



Dinos Alegria

LINGUAGEM E MENTE: O PROBLEMA DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL DE UM PONTO DE VISTA WITTGENSTEINIANO



Mirian Donat¹

Resumo:

A ideia de máquinas que possam desenvolver algum tipo de inteligência, assim como a inteligência humana, sempre intrigou a humanidade. Desde a criação dos modernos computadores essa possibilidade parece ser apenas uma questão de tempo e de desenvolvimento científico-tecnológico. Num sentido comum, entende-se que a inteligência artificial será capaz de falar e pensar tal como um humano e também interagir com humanos de tal forma que não seria mais possível distinguir homens e máquinas. A referência clássica dessa possibilidade é o teste de Turing, em que um julgador humano deve questionar independentemente um computador e outro humano. Se ao final do questionamento o julgador não for capaz de dizer qual é o computador e qual é o humano, então a máquina passou no teste e somos levados à conclusão de que, se não é possível diferenciar o comportamento da máquina do

Abstract:

The idea of machines capable of developing some form of intelligence, just like human intelligence, has always intrigued humanity. Since the creation of modern computers this possibility seems to be only a matter of time and scientific-technological development. In a common sense, it is understood that artificial intelligence will be able to speak, think like a human and also interact with humans in such a way that it would no longer be possible to distinguish between humans and machines. The classic reference to this possibility is the Turing test, in which a human judge must question a computer and another human independently. If at the end of the questioning the judge is not able to say which is the computer and which is the human, then the machine has passed the test and we are led to the conclusion that if it is not possible to differentiate between the behavior of the machine and the human, then the ma-

¹ Professora do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: donat@uel.br

comportamento humano, então a máquina deverá ser considerada inteligente. Os atuais dispositivos de conversação, *chatbots* tais como ChatGPT e outros, trazem em si as questões levantadas pelo teste de Turing. Tais dispositivos devem interagir em conversações com humanos e responder às demandas de forma a simular a linguagem natural humana. A questão que se coloca é se tais máquinas realmente têm uma linguagem tal que não se poderia distinguir entre essa linguagem e a linguagem humana e se por tal característica deveríamos também aceitar que não seria mais possível distinguir homem e máquina. Para a análise desse problema, desenvolvemos o artigo em dois momentos: em primeiro lugar, avaliamos o que significa “ter uma linguagem”, partindo da noção fundamental de Wittgenstein de que toda linguagem se desenvolve e institui a partir de práticas humanas no mundo e, em segundo, analisamos a noção wittgensteiniana de “ser humano”, que apresenta uma crítica radical às concepções tradicionais, em especial o corte realizado entre o “corpo” e a “mente”, afirmando a unidade fundamental do ser humano.

Palavras-chave:

Inteligência artificial; linguagem; mente; corpo; jogos de linguagem; formas de vida.

chine should be considered intelligent. Current conversational devices, chatbots such as ChatGPT and others, bring up the issues raised by the Turing test. Such devices must interact in conversations with humans and respond to demands in a way that simulates human natural language. The question which arises is whether such machines truly have such a language that one could not distinguish from human language, and whether by this characteristic we should also accept that it would no longer be possible to distinguish between man and machine. For the analysis of this problem, we developed the article in two stages: firstly, we evaluate the meaning of “having a language”, starting from the fundamental notion of Wittgenstein that all language develops and establishes through human practices in the world; and secondly, we examine the Wittgensteinian notion of “human being”, which presents a radical critique of traditional conceptions, in particular the distinction made between “body” and “mind”, asserting the fundamental unity of the human being.

Keywords:

Artificial intelligence; language; mind; body; language games; forms of life.

I.

Desde a criação dos modernos computadores, a questão acerca da possibilidade da inteligência artificial tem se mostrado cada vez mais instigante. Num sentido comum, é a ideia de que a inteligência artificial será tanto capaz de pensar tal como um humano como interagir com humanos de tal forma que não seria possível distinguir homens e máquinas. Essa noção está assentada em um ponto de vista que enfatiza as analogias entre o funcionamento do cérebro e o funcionamento de computadores e que, assim, “o cérebro é somente um computador digital e a mente é somente um programa de computador”, nas palavras de John Searle (1994, p. 33), que chamou tal ponto de vista de IA forte, segundo a qual “a mente é para o cérebro o que o programa é para o *hardware* do computador”.

Como consequência desse ponto de vista temos a tese de que ter uma mente não depende de ter um cérebro (orgânico), uma vez que qualquer sistema físico pode ter uma mente desde que tenha o programa de regras com os *inputs* e *outputs* corretos. Ou seja, a mente é compreendida como um conjunto de funções que são realizadas por sistemas de regras em redes, sistemas esses que podem ser circuitos orgânicos, tais como o cérebro humano, ou circuitos de silício, por exemplo. O que importa é que tais sistemas tenham as configurações corretas para realizar as funções previstas. Se o resultado de um circuito e outro, em termos das funções realizadas, não puder ser distinguido, então podemos afirmar que temos uma inteligência artificial.

A referência clássica dessa possibilidade é o teste de Turing, em que um julgador humano deve questionar independentemente um computador e outro humano. Se ao final do questionamento o julgador não for capaz de dizer qual é o computador e qual é o humano, então a máquina passou no teste e somos levados à conclusão de que, se não é possível diferenciar o comportamento da máquina do comportamento humano, então a máquina deverá ser considerada inteligente.

Os atuais dispositivos de conversação, *chatbots* tais como ChatGPT e outros, trazem em si as questões levantadas pelo teste de Turing. Tais dispositivos devem interagir em conversações com humanos e responder às demandas de forma a simular a linguagem natural humana. Os resultados alcançados têm sido de tal magnitude que, muitas vezes, parecem interagir como se de fato falassem e pensassem. Podemos fazer perguntas e receberemos respostas, escritas ou faladas, sobre assuntos infinitamente diversos. Somos assim levados a pensar que tais máquinas realmente têm uma linguagem, e que, em vista disso, também teriam uma mente e uma inteligência que podem ser comparadas com a inteligência humana.

Em certas concepções filosóficas e antropológicas se acreditava que a linguagem seria uma característica eminentemente humana, que seríamos humanos por termos uma linguagem e, com a linguagem, a capacidade de representar o mundo, pensar e refletir sobre ele, enfim, ter consciência. Mas as nossas atuais máquinas parecem nos fazer acreditar que tal privilégio já não é mais tão aceitável, pois elas em tudo demonstram ter uma linguagem como a nossa, sendo, portanto, seres de linguagem “tal como nós”. Assim, volta a questão acerca do que é afinal que nos possibilitaria (ou não) distinguir o humano das máquinas.

O problema se coloca como uma pergunta acerca do que nos permite – ou não – diferenciar a linguagem humana e a linguagem das máquinas e se, em decorrência disso, poderíamos também encontrar uma forma de diferenciar – ou não – homem e máquina no que diz respeito à presença de processos mentais. Tendo como base a filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein, vamos desenvolver a análise desse problema em dois momentos. Em primeiro lugar, avaliamos o que significa, para Wittgenstein, ter uma linguagem, o que será feito a partir da sua concepção de significado como uso da linguagem, a qual se fundamenta na noção de que toda linguagem é resultado das práticas humanas no mundo. Será preciso avaliar, com base nisso, se esta concepção se adequaria de alguma maneira aos pressupostos de que a máquina pode desenvolver uma linguagem tal como a linguagem humana. Depois disso, num segundo momento, para avaliar se máquinas poderiam realizar processos mentais, discutimos a noção wittgensteiniana de “ser humano”, através da qual faz duras críticas aos modelos filosóficos e psicológicos que separam mente e corpo, defendendo em seu lugar que o “humano” é uma unidade fundamental, além de enfatizar que esse conceito se baseia numa certa atitude que temos para com esse ser, o que ele chamou de “atitude para uma alma”.

II.

A ideia de que computadores ou outras máquinas possam falar e pensar está ligada ao desenvolvimento cada vez maior da linguagem destas máquinas. Atualmente, temos máquinas e dispositivos que efetivamente parecem dialogar conosco, como se pensassem e refletissem sobre o que nos dizem, deixando a impressão de algo como uma consciência por detrás de seu comportamento.

Ficamos cada vez mais envolvidos com essas tecnologias e passamos a acreditar que se, até o momento, não podemos provar que são capazes de algum tipo de processos

mentais, é só uma questão de tempo para que isso aconteça. Isso nos impele a colocar questões tais como o que é, afinal, ter uma mente ou processos mentais. Mas antes da pergunta sobre o que é ter mente e processos mentais, parece ser mais urgente responder à pergunta sobre o que é ter uma linguagem, pois é a partir do comportamento linguístico que se supõe a possibilidade de atribuição de estados mentais.

Os problemas relacionados com a linguagem e a significação, bem como o que significa ter uma linguagem, são questões que formam o núcleo fundamental da filosofia de Wittgenstein, desde seus primeiros escritos até suas últimas observações antes de sua morte. Para essa análise, tomo as *Investigações Filosóficas* como guia, obra maior de sua segunda fase. Com Wittgenstein, queremos mostrar que a linguagem não é o resultado de um processo de organização de sistemas de regras em um suporte (seja ele orgânico ou não), mas sim das práticas humanas e da interação entre sujeitos em uma forma de vida. A linguagem surge de um tipo de reação natural ao ambiente e aos outros sujeitos.

Na passagem das *Investigações Filosóficas* comumente conhecida como argumento da linguagem privada, encontramos a seguinte questão colocada por Wittgenstein: “Como uma pessoa aprende o significado dos nomes das sensações? Por exemplo, da palavra ‘dor’”, ao que ele mesmo responde:

Eis uma possibilidade: Palavras são conectadas à expressão originária, natural, da sensação, e postas em seu lugar. Uma criança se machuca e grita: e então os adultos falam com ela e lhe ensinam exclamações e, mais tarde, frases. Eles ensinam à criança um novo comportamento de dor (WITTGENSTEIN, 2022, § 244).

À primeira vista pode parecer que a passagem estaria tratando de uma nova temática no conjunto do livro – uma discussão acerca da mente e suas características e propriedades –, mas na verdade o que Wittgenstein demonstra com essa argumentação é que toda a linguagem tem a mesma raiz, até mesmo a linguagem que usamos para falar acerca dos nossos estados mentais. As questões relativas ao que são estados mentais ou o que seria ter consciência parecem como se tivessem um estatuto próprio e que descobrindo algo sobre tais coisas saberíamos também diferenciar seres que têm consciência de seres que não a têm ou estabelecer quando uma máquina é capaz de pensar. Pareceria como se fosse uma questão empírica acerca do que é ter estados mentais e consciência, o que resolveria de uma vez o problema.

Entretanto, a perspectiva de Wittgenstein se opõe fortemente a essa ideia. Para ele, a questão não é empírica, mas sim conceitual, é uma questão acerca do modo como usamos nossos conceitos, no caso nossos conceitos psicológicos. E a (dis)solução do problema envolve uma consideração acerca dos modos de uso dos conceitos, voltando-se para como eles surgem e como se desenvolvem e se instituem em um jogo de linguagem específico.

A linguagem não é um sistema de regras ou símbolos localizados no cérebro dos falantes, sistema tal que ordenaria os significados das palavras a partir de algum tipo de ligação da palavra com o objeto em questão. Se isto vale para a linguagem psicológica é porque está de acordo com a concepção desenvolvida por Wittgenstein ao longo das *Investigações*, sendo o argumento da linguagem privada uma demonstração de que também a linguagem psicológica obedece aos mesmos princípios de qualquer outro jogo de linguagem, visto que ela está enraizada em nossas práticas no mundo.

Dois pontos que aparecem na argumentação sobre a linguagem privada são fundamentais para a compreensão não só da linguagem psicológica, mas também da totalidade da linguagem. O primeiro ponto é a crítica de Wittgenstein às concepções referencialistas da significação, que tomam como base para a significação a relação entre palavra e objeto, tendo a definição ostensiva como o ato que liga a palavra e o objeto e institui a significação. Ora, Wittgenstein mostra que o significado da linguagem psicológica não se baseia em uma relação da palavra com o objeto, sendo mesmo tal relação um impedimento para a própria possibilidade desse jogo de linguagem. O exemplo do besouro na caixa deixa claro que, quando tomamos a experiência subjetiva como a referência para o significado da palavra, o que acontece é que o próprio “objeto desaparece, como irrelevante, de nossas considerações” (WITTGENSTEIN, 2022, § 293).

A crítica de Wittgenstein à concepção referencialista da significação abre as *Investigações Filosóficas* com a passagem de Agostinho acerca do modo como aprendeu a linguagem na infância. Para Wittgenstein, discutindo a passagem de Agostinho, é um erro pensar que o significado da palavra seja o objeto a ela correlacionado, pois com as nossas palavras fazemos muito mais coisas do que nomear os objetos no mundo. Nomear objetos é uma das funções da linguagem, mas longe de ser a essência de toda a linguagem, não passa de mais uma das inúmeras funções que a nossa linguagem pode desempenhar:

Existem *incontáveis* tipos: incontáveis tipos diferentes de emprego de tudo aquilo que chamamos de “sinais”, “palavras”, “frases”. E essa multiplicidade não é nada de fixo, dado de uma vez por todas; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como podemos dizer, surgem e outros envelhecem e são esquecidos (WITTGENSTEIN, 2022, § 23).

Com a noção de jogo de linguagem, Wittgenstein demonstra que a linguagem está ligada às ações e práticas humanas no mundo. Não é possível pensar uma linguagem que esteja desconectada de alguma prática, que não esteja ligada ao agir humano. Este é o sentido da ideia de que o significado é o uso das palavras em determinados contextos, contextos práticos nos quais se usa a linguagem para realizar certas ações, cada palavra ocupando as funções que lhe cabem dentro daquele jogo de linguagem específico. As palavras são como as ferramentas que usamos para fazer alguma coisa, e cada ferramenta tem sua função de acordo com aquilo que precisa desempenhar numa situação particular, do mesmo modo que cada palavra tem sua função dada por aquilo que pretendemos fazer com ela.

Sendo assim, precisamos nos voltar para o modo como cada jogo de linguagem se constitui e institui o significado das palavras. Sendo conectado às práticas humanas no mundo, cada jogo de linguagem é o resultado de um longo desenvolvimento que resulta na organização linguística de um certo campo da ação humana. Essa possibilidade se assenta no fato de que os humanos têm reações e comportamentos primitivos que são compartilhados:

O tipo de reação da qual a linguagem pode se desenvolver deve ser o comportamento *compartilhado* ou instintivo da humanidade; reações como chorar quando está com dor ou triste; sorrir quando se está feliz; pular quando se está assustado; ofegar ou gritar quando se está com medo; mas também reagir ao sofrimento de alguém (MOYAL-SHARROCK, 2018, p. 93).

De fato, em uma passagem de *Cultura e valor* encontramos a seguinte consideração:

A vida pode educar-nos para a fé em Deus. E são também as *experiências* que o fazem; mas não me refiro a visões e a outras formas de experiência dos sentidos que nos mostram a “existência desse ser”, mas, por exemplo, a sofrimentos de vários tipos. Estes nem nos revelam Deus do mesmo modo que a experiência dos sentidos nos revela um objeto, nem dão origem a quaisquer conjecturas a seu respeito. As experiências, os pensamentos – a vida pode impor-nos este conceito (WITTGENSTEIN, 2000, p. 125).

Conceitos tais como “Deus” nasceriam de uma reação diante de sofrimentos de vários tipos. É o resultado de uma tentativa de encontrar algum sentido para o que nos cerca e nos causa tais sofrimentos. Essa é uma forma tipicamente humana de relação com o mundo e com aquilo que nos rodeia. A realidade nos afeta de tal forma que não ficamos passivos diante dela. Ao contrário, tentamos ativamente encontrar um sentido em meio ao caos que nos rodeia. A linguagem é a ferramenta que nos serve para organizar esse caos e encontrar nele alguma regularidade e sentido. Diante disso surgem os conceitos e os jogos de linguagem, cada um deles tentando de alguma maneira organizar uma parte ou setor da nossa experiência no mundo.

Essas reações e comportamentos primitivos vão sendo aos poucos organizados em uma forma regular de comportamento que, com o auxílio da linguagem, torna-se um padrão de referência para aqueles que compartilham daquele jogo de linguagem. Esse padrão de referência, por sua vez, constitui o conjunto das regras do jogo de linguagem, sendo então tomadas como padrões de correção para o falar e o agir.

Importante perceber que há um comportamento natural mediado por reações e gestos que aos poucos vai sendo substituído por palavras, instituindo um novo tipo de comportamento, agora mediado pela linguagem. Esse enraizamento da linguagem em formas primitivas de comportamento é fundamental para Wittgenstein, pois a linguagem é, para os humanos, algo que faz parte de sua história natural: “Dar ordens, perguntar, contar histórias, jogar conversa fora pertencem à nossa história natural assim como andar, comer, beber, jogar” (WITTGENSTEIN, 2022, § 25). A linguagem não nasce de algum tipo de raciocínio, mas de algo “animal”, este animal que somos os humanos. Sendo assim, a linguagem é um tipo de reação humana natural ao seu meio ambiente, ao mundo e aos outros falantes com quem interage.

Nessa nova concepção de significado como uso, o aprendizado da linguagem ocupa um lugar central. Aprender o significado de uma palavra não é realizar a ligação dela com algum objeto do qual seria o nome, mas sim aprender a tomar parte nas diferentes práticas que estão envolvidas nos jogos de linguagem. Esse aprendizado revela a íntima ligação da linguagem com as práticas, pois uma criança, quando aprende a linguagem, aprende a tomar parte nas práticas das pessoas com quem interage. E a criança é capaz de aprender porque ela mesma compartilha com os outros as reações e comportamentos primitivos que levaram ao desenvolvimento dos jogos de linguagem.

Aos poucos as reações naturais e primitivas vão sendo substituídas pelas expressões linguísticas. O modo como isso acontece é como um adestramento, em que a criança vai sendo treinada para fazer algo de uma forma diferente do que fazia. O que se aprende quando se aprende um novo jogo de linguagem são novas técnicas para o uso das palavras, é o desenvolvimento de capacidades que nos permitem realizar novas práticas e participar de novas situações. Aprende-se a manejar as palavras, tais como aprende-se a manejar ferramentas, com os mais diversos propósitos e objetivos.

Para Wittgenstein, as regras que instituem o significado da linguagem e da ação humana estão dadas num espaço compartilhado de uma forma de vida. Isso significa que para uma criança aprender a linguagem e aprender a agir como os adultos, ela precisa ser adestrada nesse sistema regrado, de tal maneira que aprende a reagir como se espera que reaja em cada situação. Peter Winch (2020, p. 93 – Grifos do autor) mostra de forma interessante que a criança precisa aprender também o que significa agir de acordo com regras:

O ponto aqui é que *importa* que o aluno reaja ao exemplo do professor de uma forma e não de outra. Ele tem que adquirir não apenas o hábito de seguir o exemplo de seu professor, mas também entender que algumas formas de seguir aquele exemplo são permitidas e outras não. Isto é, ele tem que adquirir a habilidade de aplicar um critério; tem que aprender não simplesmente a fazer coisas da mesma forma que seu professor, mas também *o que conta* como a mesma forma.

Ou seja, a criança não nasce com um sistema de regras universais que vai desenvolvendo com seu crescimento. Ela precisa aprender até o que seja seguir regras, e só então poderá tomar parte em situações de linguagem e ação significativas.

III.

Ligadas à concepção de que a linguagem está enraizada nas práticas humanas estão as considerações de Wittgenstein em relação ao comportamento humano, o que o leva a uma particular concepção do que seja o próprio ser humano. Para compreender o sentido do humano, para Wittgenstein, é fundamental compreender as relações entre o comportamento humano e a linguagem.

Entretanto, comportamento humano, para Wittgenstein, não se reduz a meros movimentos corporais, mas remete à totalidade da ação humana no mundo, com todas as suas relações e o contexto em que acontecem. São as práticas compartilhadas em uma for-

ma de vida, aquilo que Wittgenstein chama de comportamento humano, pois este é moldado de acordo com a forma de vida na qual se desenvolve. É como se o comportamento, enquanto movimentos corporais, fosse aos poucos recebendo um sentido específico. É assim que se pode falar de comportamento de dor, pois a dor envolve certamente reações naturais daquele que tem dor; essas reações seriam algo como um comportamento natural diante da dor, como a criança que se machuca e chora ou grita. Mas esse comportamento natural vai aos poucos sendo substituído por um comportamento mediado por palavras, ele vai sendo organizado de tal maneira que temos agora um “novo comportamento diante da dor”.

Se a dor, enquanto sensação, é algo que pode ser descrito da mesma maneira para qualquer sujeito e para qualquer forma de vida, o sentido que a dor tem para cada sujeito e para cada forma de vida pode ser bastante distinto. Esses diferentes sentidos estão relacionados com os modos como, por exemplo, em cada forma de vida se considera adequada ou não certa reação diante da dor, se é aceito ou não provocar a dor em outras pessoas, e assim por diante.

Por outro lado, para que se possa dizer que alguém tem dores é preciso que este tenha um comportamento característico a partir do qual se possa atribuir uma sensação a ele. Para Wittgenstein (2022, § 281): “apenas do homem vivo, e do que lhe é semelhante (se comporta de maneira semelhante), pode-se dizer que tem sensações; que vê; que está cego; que ouve; que está surdo; que está consciente; ou inconsciente”.

Para Wittgenstein, apenas o ser humano poderia ter sensações, ver, ouvir, enfim ter consciência. Isso significa que apenas um ser que *se comporta* como ser humano é que poderia efetivamente ter consciência e, para Wittgenstein, isso se liga ao fato de que os humanos não são um corpo que tenha uma alma, ou seja, algo que estaria de alguma maneira ligado ao corpo e que efetivamente nos torna humanos. Não há tal separação, “pois o corpo humano é a melhor imagem da alma humana”.

Essa noção é fundamental para compreender o ponto de vista de Wittgenstein, visto que ele defende que um ser consciente não é um ser que possa meramente apresentar um comportamento consciente, mas sim um ser que é uma unidade de corpo e alma e, para a qual, temos uma certa atitude. Wittgenstein ataca com isso as concepções dualistas que separam o corpo e a mente, como se a mente fosse algo que é acrescido ao corpo e que explica porque, afinal, somos humanos. Sendo assim, poderíamos pensar que qualquer artefato que manifestasse comportamento consciente deveria ser tomado como uma criatura realmente consciente. Mas falta algo aqui, de acordo com Wittgenstein (2022, § 284), aquilo que podemos chamar de uma “atitude para uma alma”:

Da mesma maneira, também um cadáver nos parece totalmente inacessível à dor. – Não temos a mesma disposição em relação ao que vive e ao que está morto. Todas as nossas reações são diferentes.

As atitudes e reações que temos diante desse ser é o que demonstra a maneira pela qual o consideramos. Por um lado, essas atitudes e reações mostram que não podemos aceitar como consciente um ser que não tenha nenhuma forma de expressar em seu comportamento sua própria consciência. É quando Wittgenstein (2022, § 283) questiona se admitiríamos que uma pedra possa ter dores: “e será que se pode dizer, a respeito da pedra, que ela tem uma alma, e que *essa alma* tem dor? O que uma alma, o que é que ter dor, têm a ver com a pedra”. Ora, de algo como uma pedra não admitiríamos dizer que tenha dores ou que tenha consciência, pois ela não tem nenhuma forma de comportamento que possa expressar para nós que tenha dores e consciência, que faça com que tenhamos para com ela uma atitude *para uma alma*.

Por outro lado, não basta o comportamento para atribuímos sensações e consciência, sendo necessário ainda um comportamento que seja *como* aquele de um ser humano. E essa não é uma questão empírica, mas conceitual, diz respeito ao que consideramos que seja isso que chamamos “ser humano”. E para Wittgenstein é parte da nossa concepção do que seja humano que seja um “homem vivo”, ou seja, um ser que tenha um corpo tal como qualquer outro homem e que *seja vivo*. Ser vivo significa que é alguém que tem uma história, que nasceu em um certo momento, que tem um pai e uma mãe, que precisa se alimentar e ter satisfeitas outras necessidades vitais. É alguém que compartilha sua existência com outros seres iguais a ele, com os quais vai desenvolvendo formas de interação que têm em sua base a noção de que todos sejam “homens vivos”. Nessa forma de compreender o ser humano, não se separa corpo e mente, muito menos se investiga que tipo de relação poderia haver entre eles, pois não há aqui qualquer tipo de relação entre duas coisas distintas. Temos uma reação diante de uma pessoa, um ser humano, não uma de suas partes:

Mas será que não é absurdo dizer, a respeito de um *corpo*, que ele tem dor? – E por que sentimos aí algo absurdo? Em que medida não é minha mão que sente dor; mas eu em minha mão?

Que tipo de controvérsia é esta: Será que é o *corpo* que sente dor? – Como se pode decidi-la? O que é que faz prevalecer que *não* seja o corpo? – Bem, talvez o seguinte: Quando alguém tem dor na mão, a *mão* não diz isso (a não ser que escreva), e não consolamos a mão, mas a pessoa que está sofrendo: olhamos em seus olhos” (WITTGENSTEIN, 2022, § 286).

Ou seja, não temos uma atitude diante de um corpo que demonstra estar com dor, mas uma atitude para uma pessoa: “olhamos em seus olhos”. Nossa reação é para uma totalidade, uma unidade entre corpo e alma, não tomamos cada um como partes separadas, mas sim os dois simultaneamente como o que seja o ser humano. São esses tipos de reação diante de uma pessoa que está na base do nosso conceito de humano e que definem o tipo de atitude que temos para com ele:

O que tenho em mente aqui abrange uma ampla gama de fenômenos. Por exemplo, em certas circunstâncias, pensamos ser apropriado sentir pena dos outros e confortá-los - isto é, quando eles estão sofrendo. Sentimos gratidão ou ressentimento em relação aos outros quando eles agiram de determinada maneira; isto é, nos importamos com o modo como os outros nos tratam de uma maneira que não nos importa caracteristicamente com o comportamento de objetos inanimados e, talvez, da maioria dos animais (COCKBURN, 2001, p. 98).

Portanto, comportar-se como humano depende de que haja um corpo humano que atue, não é apenas demonstração de capacidades cognitivas e de linguagem. Essas observações fazem parte da “história natural” do ser humano, “fatos naturais extremamente gerais”, que muitas vezes não são considerados por sua generalidade, mas que são fundamentais para compreender a linguagem humana.

Em lugar de corpo e mente, a noção wittgensteiniana de ser humano não faz nenhuma forma de separação ou distinção, seja entre corpo e mente, interno e externo, ou o que for. Quando vemos uma pessoa, não vemos movimentos corporais dos quais deduzimos uma mente, ou movimentos corporais que não nos permitem afirmar que tal pessoa tenha realmente uma mente. O que vemos é um ser humano vivo no fluxo da vida, que age de tal forma que em sua ação expressa sua mente.

Portanto, na atribuição de estados mentais, efetivamente, precisamos assumir que aquela criatura realmente tem uma consciência por detrás do comportamento. Essa atribuição resulta das nossas reações naturais diante deste ser e que se mostra na nossa atitude diante dele. Raimond Gaita mostra como isso acontece também em nossas relações com os animais, como conta nessa bela passagem:

Quando os cães respondem a nossos humores, prazeres e medos, quando eles se antecipam às nossas intenções, ou esperam ansiosos para saber se vamos levá-los para um passeio, eles não supõem que somos seres sensíveis e com intenções. Imagino que tenha sido assim também conosco em estágios primitivos. A partir dessas interações não hesitantes entre nós e entre nós e os animais, não se desenvolveram crenças, suposições e conjecturas sobre a mente, mas

sim os nossos próprios conceitos de pensamento, sentimento, intenção, crença, dúvida, e assim por diante. Com um entendimento equivocado sobre essas coisas, fascinados por uma imagem de nós mesmos como espectadores certos de nossas próprias mentes, interpretamos mal a história do desenvolvimento do nosso conceito de mente (GAITA, 2011, p. 77).

“Nossa mente” não é uma suposição ou crença que precisa de algum tipo de justificativa epistêmica para que possa ser aceita, mas está baseada nessa atitude natural que temos diante do outro; não é uma opinião que temos de que o outro “tem uma alma”, mas uma atitude para com alguém que “tem uma alma”.

IV.

Como vimos, ao considerar a linguagem como intrinsecamente ligada às práticas humanas no mundo, Wittgenstein rejeita a ideia de que a linguagem seja um sistema de regras na mente de um sujeito, que o capacita para desenvolver a sua própria linguagem. Nesse sentido, seria absolutamente contrário às noções chomskianas de uma gramática universal inata, por exemplo. Uma criança só desenvolve a linguagem se participa ativamente das relações com outros sujeitos em situações comuns de uso das palavras. Ter uma linguagem, nesse viés, é alcançado por meio de um longo processo de interação de cada falante com outros falantes em um espaço comum de comunicação. É somente depois de um longo aprendizado que se pode afirmar que alguém efetivamente desenvolveu a capacidade da linguagem, e isso significa que é capaz de tomar parte nas diferentes situações e jogos de linguagem com os quais se depara. A linguagem e a humanidade são o resultado das experiências humanas no mundo; experiências individuais, mas também, e principalmente, experiências compartilhadas com outros de sua mesma espécie, que assim conformaram juntos a sua linguagem e a sua humanidade.

Com isso, podemos concluir que a linguagem não é o resultado de um processo de organização de sistemas de regras em um suporte (seja ele orgânico ou não), mas sim da interação entre diferentes sujeitos em uma forma de vida. A linguagem surge de um tipo de reação natural ao ambiente e aos outros sujeitos. Diante dessa constatação, ficaria bastante difícil considerar que máquinas tenham linguagem “tal como nós”, pois a interação que temos com elas é completamente diferente daquelas que os humanos têm entre si, assim como as práticas envolvidas em uma e outra situação são completamente diferentes.

Da mesma maneira, podemos perceber a dificuldade que se coloca sobre a possibilidade de atribuição de pensamento e processos mentais a máquinas, posto que isso não

envolve apenas a interação em um nível de troca de sinais. Ademais, outra dificuldade para aceitar que máquinas possam pensar se assenta no tipo de atitude que somos levados a aceitar como razoáveis diante de tais máquinas. Dessa maneira, a não distinção entre máquinas e humanos dependeria de uma mudança de atitude em relação a elas. Não é apenas a atribuição de pensamento e consciência, mas todo nosso modo de agir e reagir em relação a eles que precisa modificar.

Sendo assim, a questão não diz respeito à busca por alguma coisa que faça com que os humanos sejam humanos, alguma explicação em nível científico do que seja essa propriedade e se ela poderia ser replicada em uma máquina. Como vimos, para Wittgenstein, não há algo como uma mente separada do corpo ou um corpo que pudesse não ter mente. Tais situações nos levariam para um mundo totalmente diferente do nosso, uma forma de vida em que nossos conceitos não mais teriam aplicação. O nosso conceito de humano não permite que façamos tais suposições, porquanto isso levaria a uma situação de um completo estranhamento:

Mas será que não posso imaginar que as pessoas ao meu redor sejam autômatos, não tenham consciência, ainda que seu modo de agir seja o mesmo de sempre? – Quando agora – sozinho em meu quarto – imagino isso, vejo as pessoas seguindo seus afazeres com o olhar fixo (como que em transe) – a ideia talvez seja um pouco perturbadora. Mas tente, então, aferrar-se a essa ideia nas relações usuais com outras pessoas, andando na rua! Diga a si mesmo, por exemplo: “Aqueles crianças são meros autômatos; toda a sua vivacidade é meramente automática”. E essas palavras ou passarão a não dizer absolutamente nada para você; ou despertarão em você um tipo de sentimento perturbador, ou algo do gênero” (WITTGENSTEIN, 2022, § 420).

Essa mesma situação “perturbadora” acontece quando passamos a considerar a possibilidade de máquinas que falam e pensam. Não nos é simples aceitar uma tal afirmação, na medida em que isso não é algo próprio de nossa forma de vida, assim como nossos conceitos de falar e pensar não se aplicam, em nossa forma de vida, às máquinas. Teríamos que promover uma radical modificação nas nossas convicções para que pudessemos aceitar algo como máquinas que pensam e falam.

Fica claro então que é bastante discutível a possibilidade de pensarmos em uma máquina que tenha uma linguagem e uma consciência, pelo menos “tal como os humanos têm”. Dizer que uma máquina pode ser a base para processos mentais implica em dizer que a mente é algo separado do corpo e que pode ser replicada em qualquer outro tipo de base, como placas de silício. É o modelo funcionalista da mente que defende que a cognição humana se assemelha a processos computacionais, processando símbolos de

acordo com regras e algoritmos. Nesse sentido, poderíamos aceitar que cada um de nós é um composto de uma mente e de um corpo, e que nossa mente poderia ser separada de nosso corpo e que nós continuaríamos a ser o que somos.

Esta é a conclusão que Wittgenstein rejeita, pois o ser humano não é um composto de corpo e mente, é uma unidade. E concluímos com Peter Hacker (2001, p. 81):

Se em um futuro distante fosse possível criar em um laboratório eletrônico um ser que agisse e se comportasse como nós, exibindo percepção, desejo, emoção, prazer e sofrimento, bem como pensamento, seria sem dúvida razoável conceber como uma criatura animada, embora não biológica. Mas, nesse sentido, não seria uma máquina, ainda que fosse fabricada.

Referências

COCKBURN, David. **An introduction to the philosophy of mind**. New York: Palgrave, 2001.

GAITA, Raimond. **O cão do filósofo**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2011.

HACKER, Peter Michael Stephan. **Wittgenstein: meaning and mind**. Volume 3 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell, 2001.

MOYAL-SHARROCK, Danièle. Wittgenstein: Sobre a aquisição da linguagem. In: CARMO, Juliano Santo do & SAUCEDO, Rogério Correa (Orgs.). **Linguagem e cognição**. Pelotas: NEPFIL Online, 2018, p. 90-118. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2018/11/LCVFinal.pdf>

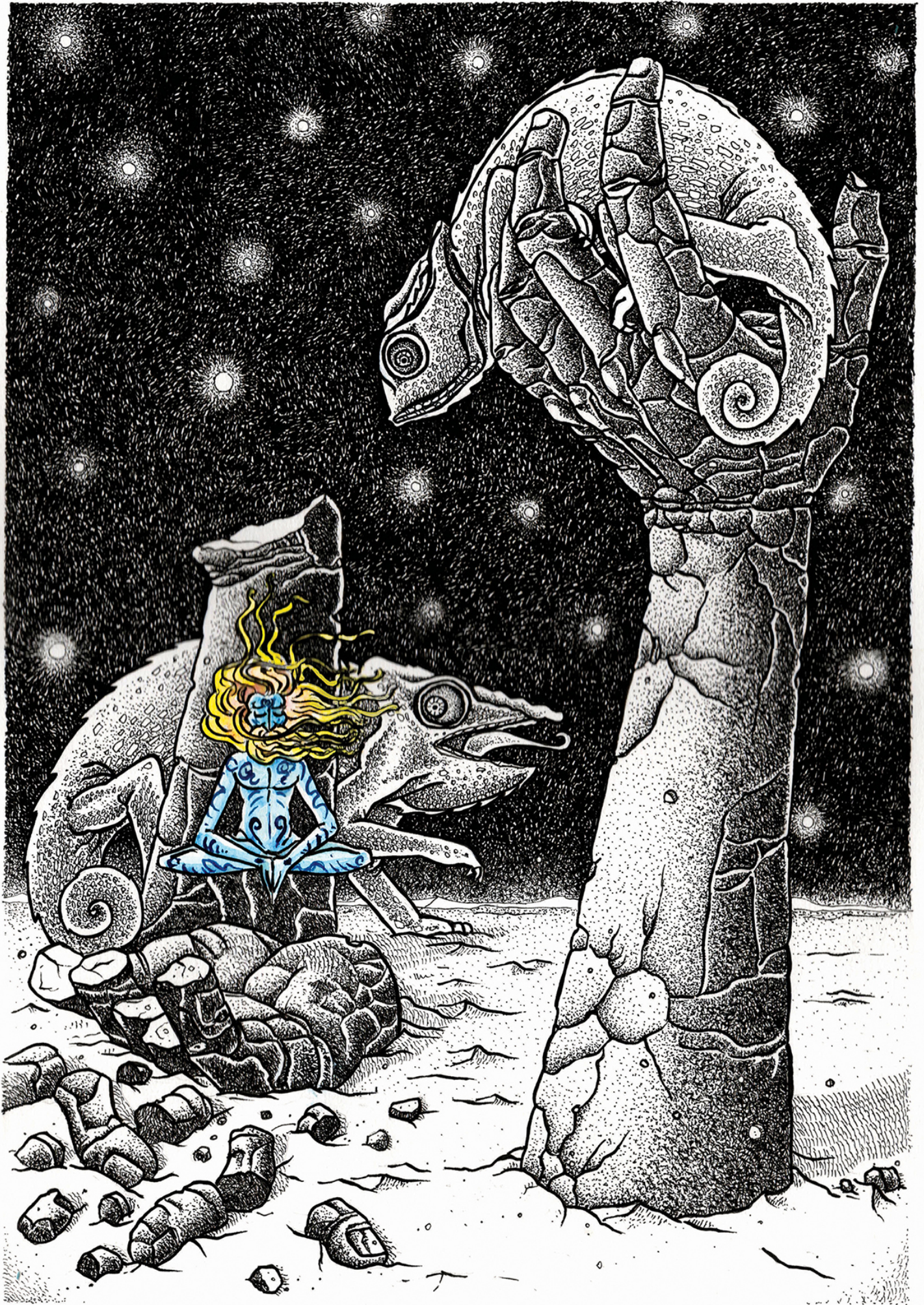
SEARLE, John. **Mentes, cerebros y ciencia**. Madrid: Cátedra, 1994.

WINCH, Peter. **A ideia de uma ciência social e sua relação com a filosofia**. São Paulo: Editora da Unesp, 2020.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Lisboa: Edições 70, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Fósforo, 2022.





ANDRÉ DIAS 2017