
Ensaio

Linguagem, natureza humana e cognição: Wittgenstein e o problema mente-corpo

Language, human nature and cognition: Wittgenstein and the mind-body problem

Daniel Luporini de Faria^a e Cae Rodrigues^b

^aUniversidade Estadual Paulista, Marília, São Paulo, Brasil; ^bUniversidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, Brasil

Resumo

O percurso argumentativo do presente trabalho, resultante de pesquisa teórica, parte da concepção de filosofia para Wittgenstein. Num segundo momento, argumentaremos que, no que tange ao plano mental, tanto a tradição cartesiana quanto a empirista assenta-se numa dicotomia entre o “interno” e o “externo”, algo terminantemente recusado por Wittgenstein, pois tais assimetrias conduzem inevitavelmente ao solipsismo. Ao expormos a ideia de natureza humana em Wittgenstein, observaremos que, para o filósofo, não faz o menor sentido separar a mente do corpo, o interno do externo, pois o ser humano constitui-se numa unidade psicofísica “jogada” no fluxo da vida, no plano da linguagem e da ação. Nas considerações finais, especularemos acerca da possibilidade de máquinas virem a expressarem comportamento inteligente. Neste sentido, entendemos que, para Wittgenstein, comportar-se como humano seria algo que vai muito além de realizar com propriedade certos procedimentos lógicos, tais como fazem os computadores atuais. Em suma, comportar-se ou agir como humano é ser capaz de expressar sentimentos, vontades genuínas, receios e anseios, bem como estar suscetível a sentir prazeres e dores, e isto, a rigor, pensamos ser um horizonte ainda distante de ser contemplado por máquinas. © Cien. Cogn. 2011; Vol. 16 (1): 049-057.

Palavras chaves: problema mente-corpo; ciência cognitiva; inteligência artificial.

Abstract

The argumentative route of this work, which is the result of theoretical research, begins with the concept of philosophy for Wittgenstein. Following this introduction, we argue that, regarding the mental plane, both Cartesian and Empiricist tradition are based on a dichotomy between the "internal" and the "external", assumption denied by Wittgenstein, for such asymmetries inevitably lead to solipsism. By exposing the idea of human nature in Wittgenstein, we observe that, for the philosopher, it makes no sense to separate mind from body, the internal and the external, for human beings constitute a psychophysical unity "thrown" in the flow of life, language and action. In the final part of the paper, we speculate about the possibility of machines coming to express intelligent behavior. In this sense, we understand that, for Wittgenstein, to behave as a human being would be something that goes

far beyond properly performing certain logical procedures, such as computers do today. In short, to behave or act as human is to be able to express feelings, genuine desires, fears and anxieties, as well as being susceptible to feeling pleasure and pain, and this, indeed, is thought to be a distant horizon still to be covered by machines. © Cien. Cogn. 2011; Vol. 16 (1): 049-057.

Keywords: *the mind-body problem; cognitive science; artificial intelligence.*

1. Introdução: o papel da filosofia para Wittgenstein

Em suas *Investigações filosóficas* (1996), obra publicada postumamente, Wittgenstein apresenta ao mundo uma inovadora e instigante maneira de se pensar no papel da filosofia. Se para a tradição filosófica, com seus dois mil e quinhentos anos de história, a filosofia era entendida, sobretudo, como uma disciplina cognitiva, ou seja, uma disciplina comprometida com a noção de *verdade*, que produziria por meio de sua atividade *acréscimos* ao conhecimento, pode-se dizer que Wittgenstein procura romper com tal paradigma na citada obra.

Na perspectiva wittgensteiniana, com efeito, o papel do filósofo não seria construir teorias que acrescentam conhecimentos a teorias bem confirmadas, em que o progresso, nessa ordem de razões, seria inevitável. Para Wittgenstein, o papel do filósofo seria, antes e acima de tudo, esclarecer o *sentido* das indagações filosóficas por meio do esclarecimento do uso que fazemos da própria linguagem. Em suas palavras:

“(...) Estes (problemas filosóficos), sem dúvida, não são empíricos, mas são resolvidos por um exame do funcionamento de nossa linguagem, ou seja, de modo que este seja reconhecido: em oposição a uma tendência de compreendê-lo mal. Estes problemas não são solucionados pelo ensino de uma nova experiência, mas pela combinação do que de há muito já se conhece. A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento de nosso intelecto pelos meios de nossa linguagem.” (Wittgenstein, 1996, p. 71)

Uma questão recorrente acerca do papel da filosofia proposto por Wittgenstein seria: se a filosofia ocupa-se *apenas* com o esclarecimento do uso que se faz da linguagem, não sendo, portanto, uma disciplina cognitiva, em quê consistiria afinal a importância do filosofar? Em outras palavras, não seria pouco satisfatório ou desprovido de sentido o papel do filósofo como um mero solucionador de quebra cabeças linguísticos?

Tais interrogações, a rigor, não deixam de ter relevância na medida em que toda a tradição filosófica constituiu-se como uma disciplina cognitiva, como uma disciplina atrelada à noção de verdade. Entretanto, para Wittgenstein, dessemear os “nós” inerentes à teia que estrutura nosso discurso nada tem de trivial ou demeritório. Afinal, o ser humano é uma criatura *essencialmente* linguística, o que significa dizer que nosso pensamento e apreensão da realidade estão inextricavelmente atrelados ao modo como articulamos nosso discurso. Assim:

“Os problemas, que surgem através de uma má interpretação de nossas formas de linguagem, tem o caráter de profundidade. Tratam-se de inquietações profundas. Elas estão arraigadas em nós tão profundamente quanto às formas de nossa linguagem, e seu significado é tão grande quanto a importância de nossa linguagem. – Perguntemo-nos: por que sentimos que um chiste gramatical é profundo? (e esta é a profundidade filosófica)” (Wittgenstein, 1996, p. 71)

Dada tal caracterização da filosofia enquanto busca por esclarecimento de sentido, no que diz respeito ao modo como utilizamos a linguagem, analisaremos, doravante, alguns problemas concernentes ao modo com que utilizamos certos predicados mentais que, invariavelmente, geram problemas aparentemente intratáveis no seio da filosofia da mente contemporânea.

2. Cartesianismo e empirismo: as relações entre o “interno” e o “externo”

No contexto das filosofias cartesiana e empirista, as relações entre o “interno” e o “externo” podem ser resumidas 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, 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 solipsismo¹.

O que se deve ter em mente a respeito da concepção do humano para os cartesianos e empiristas é que, em ambas as perspectivas, o “interno” seria algo privado, algo que só é acessível ao próprio sujeito que experimenta fatos do mundo mediante introspecção, mediante uma espécie de “olho interior” que, voltando para si mesmo, apreenderia diretamente as impressões e conteúdos mentais que lhe são *exclusivas*. Assim, neste ponto de vista, o comportamento é concebido como mero movimento corporal, e as descrições da experiência privada são concebidas independentemente do comportamento manifesto.

Se, para Descartes, os conteúdos mentais seriam propriedades de uma alma imaterial que, sendo diametralmente oposta ao corpo, habitaria um corpo físico caracterizado essencialmente pela extensão, de modo que um ser humano não poderia ter a menor dúvida sobre a existência e significação de seus conteúdos mentais, para os empiristas, em particular David Hume (2000), os conteúdos mentais de uma pessoa seriam igualmente transparentes ao seu possuidor. Em suas palavras:

“Dado que todas as ações e sensações da mente são conhecidas por nós por meio da consciência, elas devem necessariamente aparecer nos mínimos detalhes assim como são, e ser aquilo que aparecem. Como tudo o que entra na mente é na verdade uma percepção, seria impossível que algo aparecesse de outro modo ao sentimento. Isto seria supor que pudéssemos nos enganar até mesmo a respeito daquilo de que temos a mais íntima consciência.” (Hume, 2000, p. 193)

O que devemos ter em mente quando pensamos no modo como cartesianos e empiristas concebem a relação entre o “interno” e o “externo”, é que tal relação, em tais perspectivas, se coloca, sobretudo, como *assimetria*, ou seja, conteúdos mentais e comportamento seriam dois domínios distintos: o primeiro deles governado pela indubitabilidade ou certeza e o segundo deles caracterizado pela dúvida ou incerteza. Se tenho a certeza de que meus pensamentos e sentimentos pertencem única e exclusivamente a mim, de modo que tal certeza me é conferida por um “voltar os olhos da mente” para meus sentimentos e conteúdos mentais, o comportamento que observo nos outros é tão somente mero movimento corporal, mera contração e relaxamento de nervos e músculos.

Tal estado de coisas, ou seja, tal concepção de “interno” e “externo”, pode-se dizer, resquícios de toda uma longa tradição filosófica, estariam, para Wittgenstein, impregnados em nossa linguagem, especialmente no próprio jargão filosófico. Contrariamente às assimetrias observadas nas linhas acima, em especial entre o “público” e o “privado”, Wittgenstein propõe uma nova e instigante maneira de se conceber o homem, sua natureza e papel no mundo.

3. Wittgenstein e a natureza humana

Contraposta à imagem da natureza humana legada pelo cartesianismo e pela tradição empirista, Wittgenstein afirmou que conteúdos mentais e comportamento estão intimamente ligados, atrelados e indissociavelmente acoplados ao fluxo da vida. A separação entre tais domínios, mesmo que para fins epistemológicos ou de análise, são extremamente desencaminhadoras, geram confusão e em nada acrescentam à compreensão da real natureza do homem. Numa importante passagem, Hacker (2000) se pronuncia a este respeito:

“No lugar da *res cogitans* cartesiana (uma substância espiritual que é portadora das propriedades psicológicas), Wittgenstein pôs o ser humano – uma unidade psicofísica, e não uma *anima* ligada a um corpo -, uma criatura viva, no fluxo da vida. São seres humanos, e não mentes, que percebem e pensam, desejam e agem, sentem alegria ou tristeza. Em contraste com as concepções cartesiana e empirista do âmbito mental como um reino interno de experiências subjetivas contingentemente conectadas ao comportamento corporal, Wittgenstein concebeu-o como *essencialmente manifesto* nas formas do comportamento humano que dão expressão ao “interno.” (Hacker, 2000, p. 8)

Enquanto unidade psicofísica, “jogada” no fluxo da vida e possuidor de paixão e vontade, o homem, para Wittgenstein, expressaria suas intenções, convicções e sentimentos por meio de conceitos psicológicos que estariam 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, tencionando ou sentindo algo. Tal comportamento, a rigor, não deve ser entendido como mero movimento corporal, pois ele está impregnado de significado, de tensões, de desejos e sentimentos, em uma palavra: de vida.

Voltando às concepções filosóficas que estabelecem uma assimetria entre o “interno” e o “externo”, pode-se afirmar que, para Wittgenstein, tais expressões são apenas metafóricas, utilizadas para designar certos acontecimentos do dia a dia. Tomemos a dor como exemplo. Quando alguém se queixa de dor de cabeça, normalmente se diz que dentro da cabeça está doendo. Analogamente, quando alguém tenciona dizer algo a alguém, costuma-se dizer que a intenção de proferir certas palavras seria um processo “interno”, ao passo que as palavras, quando proferidas, seriam “exteriores” ao indivíduo. Como salienta Wittgenstein (1993): “Nós devemos ter clareza a respeito do modo pelo qual a metáfora da revelação (exterior e interior) é aplicada por nós; de outro modo, seremos tentados a procurar um interior por detrás daquilo que, em nossa metáfora, é o interior” (p. 233).

Sendo as relações entre “interno” e “externo” apenas metafóricas, devemos salientar que, para Wittgenstein, seria igualmente inapropriado afirmar que sabemos apenas *indiretamente* o que se passa com os outros. Isto porque, logicamente, só faz sentido falar em “conhecimento indireto” quando também faz sentido, no mesmo contexto, falar em conhecimento *direto*. Numa longa, porém, elucidativa passagem, assim Hacker (2000) manifesta o que temos em mente:

“Como vimos, porém, não é correto alguém afirmar que sabe, por exemplo, que tem dor de dente, ou que está pensando nisto ou naquilo. Estes não são exemplos de conhecimento, nem muito menos de conhecimento direto. Ver outra pessoa se contorcendo, ou gemendo depois de se ferir é saber “diretamente” que essa pessoa está com dor: não se trata, aqui, de uma inferência a partir do fato de que essa pessoa leva consigo uma receita de analgésicos. Testemunhar o sofrimento de outra pessoa não é ter um conhecimento indireto, e sofrer a dor não é ter um conhecimento direto. Aquilo que o sofredor tem é *dor*, e não conhecimento. Se alguém abre seu coração para um amigo, este último não poderia dizer, “eu tenho conhecimento apenas indireto de seus pensamentos e sentimentos”. Isso só poderia ser dito caso ele soubesse dos pensamentos do amigo de segunda mão, por ouvir dizer.” (Hacker, 2000, p. 47)

Com base no que até aqui pudemos observar, as assimetrias entre o “interno” e o “externo”, legadas pelas tradições filosóficas cartesiana e empirista, derivariam do mau uso da linguagem no que se refere às expressões mentalistas e suas articulações com o comportamento. Metáforas (nos termos de Wittgenstein), quando assumidas como questões de fato, seriam as grandes deturpadoras da linguagem ordinária e do jargão filosófico, possibilitando que problemas aparentemente intratáveis se instituassem em filosofia.

Quanto à real natureza humana, recapitulemos, Wittgenstein a concebe como inerente à articulação entre propriedades mentais e comportamento. Segundo o filósofo:

“Mas, o que você está dizendo é o mesmo que dizer, por ex., que não existe dor sem comportamento de dor? – Dá no mesmo: só de uma pessoa viva e do que lhe é semelhante (se comporta de modo semelhante) é que se pode dizer que tem sensações; que vê; que é cega; ouve; é muda; está consciente ou inconsciente.” (Wittgenstein, 1996, § 281, p. 133)

Nesta perspectiva, em resumo, comportar-se como humano significa que se é humano, e expressar dores mediante gritos e contrações faciais significa que se está sofrendo e sentindo dores de fato.

4. O problema mente-cérebro: desdobramento de uma ilusão

A concepção de homem oferecida por Wittgenstein, que estabelece o humano como uma unidade psicofísica que, através do comportamento, *expressa diretamente* convicções, crenças, sentimentos e dúvidas, choca-se claramente com a psicologia neurofisiológica contemporânea. Isto porque grande parte dos filósofos e cientistas contemporâneos tende a atribuir erroneamente ao cérebro funções que, na tradição cartesiana, eram atribuídas ao espírito. Podemos ver um exemplo disso numa estranha passagem de Blakemore (1977):

“O cérebro adquire conhecimento por meio de um processo análogo ao do raciocínio indutivo do método científico clássico. Os neurônios apresentam argumentos ao cérebro com base nas características específicas que eles detectam. Com base nesses argumentos, o cérebro constrói suas hipóteses de percepção.” (p. 91)

Em outra estranha passagem, eis como Young (1978) se refere ao modo como o cérebro processa informações relativas à visão:

“A visão pode ser vista, portanto, como uma busca contínua de respostas a questões feitas pelo cérebro. Os sinais vindos da retina constituem “mensagens” que levam tais

respostas. O cérebro então usa essa informação para construir uma hipótese adequada sobre o que existe.” (p. 119)

Estranhezas como as descritas acima, abundantes na literatura neurofisiológica contemporânea, não se enquadrariam na teoria de Wittgenstein, uma vez que o autor propõe que todos os predicados mentais sejam aplicados ao ser humano como um todo, e não a uma só parte do corpo (por exemplo, o cérebro).

No caso do processamento de informações relativas à visão, por exemplo, não são os neurônios ou o cérebro que vêem, mas sim o ser humano vivo e consciente tomado como um todo; no caso de uma dor de cabeça, não é o cérebro que padece e expressa suas dores, mas sim o homem que as sente e as expressa. Afinal, não faz o menor sentido dizer “meu cérebro está se queixando de dores no córtex pré-frontal”.

Em síntese, conceber o ser humano como um todo, ou seja, como uma unidade psicofísica ao qual se atribui predicados psicológicos, seria uma maneira muito mais coerente de se pensar na natureza humana e na relação entre comportamento e estados mentais.

5. Considerações finais: máquinas, pensamento e comportamento

Como destacamos anteriormente a respeito da natureza humana em Wittgenstein, comportar-se como um humano, ou melhor, expressar-se como um humano significa dizer literalmente que se é humano. Sendo assim, o que dizer dos computadores de hoje que, muitas vezes, executam inúmeras funções até melhor que os humanos? Será que Wittgenstein estava equivocado com sua caracterização da natureza humana? Afinal, uma infinidade de cálculos e inúmeras funções de reconhecimento, dentre outras tarefas, são efetuadas por máquinas que, aparentemente, comportam-se de maneira cada vez mais parecida com a que nos comportamos.

Será que, com base no avanço da tecnologia, deveríamos estender nossa concepção de humano para que máquinas “pensantes” possam ser enquadradas na mesma categoria de humanos? Afinal, se algo se comporta como humano, porque não considerar esse algo como humano? Tais questionamentos, a rigor, foram pensados por Wittgenstein antes mesmo da invenção dos computadores.

No aforismo 359 das *investigações*, Wittgenstein (1996) faz a seguinte observação: “Uma máquina poderia pensar? – Ela poderia sentir dor? – Ora, o corpo humano poderia ser chamado de uma tal máquina? Por certo ele está o máximo possível perto de ser uma tal máquina” (p. 154). Tal consideração “otimista”, contudo, é desmontada no aforismo seguinte: “Mas uma máquina de fato não sabe pensar! – É esta uma proposição empírica? Não. Somente do homem e do que lhe é semelhante dizemos que pensam. Dizemo-lo também de bonecas e inclusive dos espíritos. Considere a palavra pensar como instrumento!” (p. 154).

Considerar a palavra “pensar” enquanto instrumento significa conceber um ser como pensante mediante análise do comportamento que manifesta nas mais variadas circunstâncias da vida. Em relação aos computadores, poder-se-ia argumentar: para todos os comandos que executo no meu computador, imediatamente meu PC me “responde” apropriadamente, fornecendo-me todas as informações de que preciso. Ou ainda: é muito difícil bater meu computador no xadrez, pois parece que ele “conhece” um repertório de jogadas mais vasto que o meu. Enfim, parece que os modernos computadores se parecem cada vez mais com seres humanos. Neste ponto é preciso que reflitamos um pouco.

A ideia de se reproduzir o raciocínio humano é uma ideia bastante antiga, que teve suas bases teóricas estabelecidas nos anos 30, com Alan Turing. Para o autor, uma máquina computacional (máquina universal) seria um sistema formal automático que poderia

manipular símbolos mediante um sistema de regras próprias. Mais precisamente, a máquina de Turing seria um modelo abstrato que se restringe apenas aos aspectos lógicos de funcionamento (memória e estados computacionais). Ademais, por ser universal, tal modelo teórico desenvolvido por Turing poderia, em princípio, modelar qualquer tipo de computador digital.

Com relação à inteligência artificial que um computador poderia exhibir, Turing (1950) desenvolveu um teste que consistia na suposição de um operador não conseguir discernir se as respostas a perguntas elaboradas pelo operador eram proferidas ou não por um computador. Em caso afirmativo, o computador poderia ser considerado como dotado de inteligência artificial.

Dada tal caracterização das ideias que fundamentam os computadores modernos, podemos dizer que manipular símbolos constitui-se em algo completamente distinto de realmente expressar-se inteligentemente. Num conhecido experimento de pensamento desenvolvido inicialmente por Searle (1980), este adverte-nos das diferenças entre manipulação simbólica e compreensão semântica²:

“Bem, imaginemos que alguém está fechado num quarto e que neste quarto há vários cestos cheios de símbolos chineses. Imaginemos que alguém, como eu, que não compreende uma palavra de chinês, mas que lhe é fornecido um livro de regras em inglês para manipular os símbolos chineses. As regras especificam as manipulações dos símbolos de um modo puramente formal em termos de sua sintaxe e não da sua semântica. Assim, a regra poderá dizer: “tire do cesto número 1 um símbolo esticado e ponha-o junto de um símbolo encolhido do cesto 2.”. Suponhamos agora que alguns outros símbolos são introduzidos no quarto e que este alguém recebe mais regras para passar símbolos chineses para o exterior do quarto. (...) Ora, o cerne da história é: em virtude da realização de um programa formal de computador do ponto de vista de um observador externo, esse alguém comporta-se como se entendesse chinês, mas de qualquer modo não compreende uma só palavra de chinês.” (Searle, 1980, pp. 40-41)

Tendo em vista a caracterização fornecida por Searle a respeito da incapacidade dos computadores possuírem inteligência ou dimensão semântica, devemos ressaltar que, para alguns importantes teóricos, tal experimento do quarto chinês parece insatisfatório. Dennett (1989), por exemplo, afirma que se as perguntas que entram (*inputs*) são respondidas adequadamente (*outputs*), então não haveria razão alguma para se supor que ao tradutor da experiência de pensamento não se deva atribuir o domínio da dimensão significativa da linguagem. Contudo, no apêndice da obra *O mistério da consciência* (1998), Searle afirma que Dennett faz uma espécie de síntese entre behaviorismo lógico e funcionalismo, e o acusa de não ter compreendido seu argumento, deturpando-o.

“Ele agora assevera que refutou todas as três premissas do argumento em 1987. Mas acabei de reler o referido capítulo de seu livro e concluí que ele não fez nada disso, nem ao menos procurou, seriamente, esforçar para atacar as premissas. Ao contrário, ele deturpa minha posição ao afirmar que ela diz respeito à consciência quando, na verdade, ela refere-se à semântica. Ele acredita que estou apenas preocupado em mostrar que o homem no quarto chinês não compreende conscientemente chinês, mas estou, de fato, afirmando que ele não entende absolutamente nada de chinês, porque a sintaxe do programa não é suficiente para a compreensão da semântica de uma língua, seja conscientemente ou inconscientemente. Para Dennett, um sistema que se comporte como se possuísse estados mentais necessita de estados mentais. Mas esse tipo de

behaviorismo é, precisamente, o que é desafiado pelo argumento.” (Searle, 1998, p. 145)

Enfim, os argumentos e contra argumentos relativos ao experimento do quarto chinês de Searle são inúmeros, de modo que nossa intenção foi apenas a de ilustrar, superficialmente, o teor das discussões relativas à asserção de Searle na formulação inicial de seu argumento de que computadores não possuem dimensão semântica. Mas o quê, afinal, tal discussão tem a ver com o que pudemos observar até aqui a respeito das reflexões de Wittgenstein?

Em primeiro lugar, comportar-se como humano, para Wittgenstein, é algo que vai muito além de realizar com propriedade certos procedimentos lógicos, tais como fazem os computadores atuais. Comportar-se como humano é ser capaz de expressar sentimentos genuínos, volições autênticas, esperanças, e estar suscetível a sentir prazeres e dores; e acreditamos que tais capacidades ainda estão longe de serem contempladas por máquinas.

Um segundo ponto a ser ressaltado consistiria na pertinência do próprio argumento de Searle de que às máquinas estaria vedada a possibilidade de compreensão semântica; isto porque, no fundo, quem compreende, raciocina e articula procedimentos lógicos são os *programadores* dos softwares, de modo que parece não haver nenhuma evidência de que computadores realmente sintam e compreendam o significado dos símbolos que manipulam.

Um último ponto que gostaríamos de enfatizar seria que o que realmente falta às máquinas para que essas possam vir a se comportar genuinamente como um humano seria propriamente a existência de um corpo, bem como de uma história vivida. Isso porque o humano não consiste unicamente num intelecto que opera logicamente sobre símbolos, mas o humano é, sobretudo, um animal incorporado e enraizado no mundo, fruto de uma longa história evolutiva e detentor de capacidades que vão muito além de operações intelectuais, tais como medo, alegria, tristeza, fé, esperança, orgulho, etc. Neste sentido, pensamos que Wittgenstein estava certo ao dizer que só é humano quem se comporta como humano, afinal, “O corpo humano é a melhor imagem da alma humana” (Wittgenstein, 1996, p. 238).

6. Referências bibliográficas

- Audi, R. (1995). *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blakemore, C. (1977). *Mechanics of the mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dennett, D.C. (1989). *The intentional stance*. Cambridge: MIT-Press.
- Hacker, P.M.S. (2000). *Wittgenstein: sobre a natureza humana*. (Cuter, J.V.G. Trad.). São Paulo: Editora UNESP. (Original publicado em 1997).
- Hume, D. (2000). *Tratado da natureza humana*. (Danowski, D. Trad.). São Paulo: Ed. UNESP. (Original publicado em 1739).
- Searle, J.R. (1998). *O mistério da consciência*. (Uema, A.Y.P. & Safatle, V. Trad.). São Paulo: Paz e Terra. (Original publicado em 1997).
- Searle, J.R. (1980). Minds, brains and programs. *Behavioral and brain sciences*, 3, 417-424.
- Turing, A. (2010). *Computação e inteligência*. (Hansem, F.C. Trad.). Disponível em: <<http://www.filosofiadamente.org/content/blogcategory/14/15/>>. Acessado em: 12 set. 2010. (Original publicado em 1950).
- Young, J.Z. (1978). *Programs of the brain*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1996). *Investigações filosóficas*. 2ª Ed. (Montagnoli, M.G. Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1953).

Wittgenstein, L. (1993). Notes for lecture on “Private Experience” and “Sense Data”. In: Klagge, J. & Nordmann, A. (org.). *Ludwig Wittgenstein: philosophical occasions 1912-1951* (pp. 202-288). Indianapolis, Cambridge: Hackett.

Notas

- (1) No *The Cambridge dictionary of philosophy*, Audi (1995) discrimina cinco formas de se pensar o solipsismo. A primeira delas seria o solipsismo *enfático*, ou seja, a ideia 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 fundamentadas 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. Finalmente, haveria também o solipsismo *ontológico*, o mais radical de todos, por assumir que teríamos convicção apenas de nossa própria existência. Dadas essas caracterizações de solipsismos, devemos ressaltar que, em todas elas, a ideia básica é que o sujeito estaria isolado, de alguma forma, do mundo em todas as suas manifestações.
- (2) Cabe ressaltar que a objeção de Searle dirige-se diretamente ao programa desenvolvido por Schank, em que este afirma ter construído um *software* capaz de *compreender* histórias curtas.
- (3) Originalmente, a discussão entre ambos se encontra no *The New York review of books* (s/d).