

# 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).