

Resenha

P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Sobre a Natureza Humana*. Tradução de João Virgílio Gallenari Cuter. São Paulo: Editora de UNESP, 2000. 64 páginas.

Pablo Capistrano*

No ano de 2000, foi lançada uma tradução brasileira do livro *Wittgenstein. On Human Nature*, publicado por *Phoenix* (uma divisão de *Orion Publishing Group Ltd*) em 1997 de autoria do *Fellow* do *St. John College, Oxford*, P. M. S. Hacker. A tradução brasileira é assinada por João Virgílio Gallenari Cuter e foi publicada na coleção *Grandes Filósofos* da editora UNESP. Esta obra de Hacker, que já publicou diversos volumes sobre Wittgenstein, como, por exemplo *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy* e um comentário em quatro volumes sobre as *Investigações Filosóficas* (ambos em co-autoria com G. P. Baker), aborda de maneira geral a questão da privacidade no pensamento do segundo Wittgenstein, estabelecendo comparações bastante elucidativas com as idéias tradicionais sobre privacidade presentes na filosofia da consciência de matriz cartesiana.

Hacker advoga a idéia de que a psicologia filosófica de Wittgenstein subverteu, não apenas a tradição cartesiana, mas também as tradições empiristas e behavioristas. Ao invés de uma *res cogitans*, Wittgenstein enxergava o ser humano (uma espécie de unidade psicofísica) como uma criatura viva inserida no fluxo do *Lebenswelt*. Em contraste com as concepções modernas acerca da consciência e da privacidade (tanto cartesianas quanto empiristas) que enfocavam o mental como parte de uma experiência subjetiva, interna e privada, Wittgenstein vai estampar

* Escritor, professor de filosofia e sociologia, especialista em Metafísica pela UFRN, mestrando em Filosofia pela UFRN. E-mail: pcapistrano@hotmail.com

o mental no espaço do socialmente manifesto, na casca externa do comportamento humano. Tal constatação, para Hacker, poderia indicar uma vinculação entre o pensamento de Wittgenstein e dos behavioristas. No entanto, ao contrário destes, o filósofo austríaco não entende o comportamento como um mero movimento mecânico-corporal, mas como estando impregnado de significação, pensamento, paixão e vontade. Não é que não tenhamos vida mental (como pode parecer a um behaviorista radical), mas que ela não se situa, como cartesianos e empiristas pensavam. A fim de defender essa idéia básica, Hacker começa estabelecendo nortes para a compreensão do conceito de filosofia, que se encontra no pensamento do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*. Para Hacker, Wittgenstein nunca teria se caracterizado como um pensador que tomasse partido nos debates filosóficos pré-existentes (fato que parece, de certo modo, bastante questionável). O que Wittgenstein supostamente faria seria estabelecer pontos de contato entre as correntes de pensamento em conflito a fim de colocá-los em xeque. No que tange a natureza do debate filosófico em si, Wittgenstein teria posto em questão o pressuposto de que a filosofia seria uma disciplina cognitiva, no qual novos conhecimentos são descobertos, como ilhas em meio ao oceano. Tal concepção poderia vincular a filosofia a uma idéia equivocada de progresso na qual novas teorias seriam acrescentadas ao cenário do debate filosófico substituindo antigas idéias. Como Wittgenstein afirma no parágrafo 109 das *Investigações Filosóficas*, “A filosofia é uma luta do nosso entendimento contra o enfeitiçamento de nossa linguagem”. Isso indica que a filosofia não é uma competição olímpica pela verdade e que questões filosóficas não são questões em busca de uma resposta, mas sim de um sentido. Sob esse aspecto a palavra “teoria” não faria sentido em filosofia. Não nenhuma teoria filosófica posto que a noção de teoria não caberia a filosofia do mesmo modo, por exemplo, que caberia a ciência. Os únicos tipos de explicação em filosofia seriam as explicações por descrição. A descrição do uso dos termos numa linguagem corrente seria o cerne da atividade filosófica. Seria justamente em meio a essa descrição

que as confusões conceituais iriam ser desmontadas. O que Hacker parece querer fazer neste tópico de seu livro é apontar para o tipo de análise que Wittgenstein faria acerca do problema da privacidade de modo a construir a sua “terapia filosófica”. Sendo os problemas filosóficos espécies de distúrbios de linguagem, doenças do discurso e do intelecto, caberia ao filósofo desemaranhar a teia da linguagem, evidenciando esses distúrbios, a fim de curar o intelecto de sua pseudo angustia conceitual. Neste sentido, o embate de Wittgenstein contra as idéias tradicionais acerca do funcionamento do mental não estaria no campo de uma tentativa de propor uma nova teoria para substituir uma velha, mas de uma tentativa de evidenciar (e então curar) os distúrbios do discurso que forneceriam a filósofos cartesianos, empiristas e behavioristas as ilusões acerca do funcionamento do mental e da sua relação com o comportamento empiricamente observável.

Com o intuito de mapear os passos da terapia lingüística de Wittgenstein é que Hacker vai discutir então, no tópico intitulado *Mente, corpo e comportamento: o poder de uma ilusão filosófica*, as ilusões da filosofia da consciência. A idéia de que o ser humano tem uma substância chamada “alma” que é distinta de uma outra substância chamada “corpo”, e que a essência da alma é o pensamento, ao passo que a essência do corpo é a extensão, de modo que a nossa experiência de consciência pode ser descrita como um espetáculo teatral no qual vemos, pêlos sentidos, o mundo passar por nós, estaria incrustada em nossa linguagem de modo a condicionar a nossa compreensão acerca dos fenômenos mentais. Tal corpo de conceitos, ou de ilusões filosóficas, imprimiria a forte impressão de que nossa experiência mental é de cunho eminentemente privado e que teríamos acesso privilegiado a nossas vivências e nossas impressões conscientes. De uma maneira ou de outra, Wittgenstein (segundo Hacker) vai apontar para a permanência do dualismo também na hodierna filosofia da mente. A distinção alma/corpo, ou mente/corpo iria sobreviver como uma ilusão filosófica poderosa no dualismo cérebro/corpo ou mente/cérebro. A idéia de uma substância

imaterial teria sido substituída pela noção de massa cinzenta, dando a impressão de que a mente estaria para o cérebro assim como um programa de computador estaria para a máquina que lhe dá suporte. Do mesmo modo, a idéia de uma posse privada da experiência parece ainda uma ilusão filosófica difícil de ser desmontada. A noção de que o mundo físico seria público e aberto a todos por meio da percepção e que o mundo mental seria privado, pessoal, subjetivo e acessível apenas por meio da introspecção, apontaria também para a idéia de uma cisão epistemológica entre o interior e o exterior. Não haveria, desta forma, uma conexão lógica entre o comportamento e o âmbito do mental, posto que haveria uma dissociação que permitiria, por exemplo, que alguém apresente um certo estado mental, acessível apenas a ela mesma, sem necessariamente demonstrá-lo em público através do comportamento empiricamente observável. Hacker tenta, através da descrição desse quadro de conceitos acerca da experiência da consciência, que haveria uma imagem da natureza humana, calcada tanto em ilusões cartesianas, quanto num dualismo mente/cérebro ou cérebro/corpo contra as quais o pensamento de Wittgenstein iria se insurgir.

Com o objetivo de demonstrar os *pharmakons* de Wittgenstein, Hacker vai se dedicar, no quarto tópico de seu livro, a observar as idéias do filósofo austríaco acerca da posse privada da experiência. De acordo com Hacker, Wittgenstein se aprofundaria em diversos momentos de sua segunda filosofia na questão da análise da experiência da dor, e a compreensão das peculiaridades dessa experiência seria fundamental para o entendimento dos mecanismos de enfeitamento que nossa linguagem nos oferece. O que significaria dizer que alguém *tem* uma dor? Caso um sujeito A tenha os nervos da sua mão conectados à mão de outro sujeito B por meio de uma operação e, quando a mão de B fosse picada por uma vespa A senti-se também a dor, poderíamos dizer que a dor é dos dois? Que é uma mesma dor? Que são dores diferentes? O que caracterizaria a propriedade da dor enquanto uma experiência privada? Essa parece ser uma questão fundamental a

ser respondida. Se o requisito da identidade exclui logicamente a transferibilidade da posse, então uma dor sentida por A de intensidade idêntica num mesmo local do corpo não é uma dor diferente da sentida por B no mesmo local e com a mesma intensidade. Onde entraria então a noção de posse? Uma dor não seria diferente de outra pelo fato de pertencer a um sujeito A ou a um outro sujeito B. Afirmar que alguém tem uma dor não indicaria nada acerca da natureza da dor mais apenas do possuidor da dor, que não é, de modo algum, uma propriedade da dor. Ter uma dor não implica possui-la do mesmo modo que alguém possui uma pedra no bolso ou uma jaqueta de couro. Da mesma forma, ter uma consciência, ou ser um Eu que pensa, não quer dizer a mesma coisa de se ter uma bola de futebol ou um espinho cravado no pé. Mas Hacker não admite, com base nessas suposições que Wittgenstein estaria querendo negar a existência do mental, de modo a criar uma identidade absoluta entre corpo e consciência. Wittgenstein não seria tão pobre em categorias a ponto de não perceber a pluralidade semântica do conceito de mente.

Hacker vai tentar então mostrar que os conceitos wittgensteinianos não se prestam a uma negação radical da vida mental. No quinto tópico do seu livro, ele vai mostrar qual a posição de Wittgenstein em relação a idéia da experiência mental como sendo posse de um sujeito específico. A idéia de que a mente é um mundo interno ao qual apenas o possuidor teria a chave de acesso, parece estar na base das ilusões conceituais da filosofia tradicional. A introspecção, por exemplo, não seria uma forma de percepção interna, mas uma reflexão, um discurso sobre nos mesmos que fazemos quando procuramos determinar a natureza daquilo que sentimos. Não é como entrar num teatro e assistir uma peça que corre independente de nossos desejos e vontades, mas uma produção de discurso e entendimento acerca daquilo que sentimos. No caso da dor, por exemplo, não existiria distinção entre ter uma dor e estar consciente dela. Não há como imaginar uma dor que não se faça notar. A ter consciência de uma dor não é descobri-la, é expressá-la. Essa expressão é concomitante ao surgimento da

dor de modo que não há como dissociar uma coisa da outra. Os processos da vida mental seguiriam então esse mesmo princípio. Aqui não estaríamos diante de uma super atrofia da vida consciente de modo a ser banido, por exemplo, a existência de processos obscuros e ainda sem forma definitiva na vida mental. O que Wittgenstein questiona é o contra-senso lógico oriundo de expressões do tipo: “Eu sentia dores horríveis mas não sabia disso”; “Ele estava morrendo de dor mas não sabia”; “talvez eu esteja morrendo de dor mas não sei se estou”. O que pode haver nestes casos é a indeterminação da intensidade ou localização da dor não para a sua ignorância. Ocorre que, se for possível excluir “A sentia dores, mas não sabia disso”, necessariamente seria possível excluir “A sentia dores e sabia disso”. Isso indica que a expressão “Eu sei que tenho dores” não é uma expressão de conhecimento do tipo “Eu sei que há gelo em Marte”. Só haveria sentido em falar de conhecimento quando fizer sentido falar em descobrir, ficar sabendo ou aprender algo que existe independente da atividade de descobrir, aprender ou ficar sabendo. Entretanto, saber que se tem dores é concomitante a ter a dor, por que não há como entender a dor como um processo que esteja à margem do alcance do processo de “tomar consciência de”. O que Hacker parece estar tentando mostrar é que Wittgenstein pode estender a analogia do processo de sentir dor para outros fenômenos mentais de modo a desqualificar a introspecção como um processo de conhecimento e, como consequência, por em xeque as concepções filosóficas que admitem a posse privada da experiência como um dado evidente.

No antepenúltimo tópico do livro, Hacker vai tentar mostrar que o tipo de questionamento acerca da posse privada da experiência mental se estende também ao campo do conhecimento dos outros. A idéia de interno versus externo está presente também na nossa tradicional concepção acerca da existência de outras mentes. É muito comum a idéia de que por trás daquilo que observamos como sendo meras externalidades corporais e comportamentais se encontraria um universo privado, apenas

acessível a nós apenas de modo indireto. A ficção gramatical do interno esconde um dado constrangedor para os empiristas e os cartesianos, a noção de que o interno é muito mais dessemelhante do externo do que supõe nossa vã filosofia. Não faz sentido descolar o comportamento externo da vivência externa como se houvesse um vínculo de oposição entre interno e externo. Se alguém geme com uma dor, descreve um sentimento ou conta aquilo que pensa se não podemos dizer: “isto é apenas seu comportamento ou sua linguagem, seus pensamentos e sentimentos ele guarda para si mesmo e nós não podemos acessá-los de modo direto”. Se alguém revela o que está sentido, vendo ou pensando através do comportamento ou da linguagem, nós podemos também ver aquilo que o sujeito está vendo sem necessariamente olharmos para dentro, como se estivéssemos enfiando a cabeça dentro de um poço. Apenas a insinceridade do sujeito no momento da expressão de sua dor, sentimento ou pensamento nos coloraria numa posição incomoda em relação aquilo que se passa com ele. Mas a insinceridade não esconde algo. Ela cria a ilusão de que algo existe. Algo que na verdade não está lá. Isso é bastante diferente de nos enganarmos em relação a natureza de um sentimento ou um pensamento. Podemos ser enganados que o pensamento ou sentimento seja, não acerca do que ele é. Se eu vejo que alguém se contorce ou geme de dor após um acidente de carro eu estou tendo acesso direto a dor do outro, não se trata de uma inferência, como no caso de alguém carregar no bolso um pacote cheio de analgésicos. Se alguém simula a dor que não existe não provoca em mim um erro acerca do que se passa com ele, mas me induz a acreditar que algo se passa quando na verdade nada se passa. Para Wittgenstein aquilo que é considerado interno se impregna no externo, de modo a ser equivocado acreditar que nós inferimos o interno a partir do externo. O que ocorre é, na verdade, um revelar-se, um mostra-se. Não haveria como estabelecer uma distinção radical entre a expressão do mental do mental em si, como se víssemos o interior através do espelho embaçado do comportamento, sempre tendo a sensação paranóica de que algo não se mostra, a não ser de modo indireto.

Para Hacker, o que Wittgenstein estaria tentando elucidar não é que o que existe é apenas comportamento, mas que é o comportamento que fornece os critérios lógicos para a compreensão do mental. A partir daí, como Wittgenstein deixa claro no parágrafo 282 das *Investigações Filosóficas*, poderia-se firmar as bases para uma crítica a possibilidade de máquinas apresentarem vida mental. A vida mental seria, de acordo com a interpretação de Hacker para o pensamento de Wittgenstein, produto de uma forma de vida específica, uma forma humana de vida, de onde os jogos de linguagem que utilizamos para dar forma a nossas experiências surgiriam. Nossa maneira de falar e de dar forma as experiências que temos estaria assim intimamente ligada como nosso modo de vida. Não seria nem a mente, nem o cérebro que vê, sente ou pensa mas o ser humano vivo. Deste modo seria um contra senso atribuir ao cérebro ou a mente a propriedade de sentir dor de dente, posto que não parece ser logicamente viável que o cérebro ou a mente expressem comportamentalmente uma dor de dente. Hacker analisa então, no último tópico de seu livro, a possibilidade de se estender as idéias de Wittgenstein no sentido de construir-se uma crítica à Inteligência Artificial Forte (que relaciona os processos da vida mental, a uma relação idêntica a de um computador com seu programa). Sobre esse aspecto a IA forte estaria reproduzindo as ilusões dualistas que tanto obscurecem a compreensão de nossa vida mental. O que ocorre é que os neurofisiologistas contemporâneos tem a tendência a atribuir ao cérebro as mesmas funções que a tradição cartesiana atribuía de modo equivocado à *res cogitans*.

O livro de Hacker parece ser importante por dois pontos, estabelecer uma crítica acorrentes da moderna filosofia da mente com base na dissolução das ilusões conceituais acerca do interno e do externo, trabalhadas por Wittgenstein e presentes, de modo insidioso nas teorias neurofisiológicas acerca da vida mental e montar um vínculo estreito entre a crítica wittgensteiniana a dualidade interno e externo e as tradições cartesianas empiristas. Seguindo a tradição exegética de Anthony Kenny, que em 1966

publicou um artigo intitulado “Cartesian Privacy”, que aponta para a possibilidade de se usar as ferramentas conceituais de Wittgenstein para inviabilizar a filosofia cartesiana do cogito, Hacker acaba também por contribuir para a reavaliação acerca da natureza do trabalho filosófico de Wittgenstein, inserindo dentro da tradição filosófica, se não como uma continuação, ao menos como um contraponto aos conceitos cristalizados, oriundos da mais fina flor da tradição metafísica ocidental.