

INTUIÇÃO E LINGUAGEM: BERGSON, WITTGENSTEIN E OS LIMITES DO DIZÍVEL

Evaldo Sampaio

Doutor em Filosofia pela UFMG

Professor do Departamento de Filosofia da UnB

sampaiovld@gmail.com

Resumo: Trata-se aqui de pensar o estatuto filosófico da introspecção na Filosofia contemporânea. Para tanto, pretende-se contrapor duas tendências antagônicas acerca do papel da introspecção quanto ao nosso conhecimento do mundo e, mais precisamente, quanto à possibilidade de um conhecimento supralinguístico. A primeira delas é denominada de “paradigma da linguagem” e tem como caso exemplar as *Investigações Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein. A segunda orientação, o “paradigma da intuição”, remete à filosofia de Henri Bergson. A comparação entre estas filosofias se dá por um estudo do “argumento da linguagem privada” elaborado nas *Investigações* de Wittgenstein, o qual é comumente interpretado como uma contraposição tanto à introspecção quanto a um conhecimento supralinguístico. Em seguida, mostra-se que as críticas bergsonianas acerca da linguagem enquanto uma fonte de mal-entendidos filosóficos possui inegáveis semelhanças de família com a do Wittgenstein das *Investigações*. Apesar disso, o estudo dos “dados imediatos da consciência” levariam um bergsoniano a rejeitar a terapia de linguagem wittgensteiniana como a única opção após as dificuldades interpostas pelo argumento da linguagem privada. Desse modo, espera-se mostrar que mesmo um dos mais celebrados argumentos do paradigma da linguagem contra a inteligibilidade de uma abordagem introspectiva não é suficiente para suprimi-la.

Palavras-chave: Filosofia do Conhecimento. Intuição. Linguagem. Bergson. Wittgenstein.

Abstract: This essay aims to discuss the philosophical status of introspection in contemporary Philosophy. It is intended to oppose two antagonistic tendencies on the role of the introspection concerning our knowledge of the world and the possibility of supra-linguistic wisdom. The first of these tendencies is the “linguistic paradigm”, which has as its most important work Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*. The other position, the “intuitive paradigm”, points out to Henri Bergson’s philosophy. The comparison between them it is established by an exam of the so-called “private language argument” presented on the *Philosophical Investigations*, which is commonly interpreted as a strong rejection of the possibility of an introspective and supra-linguistic meaning. Then, it is showed that Bergson’s critique of language as a source of philosophical misunderstandings has some families resemblances with Wittgenstein’s position. Despite that, a Bergsonian thinker would disagree with Wittgenstein’s suggestion that an attempt to deal with our “immediate data of consciousness” would conduct us exclusively to a “therapy of language”. By these considerations, it is aimed to show that even one of the most celebrated arguments of the linguistic paradigm against the intelligibility of a meaningful introspective approach is insufficient to suppress it.

Keywords: Philosophy of Knowledge. Intuition. Language. Bergson. Wittgenstein.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 339-363	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

Introdução

Fui Professor substituto no antigo Centro de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Estadual do Vale do Acaraú durante o primeiro semestre letivo de 2004. A recepção carinhosa dos colegas, em especial dos professores Luís Alexandre Dias do Carmo e Antônio Glaudenir Brasil Maia, bem como a oportunidade de pela primeira vez lecionar também para o Curso de graduação em Filosofia, fizeram com que meu período em Sobral, embora breve, tenha sido marcante na minha trajetória acadêmica e pessoal. O honroso convite para participar da comemoração dos vinte anos do Curso de Filosofia/UVA me permite agora retribuir um pouco do muito que lá recebi.

As reflexões que se seguem foram apresentadas originalmente como um projeto de pesquisa para a obtenção de bolsa de pós-doutorado no exterior. Graças à concessão do fomento, desenvolvi várias das ideias aqui apenas esboçadas na Universidade de Oxford, entre Abril de 2017 e Abril de 2018. Reconheço e agradeço o indispensável apoio da CAPES. De certo modo, entendo que retomo também uma linha de investigação que me ocupava quando docente na UVA, pois tinha defendido meses antes uma dissertação de mestrado sobre a filosofia da linguagem de Wittgenstein. A inclusão de Bergson e do que nomeio adiante de “paradigma da linguagem” sinaliza uma orientação de pensamento que vem me acompanhando desde então. Reconheço enfim que optei por enfatizar no que se segue mais uma articulação de conjuntura do que uma exposição de resultados.

1 Os limites do dizível

Trata-se aqui de pensar sobre o estatuto filosófico da *introspecção*. Até a década de 1930, os artigos dos mais importantes periódicos de Filosofia e de Psicologia ainda registravam a introspecção como o método por excelência de ambas as áreas, embora este se mostrasse eivado de problemas e de obscuridades. Tudo leva a crer que os resquícios da querela psicologista do século XIX¹ conduziram alguns filósofos a suspeitar de que recorrer à introspecção, além das dificuldades internas deste procedimento, seria permanecer numa fronteira indefinida para com a Psicologia. O perigo em permanecer numa fronteira pouco nítida entre Filosofia e Psicologia é de que a desejada necessidade e universalidade das proposições filosóficas sejam vistas como uma mera generalização de eventos individuais. As proposições filosóficas, num sentido fundamental, seriam então como que derivadas das proposições psicológicas e, portanto, despidas de necessidade e de universalidade.

Assim, deu-se um ambiente propício para que outras abordagens, como a análise lógica da linguagem, se consolidassem como uma via mais apropriada para a investigação filosófica – note-se, *e.g.*, que a análise da linguagem é sempre contraposta, direta ou indiretamente, à introspecção psicológica, nos trabalhos de Frege, Russell e do jovem Wittgenstein². Por sua vez, os psicólogos, ávidos por se tornarem autônomos quanto à Filosofia, e conscientes de que a introspecção era uma herança da investigação filosófica, buscaram novos métodos e procedimentos, e, nesse ínterim, criticaram a introspecção como um espólio indesejável³. A introspecção, rejeita-

1 Uma recente reconstrução da querela psicologista do séc. XIX, pelo menos quanto a sua repercussão na tradição fenomenológica, pode ser encontrada em M. Porta (2013).

2 Para uma genealogia da análise da linguagem na Filosofia Contemporânea, ver Dummett (1996).

3 Para uma apresentação geral dos principais métodos de pesquisa da Psicologia, ver, *e.g.*, Griggs (2009, especialmente cap. 1). Para o desenvolvimento da Psicologia como ciência autônoma, ver

da pelos filósofos por lhes parecer psicológica demais, rejeitada pelos psicólogos por lhes parecer filosófica demais, fez-se terra de ninguém.

Mas nem todos os filósofos abandonaram a abordagem introspectiva – tenho sérias dúvidas se mesmo aqueles que seguiram a análise lógica da linguagem o fizeram completamente. Quanto a uma posição favorável ou não frente à introspecção, cultivaram-se no decorrer do século passado duas orientações filosóficas que poderíamos caracterizar como paradigmáticas: o paradigma da intuição e o paradigma da linguagem⁴. Especialmente na segunda metade do século XX, o paradigma da linguagem alcançou tanta repercussão que os menos avisados até desconsideraram a relevância do paradigma da intuição nas primeiras décadas do período, bem como a sua persistência, mesmo que precária, nas doutrinas posteriores. Diante desta conjuntura aqui apenas esboçada, meu interesse é confrontar estes paradigmas a partir de dois de seus principais representantes: pelo paradigma da intuição, Henri Bergson. Pelo paradigma da linguagem, Ludwig Wittgenstein.

A escolha não é fortuita. Wittgenstein pode ser avaliado como aquele que deu o tom das duas principais fases da Filosofia da linguagem contemporânea, inicialmente com o estudo das “proposições” e dos “limites do dizível” no *Tractatus Logico-Philosophicus* e, posteriormente, com os “jogos de linguagem” e as “formas de vida” nas suas *Investigações Filosóficas*. Já Bergson foi o filósofo francês mais influente da primeira metade do século XX, ganhador do Prêmio Nobel de Literatura em 1927, e cujas obras, como *Matéria e Memória* e, sobretudo, *A Evolução Criadora*, pautaram por décadas os debates da filosofia francesa, bem como tornaram-se até ícones dum modismo intelectual (cf. AZOUVI, 2007).

Favero (2014, cap. 2).

4 Quanto ao aqui chamado paradigma da linguagem e sua repercussão no século XX, ver Rorty (1992) e M. Oliveira (2001).

Dada a amplitude destas duas filosofias, pretendo contrapô-las por uma questão precisa, a saber: há pensamento para além da linguagem? Tal problema é decisivo para se pensar o estatuto filosófico da introspecção, pois esta diria respeito a um âmbito supradiscursivo. Minha hipótese é de que Wittgenstein e Bergson concordam em diversos pontos fundamentais quanto à maneira pela qual conferimos sentido às nossas vivências. Todavia, eles se separam radicalmente em umas das curvas mais sinuosas do caminho. Essa separação entre ambos é fecunda para se entender a distinção entre o paradigma da intuição e o paradigma da linguagem e, por conseguinte, o estatuto da introspecção na Filosofia contemporânea.

Minha estratégia consiste, por um lado, em reconstituir o chamado “argumento da linguagem privada”, um dos momentos decisivos das *Investigações Filosóficas*, pelo qual tentarei mostrar que, segundo Wittgenstein, não há uma referência ou sentido supradiscursivo e, por conseguinte, não há pensamento que não esteja conformado pela linguagem. Por outro lado, tentarei esboçar uma resposta ou alternativa bergsoniana ao argumento de Wittgenstein, o que requererá que me concentre mais no espírito da doutrina do que em sua letra, visto que a obra de Bergson, editada antes da de Wittgenstein, jamais se deparou com o citado argumento ou um que lhe fosse equivalente. Para tal empreita, há ainda pouco suporte nos leitores especializados.⁵ Além disso, não há registros de que Bergson tenha lido algum escrito de Wittgenstein, e as duas menções àquele nos manuscritos deste não nos permitem inferir algo mais do que um contato bastante superficial.

5 Para além de algumas menções circunstanciais, conheço apenas o artigo de J-C Pariente, “Bergson et Wittgenstein” (1971), o qual se concentra em comparar as teses do Ensaio sobre os *Dados Imediatos da Consciência* com o *Tractatus*; um texto de Bento Prado Neto, “Wittgenstein e Bergson” (2005), que discute a partir de duas ou três menções circunstanciais a Bergson no chamado “período intermediário” de Wittgenstein; e, por fim, um artigo de Tatsuya Murayama, “Portrait de Famille? Bergson et le dernier Wittgenstein” (2012), o qual se aproxima do contexto bibliográfico deste projeto, mas não discute os tópicos que aqui se ensejam.

2 O paradigma da linguagem : o argumento da linguagem privada de Wittgenstein

Como ocorre com várias grandes obras de pensamento, as *Investigações Filosóficas* suscitaram interpretações distintas e por vezes conflitantes. C.W.K. Mundle⁶, a partir de um compêndio que reunira trabalhos sobre o mencionado *argumento da linguagem privada*, avaliou que um hermenauta do futuro poderia, ao contato com estes trabalhos, conjecturar que os comentadores utilizaram textos diferentes ou que deveriam existir vários wittgensteins em decorrência de tão diversas leituras com base no mesmo material. Deixarei de lado aqui o cotejo bibliográfico sobre as minúcias do argumento da linguagem privada na recepção crítica e apresentarei a linha de interpretação que me parece, até o momento, mais apropriada⁷.

Como o próprio Wittgenstein reconhece, as *Investigações* foram escritas num estilo pouco linear, como um conjunto de anotações ou um “álbum” no qual se coadunam reflexões diversas sobre vários objetos⁸. O estilo peculiar seria uma consequência dos próprios objetos em estudo, uma vez que estes remeteriam à relação entre os nossos pensamentos e a linguagem ou a relação de nossa linguagem e o mundo. Desses objetos de estudo, aquele que é destacado em primeiro lugar por Wittgenstein e que parece ocupar o núcleo mesmo da obra, é a noção de “significa-

6 Apud Hacking (2006, p. 17/18). O comentário de Mundle diz respeito à antologia de G. Pitcher (1966).

7 Cf. McGinn (1997). Além de McGinn, guio-me pelo influente (ainda que polêmico) comentário de Hacker (1993).

8 As implicações hermenêuticas de como se ler as *Investigações* enquanto um “álbum” foram recentemente tema de um trabalho coletivo, editado por A. Moreno (2009). Uma discussão bastante esclarecedora sobre o estilo literário das *Investigações*, bem como de diferentes interpretações que este recebeu na recepção crítica está em McGinn (1997, especialmente p.9-32)

do” ou “referência” (*IF*, prefácio)⁹. Logo na primeira seção das *Investigações*, Wittgenstein recupera uma passagem d’ *As Confissões* de Santo Agostinho, segundo a qual o aprendizado de uma nova língua se daria por inferências do aprendiz com base nos gestos e sons articulados pelos falantes nativos. O aprendizado estaria completo quando se soubesse o quê esta ou aquela palavra refere para os falantes da língua estrangeira. Tal imagem agostiniana da linguagem, diz-nos Wittgenstein, pressupõe que as palavras de uma língua são exclusiva ou predominantemente substantivos, e que os substantivos podem ser aprendidos apenas por gestos e sons a estes articulados. Mas essa concepção colapsa já em situações bastante simples de comunicação, como quando alguém pede a um vendedor que lhe dê “cinco maçãs vermelhas”. Nesse caso, como o simples apontar ostensivo poderia esclarecer como se apreende a referência a um numeral e a um adjetivo? (*IF*, §1).

Há certo consenso entre os leitores especializados de que a menção à obra *As Confissões* é uma forma velada de Wittgenstein aludir ao seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, no qual defendera uma concepção correspondencial do significado das palavras semelhante à agostiniana¹⁰. Eu diria que a menção a uma obra editada séculos antes pode ser entendida como a indicação de que não apenas o jovem Ludwig, mas grande parte ou mesmo toda a tradição filosófica esteve cativa da tal imagem agosti-

9 O termo alemão “Bedeutung” é comumente traduzido para o português como “significado”. Esta tradução é condicionada pela maneira como este termo fora empregado num famoso artigo de Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, para o qual se escolheu o termo “sentido” para traduzir o vocábulo alemão “Sinn” e o termo “significado” para “Bedeutung”. Todavia, uma maneira alternativa de se traduzir “Bedeutung” é por “referência”, opção comumente usado para traduzir “Bedeutung” em contextos não filosóficos. Como uma parte do “método” de Wittgenstein consiste em retirar as palavras de seu uso filosófico e remetê-las a seu uso cotidiano, penso então que traduzir “Bedeutung” por “referência” está mais de acordo com a pretensão das *Investigações*, bem como evita certas ambiguidades.

10 Cf. MCGINN, 1997, cap. 2.

niana da linguagem. Prova disso é que, na seção §46 das *Investigações*, uma concepção similar é imputada ao *Teeteto* de Platão e à filosofia de Bertrand Russell.

O que Wittgenstein pretende mostrar é que há um conceito filosófico de significado subjacente às doutrinas (*IF*, §2) e que este impede uma visão clara sobre o fenômeno da significação (*IF*, §5). Esse conceito filosófico de significado equivale à ideia de que as palavras figuram estados de coisas no mundo e que o liame entre palavras e coisas se dá pelos gestos, como no caso do apontar ostensivo, que acompanham os enunciados. Contrariando a imagem agostiniana do significado, Wittgenstein defende que o apontar ostensivo não equivale a uma explicação de como os termos são empregados, pois para quem não conhece uma língua, os gestos em conjunção com a emissão do substantivo “maças” não é suficiente para se inferir que se está a indicar um certo conjunto e não, por exemplo, algum aspecto deste, ou sua posição, ou qualquer outra noção que se lhe possa imputar. Discordo assim daqueles que, como Richard Rorty (1991), interpretam tais passagens como um projeto antirepresentacionista de Wittgenstein, como se este estivesse a negar que as palavras possam representar estados de coisas. Wittgenstein me parece bastante claro ao dizer que a imagem agostiniana da linguagem não é em si errada, já que, embora inapropriada para descrever a complexidade do funcionamento de nossa linguagem, pode ser entendida como uma descrição simplificada de nossa linguagem ou mesmo a descrição acurada de uma linguagem mais primitiva do que a nossa (*IF*, §2). Portanto, não se trata de rejeitar que as palavras possam representar estados de coisas ou mesmo estados mentais, mas sim de contestar que esta correspondência dê conta minimamente da complexidade do funcionamento de nossa linguagem ou que seja aquilo que estabelece a ligação entre as palavras e as coisas.

A “ligação entre as palavras e as coisas” reside naquilo que Wittgenstein designa de “jogos de linguagem”, os quais consistem na totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vêm entrelaçada (*IF*, §8). O apontar ostensivo seria então uma parte dos jogos de linguagem e não a origem destes. Daí que Wittgenstein passe assim a considerar que a referência de uma palavra não consiste primordialmente em corresponder a algo, interno ou externo ao falante, porém no “uso” que se faz da palavra na linguagem (*IF*, §43). O que Wittgenstein espera com tais observações é mostrar que há como que uma “superstição gramatical” nas mais diversas doutrinas filosóficas, de modo que os problemas pelos quais estas se originaram seriam uma consequência destas superstições (*IF*, §49). Um historiador wittgensteiniano da Filosofia, sem precisar contestar as posições desta ou daquela doutrina, poderia mostrar que elas são equívocas por que trataram de problemas linguísticos como se estes fossem problemas ontológicos e epistemológicos. Wittgenstein então permite distinguir entre uma filosofia tradicional cujos problemas surgem de uma má compreensão das formas de nossa linguagem (*IF*, §111) e outra filosofia, a qual ele pratica, que trata a filosofia tradicional como a uma doença a qual convém uma terapia de linguagem (*IF*, § 133).

Um momento decisivo dessa terapia de linguagem se dá entre as seções 243 e 275 das *Investigações*, as quais se convencionou denominar de “argumento da linguagem privada” (cf. HACKER, 1993). Nas seções que precediam a estas, Wittgenstein se concentrara sobretudo na referência das palavras em relação aos objetos e situações que estão ao nosso redor. Agora ele se volta para a constituição do significado das palavras que se referem aos nossos estados mentais. Assim como a referência da sentença “cinco maçãs vermelhas” não se constitui por um mero apontar a um estado de coisas ao qual aquela sentença corresponderia, o significado de termos que designam

estados mentais, como quando se diz “tenho dor de cabeça” ou “sinto uma imensa alegria”, não seriam aprendidos por uma espécie de apontar anímico para o interior de cada um de nós. Wittgenstein define uma “linguagem privada” como aquela na qual as palavras se referem ao que apenas pode ser compreendido por aquele que as enuncia, pois apontam para as suas sensações privadas (*IF*, §243).

Pela imagem agostiniana da linguagem, quando alguém diz “sinto dor de cabeça”, este enunciado parece adquirir sentido por apontar para um determinado fenômeno psicológico. Os falantes do português podem entender o que tal enunciado significa, porém não têm acesso à experiência do sujeito que sente dores. Portanto, aquele que sente isto ou aquilo teria um acesso exclusivo ao que as suas vivências se referem. Ora, se uma palavra adquire sentido por sua referência, e ninguém tem acesso aos estados privados de outrem, como estes termos adquirem significado para nós? Esse olhar para as nossas experiências privadas é justamente o que entendemos por “introspecção”.

Segundo Marie McGinn (1997, cap. 4), Wittgenstein não pretende dizer que o ato introspectivo não existe, mas sugerir que não é pela introspecção que nosso discurso sobre os fenômenos mentais adquire significado. Assim como o apontar ostensivo, o ato introspectivo não constitui por si a referência de uma palavra, sendo antes parte de um jogo de linguagem. Wittgenstein julga que não aprendemos o uso da palavra “dor” por uma referência direta a nossos estados internos. A criança aprende a usar a palavra “dor” e suas correlatas como parte da expressão de uma sensação, e não como algo que corresponda àquela sensação. O que inicialmente se expressava quase que exclusivamente pelo choro, agora se comunica também e sobretudo por palavras que constituem, com outros gestos, um comportamento verbal. A escolha do termo “dor” é estratégica, dado que nada parece ser mais íntimo e intransferível

do que a sensação de dor. Logo, Wittgenstein sequer precisa se voltar para outros casos de discurso mental para tornar claro o seu argumento.

O ponto central do argumento não diz respeito a como os demais falantes entendem o discurso de alguém sobre os seus estados privados. O mais importante é como o próprio sujeito aprende a dar significado aos seus estados privados. Esta questão leva Wittgenstein a nos interrogar em que sentido podemos falar em “sensações privadas”. Do fato que apenas eu sinto a dor nos meus dentes, parece que podemos falar aqui de sensação privada. Todavia, como foi que eu aprendi a dar significado a minha dor de dente? Como aprendi a distinguir a dor de dente da dor nas gengivas? Como aprendi o uso dos termos “dente”, “gengiva” e correlatos? Para Wittgenstein, aprendemos estes termos em jogos de linguagem. Dito diretamente: fomos ensinados pelos jogos de linguagem, e não por introspecção, a distinguir os nossos estados internos uns dos outros. Se o significado do termo “dor” fosse aprendido exclusiva ou preponderantemente pela introspecção, como apenas nós teríamos esta referência, então estaríamos diante de um significado que apenas aquele que sente esta dor poderia compreender. Todavia, o olhar para si apenas adquire significado por que há um jogo de linguagem que conduz o sujeito a fazer certas distinções para certos fins. Portanto, não há linguagem privada e aquilo que experienciamos de supradiscursivo não pertence ao campo do sentido. Quando olhamos para dentro de nós mesmos, é aquilo que aprendemos na comunicação com uma comunidade linguística o que encontramos. A introspecção, enquanto método filosófico, é uma superstição gramatical.

3 O paradigma da intuição: Bergson e os dados imediatos da consciência

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 339-363	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

Por sua vez, as reflexões sobre o pensamento e a linguagem, ou, mais precisamente, aos obstáculos que os signos interpõem ao pensamento filosófico, perpassam todas as fases da obra de Bergson, porém de modo esparso, jamais reunidas sistematicamente num trabalho específico. Apesar disso, trata-se de uma tópica indispensável para dar sentido ao bergsonismo. Já no prefácio de sua obra inaugural, *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, Bergson adverte que “a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, bem como a mesma descontinuidade, que entre os objetos materiais” (*DI*, p. 9). Diante dessa exigência, conviria a suspeita de que tal equiparação entre as palavras e as coisas teria como consequência as dificuldades insuperáveis que certos problemas filosóficos recaem. No prefácio a *O Pensamento e o Movente*, seu último livro, publicado 45 anos após aquele primeiro escrito, Bergson confirma que o exame das doutrinas mostraria o papel decisivo desempenhado pela linguagem na própria constituição destas (*PM*, p. 7), pois os conceitos *a priori* articulados pelos metafísicos estariam como que depositados antecipadamente no discurso pelo qual expressam seus pensamentos (*PM*, p. 50). “Os problemas metafísicos engendrados por uma incompreensão da relação entre as palavras e as coisas?”, “A influência decisiva da linguagem na constituição do pensamento?”: dado o paradigma linguístico contemporâneo, a tendência do intérprete é projetar aqui uma antecipação da virada linguística ou um momento de transição para esta. Mas qual a conjuntura na qual se inscreve a atenção de Bergson quanto ao dizível – e, sobretudo, ao indizível

Minha hipótese é de que a crítica bergsoniana da linguagem advém da rejeição dos pressupostos do tratamento experimental da introspecção proposto pela Psicofísica. Talvez nenhum testemunho seja mais oportuno que o de Théodule Ribot quanto à gênese da Psicofísica, bem como de sua recepção francesa. Em *La Psycholo-*

gie Allemande (École Expérimental), cuja primeira edição data de 1879, ele relata que, mais ou menos trinta anos antes, ninguém ousaria contestar a solidez da antiga escola de Psicologia (RIBOT, 1879, p. I), inspirada nos trabalhos de autores como Locke e Stuart Mill e amparada na análise introspectiva (*ibidem*, p. XIV). Desde então, as opiniões mudaram drasticamente. Os novos estudos, apesar de reconhecerem a importância e perspicácia de seus antecessores, não se contentavam mais com a abordagem destes (*ib.*, p. I). Os procedimentos até ali privilegiados, a observação interior (*ib.*, p. III), o registro passivo e mecânico dos fenômenos subjetivos (p. VII), embora ainda aceitos, precisariam agora ser submetidos a uma investigação “positiva” (p. III) e experimental, já que o estudo dos fenômenos psíquicos como independentes e isolados das demais condições fisiológicas não passaria de uma abstração (p. VI). Afinal, o homem que conversa e caminha pela rua, ri ou se angustia, não existe como uma mente separada de um corpo.

Sem dúvida, um dos maiores obstáculos para o progresso da Psicologia era (e talvez ainda o seja) a fluidez dos estados da consciência (*ib.*, p. VIII). Afinal, enquanto os fenômenos físicos e objetivos se distinguem entre si por suas propriedades espaciais e quantitativas, uma análise dos fenômenos psicológicos e subjetivos parece incompatível com a natureza assumidamente qualitativa e temporal destes. No entanto, se para cada ato do espírito há um processo físico correlato, todo estado mental está associado a um estado fisiológico (*ib.*, p. IX). Desse princípio, inferiu-se que um estado psíquico está ligado a um ou mais eventos físicos determinados (RIBOT, 1879, p. XI), de modo que podemos conhecer algo daqueles por estes. Eis aí a base da “Psicologia fisiológica”, cujo domínio específico é a investigação dos estados nervosos que acompanham a consciência (*ib.*, p. XI). Uma Psicologia sem Metafísica ou, como veio a se dizer, “uma Psicologia sem alma” (*ib.*, p. VIII): este era o novo bordão. A

base metodológica da nascente Psicofísica seriam as chamadas “variações concomitantes”, o exame das gradações nos estados mentais por intermédio das mudanças nos processos fisiológicos que lhe são correlatos (*ib.*, p. XV). “Medição”, “individualização” e demais categorias objetivas que se aplicam aos processos fisiológicos seriam empregados para explicar também as questões psicológicas (*ib.*, p. XV).

Por tal procedimento, os psicofísicos, e mesmo os seus adversários, apenas levariam a outro patamar a opinião de senso comum segundo a qual consideramos que “estados de consciência, sensações, sentimentos, paixões, esforços, são suscetíveis de aumentar e de diminuir. Se sensações e sentimentos não expressam diferenças de quantidade, por que dizemos que uma sensação pode ser duas ou três vezes maior do que outra?” (*DI*, p.11) Qual o motivo dessa interpretação simbólica da qualidade em quantidade?

Uma atenção aos nossos estados psicológicos mostra que eles mudam, que não são iguais entre si e nem se repetem (*DI*, p. 91). A multiplicidade da vida interior é bastante distinta daquela que atribuímos aos objetos físicos. A sucessão de estados psicológicos que constatamos a cada momento indica um progresso qualitativo – não uma variação de grandeza (*DI*, p. 18). Seria então preciso admitir duas formas de *multiplicidade*, uma “numérica” ou “quantitativa” e outra “qualitativa” (*DI*, p. 85). Sentimo-nos confortáveis quando lidamos com uma multiplicidade quantitativa, pois todas ou quase todas as direções de nossa vida prática nos encaminham para discriminar numericamente os objetos e processos ao nosso redor (*DI*, p. 86). Ando pela área comercial da superquadra onde resido e vejo prédios que identifico por um respectivo bloco. Julgo que são os mesmos prédios que conheço há anos. Contudo, a percepção que tenho deles não é a mesma de ontem ou de qualquer outra ocasião. Com alguma atenção, constato que os prédios não continuam exatamente os mesmos

de outrora, que sutis alterações se dão a cada vez que os percepciono. Como vou à quadra comercial para comprar isto ou aquilo, meu interesse, restrito quase sempre às necessidades práticas, me deixa alheio às pequenas mudanças que se operam naqueles espaços familiares. Por isso, “toda sensação se modifica ao repetir-se” e “se não me parece mudar de um dia para o outro, é porque dela me apercebo agora através do objeto que lhe serve de causa, através da palavra que a traduz” (*DI*, p. 91).

Para garantir essa regularidade, a influência da linguagem é mais profunda do que parece à primeira vista (*DI*, p. 91). Por palavras e signos continuo a nomear uma miríade de impressões de bloco A, bloco B etc, como se a constância das palavras indicasse a invariabilidade das coisas. A linguagem, portanto, me constrange a quase que instintivamente unificar e solidificar as minhas impressões (*DI*, p. 90). Os símbolos seguem e consolidam aquele movimento pelo qual a vida prática nos faz distinguir uma coisa de outra para facilitar a nossa ação sobre elas e, para tanto, simplifica e justapõe o que apreendemos pelos sentidos. Os linguistas aliás nos ensinam que jamais escutamos ou pronunciamos uma palavra da mesma maneira. Porém, isso não impede que ela nos pareça sempre ser exatamente a mesma, a despeito das variações de tom ou timbre que a escutamos ou enunciamos (GLEASON JR., 1985, p. 278). Daí que, para alguém que tivesse uma existência puramente individual, sem palavras ou atividades comuns com outros sujeitos, provavelmente as suas impressões lhe seriam bem menos determinadas e úteis (*DI*, p. 95). Ao falarmos, associamos ideias umas às outras, e estas, por simplesmente se justaporem entre si, não conseguem traduzir “o que a nossa alma experimenta” e por isso “o pensamento permanece incommensurável com a linguagem” (*DI*, p. 116).

A mesma espacialização do pensamento pela linguagem se dá quando me volto para os meus estados psicológicos. A palavra “alegria” com que descrevo o que

sinto hoje ao reencontrar um amigo de longa data é usada indistintamente para sentimentos que experimentei noutras ocasiões e circunstâncias. Como nenhum sentimento é igual a outro sem ser o mesmo, e os sentimentos estão em perpétua mudança, o que sinto não pode ser igual ao que senti antes. Mas, como a palavra é uma só, confundo sua uniformidade com o que vivencio (*DI*, p. 90). A linguagem é assim incapaz de exprimir toda a sutileza dos estados internos, pois faz com que tornemos equivalente o que é dessemelhante (*DI*, p.121/112-113). Mais do que isso, faz com que não atentemos para as diferenças entre o que sentimos agora e o que sentimos anteriormente.

Porém, se toda linguagem é convencional, o ato mesmo de falar nos é tão natural quanto andar ou respirar (*PM*, p. 90). O que esse ato prolonga é a tendência social e utilitária de quantificar e reduzir toda mudança a uma variação numérica ou espacial. Como nos expressamos necessariamente por palavras ou signos (*DI*, p. 9), a inconstância e a duração de nossos estados interiores nos é dissimulada pelo caráter automático e utilitário destes. Cada signo como que assume para nós um caráter discreto, ou seja, justapõe-se na cadeia da fala ou dos gestos sem perder a sua individualidade, sem qualquer gradação ou continuidade. Portanto, ao exprimirmos nossos estados psicológicos, necessariamente estaremos a traduzir um progresso qualitativo (*DI*, p. 10/18), um registro quantitativo, uma sucessão numa simultaneidade, aquilo que muda naquilo que, em si, não parece mudar. A linguagem não pode captar os nossos estados psicológicos sem lhes fixar a mobilidade e os desnaturar, há um duplo aspecto pelo qual as percepções, sensações, emoções e ideias se nos apresentam, um “nítido, preciso, mas impessoal; outro confuso, infinitamente móvel e inexprimível” (*DI*, p. 96/90). A palavra de contornos bem delimitados, que enfatiza apenas o que

parece estável e, por conseguinte, comum na vida humana, sobrepõe-se às impressões delicadas e fugidias de nossa consciência individual (*DI*, p. 98/92).

Essa desnaturação da vida interior em prol dos hábitos da atividade diária, consolidada pelos meios da linguagem, afeta também a própria noção de quem somos, o “eu”. A função básica do “eu” e dos demais pronomes é estritamente locativa, indicando a posição de um falante quanto a outro no discurso (CÂMARA JR., 1981, p. 78-79). Quando esse termo passa a designar não mais somente a posição espacial e sim uma existência interior e individual, o aspecto psicológico, heterogêneo, é como que recoberto por propriedades de um meio homogêneo, espacial. A interpretação simbólica de nossos estados interiores como que cria dois “eus”. Um eu que se poderia dizer “superficial”, pois remete a estados bem definidos que se justapõem uns aos outros. Um “eu profundo”, no qual a sucessão dos estados psicológicos implica uma multiplicidade de sensações heterogêneas que se interpenetram (*DI*, p. 89-90). Quanto mais o indivíduo se insere na vida prática, mais a leitura que ele faz de seus estados internos se guia pelas convenções da sociedade, mais o seu “eu” é como que uma sombra projetada no espaço heterogêneo (*DI*, p. 90). Disso, “pouco a pouco, esses estados se transformam em objetos ou coisas; eles não se separam apenas uns dos outros, mas também de nós” e “assim se forma um segundo eu que recobre o primeiro [...]” (*DI*, p. 96). Tudo compete para que este eu superficial se sobreponha ao eu profundo e individual, já que “uma vida interior com momentos bem delimitados e estados claramente estabelecidos responde melhor às exigências da vida social” (*DI*, p. 96). Enfim, por tal interpretação simbólica, “em vez de uma vida interior, cujas fases sucessivas, únicas em seu gênero, são incomensuráveis com a linguagem, obteremos um eu recomponível artificialmente, e estados simples que se agregam e desagregam como o fazem, para formar palavras, as letras do alfabeto” (*DI*, p. 162).

Uma vez que o mero ato de isolar e nomear já instaura “uma tradução ilegítima do inextenso em extenso, da qualidade em quantidade”, entende-se por que, quando falamos de problemas metafísicos, quase que obrigatoriamente recaímos em dificuldades insuperáveis (*DI*, p. 9). A Metafísica como que sempre se orientou para “fenômenos que não ocupam espaço” (*DI*, p. 9). Tão logo o metafísico tenta expressar as suas ideias, estas são como que transpostas para um âmbito incomensurável com o que pretendem indicar. O metafísico, assim como o psicólogo, parece condenado a ser sempre traído por suas próprias palavras. Os sistemas, alheios ao papel decisivo da linguagem em sua constituição, ambicionam um vocabulário bem delimitado e raciocínios que justaponham as ideias de maneira fixa e rigorosa. Esse vocabulário, como a forma de pensar que o veicula, também faz com que o metafísico desvie o seu olhar para os fenômenos que lhe interessam, pois tudo que não lhe for claro e distinto parece vago ou equívoco. Nesses termos, as contradições não estão apenas nas respostas que os sistemas encontraram, e sim nas próprias perguntas que os conduziram. Como o que as perguntas metafísicas tentam articular excede os limites do dizível, não surpreende que seus problemas sejam contrassensos e que, portanto, “sobre o que não se pode falar, deve-se calar” (*TLP*, 7).

Como toda vez que tentamos expressar os dados de nossa vida interior o fazemos pelos meios da linguagem, segue-se que criamos um simulacro linguístico de nossa experiência interna. Esse simulacro aplica às imagens fugidias e qualitativas da experiência interior as mesmas características dos objetos espaciais. Daí que Bergson nos diga que pensamos quase sempre no espaço. A crença numa correspondência entre a linguagem e nossa experiência interior não advém de uma tese abstrata, mas das relações linguístico-pragmáticas nas quais nos envolvemos diariamente. O que Wundt e os demais Psicofísicos fazem, enfim, é dar estatuto teórico a uma prática do

senso comum, a qual é útil para a ação, porém nefasta para a especulação. Daí que, num ensaio intitulado “Introdução à Metafísica”, o qual ficou conhecido como a exposição central do método que Bergson recomenda ao filósofo, diz-se que a Metafísica é um conhecimento que pretende superar os símbolos, isto é, qualquer forma de linguagem (PM, p. 188). Nesse ensaio, Bergson propõe uma abordagem introspectiva diferente daquela de Wundt. Tal abordagem introspectiva foi denominada de “método intuitivo”.

Deixando-se de lado uma exposição mais detalhada do método intuitivo, convém destacar que, em primeiro lugar, ao rejeitar uma correspondência entre o pensamento e a linguagem, Bergson não condena a filosofia para o campo do indizível. O que ele pretende mostrar é, simplesmente, que nenhum signo substitui aquilo que expressa. A palavra “cadeira” não substitui o objeto no qual estou agora sentado, antes indica, aponta, sinaliza para uma maneira pela qual nos relacionamos com este objeto. Assim como uma teoria biológica ou física não substitui o seu objeto, uma doutrina filosófica também não o faz. A linguagem, portanto, indica, sugere, e não representa estados de coisas no mundo. Para quem conhece a teoria da figuração do *Tractatus* de Wittgenstein, essa lição de Bergson é rica em ensinamentos. Em segundo lugar, se a linguagem não substitui aquilo que designa, caso seja empregada não para objetificar e fixar, porém para nos chamar à atenção do que é evanescente, tal como o são os “dados imediatos da consciência”, poderia servir para que pensássemos sobre os problemas metafísicos, posto que estes compartilham do aspecto qualitativo da experiência interior. Como disse, Bergson jamais escreveu um livro ou ensaio para tematizar estas questões por si mesmas, talvez porque ele não fosse, em nenhuma acepção, um filósofo da linguagem, mas, pelo contrário, quase que um antifilósofo da linguagem. Aliás, quando da primeira tradução do *Ensaio sobre os Dados Imediatos da*

Consciência para o inglês, no início do século XX, o tradutor acrescentou, em apêndice, todos os artigos e resenhas então disponíveis sobre a obra de Bergson e em nenhum destes a concepção bergsoniana de linguagem é sequer mencionada.

Como então pensar a relação entre Bergson e Wittgenstein quanto ao estatuto da introspecção? O Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* considera que a referência das palavras se estabelece pelo uso que delas fazemos em situações comunicativas. Para Bergson, a linguagem é também constituída em vista da ação prática. Para Wittgenstein, a relação entre as palavras e as coisas não se estabelece por uma mera representação entre elas. Do mesmo modo, para Bergson, é um equívoco pretender “reconstituir a realidade com os conceitos depositados na linguagem” (*PM*, 47-48). Para Wittgenstein, as doutrinas filosóficas se originam de uma confusão conceptual motivada pela incompreensão das formas de nossa linguagem. Para Bergson, a maior parte, senão todas as doutrinas filosóficas surgem da equivocada formulação de um problema qualitativo em termos quantitativos, formulação esta que se deve sobretudo ao caráter discreto da linguagem. Portanto, tanto Bergson quanto Wittgenstein julgam que a linguagem se desenvolveu em vista da ação prática, ambos rejeitam que a linguagem seja uma mera representação de estados de coisas ou de processos mentais, e ambos concordam que as doutrinas lidaram com problemas mal colocados por influência de nossas formas de expressão.

Todavia, destas considerações Wittgenstein infere que não há problemas filosóficos, que a filosofia é apenas um enfeitiçamento pelos meios da linguagem ao qual convém uma terapia de linguagem. Enfim, que a tarefa do filósofo hoje é mitigar os problemas que a própria Filosofia criou. Já para Bergson, a despeito do caráter público da linguagem e das dificuldades e limitações que este traz para o pensamento, os problemas filosóficos existem. Para ele, cabe ao filósofo, antes de tudo, descobrir os

verdadeiros problemas filosóficos. As filosofias, contaminadas pelas formas de nossa linguagem, formularam os problemas filosóficos com atributos que lhes são extrínsecos e justamente por isso os perderam de vista. Quando o filósofo tenta pensar as questões filosóficas pelas categorias usuais da linguagem, trata um tópico especulativo por termos que são práticos, e assim não surpreende que estes problemas soem inexistentes diante de uma análise mais cuidadosa, como a de Wittgenstein. Entretanto, diferente de Wittgenstein, Bergson julga que não estamos restritos apenas a um pensamento submetido às categorias usuais da linguagem e isto se mostra sobretudo pela introspecção. Aqui uma contraposição entre introspecção no pensamento bergsoniano e o argumento da linguagem privada nos põe diante da própria bifurcação entre o paradigma da intuição e o da linguagem.

Pode-se entender Wittgenstein como um externalista ou um nominalista psicológico. O ato introspectivo, segundo lhe parece, distingue aquilo que aprendemos em situações práticas de comunicação. Logo, o que a introspecção traz à tona é, desde o princípio, uma maneira pública de olharmos para nós mesmos. Por conseguinte, um olhar interno, no sentido filosófico, está fora do âmbito do significado, pois todo significado é linguístico e prático. O que podemos aqui contestar, com Bergson, é justamente esse caráter pragmático do pensamento. Se é verdade que grande parte de nosso pensamento está voltado para a práxis, nem todo o nosso pensamento é prático e, a rigor, o aspecto mais importante deste seria antes especulativo. O que Wittgenstein parece querer mostrar é como a imagem filosófica que temos acerca das formas de nossa linguagem interfere nas nossas práticas linguísticas ao ponto de criarem problemas inexistentes. O que Bergson parece querer mostrar é como estas práticas linguísticas condicionam essencialmente – e não apenas secundariamente – a imagem filosófica que temos do mundo. Se Wittgenstein faz uma crítica do discurso filosófico

e assim conclui pela sua falta de sentido à luz da linguagem cotidiana, Bergson propõe uma crítica da linguagem cotidiana para assim restituir o discurso filosófico (PM, 48). Creio que Bergson concordaria com Wittgenstein de que, quando nos voltamos introspectivamente para nós mesmos, identificamos o mais das vezes aquilo que a práxis nos ensinou a encontrar em nosso pensamento. Contudo, isso não significa que todo pensamento se reduz à linguagem.

Se entendermos por “conceito” a capacidade e fazer generalizações a partir de nossa experiência e por “pensamento” a capacidade ou faculdade de organizar nossas vivências com base nestas generalizações, perceberemos que uma criança que ainda não possui os primeiros traços efetivos da linguagem, como o balbucio, já conceptualiza e, por conseguinte, pensa. As pesquisas psicológicas sobre a aprendizagem, como aquelas desenvolvidas por Piaget (1970) e Vigostsky (1989), mostram que as crianças fazem generalizações e com elas organizam a sua experiência antes de aprenderem a falar e que, quando aprendem a falar, a linguagem passa a influenciar a conceptualização e o pensamento. O caso fica ainda mais nítido quando pensamos em crianças cegas-surdas, como a escritora americana Helen Keller, a qual foi a primeira nestas condições a adquirir nível superior. Em sua autobiografia, Keller relata a sua vida como uma criança cega e surda antes da aquisição de um sistema comunicativo e o que ali se vê é que, a despeito de suas limitações, há toda uma rica experiência introspectiva.

Para Bergson, o importante é mostrar que essa irreduzibilidade do pensamento à linguagem não é o caso apenas quando da primeira infância, mas que está ao nosso alcance por uma introspecção orientada, o que ele chama de intuição, a qual, portanto, não é um sentimento, mas uma inversão dos nossos hábitos, sobretudo linguísticos. Não há linguagem privada no sentido de um discurso linguístico que

apenas eu tenha acesso. Todavia, isto não significa que não possa haver pensamentos privados. Não há dúvida de que estes, quando se os tentar exprimir, serão desnaturados por nossos meios de expressão. Porém, isto não os tornará menos reais para quem saiba distinguir a representação de um fenômeno do próprio fenômeno.

Não pretendo nesta exposição provisória discutir todos os detalhes envolvidos na contraposição entre Bergson e Wittgenstein quanto à introspecção. Pretendi apenas apontar que, a despeito do que se possa hoje imaginar, um filósofo como Bergson não se aproximou da intuição por ter pensado numa época anterior à virada linguística contemporânea, mas sim porque, diante desta, não encontrou motivos suficientes para abandonar a vida contemplativa, isto é, a filosofia. Nesse sentido, Bergson mostra que o conflito entre o paradigma da intuição e o paradigma da linguagem não está superado e que, talvez, com o paradigma da linguagem tenhamos sucumbido a uma forma ainda mais radical de enfeitiçamento de nosso entendimento pelos meios da linguagem.

Referências bibliográficas

AZOUVI, F. *Le gloire de Bergson: Essai sur le magistère philosophique*. Paris: Gallimard, 2007.

BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência [DI]*. Lisboa: Edições 70, s/d.

BERGSON, H. *O pensamento e o movente [PM]*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CÂMARA JÚNIOR, J. *Estrutura da língua portuguesa*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

DUMMETT, M. *Origins of Analytical Philosophy*. Harvard: Harvard Univ. Press, 1996.

- FAVERO, M. *Psicologia do conhecimento*. 2ª. ed. Brasília: Editoria UnB, 2014.
- GLEASON JR., H. *Introdução à linguística descritiva*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- GRIGGS, R. *Psicologia: uma abordagem concisa*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- HACKER, P. *Wittgenstein: Meaning and Mind (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations §243-427)*. Oxford: Blackwell, 1993.
- HACKING, I. *Por que a linguagem interessa à Filosofia?* São Paulo: Unesp, 2006.
- KELLER, H. *A história de minha vida: com cartas da autora e confissões íntimas e relatórios de sua educadora*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1939.
- McGINN, M. *The Routledge Guidebook to Wittgenstein's Philosophical Investigations*. London: Routledge, 1997
- MORENO, A. (Org.) *Wittgenstein: como ler um álbum?* Campinas: Coleção CLE, 2009.
- MURAYAMA, T. Portrait de famille? Bergson et le dernier Wittgenstein. In: WORMS, F. (Org.). *Annales bergsoniennes, V*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012, p. 379-400.
- OLIVEIRA, M. *Reviravolta Linguístico-pragmática na Filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001.
- PARIENTE, J.-C. Bergson et Wittgenstein. In: *Wittgenstein et le Problème d'une Philosophie de la Science*. Paris: Ed. CNRS, 1971.
- PIAGET, J. *A construção do real na criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- PITCHER, G. *Wittgenstein, The Philosophical Investigations: A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor, 1966.

PORTA, M. *Edmund Husserl: Psicologismo, Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2013.

PRADO NETO, B. Wittgenstein e Bergson. *Analytica – Revista de Filosofia*. Vol. 9, n.2, pp. 43-58, 2005.

RIBOT, T. *La Psychologie allemande (École expérimental)*. Paris: Libraire Germer Baillière, 1879.

RORTY, R. *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers* (Vol. 1). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991.

RORTY, R. *The Linguistic Turn*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1992.

VIGOTSKY, L. S. *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas [IF]*. 3ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus [TLP]*. São Paulo: Editora Edusp, 2001.