF § 664, § 164, § 198).

#### 1.4.

#### Conclusão

Em resumo, a análise do estatuto do conceito de consciência contemporâneo está ligada a duas visões radicalmente opostas de realidade e linguagem: a objetivista e a construtivista de realidade, respectivamente ligadas ao ponto de vista representacional e pragmático de linguagem. A primeira tem na epistemologia sua preocupação principal, na medida em que postula que o sujeito, pretendente do saber, deve investigar os meios pelos quais tal conhecimento possa ser adquirido de forma segura e distinta. Esta visão afirma a existência de uma realidade externa à percepção humana, passível de ser conhecida. Desse ponto de vista, o propósito do conhecimento é determinar a realidade, que pode ser conhecida pelas mais variadas maneiras. Assim, o saber produz sucessivas teorias e essas progridem, aproximando-se cada vez mais da correta descrição da realidade. Adotando esta visão de realidade e linguagem, a teoria cartesiana concebe a consciência como uma substância imaterial, exatamente igual à pessoal que é transparente ao sujeito, e a sua fonte de certezas. A consciência seria, então, inteiramente diferente do corpo, atuando como um agente que expressa o pensamento humano por completo. Proveniente dos diversos desdobramentos que a teoria cartesiana de mente teve ao longo dos últimos três séculos, uma série de concepções criptocartesianas foram elaboradas definindo a consciência como propriedade do cérebro, como no caso do materialismo (Hacker, 2010).

A visão construtivista de realidade e pragmática de linguagem tem a linguagem como centro das atenções, pois postula que as pessoas se constituem linguisticamente, dependendo assim, da existência das práticas linguísticas para construção dos saberes. Assim, a verdade passa a ser relativa às condições dadas por diferentes contextos (científico, social, experimental, político etc) e não pode ser reduzida aos termos realistas. Por isso, a pragmática tratará a linguagem em seu uso concreto e ao adotar uma visão construtivista de realidade, postulará que o conhecimento só tem sentido a partir de uma ação. Como consequência desta visão de realidade e linguagem, conclui-se que a consciência não é uma substância, pois não é uma parte do ser humano nem exerce uma função de agente. Desse modo, não possui qualquer relação com o corpo ou com a mente, deixando de lado toda a essência privativa e transparente que lhe foi atribuída pela teoria cartesiana e também todas as propriedades postuladas pelo materialismo.

Poderíamos dizer, seguindo as considerações de Hacker (2010) e usando o vocabulário aristotélico, que a consciência é ato de um corpo que tem vida (Barnes, 1995), ou seja, é exercício de sua potencialidade. Isto rejeita qualquer tipo de dualismo mente-corpo e retoma o monismo, sem se remeter a qualquer tipo de essência. São aos seres humanos como um todo que atribuímos o pensar, o realizar, o sentir etc e não às suas partes. O monismo aristotélico se expressa no “segundo” Wittgenstein através de uma linha tênue (Hacker, 2010), valorizando a capacidade, exclusivamente humana, proporcionada por nosso domínio da linguagem, de aprendermos os diversos usos de uma palavra. “É como se pudéssemos apreender toda a aplicação da palavra de um golpe só” (IF § 197).

## 2

### **Ecos do cartesianismo na atualidade**

#### 2.1.

##### **Introdução**

O exame do estatuto da consciência na atualidade tem como objetivo compreender como diferentes teorias sobre este conceito estão, em maior ou menor grau, vinculadas à visão objetivista de realidade, principalmente à lógica do cartesianismo. Este vínculo é aqui denominado de “eco” – por um lado, por seu caráter repetitivo, por outro, distorcido e modificado. Seria ingênuo, passados mais de três séculos desde as primeiras publicações de Descartes, apenas repetir suas palavras. Contudo, outras formas de pensamento, ainda influenciadas pela lógica cartesiana, continuam sendo desenvolvidas.

Para mostrar o grau de vinculação da atual teoria filosófica e neurocientífica sobre a consciência, foram selecionados três autores representantes do contemporâneo debate sobre o tema: Francis Crick, John Searle e Gerald Edelman. As concepções de consciência adotadas por estes autores proporcionam uma visão panorâmica sobre este debate, lançando luz sobre esta discussão como um todo. Percebemos inicialmente que os autores selecionados pertencem a campos de estudo diferentes: Crick é cientista, Searle é filósofo, enquanto Edelman é neurocientista. Esta característica de escolha dos estudiosos corresponde ao propósito deste capítulo: a investigação do estatuto da consciência na atualidade dentro da filosofia e da neurociência. Vejamos quem são estes autores.

O cientista Francis Crick foi um importante biólogo molecular, responsável pela descoberta da dupla hélice de DNA juntamente com James Watson (1928-), o que lhe rendeu o prêmio Nobel de Fisiologia e Medicina de 1962. Dedicou os últimos vinte e cinco anos de sua vida a estudos neurocientíficos, culminando com a publicação do livro *The Astonishing Hypothesis* em 1994. O filósofo John Searle possui uma trajetória bem distinta; esteve ligado inicialmente à filosofia da linguagem, através do estudo dos atos de fala, trabalhando com ideias de John



Langshaw Austin (1911-1960) e Wittgenstein, como exposto em seu livro *Speech Acts* de 1969. A partir de dificuldades em compreender o conceito de intencionalidade (Searle, 1983), descrito na sua teoria dos atos de fala, voltou seus trabalhos para o conceito de consciência. Isto é notável em duas das suas obras: *A redescoberta da mente* de 1993 e *O Mistério da Consciência* de 1998, sendo esta última uma coletânea de comentários sobre diferentes teorias da consciência, incluindo críticas às ideias de Crick e de Edelman. O neurocientista Gerald Edelman é um célebre biólogo, que já foi agraciado com o prêmio Nobel de Fisiologia e Medicina em 1972 por sua contribuição para compreensão do sistema imunológico. É autor de livros como *Biologia da Consciência* de 1995, *Universe of Consciousness* de 2000 e *Second Nature* de 2006. O ponto em comum e a questão central para estes três autores é a noção de consciência como um problema biológico.

Sendo assim, para compreender as posições desses autores devemos considerar a influência da obra de Charles Darwin sobre seus estudos. Não com o intuito de dissecar esta relação, mas por ela constituir uma mudança de paradigma neste tipo de estudo (Ruse, 1989). Foi o próprio Darwin quem delineou este alcance, enfatizando a dimensão biológica da consciência e estabelecendo sua teoria como base segura para futuras pesquisas (Darwin, 2000). A partir de então, e por todo o século XIX, pesquisadores buscaram as bases orgânicas da consciência, o que corresponde ao estudo do cérebro, pois a mente e a consciência estão inscritos no campo do natural. A partir da publicação de *Origem das Espécies* (Darwin, 2001), uma série de estudos sobre o funcionamento biológico se seguiu: primeiramente os estudos dos fisiologistas, através de experimentos de cunho mecanicista – como o do arco reflexo – depois, estudos localizacionistas, como o de Paul Broca (1824-1880), estimulando pesquisadores a investigar a correlação entre funções mentais e capacidades cerebrais (Sagan, 1979).

Os escritos de Darwin incentivaram a elaboração de respostas ao problema da consciência, diferentes das soluções fornecidas pelo dualismo. Esse tipo de solução é denominado de materialismo. Proveniente desta resposta ao problema mente-corpo desdobraram-se diferentes correntes, entre elas o behaviorismo filosófico, o materialismo reducionista ou teoria da identidade, o materialismo eliminativo, o funcionalismo, a inteligência artificial (IA) e o conexionismo. Esta última tem por objetivo investigar a possibilidade de simulação de

comportamentos inteligentes através de modelos baseados na estrutura e no funcionamento do cérebro humano. Foi através da síntese das contribuições do conexionismo e da IA que foi proposto um modelo de IA forte com a pretensão de simular o pensamento humano.

Searle foi o primeiro a criticar esse modelo com seu famoso argumento do quarto chinês (Searle, 1999). Esta formulação foi reforçada, posteriormente, por teorias que levam em conta as estruturas neurais para compreender o funcionamento do cérebro, como as teorias de Crick e Edelman. Essas teorias abandonaram aos poucos os estudos sobre a mente que utilizavam o modelo computacional e passaram a adotar modelos que levem em conta a base orgânica das funções mentais. É seguindo este caminho que os três autores aqui estudados, Crick, Searle e Edelman se perguntam: como exatamente os processos neurobiológicos criam a consciência?

Para eles, é a partir da compreensão dos processos neurais que o estudo da consciência deve começar. Eles percorrem diferentes caminhos para elaborar suas teorias sobre a consciência e responder a esta pergunta. Assim, como veremos neste capítulo, ao debateram sobre a noção de consciência, os autores vinculam-se, em diferentes graus, à visão objetivista ou construtivista de realidade, aproximando-se ou afastando-se da lógica cartesiana. Estes investigadores debruçam-se sobre três questões em comum: o problema da integração (*binding problem*), a questão dos *qualia* e a questão da unidade mínima de estudo da consciência.

A primeira questão é o problema da integração, que pode ser resumido da seguinte forma: como podemos explicar a capacidade do cérebro de integrar as diversas informações que recebemos de um objeto ao observá-lo, como por exemplo, quando observarmos uma maçã vermelha. Neste ato, recebemos informações sobre, por exemplo, sua cor, forma, densidade, cheiro e sabor (se já experimentamos esta fruta antes). Todas essas características juntas formam a maçã para o observador. A segunda questão é o estatuto dos *qualia*. De forma sucinta, poderíamos dizer que os *qualia* são uma experiência subjetiva que cada indivíduo tem ao apreciar, por exemplo, a cor vermelha. Através da introspecção, cada indivíduo poderia referir-se a eles de forma privada. Os *qualia* são desta forma, qualidades intrínsecas da experiência que pertencem apenas àqueles que experimentam algo. Por último, o problema da unidade mínima de estudo da

consciência. Quando falamos sobre o funcionamento do cérebro, estamos falando de atividade cerebral, mas em que nível? Estudaremos apenas o neurônio? Ou grupos neuronais? Ou regiões cerebrais? Ou ainda, unidades menores que os neurônios, como os microtúbulos de Penrose (1994)?

## 2.2.

### A espantosa hipótese de Francis Crick

#### Os Pressupostos

Dentre os diversos cientistas que ao longo de suas carreiras tornaram-se neurocientistas, um dos mais notáveis é Francis Crick. Um pouco menos notável é sua teoria sobre a consciência, apresentada em seu livro *The astonishing hypothesis* (1994). Passados mais de cem anos desde a publicação de *Origem das Espécies* (Darwin, 2001), a hipótese espantosa de Crick surge dentro do *boom* das ciências do cérebro, na década de 1990, sem causar grande espanto: “a crença científica que a nossa mente – os comportamentos do nosso cérebro – pode ser explicada através das interações entre as células nervosas” (Crick, 1994, p.7). Talvez a única afirmação surpreendente seja a radical associação feita por Crick entre cérebro e consciência.

Você, a sua alegria e suas tristezas, suas memórias e ambições, seu senso de identidade pessoal e livre arbítrio são, na verdade, nada mais do que o comportamento de vastos grupamentos de células nervosas e moléculas associados (Crick, 1994, p.3).

Ao rejeitar os aspectos filosóficos do problema da consciência, Crick propõe um estudo plenamente científico dela. Para ele, o “debate filosófico limita-se a categorizar a realidade e essas categorias são apenas criações humanas, passíveis de erro” (Crick, 1994, p.9). Estas concepções filosóficas estão estreitamente “ligadas a conceitos religiosos” (Crick, 1994, p.6). Por isso, a moderna neurobiologia prescinde destas concepções para avançar. Por tal motivo, este autor desenvolveu uma forte base científica para as suas pesquisas: um objeto claro e definido, um método experimental e resultados que devem ser replicados, servindo de modelo para outras pesquisas.

Crick investiga como a atividade neuronal se correlaciona com a consciência e porque determinados grupos neurais estão envolvidos em certos estados de consciência. Ele afirma que a compreensão do comportamento dos seres humanos depende do entendimento do comportamento dos neurônios, tanto individualmente como em grupos. Segundo ele, através desta base conceitual, é possível investigar a consciência em outros animais, em particular nos mamíferos superiores, pois eles possuem algumas características essenciais da consciência. Ele afirma ainda que “um sistema de linguagem (do tipo encontrado em seres humanos) não é essencial para a consciência – isto é, é possível ter as principais características da consciência sem a linguagem” (Crick, 1994, p.21). Isso não quer dizer que a linguagem não enriquece a consciência consideravelmente, mas postula que podemos apenas ignorar momentaneamente a linguagem para estudá-la.

A proposta central de Crick é a afirmação de que toda consciência é representada por alguma forma de NCC (neuronal correlates of consciousness) – correlatos neurais da consciência (Crick, 1994). A partir dessa proposta, duas questões se colocam; a primeira é: como as células neurais trabalham em conjunto para formar e identificar um objeto? Esta questão é chamada de “problema da integração” (*binding problem*). Isto significa perguntar: ao vermos uma maçã, como o cérebro integra suas características (cor, forma, odor, gosto) e as nossas vivências passadas, tornando esta experiência algo único? Outra questão é: como o NCC pode explicar os *qualias*? Estes seriam, grosso modo, o aspecto fenomenal da nossa vida mental, ou seja, o relato subjetivo de uma experiência. Dizer isso significa, por exemplo, considerar que a minha sensação de dor possui um caráter subjetivo inalienável, próprio desta experiência e que apenas eu teria acesso a estas características.

## O Método

Para Crick “a consciência deve ser abordada cientificamente e não apenas logicamente” (Crick, 1994, p.19), isto é, o esquema teórico deve ser confrontado com pelo menos uma teoria alternativa e os experimentos reais devem ser delineados para teste. A partir desse pressuposto, Crick irá elaborar um método para responder sua pergunta inicial: “como abordar a consciência de maneira científica?” (Crick, 1994, p.21). Para ele, este objeto de estudo pode assumir

muitas formas. No entanto, inicialmente, lhe parece mais simples usar os protocolos de investigação utilizados nos seus experimentos sobre consciência visual (Crick e Koch, 1995). Isso porque para ele “os seres humanos são animais muito visuais” e nossas percepções visuais são especialmente vívidas e ricas em informações. Além disso, “o input visual é altamente estruturado, mais fácil de controlar” (Crick, 1994, p.203).

A consciência assume muitas formas, mas como eu já expliquei, para um ataque científico inicial, geralmente, concentra-se na maneira mais fácil de ser estudada. Eu escolhi a consciência visual ao invés de outras formas de consciência, tais como dor ou autoconsciência. (...) Por estas razões, tenho realizado muitos trabalhos experimentais sobre o tema (Crick, 1994, p.21).

Como hipótese de trabalho, Crick assume que apenas alguns tipos de neurônios específicos irão integrar o NCC. Ele tenta demonstrar em seus experimentos como os neurônios, que participam do NCC, podem ser ativados em outros lugares, fora do sistema visual (Crick e Koch, 1998). Para tanto, é necessário demonstrar como cada área cortical participa da consciência visual. Além de descobrir porque algumas áreas participam e outras não. O comportamento comum a todos os neurônios que formam o NCC é o que os liga diretamente, sem recodificação. Na verdade, é exatamente essa formação, dada no NCC, que representa a consciência (Crick e Koch, 1998).

A questão “como esses neurônios se tornam temporariamente ativos como uma unidade” (Crick, 1994, p.208), ou seja, como eles se integram ao participar do NCC, encontra, segundo Crick, uma instigante contribuição a partir dos experimentos de Eckhorn (1988). Esse autor pesquisou sobre a presença de oscilações na faixa gama (30-70 Htz) no potencial de ativação do sistema visual de gatos e primatas quando estimulados por percepções. A partir desse estudo, Eckhorn contribui para a questão porque “são exatamente estas oscilações gamas de 40 Htz que realizam a integração coordenada dos diversos grupos neurais envolvidos na formação da consciência” (Crick, 1994, p.251).

A busca pelos correlatos neurais da consciência, de acordo com Crick, mostra-se um excelente método de investigação de sua natureza biológica. Isso porque, se levarmos em consideração tanto os pressupostos que a fundamentam quanto o seu método de pesquisa, notaremos que esta busca foi capaz, de responder as duas questões anteriormente levantadas: o problema da integração

(*binding problem*) e a questão dos *qualia* (Crick, 1994). Além disso, tudo isso foi feito, “abandonando qualquer tipo de explicação dualista” (Crick, 1994, p.6).

### O Conceito de consciência

Devemos primeiramente considerar que a consciência, para Crick, é uma propriedade do cérebro humano altamente evoluído. Deve, portanto, possuir, evolutivamente, uma utilidade executiva. A função principal da consciência é produzir a melhor interpretação atual do ambiente, à luz de experiências passadas, e disponibilizá-las para outras partes do cérebro, para que estas possam planejar e executar as saídas motoras voluntárias (incluindo a linguagem). O funcionamento deste complexo mecanismo pode ser explicado através da NCC, integrada por meio dos disparos sincronizados na amplitude de 40 Htz, diferentes grupos de neurônios. (Crick e Koch, 1998). O que Crick sugere é que, no processo de integração de diferentes segmentos de informação, os neurônios oscilam em frequência única, realizando uma sincronização perfeita. Essa integração de informações (*binding*), por sua vez, possibilita a identificação perceptual de objetos fora de nós. Logo, isso seria a primeira etapa para a explicação da natureza da consciência.

O objetivo dos correlatos neurais da consciência (NCC) é delimitar o conjunto mínimo de neurônios capazes de produzir o estado de consciência. Para Crick, descobrir como funciona plenamente o NCC e suas propriedades é um marco importante em todas as teorias científicas relacionadas a este tema. Ele acredita que a consciência surge como uma propriedade emergente de um grupo muito grande de neurônios que interagem. A formação da consciência seria, então, um subconjunto que é ativado temporariamente, e que forma, durante milésimos de segundos, nas redes ligadas ao tálamo e ao córtex, uma integração que chamamos de consciência. Se correlacionarmos diretamente uma percepção consciente com estes grupos neurais ativados, compreenderemos o funcionamento da consciência. Esta compreensão deve concentrar-se no neurônio como unidade básica do estudo.

A linguagem do cérebro é baseada em neurônios. Para entender o cérebro você deve entender como os neurônios e, especialmente, um grande número deles, age em conjunto paralelamente (Crick, 1994, p.256).

As atividades dos neurônios, através de uma multiplicidade de áreas do cérebro, codificam todos os diferentes aspectos associados a um objeto (por exemplo, a cor da maçã, seu gosto, cheiro etc). Assim, a combinação dessas características em uma única percepção é o que forma a consciência. As oscilações de 40 Htz são a base da consciência. Isto ocorre pelo fato delas estarem presentes em todos os diferentes tipos de consciência, configurando uma característica comum, recorrente em todos estes tipos – por exemplo, as oscilações aparecem tanto na consciência visual quanto na olfativa. O disparo sincronizado dessas ondas são mecanismos capazes de ligar os conteúdos das informações e integrá-las ao sistema nervoso como um todo. É possível observar o comportamento dos grupos de neurônios e as suas oscilações através dos correlatos neurais da experiência e, dessa forma, o NCC responde o *problema da integração*.

Koch e eu levamos essa ideia um passo adiante sugerindo que o disparo sincronizado, ou próximo de, uma oscilação gama (na faixa de 35 a 75 Hertz) pode ser o correlato neural da consciência visual (Crick, 1994, p.256).

Toda vivência para ser consciente deve ter uma representação explícita em termos de acionamento de redes neuronais. Tal acontece tipicamente na consciência visual de humanos. Em cada sucessiva tomada de consciência, o córtex visual é ativado, recodificando e redistribuindo as informações. A partir disso, gera-se uma resposta que pode ser simplesmente motora, o que será expresso por neurônios motores relacionados. Um caso mais complexo são as saídas que utilizam as palavras, como no caso do uso da linguagem, porque essa atividade aciona diversas partes do cérebro, além de comportar uma enorme gama de experiência subjetiva (Crick, 1994).

A implicação disto é que nunca podemos explicar para outras pessoas a natureza de nossas experiências conscientes. Em alguns casos, é possível apenas fazer analogias com as experiências vividas pela outra pessoa, como no caso de admirarmos o azul. Isso porque um correlato neural do azul depende, em grande parte, de minhas experiências passadas, e elas são significativamente diferentes das de outra pessoa. Sendo assim, não podemos deduzir que ambas veem e experimentam o azul da mesma maneira (Crick, 1994).

Para entender a questão dos *qualia* – estados qualitativos das experiências subjetivas – seria necessário compreender como o cérebro sabe que o disparo de certo neurônio representa um determinado evento, em outras palavras: como o cérebro gera sentido? O significado atribuído pelo cérebro é o que cria a diferença entre um estado quantitativo e os *qualia*. Este problema tem dois aspectos: 1) Como o significado é gerado em termos neurais? 2) Como se expressa o significado produzido? Para Crick, o sentido deriva tanto dos disparos correlacionados, descritos anteriormente, como das ligações relacionadas às representações mentais (Crick e Koch, 1995). O cerne da questão dos *qualia* para Crick é a investigação sobre como os neurônios envolvidos no NCC expressam diferenças qualitativas da experiência subjetiva. Para isso, seria importante uma neuroanatomia acessível capaz de explicar as diversas áreas cerebrais envolvidas no NCC. Tal avaliação neuroanatômica é relativamente fácil de fazer em macacos, no entanto, torna-se difícil realizá-la em seres humanos (Crick e Jones, 1993).

A questão dos *qualia* para Crick se define da seguinte forma: “o rubor do vermelho que percebo, tão vividamente, não pode ser expresso com precisão a outro ser humano” (Crick, 1994, p.9). Tomando como ponto de partida suas pesquisas com consciência visual, Crick estende a privacidade da experiência visual para a questão dos *qualia*. A consequência disto é a impossibilidade de comunicar a natureza exata das experiências (Crick e Koch, 1995).

Segundo Crick, o problema dos *qualia* mostra apenas que a teoria dos NCC, por hora, não é suficiente. É necessária uma teoria completa da consciência, que aborde, inclusive, o seu papel funcional. Contudo, muitas contribuições já foram feitas, inclusive com relação a esse tema. Para o autor, se a neurociência quiser avançar, deve, em um futuro próximo, abandonar esse velho vocabulário filosófico, empregado até hoje, e assim abandonar termos vagos e confusos, como consciência. Para Crick a explicação da consciência em termos neurobiológicos é um dos grandes problemas não resolvidos da ciência moderna. Ele considera que sua teoria (o NCC) já possui maturidade científica para estruturar descobertas importantes acerca da consciência, e que ela deve ser agora testada experimentalmente.

### 2.3.

#### **Searle e o naturalismo biológico**



## Os pressupostos

O problema mente-corpo, que jaz na ordem do dia dos debates filosóficos e científicos dos últimos trezentos anos, tem para Searle uma resposta simples: “os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro, e são, eles próprios, características do cérebro” (Searle, 1997, p.7). Se esta descoberta é simples, por que outros investigadores não chegaram à tão óbvia explicação? Para Searle, o principal motivo está na adoção de posturas equivocadas:

Estou convencido de que parte da dificuldade reside em continuarmos a falar acerca de um problema do século XX com um vocabulário fora de moda e próprio do século XVII (...) Um dos meus objetivos que vai seguir-se é tentar acabar com estas velhas categorias esgotadas (Searle, 1984, p.19).

Muitos estudiosos ao conceberem a mente e a consciência como algo imaterial colocaram a vida mental fora do alcance de uma explicação biológica. Então, “o que esses enfoques têm em comum é uma hostilidade com relação à existência e ao caráter mental de nossa vida mental ordinária” (Searle, 1997, p.13). Para Searle, “devemos atentar para o caráter biológico e natural dos fenômenos mentais, incluindo a consciência, abandonando velhas e confusas categorias criadas pela tradição filosófica” (1998, p.25) pelo fato delas terem separado o mental e o físico em categorias que se excluem mutuamente. Essas categorias, como, por exemplo, “ego” ou “mente” “estão perigosamente habitadas pelos fantasmas das velhas teorias filosóficas” (Searle, 1984, p.15).

Para livrar-se de possíveis embaraços trazidos por estas teorias, Searle busca utilizar um vocabulário mais científico, insistindo na analogia entre nossos processos mentais e físicos:

As únicas coisas que existem são essencialmente físicas, na forma em que o físico é tradicionalmente concebido, isto é, como oposto ao mental. Isto significa que nas oposições tradicionais dualismo *versus* monismo, mentalismo *versus* materialismo o termo da direita designa a concepção correta, e o termo da esquerda designa a concepção errada (Searle, 1997, p.21).

Desta forma, a pergunta inicial de Searle “como exatamente os processos neurobiológicos no cérebro causam a consciência?” (1998, p.31) aponta para dois pressupostos importantes: a teoria atômica da matéria (microníveis) e a teoria

evolutiva da biologia. Investigar a vida mental a partir das lições retiradas destes dois campos é a melhor forma de compreendermos a consciência, possibilitando “trazer a consciência de volta ao objeto da ciência como um fenômeno biológico como qualquer outro” (Searle, 1997, p.127).

O ponto principal da minha crítica consiste em afirmar que precisamos de uma explicação neurobiológica que nos exponha como os processos cerebrais em microníveis causam estados de consciência qualitativa e como, precisamente, esses estados são propriedades dos sistemas neurobiológicos (Searle, 1998, p.146).

A particularidade da investigação sobre a vida mental consiste nas características individuais que os fenômenos mentais possuem. Segundo Searle, a consciência, a intencionalidade, a subjetividade e a causação mental possuem aspectos que dificultam a inserção dessas investigações no atual campo de pesquisa científica (Searle, 1984).

### O método

A partir dessas considerações, Searle irá buscar um método que possa fornecer um modelo adequado para compreender a relação entre processos neurobiológicos e estados de consciência. Nesta vinculação, o primeiro causa o segundo (Searle, 1998, p.35).

Tais exemplos de causalidade nos fornecem os modelos adequados para compreender a relação entre meu atual estado de consciência e os processos neurobiológicos que o causam. Processos de nível inferior no cérebro causam meu atual estado de consciência, mas este estado não é uma entidade separada do meu cérebro, ele é apenas uma propriedade do meu cérebro no momento atual (Searle, 1998, p. 35).

Colocado desta forma, a investigação deste autor busca evitar qualquer forma de dualismo ou materialismo. Além disso, torna evidente que todos os fenômenos conscientes são propriedades do cérebro. Também as singularidades desses fenômenos estão vinculadas ao seu caráter subjetivo e qualitativo. A casualidade deve, portanto, não cometer o mesmo erro das abordagens citadas acima, que desprezam o caráter subjetivo da realidade. Searle conclui, então, que “nem toda a realidade é objetiva; parte dela é subjetiva” (Searle, 1997, p.32) e é um erro supor que a definição de realidade tenha de excluir a subjetividade. Isso significa dizer que a consciência é, em última instância, um “fenômeno interno

qualitativo da primeira pessoa” (Searle, 1998, p.33) e que seu estudo deve levar em conta não apenas aspectos objetivos da realidade, mas também os subjetivos. Logo, “os estados de consciência têm um modo de existência ontologicamente subjetivo, não podem ser estudados como uma ciência que é epistemologicamente objetiva” (Searle, 2000, p. 48-49).

Na concepção do autor, “tudo que importa para a nossa vida mental, todos os nossos pensamentos e sentimentos, são causados por processos interiores do cérebro” (Searle, 1984, p.24). A partir disso, a atual pesquisa científica precisa buscar entender as causas desses processos. Devemos considerar não apenas suas características objetivas, mas também subjetivas. Para tanto,

(...) precisaríamos de uma teoria neurobiológica da consciência muito mais rica do que qualquer coisa que podemos hoje imaginar para supor que poderíamos isolar condições necessárias de consciência (Searle, 1997, p. 114).

Searle reconhece que estamos muito longe de termos uma teoria neurofisiológica adequada da consciência, mas devemos pensar sobre os fundamentos neurobiológicos possíveis. Ele considera que os processos mentais são causados única e exclusivamente por processos que ocorrem dentro do cérebro, ou seja, cérebros causam mentes. Ele diz:

(...) todos os fenômenos mentais, quer conscientes ou inconscientes, visuais e auditivos, dores, cócegas, comichões, pensamentos, na realidade toda a nossa vida mental, são causados por processos que têm lugar no cérebro (Searle, 1984, p.23).

E ainda:

Consciência, em resumo, é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto qualquer outra característica biológica, como a fotossíntese a digestão e a mitose. (Searle, 1997, p.133).

## O conceito de consciência

Searle insere a consciência dentro da visão científica de mundo como uma característica biológica ordinária. Em linhas gerais, o naturalismo biológico elaborado por ele postula que um conjunto de células específicas, as quais

chamamos de neurônios, forma redes de comunicações entre si, tendo como característica os chamados aspectos subjetivos ou mentais (Searle, 1997).

A consciência é uma propriedade emergente, ou de nível superior, do cérebro, no sentido absolutamente inócuo de nível superior ou emergente, no qual a solidez é uma propriedade emergente de nível superior de moléculas de H<sub>2</sub>O quando estas estão em uma estrutura cristalina (gelo), e a liquidez é, de forma semelhante, uma propriedade emergente de nível superior de moléculas de H<sub>2</sub>O, quando estas estão, falando grosso modo, girando em torno umas das outras (água) (Searle, 1997, p.25).

Searle irá insistir que a novidade do seu conceito de consciência é que ele não se encaixa em nenhum rótulo tradicional da filosofia, como o dualismo ou materialismo. Isso porque ele adota uma compreensão que foge dos modelos aceitos por estas correntes. Ele afirma que “a consciência enquanto consciência, enquanto mental, enquanto subjetiva, enquanto qualitativa, é física, e física porque mental” (Searle, 1997, p.26). Assim, “para falarmos da consciência não precisamos falar de dualismo, monismo ou materialismo, sendo que a consciência é apenas um fenômeno biológico natural” (Searle, 1997, p.138).

A consciência é uma característica do nosso cérebro. Por isso, os aspectos conscientes são acessíveis apenas para o próprio indivíduo. Isto torna a existência da subjetividade um fato objetivo da biologia. A ligação entre cérebro e consciência não existe para Searle, pois “não há nenhum elo entre a consciência e o cérebro, assim como não há nenhum elo entre a liquidez da água e as moléculas de H<sub>2</sub>O” (Searle, 1997, p. 155). Outra concepção da tradição filosófica combatida por Searle é a afirmação de que a consciência é uma coisa, algo que possa existir independente do substrato neural. Para ele, “a consciência não é uma coisa; é uma característica ou propriedade do cérebro no sentido em que, por exemplo, a liquidez é uma característica da água”. (Searle, 1997, p. 155).

O principal atributo da consciência seria, a partir de sua base neurobiológica, os *qualia*, sendo estes “o problema da consciência” (Searle, 1998, p.56). De forma sucinta, podemos definir os *qualia* como tudo aquilo que possui um caráter qualitativo-fenomenal na consciência, ou seja, qualidades fenomenais privadas e diretamente experimentadas, como sensações, emoções e imagens mentais (Searle, 1998).

Os *qualia* têm um papel fundamental na teoria da consciência de Searle na medida em que mostram que algumas qualidades físicas ou estados mentais são entidades irreduzivelmente subjetivas (Searle, 1998). Essas qualidades, como mostrado no famoso argumento do quarto chinês (Searle, 1999), apontam para um problema: como os *qualia* e a produção de significado estão ligados? A razão pela qual os computadores não podem ter semântica é porque a mesma é relacionada ao significado que deriva da intencionalidade original; esta última provém de sentimentos – *qualia* – e os computadores não possuem tais capacidades (Searle, 1999).

Ele argumenta que a evidência para a natureza dos *qualia* não se encontra no âmbito objetivo, mas sim no campo do subjetivo. Desta forma, as técnicas objetivistas da ciência atual não são suficientes para estudar os *qualia*. Por este motivo, o problema dos *qualia* é uma questão puramente filosófica e não uma questão de ciência cognitiva (Searle, 1984).

Searle (1998) diz que nós trabalhamos com dois registros sobre nós mesmos: no primeiro nos autodescrevemos como seres conscientes, livres, atentos e racionais; mas, ao mesmo tempo, temos que levar em conta o que diz a ciência sobre nossos aspectos biológicos e as recentes descobertas da neurociência, que têm explicado nossas ações por meios físicos e químicos. Essas explicações, ao tratarem do comportamento humano, tido como consciente, tendem a deixar de lado qualquer referência às “qualidades subjetivas”.

Ele questiona: como podemos harmonizar uma explicação cada vez mais mecanicista e materialista da consciência, como a que a ciência nos dá, com uma teoria que leve em conta os aspectos subjetivos e intencionais da consciência? Dito de outra forma, ele busca um estudo que não ignore os *qualia* presentes em nossas experiências mentais. Os *qualia* são constitutivos da experiência de estarmos consciente e este estado possui sempre algum grau de intenção.

Searle sustenta que os *qualia* surgem a partir de níveis inferiores do cérebro e se fazem presentes até os níveis superiores, chegando finalmente a sobrepujar sua base material. Uma maneira de caracterizar a posição filosófica dele é vê-la como “uma asserção do fisicalismo e do mentalismo” (Searle, 1984). Isso quer dizer que “mente e corpo interagem, mas não são coisas diferentes” (Searle, 1984, p.33), pois os “fenômenos mentais são características do cérebro” (Searle, 1998,

p.35). Dessa forma, Searle procura escapar também, de qualquer tipo de dualismo entre mente e cérebro.

O conceito de naturalismo biológico de Searle contribui para o fortalecimento da busca pela naturalização da consciência, não desprezando seus aspectos subjetivos e levando-o a acreditar na hipótese de uma redescoberta da mente. Afinal, com o desenvolvimento do proceder científico, as limitações sobre a compreensão do problema mente-corpo se tornaram mais claras, como é o caso dos *qualia*. Isto aponta para a necessidade de abordar a mente de diversas maneiras e com diferentes interpretações deste fenômeno. O que a teoria da consciência de Searle procura aproximar é o aspecto de primeira pessoa (nossa autoanálise subjetiva) com o de terceira pessoa (realizado pelas ciências neurobiológicas).

## 2.4.

### O darwinismo neural de Edelman

#### Os Pressupostos

A teoria da consciência de Gerald Edelman tem como objeto “a consciência a partir de uma visão científica” (Edelman, 2000, p.3). A consciência é definida de forma bastante simples: “é aquilo que ‘se liga’ quando acordamos e ‘se desliga’ quando dormimos” (Edelman, 2000, p.3). Por mais que diversas teorias tenham tentado definir exatamente o que é a consciência, elas “esbarram nas metáforas que utilizam, não proporcionando uma visão científica de consciência” (Edelman, 2000, p.7). Edelman afirma que seu pressuposto fundamental é “o resgate do estudo da consciência do senso comum para dentro do campo científico” (Edelman, 2000, p.14).

Ao explicar as propriedades fundamentais para o surgimento deste objeto de estudo, Edelman procura se aproximar do “conceito de consciência de William James” (Edelman, 2000, p.18), afirmando que este é um processo, um fluxo (Edelman, 2000, p.219), ou como diria James, um rio que corre (James, 1950). O que comumente se entende por consciência é apenas a observação de uma foto, uma cristalização deste fluxo no tempo (James, 1950). A pergunta subsequente é: como este rio se forma? Para Edelman a unidade mínima de estudo da consciência não é o neurônio e sim grupos destes, compostos de 5 a 10 unidades. Existiria,

segundo ele, um princípio básico que rege a composição destes grupos: o pressuposto evolutivo. Esse diz respeito à aquisição da consciência que confere, diretamente, a capacidade de adaptação evolutiva aos indivíduos que a possuem (Edelman, 2000).

A partir disto, Edelman busca investigar quais características do cérebro são necessárias e suficientes para que a consciência surja. Por esta razão, ele irá pesquisar como as experiências conscientes podem emergir a partir de propriedades do cérebro, tendo como fundamento “o estudo da consciência em seu próprio meio, ou seja, o organismo humano” (Edelman, 2000, p.35).

Para explicar tal ideia, Edelman elabora a “Teoria de Seleção do Grupo Neuronal” (TSGN) (Edelman, 2000 p.82), desenvolvida desde 1987. Ela busca explicar, de forma econômica, os aspectos simples e complexos da consciência, tais como sensação, percepção, linguagem e consciência de si. Para tanto, Edelman distingue, em primeiro lugar, “consciência primária e consciência de ordem superior” (Edelman, 2000, p.102). A formação de ambas está ligada a dois tipos diferentes de seleção: “a do desenvolvimento” (Edelman, 2000, p.83) e “a pela experiência” (Edelman, 2000, p.84). A primeira ocorre, em grande parte, no desenvolvimento anterior ao nascimento. As instruções genéticas em cada organismo fornecem restrições gerais para o desenvolvimento neural, mas não podem especificar o destino exato de cada célula nervosa em desenvolvimento. As vicissitudes do desenvolvimento fetal se produzem em padrões cerebrais de neurônios e de grupos neuronais.

Agora que já possuímos um padrão único e individual de grupos neuronais, formados através da seleção no desenvolvimento, o indivíduo, em interação com o ambiente, refinará estes grupos utilizando-se da experiência. A partir do estudo desse processo, Edelman propõe o conceito de valor (Edelman, 2000). Tais valores servem, literalmente, para valorar algo, formando uma escala categorial, orientando o organismo para a sobrevivência e adaptação e permitindo a construção do que Edelman chama de "categorização de valor" (Edelman, 2000, p.89), como por exemplo, categorias básicas – comestível e não comestível; parte do processo de obtenção de alimentos.

A partir disso, Edelman busca explicar como esses grupos neurais, já selecionados, se relacionam. É neste ponto que ele apresenta suas ideias de “mapas” (Edelman, 2000, p.95) e “reentrada” (Edelman, 2000, p.106). O mapa,

no sentido utilizado por ele, representa algo diferente do que se entende habitualmente. É uma série interligada de grupos neuronais que respondem seletivamente a certas categorias elementares – por exemplo, movimentos ou cores. A criação de mapas, postulada por Edelman, envolve a sincronização de centenas de grupos neuronais. Alguns mapeamentos (categorizações) têm lugar no discreto e anatomicamente fixo córtex cerebral, como por exemplo, a cor, que é “construída” em uma área chamada V4. O sistema visual, por exemplo, tem mais de trinta mapas diferentes para representar a cor, o movimento e a forma. Para demonstrar tal categorização, Edelman elaborou um experimento em que o robô Darwin IV classificava, através de um sistema de valores, os aspectos físicos da sala – como claro ou escuro –, e julgava o local iluminado como melhor do que o local escuro (Edelman, 2000).

Estes mapas neuronais formam extensas ligações entre si, permitindo que os pontos pré-estabelecidos por experiências anteriores possam agir como uma sinalização para a reentrada de estímulos. Isso significa dizer que ao ativarmos um mapa neural outro também é ativado, possibilitando, a partir de prévias configurações neurais, a integração da experiência. Outro importante fator é que esta sinalização de reentrada permite que uma “nova experiência seja capaz de ingressar em mapas mais antigos e modificá-los” (Edelman, 2000, p.98). A TSGN usa a reentrada como um mecanismo chave para explicar como ocorre a integração dos processos neurais (unificação de percepções e comportamentos). Isto porque não há um processador central ou um detalhado conjunto de instruções que coordene áreas cerebrais funcionalmente separadas. A sincronização da “atividade neuronal possibilitada pela reentrada habilita rápidas alterações na atividade de grandes populações de grupos neuronais” (Edelman, 2000, p.124). Como resultado, neurônios desses grupos disparam ao mesmo tempo, correlacionando um grande número de circuitos dinâmicos no tempo e no espaço (Edelman, 1998), dando conta assim de integrarem a multiplicidade de estímulos em uma única experiência.

Segundo Edelman, este princípio de integração da atividade neural é possível graças ao mecanismo de reentrada, e isto é repetido em muitos níveis da organização cerebral, exercendo um papel central nos mecanismos nos quais emerge a consciência. Existem muitos sinais recíprocos que se formam através de interconexões dentro e entre os grupos neuronais. Estes sinais provocam uma



correlação espaciotemporal dos acontecimentos neuronais. A reentrada é a troca contínua destes sinais paralelos dentro de diversos mapas. Ela não é um *feedback*, pois *feedback* é apenas um *loop* com informação pré-especificada, utilizada para correção (Edelman, 1998; 2000). Formando uma rede de comunicação contínua entre os mapas ativos, a reentrada permite que possamos elaborar construções coerentes, como uma maçã vermelha e todas as informações que a compõe. Esta construção resulta da interação de muitos mapas, e estes estímulos afetam diversos conjuntos deles. Edelman é enfático ao afirmar que a construção de um objeto não é comparável a uma “única imagem estática ou representação, e sim, comparável a uma equação gigantesca e contínua” (Edelman, 2000, p.127). O conceito de reentrada é a resposta elaborada por Edelman ao problema da integração (*binding problem*).

A imagem que Edelman faz do “cérebro é semelhante a uma orquestra, um conjunto, mas sem um regente” (Edelman, 2000, p.49). Uma orquestra que faz a sua própria música. Sendo assim, a mente é uma orquestra que executa uma obra sem maestro. Os músicos – os neurônios e os seus grupos – estão conectados e cada executante responde ao outro que o interpelar; assim criam coletivamente uma obra musical. Mas, diferente das orquestras da vida real, a orquestra neurológica não toca uma partitura já escrita, ela improvisa sem parar. Nessas improvisações aparecem e reaparecem frases de outros momentos (experiências) deste concerto que começou na nossa infância e terminará com a nossa morte. Entretanto, a improvisação requer sempre um plano. O exemplo mais imediato é o do jazz: os músicos improvisam com certa liberdade, mas dentro de um padrão e de uma estrutura básica.

## O Método

A partir do sucesso dos seus primeiros experimentos sobre o sistema imunológico, Edelman expandiu sua ideia de seleção darwiniana deste sistema para o cérebro. O mecanismo subjacente ao funcionamento do sistema imunológico foi sugerido por MacFarlane Burnet em 1959, e foi através dele que Edelman elaborou a ideia de seleção clonal, demonstrando o mecanismo darwinista que opera no sistema imunológico. Isto lhe rendeu, juntamente com MacFarlane, o prêmio Nobel de Fisiologia e Medicina de 1972.

Em seguida, Edelman começou a estudar o sistema nervoso investigando se esse também era seletivo e se o seu funcionamento poderia ser entendido através da teoria da evolução. Para ele, tanto o sistema imunológico quanto o sistema nervoso podem ser vistos como sistemas de reconhecimento. O segundo é aproximadamente análogo ao primeiro, mas muito mais complexo. Ele classifica e categoriza toda a experiência sensorial da vida, para construir, gradualmente, a partir das categorizações, um modelo adequado do mundo. Tudo isso deve ser feito na ausência de qualquer programação específica ou instrução, criando à sua própria maneira.

Para relacionarmos a ação neural com a consciência, diz Edelman, “devemos estabelecer relações causais” (Edelman, 2000, p.145). Essas causalidades devem ser explicadas, em termos evolutivos, a partir da ideia de darwinismo neural, buscando “uma análise científica da consciência, rejeitando assim qualquer tipo de fundacionalismo ou dualismo cartesiano” (Edelman, 2000, p.149).

### O Conceito de consciência

Na TSGN, Edelman divide a consciência em primária e de ordem superior. Consciência primária é o estado de estar mentalmente consciente das coisas do mundo – de “ter imagens mentais no presente” (Edelman, 2000, p.203). No entanto, ela não é acompanhada por qualquer sentido de “ser” uma pessoa, como, por exemplo, pelas noções de passado e futuro. Em contraste, consciência de ordem superior “envolve o reconhecimento por uma pessoa de seus próprios atos e afeições” (Edelman, 2000, p.23). Ela incorpora um modelo pessoal de passado, presente e futuro; é o que nos faz seres humanos, diferentes de qualquer outro ser.

A função essencial da consciência primária é segundo Edelman, a de reunir em uma cena as muitas categorizações envolvidas em uma percepção. A vantagem disto é que "os eventos que podem ter tido significado para a aprendizagem de um animal podem se relacionar com novos eventos" (Edelman, 2000, p.63). A relação estabelecida não é causal ou determinada por um aspecto exterior, mas será “individualizada com base no valor, no significado estabelecido por experiências prévias” (Edelman, 2000, p.49). Edelman propôs que a capacidade de criar imagens mentais depende do surgimento de um novo circuito neuronal que se dá durante a evolução. Esse circuito, através da sinalização

reentrante, pode relacionar-se continuamente, tanto com partes do cérebro onde as memórias de tais categorias de valores encontram-se, quanto com os “mapeamentos globais em curso, que categorizam as percepções enquanto estas são apreendidas” (Edelman, 2000, p.95). Este processo de contínua reinicialização e atualização se passam em N-sentidos, permitindo assim, a construção de uma cena complexa. Edelman conclui que a “consciência primária é necessária para a evolução da consciência de ordem superior” (Edelman, 2000, p.105).

Só nos seres humanos, e até certo ponto em macacos, emerge-se a consciência de ordem superior. Ela surge da consciência primária, completando a mesma, mas não a substituindo. Para Edelman, o “desenvolvimento de tal consciência depende da linguagem” (Edelman, 2000, p.38), da manipulação de símbolos, de experiências sociais, e finalmente da autoconsciência, como experiência humana por excelência. Os primatas têm níveis rudimentares de consciência de ordem superior exatamente por possuírem uma linguagem incipiente (Edelman, 2000, p.197). É esta consciência que possibilita ao homem sair do eterno presente ao quais os outros animais estão presos, permitindo-nos refletir sobre o passado e planejar o futuro. Edelman afirma que “o pensamento precede a linguagem” (Edelman, 2000, p.63) e pode ocorrer na ausência da mesma (Edelman, 2000, p.153), como no caso dos animais, que possuem consciência primária, mas não usam linguagem. Um fator comum ao uso pleno da consciência, segundo Edelman, é a necessidade do “uso extensivo da memória” (Edelman, 2000, p.103).

Para que a utilização da memória seja eficiente, Edelman postula dois tipos de processos reentrantes: o primeiro liga o "valor-categoria" de memória com a percepção atual (através do processo de reinicialização perceptual) (Edelman, 2000, p.105); o segundo liga a memória simbólica a centros conceituais, utilizando-se de uma reinicialização semântica a qual é necessária para uma consciência mais elevada (Edelman, 2000, p.110). As importantes consequências disso são: a aquisição de um novo tipo de memória “leva a uma explosão conceitual. Como resultado, os conceitos de si, o passado e o futuro podem ser conectados à consciência primária” (Edelman, 2000, p.111).

Neste ponto Edelman torna explícito o que está implícito em toda sua obra: a relação do darwinismo neural com o darwinismo clássico. A explosão conceitual, que ocorre no desenvolvimento individual, a partir do uso da

linguagem deve ter sido igualmente crítica no desenvolvimento evolutivo dos seres humanos. Assim, em algum momento da evolução humana, Edelman escreve que surgiu “uma variante, com um circuito reentrante, ligando valor/categoria/memória às percepções atuais” (Edelman, 2000, p.77). Naquele momento ancestral, continua Edelman, “a memória tornou-se o substrato e a base da consciência. E então, em outro momento ancestral, ocorreu uma virada ainda maior, surgindo à consciência de ordem superior” (Edelman, 2000, p.197).

Os princípios subjacentes ao desenvolvimento do cérebro e os mecanismos descritos na Teoria da Seleção dos Grupos Neurais podem, segundo Edelman, explicar a emergência da consciência humana através do estudo científico do cérebro. Assim, para Edelman, (2000) a consciência é um “processo integrado” (p.145), “único” (p.146), “privado” (p.147) e “coerente” (p.148), que ocorre “através do processamento e distribuição de diversas informações” (p.149). Ela “depende do contexto e do acesso a informações globais” (p.150), sendo “evolutivamente flexível às respostas ambientais” (p.152). Dessa forma, o conceito de consciência proposto por Edelman busca responder a duas questões rotineiras no estudo da consciência: o problema da integração e os *qualia*.

Para Edelman (2000), a reentrada não é apenas o mais importante mecanismo integrativo em cérebros estruturalmente mais complexos, mas também, um dos mais desafiadores princípios conceituais propostos na TSGN. De fato, uma premissa fundamental dessa teoria é que a seleção coordenada de padrões complexos de interconexão entre grupos neuronais é a base de todo comportamento (Edelman, 1998). A TSGN afirma que a integração de mapas neurais é o resultado dos efeitos construtivo e correlativo da sinalização reentrante. Isto ocorre dentro e entre áreas corticais relevantes. Em suma, esta é a solução proposta pela TSGN para o problema da integração. Portanto, na TSGN, a consciência não é uma “coisa” e tampouco uma propriedade. Ela é entendida como o resultado da realização de um processo integrado e diferenciado de ativação neuronal e, portanto, ontologicamente um processo (Edelman, 2000).

Os *qualia*, segundo Edelman (1992), podem ser entendidos como uma “forma de categorização de ordem superior, com relação ao “eu” (self) e a outros seres com aparato mental similar” (Edelman, 2000, p.162). Na TSGN, os *qualia* são entendidos como propriedades da consciência de ordem superior, resultantes de toda a capacidade de discriminação que a consciência possui (Edelman, 2000,

p.167). Essa confluência de informações é formada por N-dimensões neurais que correspondem a categorias como som, forma, visão etc. (Edelman, 2000, p.164). Segundo Edelman, um conhecimento pleno dos *qualia* não é possível, pois cada um desses estados possui uma configuração particular, atrelada às experiências e à construção das relações neurais de certo indivíduo (Edelman, 2000, p.173), sendo possível apenas, a construção de uma estrutura geral da formação dos *qualia*.

## 2.5.

### **Críticas internas**

Dentro do atual debate filosófico e neurocientífico sobre a noção de consciência, podemos delimitar algumas críticas a partir dos seguintes critérios: as críticas internas ao debate, feitas por autores que se encontram dentro do mesmo quadro de referência teórico/epistemológico; e as críticas externas, que são elaboradas por pensadores fora deste quadro. Existe dentro da discussão sobre a consciência um escopo de debate em comum, qual seja: o problema da integração (*binding problem*), a questão dos *qualia* e o debate sobre a unidade mínima da consciência. Além disso, há uma discussão em torno do problema ontológico mente-corpo. Esses confrontos conceituais surgem quando defrontamos a teoria dos três autores apresentados anteriormente. São estes pontos que serão avaliados aqui à luz das contribuições destes pesquisadores. As análises dessas questões são pertinentes para os neurocientistas e filósofos interessados no problema da consciência.

O problema da integração é visto então como a principal questão sobre a consciência, isso porque ele parece dar conta da integração espaço-temporal de um objeto no cérebro. Se o cérebro integra diversas partes de uma experiência, uma primeira pergunta é: o que está sendo integrado? Para Edelman (1998), “a integração ocorre entre mapas neurais pelo mecanismo de reentrada, quando os mesmos recebem *inputs* de forma independente” (p.134). Já para Crick (1994) o que está sendo integrado são os “impulsos disparados por cada neurônio, em uma frequência de 40 Hertz” (p.244). Searle (1998) defende que o problema da integração só poderá ser entendido “quando explicarmos como certas estruturas cerebrais causam certos estados conscientes” (p.206).

A partir desses posicionamentos, observa-se que a única crítica interna sobre o problema da integração foi elaborada por Searle, e ela remete-se à resposta

formulada por Crick. Segundo Searle, “Crick afirma que o problema da integração é o ‘problema de como esses neurônios se tornam temporariamente ativos como unidade’” (Searle, 1998, p.60). Mas para Searle, esse não é o problema da integração, já que ela seria uma questão mais ampla e complexa. Como o cérebro integra as diversas partes de uma experiência, como cor e densidade? Além disso, como ele atribui caráter subjetivo a esta experiência, na medida em que qualifica uma cor como agradável ou um cheiro como enjoativo? Para responder a estas questões, Searle chama atenção para o aspecto inalienável da experiência, que tem sido negligenciado pela atual ciência: seu aspecto subjetivo.

Um segundo problema que se apresenta é a questão da unidade mínima para o estudo do cérebro e da consciência. Para Edelman (1987), a atividade cerebral deve ser estudada a partir dos grupos neurais, “compostos de 50 a 10.000 neurônios” (p.75). Para Crick (1994), os estudos devem “observar o comportamento individual de cada neurônio em determinado momento” (p.243). Searle (1998) não diz claramente qual é a unidade mínima para o estudo da consciência, utilizando habitualmente o termo “processo neurológico” (p.206) para designar tanto a atividade de um neurônio, quanto a de grupos neuronais ou de estruturas cerebrais.

A falta de consenso nesse ponto tem como consequência a elaboração, por Crick, de uma única crítica interna sobre a questão da unidade mínima. Em seu livro *The Astonishing Hypothesis* (1994), ele faz duas críticas à teoria de Edelman, remetendo-se ao conceito de grupos neuronais elaborado por ele. Como já exposto, Crick afirma que o neurônio é a unidade mínima de estudo da consciência e vê poucas provas de que os grupos neuronais, propostos por Edelman, realmente existam. E se esses grupos realmente existem, qual é o critério que temos para defini-los? Como sabemos, por exemplo, que um grupo neural é composto por 98.543 neurônios e não por 98.545? O que exclui ou inclui estes dois neurônios de certo grupo neural? Qual é o critério para formação de tal grupo? Segundo Crick, “falta-nos um critério para compreendermos o funcionamento da circuitaria de reentrada e sua formação” (Crick, 1994, p.234).

O último e mais complexo dos três pontos iniciais é a questão dos *qualia*. Aqui não há concordância nem sobre o que é o problema e nem qual é a sua resposta. Para Edelman (2000), os *qualia* são “o disparo de certo grupo neural, que representa um aspecto particular da consciência” (p.162) e “podem ser

compostos de inúmeras dimensões de experiência (N-dimensional), como cor, som, pensamento, toque, forma, etc”. (p.164). Ele ainda afirma que os *qualia* “são produzidos apenas pela consciência de ordem superior, em um processo altamente dinâmico, informativo e integrado” (p.155), e que pode ser conhecido, até certo ponto, se formos capazes de compreender as “enésimas dimensões neurais que participam deste processo” (p.164). Para ele, sempre faltará a dimensão pessoal da experiência, uma vez que ela possibilitaria uma explicação completa sobre os *qualia*.

Já para Crick (1994) o problema dos *qualia* se encontra na dificuldade que temos para “conhecer os *qualia* de outras pessoas” (p.9), ou seja, cada um de nós sabe, até certo ponto, o que são “os *qualia* em sua própria experiência” (p.256), mas estamos presos a apenas este tipo de conhecimento. Ele acredita que os *qualia* são um tipo de linguagem muito particular que os neurônios de animais superiores, como o homem, e, de forma inferior, os de alguns primatas, são capazes de utilizar para se comunicar, disparando em certas frequências. Para compreender os *qualia* seria, então, necessário entender essa comunicação.

Entre os três autores, é Searle (2006) quem dá maior importância ao problema dos *qualia*, pois para ele “esse ‘é’ o problema da consciência” (p.56). Ele chega a dizer que, “a mente consiste, em última análise, por assim dizer, em *qualia*” (p.32). Isso porque os estados mentais são fenômenos subjetivos, de primeira pessoa, que não podem ser aprendidos objetivamente. Searle (1998) acredita que “todos os fenômenos conscientes são experiências subjetivas e qualitativas e, portanto são *qualia*” (p.36). Por isso, conhecer qualquer aspecto qualitativo da consciência já é conhecer, ao menos em parte, uma característica dos *qualia*, que possuirá, por sua vez, uma “dimensão subjetiva inapreensível para a atual ciência objetiva” (Searle, 2006, p.32). Este é um típico argumento antifisicalista que se assemelha muito ao argumento de Thomas Nagel (1974) em seu famoso artigo “*What is it like to be a bat?*”. Ambos os autores tentam retomar certo grau de irredutibilidade que a experiência subjetiva e qualitativa possui. É neste mesmo sentido que a teoria da consciência de Searle aponta para o caráter limitado de todo conhecimento científico sobre a mente que não leve em conta os aspectos subjetivos da própria realidade.

Searle é o mais otimista sobre a questão dos *qualia* e critica duramente a pouca importância dada a essa questão na teoria de Crick. Isso advém, segundo

ele, da má compreensão que o último tem sobre a questão dos *qualia*. Segundo Searle, Crick acredita que se trata essencialmente de um problema sobre “como o indivíduo tem conhecimento dos *qualia* de outro indivíduo” (Searle, 1998, p.58). Para Searle, esse é apenas um pequeno aspecto da questão dos *qualia*, que, por sua vez, correspondem a “todo o problema da consciência” (Searle, 1998, p.56).

Outra crítica elabora por Searle é com relação à recusa de Edelman em construir uma proposta puramente científica para a questão dos *qualia*. Segundo Searle, “Edelman conhece bem o problema dos *qualia* (...). [No entanto,] não há razão alguma para esperarmos por tal resposta” (Searle, 1998, p.74). Isto incomoda profundamente Searle, pois ele acredita que tal conhecimento seja possível, faltam-nos somente avanços tecnológicos.

O problema ontológico mente-corpo é outro tema que permeia este debate. Segundo Paul Churchland (1984), o dualismo se contrapõe ao materialismo como resposta a esta questão. O dualismo pode ser subdividido em dois grupos: o de substância e o de propriedade. Já o materialismo pode ser subdividido em materialismo eliminativo, reducionismo materialista ou teoria da identidade, behaviorismo filosófico, funcionalismo e connexionismo. Para nosso interesse, cabe ressaltar apenas o materialismo eliminativo e o reducionismo materialista.

No dualismo de substância cartesiano, o mundo é composto de duas substâncias, a pensante (*res cogitans*) e a extensa (*res extensa*), onde a primeira é imaterial e a segunda é material. O tipo de relação entre mente e corpo é uma interação causal bidirecional. Ela pode ser denominada também de dualismo de propriedade interacionista, pois as propriedades mentais realmente exercem efeitos causais sobre o cérebro e, conseqüentemente sobre o comportamento. As propriedades mentais do cérebro estão em interação sistemática com as propriedades físicas do mesmo.

Esta visão recebeu diversas críticas, principalmente pelo caráter imaterial atribuído a mente, o que a tornou praticamente insustentável, levando-se em conta as novas descobertas sobre o funcionamento do cérebro, principalmente após a teoria da evolução de Darwin. A solução subsequente adotada por alguns estudiosos foi o dualismo de propriedade. Nesse tipo de dualismo, o cérebro é dotado de um conjunto de propriedades especiais emergentes, que nenhum outro tipo de objeto físico possui: propriedades não físicas, irreduzivelmente subjetivas (por exemplo, a vermelhidão do vermelho). Essas são propriedades não



meramente físicas, na medida em que não podem ser reduzidas ou explicadas somente em termos das ciências físicas. Tal posição é também chamada de epifenomenalismo. Nele é adotado um pensamento emergentista, em que os estados mentais emergem de atividades físicas do cérebro. Como consequência, as várias atividades cerebrais não exercem qualquer tipo de efeito causal sobre o cérebro, sendo os estados mentais meros epifenômenos. Não haveria, portanto, ligações contingenciais entre nossos estados psicológicos e os estados físicos presentes em nosso cérebro. Assim, estes fatos físicos são a base de nossa experiência. No entanto, esta última sobrepuja os fatos físicos. A consciência seria, nesta visão, uma propriedade emergente das atividades físicas cerebrais (Churchland, 1984).

O materialismo eliminativo afirma que nosso entendimento sobre a consciência está impregnado de concepções advindas do senso comum. Elaborar um vocabulário científico a partir da denominação popular de estados psicológicos leva-nos a uma série de erros, nos quais a maioria das pesquisas sobre consciência se encontram. Esse vocabulário não possui nenhum correlato com quaisquer atividades neurais, por isso não encontram bases materiais para sua formulação. Assim sustenta-se que a única realidade do mental é a sua base neurofisiológica e que os termos conceituais utilizados pela psicologia popular constituem uma terminologia equivocada acerca das causas do comportamento humano e da atividade cognitiva. Por consequência, à luz desse tipo de materialismo, tal terminologia deve ser radicalmente eliminada pela neurociência e substituída por uma completamente científica de base material, como a neurofisiologia (Churchland, 1998).

No reducionismo materialista, de maneira geral, há uma tentativa de fornecer uma análise de um conceito ou noção, de forma redutora, para analisá-lo em termos mais simples. Implica-se, assim, a ideia de que cada conceito mental é analisado ou reduzido em termos de um conceito físico. Dessa forma, as propriedades expressas pelos predicados de uma teoria psicológica, por exemplo, são idênticas às propriedades expressas pelos predicados de uma teoria neurocientífica. Por tal motivo o reducionismo materialista é também denominado de teoria da identidade.

Entre os três autores, o mais afeito a este debate conceitual é certamente John Searle. Por este motivo, ele irá criticar duramente as posições filosóficas de

Crick, a quem considera como “filosoficamente mal informado” (1998, p.59). Para Searle, falta clareza na explicação do teórico em questão sobre a consciência, pois “Crick não é muito claro quando faz uma distinção entre explicações causais da consciência e eliminações reducionistas da consciência” (Searle, 1998, p.50). A indecisão de Crick entre uma explicação causal e uma eliminação reducionista da consciência impossibilita, segundo Searle, saber qual caminho teórico o autor quer seguir.

A partir disso, Searle ataca o ponto nevrálgico da teoria de Crick: sua analogia entre o sistema visual e o sistema nervoso. Para Searle, “um problema relacionado a tal escolha encontra-se no fato de que o funcionamento do sistema visual é extremamente complicado” (Searle, 1998, p.51). Logo, a premissa lançada por Crick, que consiste no estudo da consciência a partir de suas pesquisas sobre o sistema visual e a consciência visual, fica impossibilitada de se estabelecer, pois, para Searle, deveríamos partir de um sistema mais simples para explicar um sistema mais complexo.

Por fim Searle afirma que “Crick é inconsistente em sua teoria da redução da consciência a descargas neuronais” (Searle, 1998, p.56). Ele titubeia entre um reducionismo eliminativo e o emergentismo causal (Searle, 1998) para explicar como as descargas neurais criam a consciência. Isso se coaduna a uma falta de clareza em suas explicações sobre a consciência, pois, segundo Searle, às vezes, ele afirma que a expressão visual é uma “descrição simbólica” (p.32) e outras vezes, ele diz que os “processos neurais ‘representam’ objetos no mundo” (p.206).

Examinando a teoria de Edelman, Searle afirma que ele é dúbio ao afirmar que as propriedades do cérebro são a consciência ou causam a consciência. Assim, “a explicação de Edelman é confrontada com a seguinte dificuldade: ou as propriedades fisiológicas do cérebro são supostamente constitutivas da consciência (...) ou elas são presumivelmente o que causa a consciência” (Searle, 1998, p. 75). Por fim, Searle considera a proposta de Edelman a mais surpreendente e promissora pesquisa científica sobre esse tema. Apesar disso, essa teoria não explica como o cérebro possui as propriedades da consciência. Searle pergunta então “como esses mecanismos reentrantes também causam estados de consciência? (...) Como eles causam a consciência?” (Searle, 1998, p.75).

## 2.6.

### Conclusão

Se por um lado não há por parte de Crick e Edelman uma crítica forte às posições adotadas por Searle, por outro há algumas importantes críticas internas que podem ser feitas à teoria da consciência de John Searle. Sua teoria adota um dualismo de propriedade interacionista, ou seja, para ele a consciência é uma propriedade emergente do cérebro e os estados mentais apresentam uma ontologia irreduzivelmente subjetiva. Com relação à explicação causal da consciência, Searle adota uma posição interacionista, a qual defende que os estados mentais conscientes não apenas são causados por atividades físicas do cérebro, como também exercem efeitos causais sobre ele e, por conseguinte, sobre o comportamento. Há, portanto, uma interação entre as propriedades físicas do cérebro e suas propriedades mentais. Assim, o dualismo de propriedade adotado por Searle é uma posição híbrida que defende uma tese emergentista, ou seja, os estados mentais conscientes decorrem ou emergem de atividades físicas do cérebro, e ao mesmo tempo ele sustenta a todo custo a ideia da irreduzibilidade da mente consciente. Por consequência, ele acaba por afirmar que os estados conscientes não estão sujeitos à predicação e à explicação das ciências físicas, mas paradoxalmente afirma que avanços tecnológicos na ciência poderiam explicar os aspectos subjetivos da experiência, os *qualia* (Searle, 1998). Ainda que admita que a consciência seja uma propriedade emergente das atividades físicas cerebrais, Searle não deixa de enfatizar o caráter irreduzível da consciência. Segundo Paul Churchland (1984), ao afirmar uma tese de emergência e de irreduzibilidade dos estados mentais conscientes, Searle caracterizaria uma posição de dualismo de propriedade ao mesmo tempo em que adota uma posição materialista.

Outra crítica interna pode ser feita às ideias de Francis Crick. A teoria das oscilações neuronais a 40 Htz não nos diz nada acerca de como e porque alguns conteúdos mentais tornam-se experiências conscientes. Essas oscilações são correlacionadas com estados de consciência, contudo isso não explica por que as oscilações geram experiências conscientes. Outra questão que permanece aberta é qual conexão há entre esses dois fenômenos. A ausência de respostas por parte de Crick ocorre pelo fato dele adotar uma posição reducionista fisicalista da consciência, o que o leva a isolar a experiência da consciência e reduzi-la a um substrato neural. Em contrapartida, o autor acredita que a consciência emerge de

processos cerebrais, o que o leva a afirmar algo híbrido como um substrato da experiência. Ao tentar isolar o correlato neural da consciência, Crick não encontra uma linha divisória clara entre o que está sendo relacionado. Por estas razões sua teoria vagueia entre sua clara posição reducionista e sua solução emergentista.

A teoria da consciência de Gerald Edelman encontra-se dentro de uma perspectiva pós-conexionista, já que a base orgânica, o cérebro, é tomada como dado imprescindível para a compreensão do funcionamento da consciência. Nessa visão, é a partir da auto-organização que o indivíduo categoriza o mundo a sua volta. A situação habitual agora se inverte; se antes o cérebro tomava ciência do mundo externo, formando imagens de objetos físicos preexistentes, aos quais tínhamos acesso através de códigos ou símbolos predefinidos, agora Edelman afirma o contrário: o mundo físico, exterior, é produzido pelo cérebro, através de sua auto-organização. Assim, a partir do surgimento de redes neurais, a consciência de ordem superior pode emergir. Contudo, a questão de como os mapas globais, as categorias e as sinalizações de reentrada possibilitam o surgimento da consciência permanece não respondida.

Ao adotar uma visão emergentista Edelman aposta que a consciência enquanto construção de um cérebro altamente evoluído não se resume a fatos físicos. Porém, ao aderir a certo materialismo eliminativo – o que o levará a afirmar que a única realidade da consciência é sua base neurobiológica – Edelman assume uma posição paradoxal, ao hipervalorizar a base neural da consciência, e ao mesmo tempo afirmar que isto não é o suficiente para compreendê-la. O que falta então para essa compreensão? Edelman afirma, assim como Searle, que faltam avanços tecnológicos, contudo essas novas tecnologias devem voltar-se para o estudo exatamente do quê?

### 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 a 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.



## Conclusão

As implicações do debate exposto neste trabalho para o campo da Psicologia são inúmeras. Isso porque a Psicologia está, desde a modernidade, inserida em um espaço inaugurado pelo pensamento cartesiano, intensamente marcado pela visão objetivista de realidade e representacional de linguagem. A partir desta inserção na lógica cartesiana, a Psicologia buscou projetar-se enquanto saber independente da Filosofia e da Física. Contudo, sua constituição enquanto ciência tem sido profundamente marcada por confusões conceituais, como explica Wittgenstein:

Não se deve explicar a confusão e o vazio da psicologia alegando ser ela uma “ciência jovem”; o seu estado não pode, por exemplo, ser comparado com o estado da física nos seus primórdios. (...) Na psicologia existem, a saber, métodos experimentais e confusão conceitual. A existência do método experimental nos faz crer que teríamos os meios para nos livrarmos dos problemas que nos inquietam; embora problema e método passem, um pelo outro, desaprumados (IF, p.297).

A partir desta breve citação, podemos extrair algumas contribuições de Wittgenstein para a constituição da psicologia. Primeiramente, devemos atentar para a predominância da visão objetivista de realidade e representacional de linguagem, que se faz presente nos estudos da psicologia, principalmente em temas como o da consciência. Através da adoção de um materialismo biológico, os estudiosos recorrem ao cérebro para explicar a consciência, como proposto a partir da teoria darwiniana. Esta é uma clara tentativa de superar o dualismo cartesiano, e tem sido julgada como bem sucedida pelos neurocientistas e filósofos examinados neste trabalho. Isto porque eles avaliam ter superado a imaterialidade da mente, como havia sido proposto por Descartes. De fato, a mente foi materializada nas atuais teorias neurocientíficas e a ideia de algo imaterial foi simplesmente rejeitada, mas isto não significa que os impasses deixados pelo pensamento cartesiano tenham sido superados. Afirmar uma consciência puramente material não refuta a lógica cartesiana, pois continua a buscar uma essência fundamental da consciência. Isto ocorre pelo fato deles acreditarem que exista uma realidade em si, que devem descobrir com suas

pesquisas. Esta crença está profundamente arraigada na herança filosófica deixada por Descartes. Se analisarmos minuciosamente a obra cartesiana, notaremos que não é tanto o espírito ou o cogito, mas sim o próprio indivíduo que é afirmado enquanto unidade básica e natural do mundo. Portanto, quando os neurocientistas e filósofos adotam uma visão totalmente naturalizada de ser humano, sobretudo de características tais como consciência, razão e linguagem, eles vinculam-se ao legado da teoria cartesiana. Isto porque o dualismo proposto por ele não é apenas uma teoria sobre o ser humano, é uma lógica acerca da composição do mundo: a mente no corpo, o indivíduo na sociedade, o externo oposto ao interno, o adquirido em oposição ao inato.

O caminho para livrar-se dos embaraços conceituais advindos da visão objetivista de realidade e representacional de linguagem é a adoção de uma visão radicalmente oposta de realidade e linguagem. É a partir da visão construtivista e pragmática que podemos dissolver a confusão sobre o conceito de consciência. Isto porque, ao adotarmos esta visão, não fará mais sentido investigar a essência dos processos mentais, nos levando a abandonar qualquer pretensão de conhecer verdades absolutas sobre a consciência. Assim, deixaríamos as tentativas de descrever a consciência, nos levando a uma investigação dos diferentes usos sociais do conceito. A linguagem, entendida como prática social, passa a ocupar um papel central na formação dos conceitos. Ela desempenha uma tarefa maior que a mera designação das coisas. Isto porque nomear os objetos do mundo é apenas uma das funções da linguagem.

As tentativas ensaiadas nas obras de Crick, Searle e Edelman, seguem, apesar das afirmações contrárias dos próprios autores, a lógica do discurso cartesiano, adotando assim uma visão objetivista de realidade, na qual a consciência é uma propriedade do cérebro, e este último se equivaleria à ideia de indivíduo. Ao afirmar isto, as três teorias estudadas operam uma naturalização do sujeito. Apesar disto, cada autor apresenta argumentos particulares a sua teoria, o que proporciona um grau distinto de vinculação às diferentes visões de realidade e linguagem.

A teoria de Crick é, decididamente, a com maior vinculação a visão objetivista de realidade. Sua compreensão da consciência limita-se a tentar correlacionar disparos neuronais com estados psicológicos. Para ele, toda teoria

sobre a consciência deve ser uma construção científica, e a atual terminologia usada para estudar este tema deve ser substituído por uma nomenclatura mais precisa. Isto porque, ele crê que a linguagem é apenas um instrumento secundário para conhecer o mundo, podendo ser aperfeiçoada a partir de nosso conhecimento sobre a realidade. Neste sentido, ela é apenas algo que designa a materialidade do mundo. Por estes motivos, a teoria sobre a consciência de Crick é a que mais radicalmente adota a visão objetivista de realidade e representacional de linguagem.

A pesquisa empreendida por Searle é mais elaborada em termos filosóficos, mas nem por isso escapa aos erros conceituais. Apesar da busca por uma teoria sobre a consciência que fuja completamente das ideias cartesianas, Searle acaba por utilizá-las diversas vezes em sua obra. Ele afirma que a consciência é uma propriedade do cérebro, mesmo não reduzindo um ao outro. Por outro lado, enfatiza a natureza qualitativa da experiência consciente, postulando uma ciência, que um dia será capaz de estudar os estados objetivos e subjetivos. O que passa despercebido em suas análises é que a lógica cartesiana vai além de uma simples imaterialidade da consciência, chegando ao ponto de cindir nossa compreensão sobre o mundo, separando sujeito de objeto, interno de externo, adquirido de inato. Ao negligenciar a abrangência destas ideias, Searle acaba por adotá-las, mesmo quando tenta combatê-la.

A teoria elaborada por Edelman ocupa uma posição limítrofe, pois se vincula, em certos momentos, a uma das visões de realidade e linguagem. A importância da linguagem para a constituição da consciência de ordem superior certamente é a ideia de Edelman que mais se aproxima de uma visão construtivista. Outra questão interessante é o reconhecimento da experiência cotidiana como formadora do nosso pensamento. O desenvolvimento pela experiência, como proposto por Edelman, expande a formação do pensamento humana para além da caixa craniana, dando a ele uma constituição mais ordinária e prática. Apesar disto, Edelman é categórico ao adotar uma visão objetivista de realidade, pois acredita estarem presentes no organismo humano as causas necessárias e suficientes para se compreender a consciência. A crença de que as pesquisas científicas, e experimentais, sejam capazes de dar conta daquilo que se constitui particularmente como humano, como a consciência, por exemplo,

repousa no entendimento de que o mundo exista enquanto algo objetivo, e que nosso dever é descobrir estas essências.

Um dado a ser ressaltado é a adoção irrefletida, pelos três autores estudados, de valores típicos de nossa época, que são usados para definir o funcionamento do cérebro e da consciência. Assim como Descartes incorporou os conhecimentos de sua época (mecânica, fisiologia e geometria) para estudar a mente humana, as teorias aqui examinadas também se mostraram permeadas por valores contemporâneos, com autonomia, liberdade, individualidade e adaptabilidade. Estes aparecem transvestidos dos aspectos neurobiológicas da consciência.

A crítica construída por Wittgenstein a esta teoria volta-se aos pontos básicos que foram analisados nas obras de Crick, Searle e Edelman – os pressupostos, os métodos e os conceitos de consciência. Primeiro, devemos entender que “a própria linguagem é veículo do pensamento” (IF § 329) rejeitando assim o papel secundário dado à linguagem pela visão objetivista e representacional. Em segundo lugar, não podemos estabelecer relações de causa e efeito entre os fenômenos neuronais e predicativos psicológicos, isto porque não existe uma cadeia de razão capaz de explicar esta relação (IF § 326), pois os acontecimentos, físicos e psicológicos, possuem uma gramática diferente. Simplesmente é tão ilógico como somar “cinco pessoas” com “três pedras” e esperar que haja um resultado aceitável.

A partir das contribuições do “segundo” Wittgenstein podemos compreender o caráter construtivista da realidade e pragmático da linguagem, que inscreverá a história, a cultura, o corpo e o funcionamento do mundo físico como fatores que realmente moldam o pensamento de qualquer pessoa. Mas que são, contudo, assuntos públicos, aprendidos através de regras sociais. Podermos afirmar que “os seres humanos estão amarrados em teias que eles mesmos tecem” (Geertz, 2008, p. 34), e que a linguagem é um fio fundamental.

Ao analisar o uso do conceito de consciência na linguagem cotidiana, podemos esclarecer as confusões conceituais presentes na psicologia, na medida em que, como afirmou Wittgenstein, é na linguagem cotidiana que os conceitos encontram o seu “lar original” (IF § 134). Quando um conceito é “importado” da linguagem ordinária para a linguagem científica, ele traz consigo uma carga de conotações, muitas das quais passam despercebidas no uso supostamente técnico.

As concepções de cérebro são sempre produto do seu tempo, por mais que todas elas pareçam inscritas em uma suposta natureza do ser humano, assentadas em uma fisiologia imutável. Talvez, como afirma Geertz (2008), não faça sentido perguntar quem nasceu primeiro, o córtex frontal ou a cultura com a nossa capacidade de simbolização; mas parece fazer sentido afirmar que as representações do cérebro – mais ou menos próximas ao discurso científico –, essas sim, são devedoras do sistema simbólico no qual estão inseridas.

A psicologização da vida cotidiana hoje é substituída por uma neurologização de nossos hábitos e costumes. É claro que, no caso dos discursos sobre o cérebro que atravessam o dia a dia, existe uma óbvia tendência a um determinismo biológico, ou melhor, um determinismo neurológico, no qual o cérebro é identificado como fonte de individualidade.

A perspectiva que devemos adotar é considerar que nossas formas de vida não são acessórias da atividade mental, mas são ingredientes indispensáveis. Geertz argumenta, de maneira brilhante, como o cérebro humano e a cultura evoluíram sincronicamente. A ideia é que o sentido é socialmente construído, e passa a existir dentro dos jogos de linguagem das comunidades discursivas, surgindo dentro de interações sociais concretas. O significado das palavras é dado “na praça pública” e não dentro da cabeça das pessoas. Por este motivo, devemos rejeitar as instâncias ditas como naturais ou essenciais ao homem, como a consciência. O que nos impede de rejeitar a pretensão de conhecer a essência dos objetos é a enganosa ideia de que a diversidade é superficial e a universalidade é profunda.

Contudo, um estudo sobre o ser humano não deve temer o mundo como campo de diferenças, nem as diversas formas de vida como formadoras de diferentes jogos de linguagem e modos de pensamento, mas entender as multiplicidades da realidade como inevitáveis e inerentes às diversas sociedades. E isto tem um impacto direto sobre o estudo da consciência, já que todas estas contribuições sobre o tema não tem a obrigação de convergir para um ponto Omega. O melhor proveito, na verdade, seria colher o fruto desta incorrigível diversidade, já que uma visão panorâmica sobre o tema nos mostrará como diferentes culturas e modos de vida entendem, vivenciam e experimentam isto que chamamos de consciência.

Isto implicaria para a Psicologia o abandono do ideal de autopurificação, isto é, de uma meta para se buscar a aproximação mais estreita possível entre o conhecimento e a realidade (Rorty, 1982). A consequência desta renúncia seria o enfraquecimento de posições filosóficas como o racionalismo, o empirismo, o positivismo, o mentalismo, o materialismo e o idealismo, que são responsáveis por certa confusão conceitual na Psicologia. (Hacker, 2010). Outro efeito é a necessidade de repensar tanto a estrutura epistemológica quanto metodológica da Psicologia, minando o solipsismo, e trazendo as palavras de volta da metafísica para o uso ordinário e cotidiano. Em resumo, uma operação de “despsicologização” dos termos psicológicos, dando-lhes contornos mais pragmáticos.

O campo da Psicologia deve rejeitar a atual concepção objetivista de consciência, que tem se estruturado como uma verdadeira teoria que se propõe a explicar tudo. Sua pretensão à universalização e naturalização do homem, do social e da cultura, reduz tudo ao cérebro e contribui muito pouco para a compreensão da vida humana como um todo. O que ocorre é um recorte do ser humano em partes menores e depois, atribui-se a uma destas partes (o cérebro) o significado e o sentido de todas as outras. Esta operação acaba sendo redundante exatamente por repetir antigas concepções sobre o homem, sedimentando velhos conceitos. Talvez o melhor caminho para a Psicologia seja ir para as ruas, para as praças públicas, observando como os homens vivem e utilizam sua linguagem no cotidiano. A postura de esperar que saia dos laboratórios respostas completas sobre o ser humano é ilusória, pois esta é apenas uma parte da dimensão da vida humana. A psicologia deve rejeitar a adoção do modelo científico positivista como única forma de conhecimento do mundo.

Esta posição se fundamenta na crença que o avanço da psicologia enquanto ciência se dará pela adoção de métodos semelhantes aos usados pelas ciências naturais. Apesar do fascínio causado pelas realizações da neurobiologia e sua retórica de verdade; as ciências humanas, onde a psicologia deve se encontrar, não devem adotar o método científico positivista de conhecimento do mundo, pois seu objeto de estudo é de outra natureza. Isto nos desobriga a termos a mesma precisão e a clareza experimental. Devemos possuir, sim, um rigor conceitual. Adotar o método das ciências naturais para o estudo do ser humano apenas nos

aprisionará em antigas posturas conceituais, onde tudo é fixo, estruturado e verdadeiro, pois se remete a essências e à universalidade.

A consequência do tratamento wittgensteiniano dado à questão da consciência nos leva a adotarmos uma posição construtivista de realidade e pragmática de linguagem, negando as verdades paroquiais presentes na filosofia, neurociência e psicologia. O maior desafio proposto por este tipo de pensamento é a abertura para o campo das múltiplas formas de existir e estar no mundo, deixando aparte garantias ilusórias proporcionadas por uma visão errônea de realidade e linguagem. Como nos lembra Geertz “se quiséssemos verdades caseiras, deveríamos ter ficado em casa” (2001, p. 67).

## Referências bibliográficas

AGOSTINHO, S. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 24.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

ANGELL, J. R. The influence of Darwin on Psychology. **Psychological Review**, nº. 16, pp.152-169, 1909.

BARNES, J. **The Cambridge companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BENNETT, M. R.; HACKER, P. M. S. **Philosophical foundations of neuroscience**. Blackwell Publishing, 2008.

BENNETT, M. R. et al. **Neuroscience & Philosophy: Brain, Mind, & Language**. Columbia University Press Book, 2007.

CHURCHLAND, P. M. **Matter and consciousness: a contemporary introduction to the philosophy of mind**. Cambridge, Mass. M.I.T. Press, 1984.

CHURCHLAND, P. S. **Neurophilosophy: toward a unified science of the mind-brain**. Cambridge, Mass: MIT Press, 1998.

CRICK, F. **The astonishing hypothesis: the scientific search for the soul**. New York: Touchstone, 1994.

CRICK, F.; KOCH, C. The Problem of Consciousness. **Scientific American**, 267 (3):152-60, 1992.

CRICK, F.; KOCH, C. Consciousness and Neuroscience. **Cerebral Cortex**, 1998.

CRICK, F.; KOCH, C. The Unconscious Homunculus. In: Thomas Metzinger (ed.). **Neural Correlates of Consciousness**. MIT Press, 2000.

CRICK, F.; KOCH, C. A Framework for Consciousness. **Nature Neuroscience**, (6):119-26, 2003.



DARWIN, C. **A expressão das emoções no homem e nos animais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DARWIN, C. **On the origin of species by means of natural selection: or, The Preservation of favoured races in the struggle for life**. London: Electric Book Co., 2001.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES, R; SANTIAGO, H. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DUPUY, J-P. **Nas origens das ciências cognitivas**. São Paulo: Ed. UNESP, 1996.

ECKHORN, R. et al. Coherent Oscillations: A Mechanism for Feature Linking in the Visual Cortex. **Biological Cybernetics**, 60:121-30, 1988.

EDELMAN, G. M. **The remembered present: a biological theory of consciousness**. New York: Basic Books, 1989.

EDELMAN, G. M. **Biologia da consciência: as raízes do pensamento**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

EDELMAN, G. M. **A Universe of consciousness: how matter becomes imagination**. New York: Basic Books, 2000.

EDELMAN, G. M. **Second nature: brain science and human knowledge**. Yale University Press, 2006.

FORLIN, E. **A teoria cartesiana de verdade**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí/Fapesp, 2005.

GAUKROGER, S. **Descartes' system of natural philosophy**. Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 2002.

GEERTZ, C. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro, J. Zahar, 2001.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

GILSON, E. **Etudes sur le role de la pensee medievale dans la formation du systeme cartesien**. Paris: J. Vrin, 1930.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2007.

GLOCK, H. J. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

GOMES, A. A ciência do psiquismo é possível? A psicologia empírica de Kant e a possibilidade de uma ciência do psiquismo. **Revista do Departamento de Psicologia**. UFF, v.17- nº1, p.103-111, Jan-Jun, 2005.

GRAYLING, A. C. **Wittgenstein**. Edições Loyola, São Paulo: 2002.

HACKER, P. M. S. **Natureza Humana: categorias fundamentais**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

HATFIELD, G. A fisiologia de Descartes e a relação desta com sua psicologia. In: **Descartes**. John Cottingham (org.). Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009.

HEBECHE, L. **O mundo da consciência - ensaio sobre a filosofia da psicologia de L. Wittgenstein**. Porto Alegre: Edipuc, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

JAMES, W. **The Principles of psychology**. New York: Dover, 1950.

KENNY, A. J. P. **Wittgenstein**. Harmondsworth: Penguin, 1984.

MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 7. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.

MENN, S. P. **Descartes and Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MONTENEGRO, M. A. de P. Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 48, n. 116, Dec. 2007.

MORENO, A. R. **Wittgenstein: os labirintos da linguagem**. Ensaio Introdutório. São Paulo: Moderna, 2000.

MOURA, M. L. S. de. Dentro e fora da caixa preta: a mente sob um olhar evolucionista. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 21, n. 2, Aug, 2005.

NACCARATO, M. **Dois modelos epistemológicos: platonismo agostiniano e aristotelismo tomista**. Belo Horizonte, 1973.

NAGEL, T. **The Philosophical Review**, LXXXIII, 4: 435-50, October, 1974.

OLIVEIRA, M. A. de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2006.

PENCO, C. **Introdução à filosofia da linguagem**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

PENROSE, R. **Shadows of the mind: a search for the missing science of consciousness**. New York: Oxford University Press, 1994.

POPPER, K. R. **Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionaria**. Belo Horizonte: Itatiaia ; São Paulo: Ed. Univ. S. Paulo, 1975.

PITCHER, G. **The philosophy of Wittgenstein**. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc. 1964.

PITCHER, G. **Wittgenstein. The philosophical investigations**. London : Macmillan, 1970.

RORTY, R. **Philosophy and the mirror of nature**. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

RICHARDS, J. R. **Human nature after Darwin: a philosophical introduction**. London; New York: Routledge, 2000.

RUSE, M. **The Darwinian paradigm: essays on its history, philosophy, and religious implications**. London; New York: Routledge, 1989.

RYLE, G. **The concept of mind**. New York: University Paperbaeks: Barnes & Noble, 1949.

SAGAN, C. **Broca's Brain**. Random House: New York, 1979.

SEARLE, J. R. **Speech acts: an essay in the philosophy of language.** Cambridge: At the University Press 1969.

SEARLE, J. R. **Mente, Cérebro e Ciência.** Trad.: Artur Morão, Lisboa, Portugal: Edições 70, 1984.

SEARLE, J. R. **Intencionalidade: um ensaio em Filosofia da Mente.** Trad.: Julio Fischer e Tomás. Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SEARLE, J. R. **A Redescoberta da Mente.** Trad.: Eduardo Pereira e Ferreira, São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SEARLE, J. R. **O Mistério da Consciência e discussões com Daniel C. Dennett e J. Chalmers.** Trad.: André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

SEARLE, J. R. **The Chinese Room**, in Wilson, R.A. and F. Keil (eds.). The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences, Cambridge: MIT Press, 1999.

SEARLE, J. R. **Mente, linguagem e sociedade: Filosofia no Mundo Real.** Trad. F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SEARLE, J. R. **Mind: a brief introduction.** New York: Basic Books, 2004.

SECADA, J. **Cartesian metaphysics: the late scholastic origins of modern philosophy.** Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000.

SPANIOL, W. **Filosofia e método no segundo Wittgenstein.** São Paulo: Loyola, 1989.

SWINBURNE, R. **The Justification of induction.** London: Oxford University Press, 1974.

VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego.** 3. Ed. São Paulo: DIFEL, 2007.

TEIXEIRA, J. de F. **O que é Filosofia da Mente.** Coleção Primeiros Passos. Editora Brasiliense, 1994.

VESEY, G. N. A. **Idealism**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, c1982.

WITTGENSTEIN, L. **Generally known as The Blue and Brown books: preliminary studies for the "Philosophical investigations"**. New York: Harper & Row, 1965.

WITTGENSTEIN, L. **Zettel**. Oxford: B. Blackwell, 1967.

WITTGENSTEIN, Ludwig; ANSCOMBE, G. E. M.; WRIGHT, G. H. von. **Remarks in the philosophy of psychology** (Bemerkungen woer die philosophie der psychologie). Oxford: Basil Blackwell, 1980.

WITTGENSTEIN, L. **Gramática Filosófica**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2003.

WITTGENSTEIN, L. **Observações Filosóficas**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2005.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 3. Ed. 1. Reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.