

O “INTERNO” E O “EXTERNO” EM FILOSOFIA DA MENTE: WITTGENSTEIN E O PROBLEMA DA EXPERIÊNCIA CONSCIENTE

The "internal" and "external" in philosophy of mind: Wittgenstein and the problem of conscious experience

Daniel Luporini de Faria¹

Resumo: Suspeitando de que grande parte dos problemas atuais em filosofia da mente decorre de “nós” na teia sobre a qual estrutura-se a linguagem ordinária e o jargão filosófico pretendemos, com o presente artigo, apresentar a argumentação de Wittgenstein no que tange a identificar e dissolver o que julgamos ser os “pontos de tensão” subjacentes à colocação de alguns problemas aparentemente intratáveis na filosofia da mente contemporânea, em especial, o problema da experiência consciente, ou problema dos *qualia*. E, fazendo uso dos escritos de Wittgenstein (1996, 1993a, 1993b), tencionamos apresentar as reflexões de Wittgenstein no sentido de que o problema da experiência consciente “poderia” ser mais um pseudoproblema decorrente da aceitação irrefletida por parte dos filósofos e cientistas contemporâneos da terminologia cartesiana que estabelece as assimetrias entre o público (comportamento) e o privado (estados mentais), entre o interno (estados mentais) e o externo (comportamento). Em resumo, pretendemos, com o presente artigo, fazendo uso das reflexões wittgensteinianas nas obras acima citadas, examinar a relação entre o que convencionou-se chamar de “interno” e “externo”, em filosofia da mente, bem como argumentar que o problema da experiência consciente proposto por alguns teóricos contemporâneos pode ser “dissolvido” ou melhor entendido com o adequado uso da linguagem, tal como Wittgenstein sugere nas referidas obras (mesmo que no caso específico do problema mente-corpo, talvez a depuração da linguagem não ajude muito).

Palavras-chave: experiência consciente; *qualia*; interior/exterior; descrição; expressão.

Abstract: Suspecting that much of the current problems in philosophy of mind stems from us on the web on which structure is the common language and the philosophical jargon we intend with this article, present Wittgenstein's argument with respect to identifying and dissolve what we think is the “stress points” behind the placement of some seemingly intractable problems in contemporary philosophy of mind, in particular, the problem of conscious experience, or problem of *qualia*. And making use of the writings of Wittgenstein (1996, 1993a, 1993b), we intend to present Wittgenstein's reflections in the sense that the problem of conscious experience “could” be more of a pseudo-result of unthinking acceptance by contemporary philosophers and scientists cartesian terminology establishing the asymmetries between the public (behavior) and private (mental states) between the internal (mental states) and external (behavior). In short, we aim, with this article, making use of Wittgensteinian reflections in the above mentioned works, examine the relationship between what is conventionally called the “internal” and “external” in philosophy of mind, and argue that the problem of conscious experience proposed by some contemporary theorists can be “dissolved” or better understood with the proper use of language, as Wittgenstein suggests in these works (even if in the specific case of the mind-body problem, perhaps the clearance language does not help much).

Keywords: Conscious Experience; *Qualia*; Interior/Exterior; Description; Expression.

¹ Mestre em Filosofia/UNESP.

Introdução

Na literatura recente em filosofia da mente, cada vez ganham mais espaço discussões a respeito da natureza e importância das qualidades fenomênicas no quadro geral dos saberes constituídos. Com relação aos *qualia*, saber o que são, como se relacionam com as estruturas físico-químicas do cérebro e se podem ou não serem considerados como uma forma de conhecimento relevante, são interrogações que, contemporaneamente, tem despertado o interesse de uma gama considerável de cientistas e filósofos da mente.

Tendo em vista os avanços em neurociência, onde, cada vez mais, se verifica a descoberta de correlatos neurais com aspectos específicos da mente, explicar o *modo como se dá* a transição da *quantidade* para a *qualidade* dos estados mentais, sobretudo, os estados qualitativos da consciência, seria a grande questão a ser desvendada.

O Problema da Experiência Consciente

Como alguns autores vêm salientando, em especial Levine (1983), mesmo obtendo-se o conhecimento pormenorizado dos correlatos neurais que sustentam determinados aspectos da consciência, ainda assim, parece haver uma espécie de abismo entre tais correlatos e a experiência dos estados conscientes neles mesmos, principalmente, no que diz respeito às qualidades secundárias ou *qualia* experimentados². Quer dizer, a idéia por trás do problema do *explanatory gap* é basicamente a mesma aventada por Nagel (1980), Chalmers (1996, 1997) e Searle (1997, 1998), dentre outros, qual seja: a de que aparentemente não há nenhuma característica física conhecida que se possa correlacionar³ a estados subjetivos, tais como a percepção de cores, odores, etc. Mais ou menos como se a história explicativa que vai dos estados neuronais aos estados conscientes, em algum momento, desse uma espécie de salto inexplicado.

O grande problema, em resumo, é que as qualidades fenomênicas são muitas vezes concebidas como causalmente “nulas”, quer dizer, elas em nada alterariam o comportamento ou o funcionamento cerebral. Isso porque as teorias que entendem que os *qualia* possuem poderes causais chegaram a um problema: como considerar os *qualia* como algo pertencente ao mundo físico? Como sustentar que a fome que agora sinto, as cores que agora vejo, etc, são coisas físicas de meu cérebro, possuindo peso, medida e localização específicas? E, admitindo que os *qualia* não são entidades físicas e possuem poderes causais, como sustentar que eles são capazes de causar alterações no corpo sem romper com o princípio de que o mundo físico seria causalmente fechado?

Na filosofia da mente contemporânea, as perspectivas mais difundidas e promissoras seriam as propostas materialistas e funcionalistas. Se para os materialistas os problemas arrolados no parágrafo anterior são grandes, para a abordagem funcionalista, pode-se dizer, o problema seria o de que os estados qualitativos da consciência parecem resistir a toda e qualquer forma de funcionalização. Ou seja, para Chalmers (1996, 1997), por exemplo, o aspecto subjetivo que acompanha a experiência não seria um problema sobre a performance de funções ou relações neuronais, persistindo mesmo quando a performance de todas as funções relevantes num dado comportamento é explicada⁴.

² Abismo explicativo (*explanatory gap*, em inglês) seria a expressão utilizada para designar o que chamamos acima de abismo entre os estados neurais e a experiência dos estados mentais conscientes.

³ Correlacionar, no sentido de explicar como o cérebro causa ou manifesta os estados mentais, em especial, as qualidades associadas a eles.

⁴ Tornando mais claro o que acima dissemos, podemos dizer que Chalmers (1996, 1997) discrimina duas classes de problemas referentes ao trato de questões ligadas à polissêmica noção de consciência, a saber: a classe dos problemas fáceis e a do problema difícil. Os problemas fáceis da consciência seriam aqueles que podem ser, sem nenhum empecilho a priori, abordados e resolvidos pelos

Dois Experimentos de Pensamento

Com relação aos aspectos subjetivos e qualitativos da experiência, ou simplesmente *qualia*, algumas considerações podem ser feitas⁵. Em primeiro lugar, interessa pensar se sua manifestação pode ser considerada como algum “tipo de conhecimento”. Neste sentido, poderíamos fazer menção ao célebre artigo de Nagel (1980), em que o referido autor ocupa-se, fundamentalmente, com a articulação de argumentos críticos à redução do mental ao plano físico; e, para tanto, sustenta que existe um determinado tipo de conhecimento que jamais poderá ser alcançado pelo materialismo, qual seja, o conhecimento de ser como “*what is it like?*” um outro ser que não nós próprios (em especial, se este ser se tratar de uma criatura bastante distinta de um humano, como um morcego, que é o exemplo explorado por Nagel).

Sendo assim, o critério não satisfeito de “experienciação intersubjetiva direta” que o conhecimento de ser como X encerra, solapa a possibilidade da ciência contemporânea explicar uma parcela importante dos problemas existentes na natureza.

Numa linha de raciocínio similar (talvez mais radical, na medida em que não se limita a apontar as limitações do materialismo, mas vai além [pelo menos essa é nossa impressão], no sentido de que as limitações do materialismo evidenciam seu caráter equivocado), Jackson (1986), sustenta que o materialismo não pode tratar de todos os aspectos informacionais disponíveis no mundo, em especial, as informações relativas aos *qualia*.

Em seu clássico experimento de pensamento, o autor indaga se seria possível que uma cientista que soubesse tudo acerca dos fenômenos físicos e neurofisiológicos concernentes às cores e seu processamento no cérebro, estando ela confinada a vida toda numa sala preta e branca, obteria, caso saísse da sala, algum acréscimo informacional com a nova experiência subjetiva de experimentar as cores que, teoricamente, tão bem conhece. A resposta do autor, como é de esperar, será que sim, um acréscimo informacional importante ocorreria, e que seria impossível de ser obtido dentro da perspectiva materialista da ciência tradicional.

Visto que os aspectos subjetivos e qualitativos da experiência podem ser entendidos, nesta perspectiva, como uma “forma de conhecimento”, interessa saber a natureza da abordagem teórica que poderia solucionar o problema, se é que há uma solução para tanto⁶.

métodos das ciências cognitivas e neurociências. Alguns deles seriam: a integração da informação num sistema cognitivo, o foco da atenção, o controle do comportamento, a diferença entre o estado de sono e vigília, dentre outros. Para explicar este último, por exemplo, uma abordagem neurofisiológica sobre o processo responsável pelo comportamento contrastante dos organismos nesses estados é o bastante. Já o problema realmente difícil da consciência (*hard problem*) seria o de explicar as qualidades subjetivas da experiência, ou seja, o problema é o de explicar como os sistemas cognitivos são sujeitos à experiência e por que quando nosso sistema visual, por exemplo, desencadeia um processo de informação, a qualidade de uma cor específica é experimentada.

⁵ Ainda em tempo, note que preservamos aqui a terminologia sugerida por Chalmers (1996), que entende como intercambiáveis as noções de *qualia*, consciência (*conscious*), “ser como”, experiência consciente ou simplesmente experiência.

⁶ McGinn (1989), por exemplo, afirma que mesmo havendo, a princípio, uma explicação naturalista para a relação entre as qualidades da experiência e o substrato físico (cérebro) que as sustentam, o homem seria “cognitivamente fechado” (*cognitive closure*) a tal tipo de conhecimento, mais ou menos do mesmo modo como uma formiga é incapaz de apreender a regra de três, analogamente, ao homem seria vetada a compreensão da relação da mente com o corpo. “Um tipo de mente M é cognitivamente fechado com relação a uma propriedade P (ou teoria T) se e somente se os

Como as perspectivas delineadas por Nagel (1980) e Jackson (1986) dão a entender, o *modo como* uma mente experienciar algo só pode ser compreendido em sua totalidade mediante o acesso direto, ou seja, mediante um artifício que possibilite o acesso direto das sensações experimentadas por outros; e isso, só pode ser alcançado mediante artefatos tecnológicos a serem desenvolvidos, ou como convencionou-se dizer, por meio de uma espécie de “cerebroscópio”.

Já no que se refere às condições de possibilidade de que tal artefato possa algum dia vir a ser construído, não nos cabe aqui fazer previsões. Assim, o conhecimento resultante de “ser como outra coisa que não nós mesmos”, nesta perspectiva, parece ser uma questão de caráter fundamentalmente *científico* bastante árdua.

Mas atentando à formulação do problema desenvolvida por Nagel e Jackson, depreende-se que a própria formulação do problema dos *qualia* não admite uma resposta meramente “teórica” ou “objetiva”, tal como a possível compreensão dos correlatos neurais que sustentam a experiência, pois como Jackson com seu exemplo da neurocientista Mary aventa, a experiência “nela mesma” encerra conhecimentos ou informações que ultrapassam os saberes que se pode extrair da compreensão do funcionamento do cérebro.

Mas o quê significa esta desestimulante perspectiva delineada nas linhas acima? Será que devemos cair num ceticismo total a ponto de pensar que cada um de nós se constitui numa espécie de ilha terminantemente isolada? Ou seja, será que no abismo explicativo aventado por Levine (1983) as “duas margens” hão de permanecer terminantemente distantes uma da outra?

Tendo em vista o quadro geral de impasses e aparente indefinição delineada nas linhas acima, suspeitamos que grande parte dos problemas averiguados decorrem puramente de “nós” da linguagem referentes à relação do que convencionou-se dizer entre o “interno” (conteúdos mentais) e o “externo” (comportamento).

Neste sentido, entendemos que as reflexões de Wittgenstein (1996, 1993a, 1993b) poderiam lançar uma luz sobre tais problemas aparentemente intratáveis no escopo da filosofia da mente. Assim, analisando a teia gramatical sobre a qual se estrutura o discurso psicológico, pensamos ser possível (tomando emprestada uma expressão de Gilbert Ryle) estabelecer uma espécie de “reorganização da geografia lógica” do discurso mentalista, apoiados, reiteremos, nas reflexões de Ludwig Wittgenstein nas obras acima citadas.

As reflexões wittgensteinianas acerca da relação entre o que convencionou-se chamar de “interno” e “externo”, com efeito, giram ao redor da idéia de que é um erro “desconectar” os conteúdos mentais das ações manifestadas no mundo, isso porque os conceitos psicológicos estão logicamente *conectados* ao comportamento que *expressa* o “interno”. Nesta perspectiva, é justamente o comportamento expressado que fornece os critérios lógicos para afirmarmos que se está percebendo ou sentindo algo.

Wittgenstein e sua Análise Lógica Sobre a Relação Entre o “Interno” e o “Externo”

No contexto da filosofia pós-cartesiana, a rigor, os problemas da relação entre o “interno” e o “externo” podem ser resumidos da maneira como se segue: por *introspecção*, *meus* sentimentos, crenças e desejos seriam acessíveis somente a mim, de modo que eu não poderia ter dúvida alguma sobre a existência e veracidade de tais conteúdos mentais. Os outros, ou aqueles que me cercam, só teriam acesso às palavras e expressões corporais que manifesto, de modo que, para terceiros, o conhecimento sobre minhas intenções,

procedimentos de formação de conceitos de que M dispõe não conseguem abarcar P (ou a compreensão de T)” (McGinn, 1989, p. 350).

sentimentos, crenças e desejos seria apenas *indireto*, ou seja, seria derivado da analogia das próprias experiências desses terceiros com o comportamento que manifesto.

Nessa ordem de razões, sendo perfeitamente possível que uma pessoa tenha uma determinada experiência e não a manifeste, e como a dissimulação é sempre possível, não existe uma *conexão lógica* entre o comportamento e o âmbito mental. É escusado dizer que as implicações desse tipo de raciocínio apontam para o solipsismo⁷.

Tal maneira de conceber as relações entre o interno e o externo derivada da filosofia cartesiana, pode-se dizer, são assumidas pela tradição materialista em filosofia da mente e norteia as experiências de pensamento tanto de Thomas Nagel quanto de Frank Jackson, resumidas anteriormente. E é justamente *contra* tal quadro pressuposto e assumido por tais autores que, assim pensamos, as idéias de Wittgenstein podem ser úteis.

Quanto ao discurso sobre a introspecção, Wittgenstein entendia que ele é apenas metafórico, ou seja, a introspecção existe, mas não é algo como uma “percepção interna”, sendo, assim, igualmente impossível examinar minha mente quanto examinar a mente de terceiros⁸. Para Wittgenstein, a introspecção é uma espécie de *reflexão* sobre nós mesmos, que fazemos quando tentamos determinar a natureza dos sentimentos que temos. Assim, como ressalta Hacker:

Ter consciência de uma dor, de um estado de espírito, ou de estar pensando não é algo que pertença à categoria da consciência *perceptiva*. É claro que, ao contrário de outros seres sensíveis, nós podemos dizer que temos dores, quando as temos. Mas não devemos confundir a capacidade de dizer como nos sentimos com a capacidade de *enxergar* (com os “olhos da mente”, por introspecção) – e, a partir daí, pensarmos que é por isso que podemos dizer o que se passa “dentro” de nós. Ser capaz de dizer que se está com dor de cabeça, que se acredita em tal e tal coisa, que se tem a intenção de fazer isto ou aquilo, não é ter acesso (muito menos privilegiado) a algo perceptível, pois ninguém *percebe* sua dor de cabeça, sua crença ou sua intenção (Hacker, 2000, p. 31-32).

Sendo a introspecção uma espécie de reflexão sobre nós mesmos, observa-se que, para Wittgenstein, não faz sentido falar em introspecção enquanto uma forma de conhecimento. Isso porque só faz sentido falar em conhecimento quando também faz sentido falar em *descobrir*, *ficar sabendo* ou *aprender*. “Mas quem tem dor não descobre que a

⁷ No *The Cambridge dictionary of philosophy* (1995), Audy, discrimina cinco formas de se pensar o solipsismo. A primeira delas seria o solipsismo *enfático*, ou seja, a idéia de que as experiências de um ser seriam exclusivamente desse ser. O solipsismo *semântico*, que seria a concepção de que os significados das palavras seriam fundamentados unicamente em entidades mentais acessíveis unicamente ao usuário dessa linguagem. O solipsismo *psicológico*, por sua vez, postula os estados psicológicos do sujeito como que à parte da realidade, inacessíveis a terceiros. Já o solipsismo *metodológico* seria uma modalidade do psicológico, ou seja, os sentimentos e pensamentos do sujeito estariam como que isolados do mundo, uma vez que, nesta perspectiva, o “elo causal” entre os estados mentais e o comportamento manifestado seria não detectável. E, finalmente, haveria também o solipsismo *ontológico*, o mais radical de todos por assumir que teríamos convicção apenas de nossa própria existência. Dadas todas essas caracterizações de solipsismos, devemos ressaltar que, em todas elas, a idéia básica é que o sujeito estaria isolado, de alguma forma, do mundo em todas as suas manifestações.

⁸ “Tem sentido perguntar “donde você sabe que acredita nisso?” – e a resposta: “reconheço-o por introspecção”. Em certos casos será possível dizer tal coisa, na maioria dos casos não. Tem sentido perguntar: “amo-a, realmente, não estou apenas simulando?”, e, o processo de introspecção é o despertar de recordações; de representações de possíveis situações e de sentimentos que teríamos se...” (Wittgenstein, 1996, p. 207).

tem. Ninguém fica sabendo, nem aprende que tem dor, mas simplesmente a tem” (idem, p. 33-34). Neste sentido, quando falamos em saber que temos algo, pode-se falar em supor, presumir, conjecturar sobre esse algo. Não faz nenhum sentido *supor* que tenho uma dor, por exemplo, pois uma dor é algo que simplesmente se tem ou não tem, não sendo necessário que aprendamos algo como “como saber se tenho uma dor?”.

Voltando à experiência de pensamento de Jackson, e, a despeito de experiências de pensamento serem ou não relevantes e poderem ou não servir como argumento em filosofia, desconfiamos que o que Jackson chama de “acréscimo informacional relevante” citando o estranho caso da neurocientista Mary, em verdade, nada tem de acréscimo e nem se trata de informação relevante. Isso porque experiências, estados mentais (aos quais Jackson chama de conhecimento) não são coisas passíveis de serem *descritas*, mas são, acima de tudo, *expressões* de conteúdos mentais.

Conclusão: descrições e expressões

Numa longa, porém, elucidativa passagem, Hacker afirma o seguinte:

Temos de nos livrar da ideia preconcebida segundo a qual o principal papel desempenhado por enunciados psicológicos na primeira pessoa é *descrever* aquilo que se passa conosco, transmitindo aos outros uma informação privilegiada. Quando a criança se machuca e grita, ela não está transmitindo à sua mãe informações que ela obteve por introspecção. O que acontece isto sim, é que a criança *manifesta* sua dor e a mãe a consola. Da mesma forma, quando um adulto fala gemendo – “estou sentindo dores horríveis” – ele não está transmitindo conhecimentos ao seu ouvinte (...). Estes enunciados são *expressões* de dor, de crença e de desejo, e não descrições de objetos e eventos num palco privado (Hacker, 2000, p. 39).

O ponto a que Hacker pretende chegar com a passagem acima é trazer luz à seguinte passagem das *Investigações*:

Evidentemente, não identifico a minha sensação por meio de critérios, mas uso a mesma expressão. Porém, com isso, não acaba o jogo de linguagem; com isso ele começa. Mas ele não começa com a sensação - que descrevo? – Talvez a palavra descrever zombe de nós aqui. Digo “descrevo o meu estado de espírito” e “descrevo o meu quarto”. É preciso trazer à memória as diferenças dos jogos de linguagem (Wittgenstein, 1996, p. 136).

Neste contexto, descrever um estado mental é bem diferente de descrever uma paisagem, por exemplo. Os conceitos envolvidos numa descrição paisagística seriam avistar, observar, examinar, dentre outros. Neste sentido, pode-se levantar questões pertinentes à acuidade perceptiva da observação, bem como à riqueza de detalhes do exame visual da paisagem, dentre outras questões similares. Assim, pode-se falar em competência ou não na observação e esquadrinhamento da paisagem. Enganos podem ocorrer e serem corrigidos, de modo que nesse caso é cabível perguntar: “como é que você sabe?” ou: “tem certeza disso?”, pois enganos e desatenção no exame da paisagem podem ocorrer.

Já no que tange aos enunciados psicológicos elaborados na primeira pessoa, tais como: “eu tenho dor de dente”, “desejo sair de casa”, ou “estou com raiva”, usados espontaneamente e nas circunstâncias apropriadas, diferem substancialmente da

perspectiva de descrição paisagística expressa anteriormente. Em primeiro lugar, porque ela não se baseia na percepção, ou seja, não há nada parecido com um órgão de “percepção interna”, capaz de observar conteúdos mentais de dores, crenças e desejos.

Além disso, ninguém identifica ou deixa de identificar o que está se passando consigo mesmo. Frases do tipo: “eu pensei que estava com dor de dente, mas estava enganado”, não fazem o menor sentido. Finalmente, enunciados psicológicos não se baseiam em evidências, de modo que não faz sentido perguntar: “como você sabe que tem dor de dente?”.

Entretanto, devemos salientar que o que dissemos não significa que não haja descrições de estados mentais. Significa somente que descrições de estados psicológicos, para Wittgenstein, são jogos de linguagem mais sofisticados do que poderíamos imaginar:

São jogos nos quais pessoas com elevada autoconsciência, como um Proust, se destacam. O que faz que uma forma verbal seja a descrição de um estado mental é o contexto e a forma da enunciação, o discurso que a antecedeu, o tom de voz do falante e seus propósitos. O conceito de estado mental é muito mais restrito do que se supõe (Hacker, 2000, p. 41).

Neste sentido, pretender, acreditar e pensar não são estados mentais, de modo que a descrição do que pensamos, cremos e tencionamos *não* descrevem nossos estados mentais. Estados mentais, a rigor, são estados de consciência (como as sensações e as emoções) que possuem algum tipo de duração, cessam enquanto dormimos, e podem ser retomados tempos depois. Expressões do tipo: “eu não quero comer”, “desconfio que ele não vai à escola” ou “não acho que isso seja correto”, não são descrições de estados mentais. Como observa Wittgenstein (1993):

Parece haver uma *descrição* de meu comportamento e também, no mesmo sentido, uma descrição de minha dor! Uma seria, por assim dizer, a descrição de um fato externo; a outra, de um fato interno. Isto está relacionado à idéia de que no mesmo sentido em que posso dar um nome a uma parte de meu corpo, eu poderia dar um nome a uma experiência privada (só que indiretamente). Estou chamando a sua atenção para o seguinte: os jogos de linguagem têm uma diversidade muito maior do que a que você imagina. Você não pode dizer que um gemido é uma descrição! Mas isto mostra quão distante a proposição “eu tenho dor de dente” está de uma descrição... Em “eu tenho dor de dente”, a expressão de dor é posta na mesma forma que a descrição “eu tenho cinco xelins” (Wittgenstein, 1993a, p. 262).

Tendo em vista o que pudemos observar até aqui, depreende-se que o ponto a que Wittgenstein parece tencionar alcançar, rompendo com a concepção descritivista e cognitivista em filosofia da mente é a uma concepção, nas palavras de Hacker (2000): “Expressivista e naturalista” (p. 42). Mas o que seria afinal essa concepção de Wittgenstein que Hacker rotula de expressionista e naturalista? Em poucas palavras: não faz sentido, para Wittgenstein, buscar um conteúdo genuinamente psicológico como uma dor, por exemplo, *independente* do comportamento de dor⁹.

⁹ “Não devemos buscar uma ‘dor de dente’ que fosse independente do comportamento. Não podemos dizer: ‘isto é dor de dente e isto é comportamento. Agora, podemos juntá-los da maneira que quisermos” (Wittgenstein, 1993b, p. 298).

Ainda com o exemplo da dor, nós não identificamos ou descrevemos nossa dor: nós pura e simplesmente a *expressamos*, a *manifestamos*. A imagem que Wittgenstein nos oferece no que tange à relação entre estados mentais e comportamento, é uma imagem em que não faz sentido a dissociação clássica entre o “interno” e o “externo”. Wittgenstein oferece-nos uma imagem que associa os conteúdos mentais às palavras e ao comportamento, de maneira direta, sem recortes epistemológicos, de forma naturalista e expressivista, como bem salientou Hacker. Segundo Wittgenstein:

Como é que as palavras se relacionam com as sensações? – Não parece haver nisso nenhum problema; pois não falamos diariamente de sensações e lhe damos nomes? Mas, como é que se faz a ligação do nome com o denominado? É o mesmo que perguntar: como é que um homem aprende o significado do nome das sensações? Por exemplo, da palavra “dor”. Uma possibilidade seria: as palavras estão vinculadas à expressão original e natural, e são colocadas em seu lugar. Quando uma criança se machuca, ela grita; os adultos a consolam e ensinam-lhe exclamações e, mais tarde, frases. Ensinam à criança um novo comportamento de dor. “Então você está dizendo que a palavra “dor” significa propriamente grito?” – Pelo contrário; a expressão verbal da dor substitui o grito e não o descreve (Wittgenstein, 1996, p. 123-124).

Nesta perspectiva, os conceitos psicológicos estão logicamente conectados ao comportamento que manifesta o “interno”. Ou seja, é o comportamento manifestado que fornece os critérios lógicos para afirmarmos que se está percebendo ou sentindo algo. E tal comportamento, a rigor, não deve ser entendido como mero movimento corporal, pois ele está impregnado de significado, em uma palavra: de vida.

Pensamos, a rigor, que as reflexões de Wittgenstein (1996, 1993a, 1993b) em muito podem contribuir para superar o modelo descritivista e cognitivista da filosofia da mente atual, pois esta, buscando solucionar os impasses e “becos sem saída” do cartesianismo, mantém todo o arcabouço conceitual da filosofia cartesiana, fazendo com que velhos problemas ressurgam sob uma nova roupagem¹⁰. Deste modo, não é de se estranhar que as coisas sejam assim, pois se passaram os séculos, mas a estrutura da linguagem permanece a mesma, levando, conseqüentemente, aos mesmos descaminhos construídos séculos atrás.

Enfim, entendemos que existem problemas de ordem linguísticas impregnadas na atual filosofia da mente e ciências do cérebro contemporâneas, de modo que, talvez, sejam pertinentes as observações de Wittgenstein acerca do “interno” e o “externo”, sobretudo, para clarificar os conceitos e “separar” os problemas reais dos ilusórios; entretanto, parece-nos que o problema mente-corpo seja um problema “real”, ou seja, um problema que demanda pesquisa empírica em neurociências. Chamar um carro de automóvel ou automotor em nada altera o que seja propriamente um carro, neste sentido, pensamos que talvez haja um limite para especulações de ordem linguística, na medida em que existem problemas concretos e pseudoproblemas que demandem pesquisas empíricas e, talvez, o problema mente-corpo seja um desses problemas “reais” ou “concretos”.

¹⁰ Um bom exemplo de problema antigo que contemporaneamente se coloca sob uma nova roupagem é o próprio problema mente-corpo, que, hoje, se coloca como o problema mente-cérebro. Se no século XVII o problema era estabelecer o modo como se daria, no homem, a comunicação da alma com o corpo, hoje, a rigor, o grande problema em neurociência e filosofia da mente é determinar o modo como se dá a relação da mente com o cérebro.

Referências

- AUDI, R. *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CHALMERS, D. J. Facing up to the problem of consciousness. In: SHEAR, J. (Ed.) *Explaining consciousness – the ‘hard problem’*. Cambridge MA: The MIT Press, 1997.
- _____. *The conscious mind*. New York: Oxford University Press, 1996. 404p.
- HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: sobre a natureza humana*. Tradução de João Vergílio Gallenari Cuter. São Paulo: Editora UNESP, 2000. 61 p.
- JACKSON, F. What Mary didn’t know. *Journal of philosophy*. v. 83, p. 291-295, 1986.
- LEVINE, J. Materialism and qualia: the explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 64. p. 354-361, 1983.
- McGINN, C. Can we solve the mind-body problem? In: *Mind*, news series. n. 391, jul. 1989, p. 349-366, v. 98.
- NAGEL, T. What is it like to be a bat? In: BLOCK, N. (Org.). *Readings in philosophy of psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. p. 159-168. V. 1.
- SEARLE, J. R. *A redescoberta da mente*. Tradução Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 379 p.
- SEARLE, J. R. *O mistério da consciência*. Tradução André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998. 239 p.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Tradução de Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 1996. 350 p.
- _____. Notes for lecture on “Private Experience” and “Sense Data”. In: KLAGGE, J. e NORDMANN, A. (org.). *Ludwig Wittgenstein: philosophical occasions 1912-1951*. Indianapolis, Cambridge: Hackett, 1993a. P. 202-288.
- _____. The language of sense data and private experience. In: KLAGGE, J. e NORDMANN, A. (org.). *Ludwig Wittgenstein: philosophical occasions 1912-1951*. Indianapolis, Cambridge: Hackett, 1993b. P. 290-367.