

Trans/Form/Ação



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado. Fonte: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732017000200047&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 20 fev. 2018.

REFERÊNCIA

SAMPAIO, Evaldo. A virada linguística e os dados imediatos da consciência. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 40, n. 2, p. 47-70, abr./jun. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732017000200047&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 fev. 2018. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-31732017000200003>.

A VIRADA LINGUÍSTICA E OS DADOS IMEDIATOS DA CONSCIÊNCIA

*Evaldo Sampaio*¹

As palavras nada têm a ver com as sensações. As palavras são pedras duras e as sensações delicadíssimas, fugazes, extremas.

(Clarice Lispector)

RESUMO: Trata-se de pensar o estatuto dos dados imediatos da consciência após a virada linguística na Filosofia contemporânea. O problema aqui é se pode haver algum conhecimento direto do vivente quanto aos seus estados psicológicos ou se estes seriam desde sempre condicionados pela estrutura da linguagem. Minha hipótese é que, mesmo que se admita uma relação estreita entre o pensamento e a linguagem, disto não se segue necessariamente que haja ali uma correspondência nem que os estados psicológicos se reduzem à sua expressão linguística. Para desenvolver essa hipótese, tomo a filosofia (ou antifilosofia) da linguagem de Henri Bergson como um caso exemplar. Já em sua primeira obra-prima, o *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, Bergson buscou mostrar por que o caráter pragmático dos signos, não obstante útil para a vida cotidiana e necessário para a maior parte das ciências, obstruía a apreensão qualitativa da vida mental e como disso surgiam dificuldades insuperáveis tanto para a ciência psicológica quanto para a Metafísica. Todavia, diferente de muitas doutrinas contemporâneas, a crítica da linguagem mais incitou do que impediu Bergson de distinguir uma “intuição” pela qual podemos ter um acesso não linguístico aos nossos estados psicológicos. Por esse contraponto entre intuição e linguagem, espero, enfim, lançar algumas dúvidas ao paradigma linguístico contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE: Metafísica. Filosofia do Conhecimento. Virada linguística. Intuição. Dados Imediatos da Consciência. H. Bergson.

§1. A linguagem é uma das principais obsessões da Filosofia contemporânea. Já há duas ou três gerações, aquilo que é dito interessa um pouco menos do que está encoberto na maneira ou na forma pela qual se pôde dizê-lo, e agora se compartilha a convicção de que nenhuma reflexão rigorosa deve prescindir de um exame sobre o que dá significado e quem sabe até constitui ao que é refletido. Teríamos assim alcançado mais um degrau na

¹ Professor Adjunto III da Universidade de Brasília (Programa de Pós-Graduação em Metafísica). Uma primeira versão deste ensaio foi apresentada em agosto/2015 no IV Simpósio Hermeneia, na Universidade Federal de Santa Catarina. Expresso aqui meus agradecimentos aos organizadores e aos participantes do evento. E-mail: evaldosampaio@unb.br
<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732017000200003>

dialética do esclarecimento ou apenas sucumbimos a outro enfeitamento pelos meios da linguagem? Antes de perguntar se há aqui um sinal de vigor ou de debilidade, convém a suspeita quanto à atenção que hoje se dá à Filosofia da linguagem enquanto a mais recente “filosofia primeira”. Designa-se por “virada linguística” (*linguistic turn*) a esse novo, digamos, paradigma pelo qual a investigação dos problemas filosóficos é indissociável de um exame da estrutura lógica ou discursiva que os enuncia. Mas a própria expressão “virada linguística” não implicaria uma orientação mais ou menos específica que, nas entrelinhas, privilegia certa concepção metodológica e temática? Na ideia mesma de um paradigma linguístico não se dissimula a redução de iniciativas bastante heterogêneas a um dado programa de pesquisa?

§2. A expressão “virada linguística” se tornou corrente após a publicação de uma coletânea, em 1967, organizada por Richard Rorty, intitulada *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. No seu prefácio, Rorty registra que o primeiro a empregar tal denominação teria sido Gustav Bergmann, um membro do Círculo de Viena que imigrou para os EUA, em 1938, e fez toda a sua carreira acadêmica na Universidade de Iowa (RORTY, 1998, p. 9). O que Bergmann queria destacar com essa denominação era a peculiar abordagem linguística conduzida pelos seus confrades. Daí que, na seleção de artigos que compõem a mencionada coletânea, constem apenas escritos de positivistas lógicos e da discussão especializada destes por filósofos anglo-americanos. A conjunção entre o Positivismo lógico e a sua recepção pela filosofia anglo-americana constituiu, em linhas gerais, o que entendemos por “Filosofia analítica”. Portanto, a “virada linguística” foi cunhada para circunscrever uma maneira exclusiva de se reescreverem os problemas filosóficos como problemas de linguagem, no caso, a da Filosofia analítica. Inicialmente, esta recobria uma agenda mais ou menos compartilhada e, posteriormente, passou a denotar uma conjuntura acadêmica e mesmo estilística derivada daquele período fundador. “Filosofia analítica” e “virada linguística” integram, assim, um único movimento histórico-conceptual.

Seria apropriado considerar que outras vias contemporâneas que destacam a investigação da linguagem quanto à elaboração dos problemas filosóficos estariam também no escopo da virada linguística? Ora, se com a virada linguística se distingue a maneira peculiar pela qual os filósofos analíticos passaram a tratar dos problemas filosóficos, esta não pode caracterizar as doutrinas não analíticas. Logo, não se pode afirmar categoricamente uma virada linguística *da* Filosofia contemporânea, porém uma virada linguística

em parte da Filosofia contemporânea.. A virada linguística é oportuna para indicar a teoria das descrições de um Russell ou a teoria dos atos de fala de um Austin, imprópria para classificar a hermenêutica filosófica de Gadamer ou a gramatologia de Derrida.²

Poder-se-ia objetar que, não obstante a noção de virada linguística originalmente assinalasse apenas as doutrinas dos filósofos analíticos, ampliou-se conscientemente o seu sentido. Esta passou então a classificar qualquer filosofia contemporânea na qual se discuta diretamente a relação entre as palavras e as coisas. Tal ampliação suscitou inclusive uma reescrita da própria evolução das doutrinas, como a proposta de Michael Dummett (1996, p. 4-14) de que a tradição filosófica doravante poderia ser dividida em três grandes períodos: (i) um primeiro momento, dedicado ao estudo de questões sobre o Ser, isto é, sobre a essência da realidade; (ii) um segundo momento, no qual a pergunta pela essência da realidade deveria ser precedida por uma crítica da certeza e da extensão de nosso conhecimento; (iii) com a virada linguística, um terceiro momento, pelo qual o exame do real e da maneira que o conhecemos exigiria antes uma análise lógico-linguística.

Entretanto, tudo leva a crer que a inclusão de doutrinas não analíticas no cenário da virada linguística se deu menos por uma *ampliação* do seu sentido original do que por uma *assimilação* arbitrária daquelas à orientação desta. As concepções sobre a linguagem das doutrinas não analíticas foram acentuadas e suas questões como que traduzidas pelo vocabulário da tradição analítica. Nessa tradução, os autores não analíticos, por vezes, parecem “ingênuos” por não levarem em conta certos consensos do paradigma linguístico, elevados a “evidências” do pensamento contemporâneo. O que fica subentendido, nessa assimilação, é a crença de que há uma superioridade do paradigma linguístico em relação aos demais, e as doutrinas que não assumem os pressupostos ou a agenda deste estão aquém do novo patamar

² Afasto-me, portanto, da omniabrangente tese de Manfredo Oliveira (1996, p.12-13) de que “pouco a pouco se tornou claro que se tratava, no caso da ‘reviravolta linguística’ (*linguistic turn*), de um novo paradigma para a filosofia enquanto tal, o que significava dizer que a linguagem passa de objeto de reflexão filosófica para a ‘esfera dos fundamentos’ de todo pensar, e a filosofia da linguagem passa a poder levantar a pretensão de ser a ‘filosofia primeira’ à altura do nível da consciência crítica de nossos dias.” E, com uma ou outra ressalva, aproximo-me de tese de Julio Cabrera (2003, p.14, 18) quando ele propõe que “[...] a identificação de ‘filosofia da linguagem’ com ‘filosofia analítica’ nem sempre é tão honestamente explicitada [...]”, defende que “[...] a filosofia da linguagem deve ser entendida pluralmente” e constata que “[...] todas as filosofias da linguagem do século XX assumem, de maneiras muito diferentes, uma concepção constitucional da linguagem, abandonando, ou pelo menos problematizando, a concepção puramente *veicular*.”

filosófico. Como esse novo patamar filosófico se estabeleceu na tradição da Filosofia analítica, essa maneira de filosofar é tida como superior aos modos não analíticos.

Uma vez definido um programa de pesquisa mais ou menos compartilhado na Filosofia acadêmica anglo-americana, não somente as doutrinas alheias, porém, toda a História da Filosofia foi reavaliada por aquilo que poderia contribuir para ratificar a primazia das questões linguísticas. A distinção substancial entre a mente e o corpo de Descartes passou a ser comentada no contexto dos problemas semântico-categoriais da filosofia da mente de Ryle³, bem como a abordagem “psicológica” de Nietzsche quanto aos preconceitos dos filósofos foi interpretada como uma naturalização ao estilo dos positivistas lógicos.⁴

A tradução de outros vocabulários conceptuais para o da filosofia analítica passou a influenciar também a autocompreensão de algumas daquelas doutrinas não analíticas, o que fez com que uma ou outra reinterpretasse suas próprias investigações em relação aos conceitos-chave da virada linguística. Essa reinterpretação difere tanto do sentido inicial das doutrinas não analíticas quanto da assimilação destas pela virada linguística – um curioso caso de *lost in translation*. Desse modo, Karl O. Apel (2000, p. 353-374), em paralelo a Dummett, adotou a reescrita da História da Filosofia como a passagem da Ontologia para a Teoria do Conhecimento e desta para a Análise da linguagem. Todavia, diferente de Dummett, Apel não vê o paradigma linguístico como uma superação dos pseudoproblemas da Filosofia pela análise lógica da linguagem, mas como uma nova maneira de responder a problemas plenos de sentido, a radicalização do processo reflexivo iniciado com a pergunta “transcendental” moderna. Por conseguinte, Apel reconhece a prioridade do paradigma linguístico instituído pelos filósofos analíticos, embora interprete tal prioridade de modo essencialmente distinto daqueles.

³ Cf. RYLE (2009, especialmente cap. I, “Descartes’ Myth”)

⁴ Como assinala Danto (2005, p. x): “What I claim credit for, I think, is that my book opened up Nietzsche for young analytical philosophers, for my effort had been to show that Nietzsche had written boldly and imaginatively on the very questions that defined analytical philosophy as a movement. [...] My book showed that as possible to write on Nietzsche without losing one philosophical credibility.” Mais adiante (p. 64-65): “I want only to emphasize that Nietzsche, who is so naturally taken as a predecessor of the irrationalistic tendency in contemporary philosophy, in his own writings exhibits attitudes toward the main problems of philosophy which are almost wholly in the spirit of Logical Positivism.” Em outros termos, para Danto, a principal maneira de persuadir seu público (i.e., filósofos analíticos) de que Nietzsche possui um pensamento “rigoroso” é apresentar as suas ideias como as de um “filósofo analítico” e aproximá-las às do Positivismo Lógico.

Essa assimilação de doutrinas não analíticas à virada linguística também acarretou certa diluição do que caracteriza a noção mesma de “análise da linguagem”. Em primeiro lugar, se a virada linguística contemplar todas as doutrinas contemporâneas que tematizam a relação entre a linguagem e o mundo, indeterminam-se os problemas e componentes metodológicos que a suscitaram, no caso, uma revisão dos (pseudo)problemas filosóficos à luz (ou seria à sombra?) de sua forma lógica ou dos atos de fala que neles persistem. E, com isso, perde-se a própria originalidade do “método analítico”.⁵ Em segundo lugar, já que o interesse pela linguagem está presente desde a Filosofia Antiga, a virada linguística, não mais circunscrita a certo modelo estilístico e temático, consistiria, quando muito, em aguçar um traço sempiterno da História da Filosofia. A dispersão da virada linguística implica, para os filósofos não analíticos, uma assimilação conceptual de suas doutrinas e, para os filósofos analíticos, a trivialização de sua metodologia de pesquisa.

O que tenho em vista ao circunscrever o alcance histórico-conceptual da virada linguística não é desmerecer os seus métodos e temas. O que contesto é a ideia de que esta constitua um âmbito “irrecusável” ou “necessário” para qualquer investigação filosófica contemporânea.⁶ Isso não apenas significa que os limites da virada linguística precisam ser mapeados com maior rigor quanto

⁵ Como esclarece Paulo Margutti (2002, p. 125-127): “Há duas maneiras principais de aplicar o método analítico em filosofia. A primeira delas efetua o processo de decomposição das expressões de partida com base em técnicas provenientes da lógica formal. Ela se baseia na ideia de que cada expressão de partida possui uma forma lógica superficial e que, através da análise, podemos encontrar a sua forma lógica profunda na expressão de chegada. A expressão de partida geralmente pertence à linguagem natural, imperfeita, enquanto a de chegada pertence a uma linguagem logicamente organizada, bem mais elaborada que a primeira. Dentre os autores que praticam este tipo de análise, podemos citar Frege, Russell, o primeiro Wittgenstein, Carnap, Quine e Davidson. A segunda maneira de aplicar o método analítico em filosofia consiste em decompor a sentença de partida com base nos recursos oferecidos pela própria linguagem natural, sem recorrer, portanto, a qualquer técnica mais elaborada da lógica formal. Esta abordagem rejeita a distinção entre forma lógica superficial e profunda. O processo de análise tem aqui um sentido diferente, caracterizando-se por envolver uma simples substituição da expressão de partida, pertencente à linguagem natural, pela expressão de chegada, também pertencente à linguagem natural. A diferença entre tais expressões está em que a última pode ter a capacidade de elucidar conexões conceituais implícitas na primeira. Dentre os autores que praticam a análise neste espírito, podemos citar Strawson, o segundo Wittgenstein, Austin, Grice e Searle. As duas maneiras de aplicar o método analítico, descritas acima, geralmente têm como consequência a desconstrução de diversos problemas da filosofia tradicional. Tais problemas passam a ser vistos como equívocos provocados por uma visão inadequada do funcionamento da nossa linguagem. Para evitar estes equívocos e ver as coisas corretamente, temos de transformar cada problema filosófico num problema de linguagem e clarificá-lo através da análise conceitual.”

⁶ Por isso, não acompanho Manfredo Oliveira (1996, p. 12), quando ele nos propõe que “[...] é muito importante perceber que a ‘virada’ filosófica na direção da linguagem não significa, apenas, nem em primeiro lugar, a descoberta de um novo campo da realidade a ser trabalhado filosoficamente, mas,

incita a reconhecer que outras maneiras de se pensar sobre a linguagem em relação aos problemas filosóficos ainda possam se mostrar fecundas. Recorro a um paradigma distinto da virada linguística, o qual, embora mais ou menos eclipsado, persiste até nossos dias. Trata-se do paradigma da *intuição*. Reúno com tal expressão aquelas doutrinas que, a despeito de suas desavenças, concordam quanto à possibilidade de um conhecimento imediato do real que transcende qualquer ponto de vista ou símbolo (PM, p. 177-178/184-184).⁷ Esse único traço me parece suficiente para contrapor-lhes em conjunto ao paradigma linguístico, pois neste o nosso contato com o mundo é sempre restrito a uma certa perspectiva e regulado pela linguagem. Para ilustrar a pertinência de uma abordagem sobre o fenômeno da linguagem às margens da virada linguística, retomo aqui um caso especial do paradigma da intuição, a saber, o de Henri Bergson, o mais prestigiado filósofo francês da primeira metade do século XX. A coincidência temporal é até oportuna, pois a influência de Bergson se dá no período mesmo em que emerge a filosofia analítica. Mais precisamente, interesse-me pela maneira “não analítica” como ele concebe a relação entre o pensamento e a linguagem no que diz respeito ao método de sua Metafísica.

§3. As reflexões sobre o pensamento e a linguagem ou, mais precisamente, os obstáculos que os signos interpõem ao pensamento filosófico, perpassam todas as fases da obra de Bergson, ainda que de modo esparso, jamais reunidas sistematicamente num trabalho específico. Apesar disso, trata-se de uma tópica indispensável para o bergsonismo. Já no prefácio de sua obra inaugural, o *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, adverte-se 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. vii/9). Diante dessa exigência, conviria a suspeita de que tal equiparação entre as palavras e as coisas teria como consequência as dificuldades insuperáveis em que certos problemas filosóficos recaem. No prefácio a *O Pensamento e o Movente*, uma coletânea publicada quase 50 anos após aquele primeiro escrito, Bergson confirma que o exame sucessivo das doutrinas lhe mostrara o papel central desempenhado pela linguagem, na constituição destas (PM, p. 5/7). Os conceitos *a priori* articulados pelos

antes de tudo, uma virada da própria filosofia, que vem a significar uma mudança na maneira de entender a própria filosofia na forma de seu procedimento.”

⁷ Todas as referências às obras de Bergson serão dadas por uma abreviação (ver referências bibliográficas), seguida da página da edição crítica francesa e da tradução em português. As traduções foram eventualmente modificadas.

metafísicos estariam como que depositados antecipadamente no discurso pelo qual expressam seus pensamentos (PM, p.45/50). “A influência decisiva da linguagem na constituição do pensamento”? “As dificuldades insuperáveis dos problemas metafísicos devido a uma falsa equiparação entre as palavras e as coisas?” Dado o paradigma linguístico contemporâneo, a tendência do intérprete é projetar aqui uma antecipação da virada linguística ou uma conformidade doutrinal. Contudo, qual a conjuntura na qual se inscreve a atenção de Bergson quanto ao dizível – e, sobretudo, ao indizível?

Em *Origins of Analytical Philosophy*, Dummett comenta que a gênese do paradigma linguístico se deu com os trabalhos de G. Frege (1996, p.4-5). As questões filosóficas da linguagem interessaram ao autor da *Die Grundlagen der Arithmetik*, em meio à sua procura obstinada por uma fundamentação lógica da Matemática. Tratava-se ali de uma oposição ao movimento psicologista do século XIX e seu projeto de redução de qualquer operação racional à experiência psicológica. A senda aberta por Frege influenciou diretamente Russell, o jovem Wittgenstein e o Positivismo Lógico. Daí que a Filosofia Analítica tenha, a princípio, acolhido uma orientação estritamente lógico-matemática para discutir os problemas filosóficos.

A crítica bergsoniana da linguagem não se origina dos problemas lógicos da filosofia da matemática ou pelo contraponto direto ao Psicologismo, mas por uma divergência com a Psicofísica, a primeira escola de Psicologia experimental. Até então, a Psicologia era uma subárea da Filosofia, caracterizada comumente como uma “ciência da alma” (RIBOT, 1878, p. iii), uma análise e descrição das operações do espírito. Esse estudo de nossa experiência interna se daria pela “introspecção”, a auto-observação do sujeito dos conteúdos de seus estados mentais (SAKUR, 2009, p. 349-352; DANZIGER, 2002 p. 18-24). Minha sugestão é que a concepção bergsoniana de linguagem e de como esta se entrelaça ao tratamento de problemas metafísicos se origina de uma crítica a um pressuposto não declarado do método introspectivo estabelecido pela Psicofisiologia. Tal pressuposto consiste em assumir certa relação entre a linguagem e o pensamento, a saber, que a linguagem é capaz de figurar com alguma objetividade as nossas ideias. Embora essa discussão permaneça em segundo plano na polêmica de Bergson para com G. Fechner, W. Wundt, J. Delboeuf, A. Lehmann, H. Neglick (DI, p. 39/42) e os demais psicofísicos, é indispensável para a compreensão das críticas bergsonianas ao estudo experimental da introspecção bem como ao “método intuitivo” que depois ele recomendará ao filósofo e que já ali adquire seus primeiros contornos.

Talvez nenhum testemunho seja mais oportuno que o de Théodule Ribot quanto à gênese da Psicofísica, bem como de sua recepção francesa. Em *La Psychologie 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 (1979, p. i), inspirada nos trabalhos de autores como Locke e Stuart Mill (p. xiv). Desde então, as opiniões mudaram drasticamente. Os novos estudos, apesar de reconhecerem a importância e a perspicácia de seus antecessores, não se contentavam mais com a abordagem destes (p. i). Os procedimentos até ali privilegiados, a observação interior (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), experimental, porque o estudo dos fenômenos psíquicos como independentes e isolados das demais condições fisiológicas não passaria de uma abstração (p. vi): 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 (p. viii). 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 (p. ix). Desse princípio, inferiu-se que um estado psíquico está ligado a um ou mais eventos físicos determinados (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 (p. xi). Uma Psicologia sem Metafísica ou, como veio a se dizer, “uma Psicologia sem alma” (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 (p. xv). Desse modo, “medição”, “individualização” e demais categorias objetivas que se aplicam aos processos fisiológicos seriam empregados para explicar também as questões psicológicas (p. xv).

§4. Como os métodos que se mostraram adequados para o estudo dos processos fisiológicos, os quais são quantitativos e envolvem variações de grandeza, poderiam nos dar a conhecer estados psicológicos, que são qualitativos e variam em intensidade? Eis o que leva Bergson, nos *Dados Imediatos*, a examinar em detalhe alguns experimentos pelos quais os psicofísicos

discutem, por exemplo, as sensações luminosas. Um físico ilumina uma folha de papel com uma vela e isso causa uma sensação de luminosidade a um observador. Depois, ao se afastar a vela da folha de papel, constata-se que a sensação de luminosidade se altera, torna-se menos intensa. Adicionam-se outras velas àquela mais afastada até que a sensação de luminosidade pareça idêntica à de quando se tinha apenas uma vela próxima à folha de papel. Disso se conclui que a sensação de luminosidade do observador muda de acordo com a posição e a quantidade de fontes luminosas que se dirigem ao objeto. No entanto, atesta Bergson, nesses experimentos não se comparam diferentes sensações luminosas. O físico toma como referência uma mesma sensação luminosa do observador e manipula as fontes de luz para saber sob quais variações destas a sensação continua a mesma. Em vista disso, estuda-se a variação das fontes luminosas e não a intensidade da sensação, ou seja, equiparam-se processos físicos e não estados psicológicos (DI, p. 40/43). Se a medição física da quantidade de luz não trata da sensação de luminosidade propriamente dita, como esse procedimento poderia ser útil para o estudo de nossa experiência psicológica, tal como espera o psicofísico?

Em primeiro lugar, a Psicofísica tem um objetivo bastante distinto de qualquer exame fotométrico. Trata-se de comparar e medir as próprias sensações luminosas! (DI, p. 41/44) Todo o problema da Psicofísica consiste em demonstrar como se podem cotejar duas ou mais sensações, ou, mais precisamente, em “[...] como estabelecer que duas sensações podem ser iguais sem serem idênticas” (DI, p. 42/45). Uma das tentativas de se resolver essa dificuldade é a comparação direta entre duas sensações. Isso faz Bergson revisitar um dos mais reveladores experimentos de Delboeuf, o qual se ampara pela dita “[...] teoria da gradações médias” (DI, p. 50/51). O experimento se funda na apresentação de três fontes luminosas a um observador. Duas dessas fontes, A e B, apresentam uma tonalidade acinzentada que as difere entre si por um certo contraste. Modula-se a iluminação da terceira fonte, C, em relação a B, até que o observador relate que há entre B e C o mesmo contraste luminoso que entre A e B. Para Delboeuf, isso indicaria que as sensações de contraste entre AB e BC, embora distintas, teriam a mesma intensidade. Portanto, aquelas sensações poderiam ser comparadas uma pela outra e declaradas idênticas (DI, p. 41/44).

Todavia, para Bergson, é justamente essa igualdade que é contestável. Um primeiro inconveniente é que, quando se aumenta a luminosidade da fonte C até que o observador reconheça o contraste BC equivalente a AB,

traduz-se ali uma mudança de qualidade como se fosse uma variação de grandeza. Entretanto, o que há para a consciência é a *sucessão* de uma sensação por outra. Inferir disso uma soma já é um ato posterior do pensamento e mesmo da imaginação (DI, p. 43/45). Nesse exame sofisticado da teoria das gradações médias já se antecipa uma discussão que ocupará o segundo capítulo dos *Dados Imediatos*. Lá se argumenta que o número e, por conseguinte, uma medição, dependem da ideia de uma existência simultânea de elementos e de sua sobreposição uns aos outros, isto é, da noção de “espaço” enquanto um meio homogêneo (DI, p. 56-68/57-62). Se posso falar aqui em duas ou mais velas é porque estas existem simultaneamente. Entretanto, quando da sucessão de estados psicológicos, estes não coexistem em separado um do outro. Logo, como posso medi-los se o que se apresenta à consciência num dado momento é apenas um deles?

Aliás, como o próprio Delboeuf registra no relatório de seus experimentos, na medida em que se aumenta a diferença de brilho entre uma e outra fonte luminosa, as hesitações e os equívocos crescem, seja no cotejo entre os relatos de diferentes observadores, seja quanto aos relatos de um mesmo observador (DI, p. 44/46). Se há uma correlação objetiva entre um estado psicológico e um processo fisiológico, de maneira que as grandezas envolvidas neste se possam aplicar àquele, como explicar que tais medições se tornem imprecisas quando tratamos de um aumento mais significativo da fonte luminosa? Para Bergson, mesmo que os observadores estivessem sempre de acordo consigo e entre si, disso não se poderia concluir que dois contrastes mínimos sucessivos (AB e BC) seriam quantidades iguais. Tudo se passa como se Delboeuf dissimulasse, em seu experimento, um postulado teórico fundamental. Esse postulado consiste em admitir que as diferenças mínimas de tonalidade entre tais e tais fontes luminosas relatadas por um observador são quantidades iguais (DI, p. 44/46). Como demonstrar que as mudanças qualitativas de tonalidade são variações de grandezas é justamente o que está em questão para a Psicofísica, o experimento de Delboeuf pressupõe aquilo que deveria provar. A igualdade mensurável entre as diferenças mínimas das sensações é o que se tenta pôr à prova com a lei de Weber-Fechner (DI, p. 44/46). Daí que os pré-juízos do experimento de Deboeuf conduzem Bergson a essa segunda e decisiva abordagem metodológica da Psicofísica.

Segundo a lei de Weber-Fechner, a quantidade de estímulo necessário para que a consciência se dê conta de uma mudança de sensação estará numa relação constante para com essa sensação (DI, p. 45/47). Aos olhos de Bergson,

tal formulação requer que se demonstre como o acréscimo de um estímulo pode ser proporcional a uma “quantidade de sensação”. Para tanto, Fechner precisa definir o que se deve entender pela igualdade ou a adição no caso das sensações. Quando tratamos de fenômenos físicos, a igualdade não implica identidade (DI, p. 47/48). A iluminação de uma vela próxima a uma folha de papel é igual, sem ser idêntica, à iluminação de três velas a uma determinada distância da folha de papel. Todavia, se disser que a dor de dente que sinto agora é igual a que tinha há alguns minutos, não tenho nenhum motivo para julgar que não esteja a falar da mesma dor de dente. Duas sensações, portanto, não podem ser iguais sem serem idênticas (DI, p. 47/48). Se duas sensações não podem ser iguais sem serem idênticas, o contraste entre AB e BC, tal como na experiência de Delboeuf, não consistiria em duas, mas numa mesma sensação, não havendo aqui nenhuma comparação.

A proposta de Fechner foi estipular que as menores diferenças de sensação corresponderiam a um dado acréscimo ou diminuição de uma excitação exterior (DI, p. 45/47). Quando o indivíduo toma consciência de que houve uma mudança na sua sensação luminosa, essa mudança mínima equivaleria à mudança de quantidade na fonte luminosa. Assim, uma variação de grandeza do estímulo físico seria paralela à consciência de uma mudança qualitativa da sensação. No entanto, do fato de que haja uma correlação entre o aumento ou a diminuição quantitativa na fonte luminosa e uma variação de intensidade da sensação não se segue que esta seja uma soma ou redutível a uma quantidade (DI, p. 47/49). Digamos que um pequeno aumento numa fonte luminosa coincide com a consciência do sujeito de uma mudança quanto ao seu estado psicológico anterior. Não há dúvidas de que há um aumento de quantidade quanto à fonte luminosa. Quanto ao processo psicológico, houve apenas a substituição de uma sensação por outra. O indivíduo tinha uma sensação de luminosidade, agora tem outra sensação de luminosidade. No âmbito dos dados imediatos da consciência, não há, portanto, uma sensação de aumento ou de um intervalo entre as duas sensações. Se não há a consciência de adição ou de um intervalo entre duas sensações, não se pode estabelecer uma equivalência entre a variação de intensidade de uma sensação e o acréscimo contínuo da excitação física. O psicofísico confunde uma sensação de aumento (a consciência de que o meu estado psicológico é mais intenso do que antes) com um aumento de sensação (DI, p. 35/39) (a consciência imediata de que uma sensação se torna maior).

Explicar a passagem de um estado psicológico para outro como um aumento ou decréscimo de um estímulo é, do ponto de vista de Bergson,

somente um ato do pensamento, pelo qual nos acostumamos a assimilar arbitrariamente a sucessão de dois estados a uma diferença aritmética (DI, p. 49/50). Por essa assimilação, projetamos as características físicas das variações contínuas e quantitativas das fontes luminosas nas mudanças intermitentes e qualitativas das sensações (DI, p. 50/51). Uma vez que o contínuo e quantitativo não equivale ao intermitente e qualitativo, a correlação entre o acréscimo na fonte luminosa e a mudança da sensação não indica nenhuma propriedade desta. Trata-se apenas de uma “[...] interpretação simbólica da qualidade em quantidade.” (DI, p. 51/52). Essa interpretação simbólica dá-se tanto na lei de Weber-Fechner quanto na teoria das gradações médias de Delboeuf, de modo que “[...] toda a Psicofísica está condenada [...] a girar num círculo vicioso, porque o postulado teórico em que assenta condena-a a uma verificação experimental”, mas “[...] ela não pode verificar-se experimentalmente a não ser que admita previamente o seu postulado.” (DI, p. 52/52).

§5. A maneira de pensar que condena o psicofísico a um círculo vicioso possui raízes profundas. Remete a um modo mais ou menos geral com que nos habituamos a interpretar os dados imediatos da consciência. A confusão entre uma mudança de sensação e uma variação de grandeza está no dia a dia de cada um de nós. Os psicofísicos e mesmo os seus adversários até ali apenas levaram 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.” (DI, p. 1/11). 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. 1/11). 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. 97/91). A multiplicidade da vida interior é bastante distinta daquela que atribuímos aos objetos físicos. A sucessão de estados psicológicos que constatamos a cada momento, portanto, indica um progresso qualitativo e não uma variação de grandeza (DI, p. 10/18). Seria então preciso admitir duas formas de *multiplicidade*, uma “numérica” ou “quantitativa” e outra “qualitativa” (DI, p. 90/85). Sentimos 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. 90/86). 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 como 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. 98/91).

Para garantir essa regularidade, a influência da linguagem é mais profunda do que parece à primeira vista (DI, p. 98/91). 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. 97/90). Os símbolos seguem e consolidam aquele movimento pelo qual a vida prática nos faz distinguir uma coisa de outra, a fim de facilitar a nossa ação sobre elas e, para tanto, simplifica e justapõe o que apreendemos pelos sentidos. Essa aparente fixação se dá pela linguagem e na própria linguagem. Os linguistas me ensinam que jamais escuto ou pronuncio uma palavra da mesma maneira. Porém, isso não impede que ela me pareça sempre ser exatamente a mesma, a despeito das variações de tom ou timbre com que a escuto ou enuncio (GLEASON JUNIOR, 1985, p. 278). 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. 102/95). 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 incomensurável com a linguagem.” (DI, p. 124/116). É nessa acepção que Bergson nos alerta que pensamos, na maior parte das vezes, no espaço (DI, p. vii/9), isto é, imaginamos um mundo exterior de objetos mais ou menos fixos que admitem somente variações de quantidade. Se pensamos o mais das vezes no espaço, isto não implica que tão só possamos pensar assim. Se por um ato especulativo nos voltarmos para o caráter qualitativo de nossos estados psicológicos, deparamo-nos com um pensamento de uma sucessão qualitativa e não de uma simultaneidade. Que tal hipótese possa mesmo ser

formulada já parece sugerir que essa atenção aos aspectos qualitativos de nossa existência interior é plausível.

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. 97-98/90). Assim, a linguagem é 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. Como assinala Bergson, se toda linguagem é convencional, o ato mesmo de falar nos é tão natural quanto andar ou respirar (PM, p. 86/90). E 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. vii/ 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) num registro quantitativo, uma sucessão numa simultaneidade, aquilo que muda naquilo que, em si, não parece mudar. Visto que 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 original do “eu” e dos demais pronomes é estritamente locativa, indicando a posição de um falante quanto a outro no

discurso (CÂMARA JÚNIOR, 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. 95/89-90). 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. 95/90). 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 [...]”. 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. 102/96). 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. 178/162).

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. vii/9). A Metafísica como que sempre se orientou para “[...] fenômenos que não ocupam espaço” (DI, p. vii/9). Tão logo o metafísico tenta expressar as suas ideias, estas são 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, por vezes alheios ao papel decisivo da linguagem em sua constituição, ambicionaram um vocabulário bem delimitado e raciocínios que justaponham as ideias de maneira fixa e rigorosa. Esse vocabulário, assim 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, porém 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.” (WITTGENSTEIN, 2001, §7).

§6. A relação entre a linguagem e o pensamento nos *Dados Imediatos* é uma subtrama da presumida correspondência entre a mente e o corpo nas abordagens psicofisiológicas contestadas por Bergson. Ao justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço, o psicofísico aceita que se trata de dois âmbitos estruturalmente contíguos. O elo entre ambos é que eles se expressam pelo discurso, o qual, desse modo, induz a uma sobreposição. Essa aparente correspondência estrutural guia o pesquisador quanto ao relatório do sujeito sobre o que caracteriza os seus estados de consciência. Num caso como o da sensação de luminosidade, o relatório do sujeito seria objetivo por apresentar os estados psicológicos, internos, num vocabulário equivalente ao do campo visual, externo. Vou designar esse paralelismo de “teoria da figuração”.

O contra-argumento de Bergson, no essencial, é o seguinte. Os dados da experiência interior são fugidios e irredutíveis à objetivação, como bem perceberam os psicofísicos. A expressão verbal dos estados de nossa vida psicológica se faz pela linguagem. A equiparação entre aquilo que se dá na experiência interior do sujeito e sua exteriorização verbal é tida como certa, tanto na linguagem cotidiana quanto no idioleto científico. Se a experiência interior é irredutível à objetivação, esta não pode ser expressa direta ou indiretamente por um meio linear e passível de quantificação como a linguagem. Tal equiparação é, portanto, um equívoco, dada a incomensurabilidade entre o qualitativo e o quantitativo, entre os dados imediatos da consciência e sua verbalização. Dessa crítica do método da Psicologia experimental, infere-se que a equiparação entre a experiência interior e sua expressão linguística ocasiona também várias dificuldades quanto aos problemas metafísicos. Como eles não são redutíveis ao que é físico, ao tentarmos discuti-los, instaura-se a contradição na própria estrutura das questões levantadas e, por conseguinte, nas soluções que lhes são dadas (DI, p. vii/9). A relação entre Psicologia e Metafísica aqui não é acidental: a pressuposição do psicofísico quanto ao paralelo entre estados mentais e processos fisiológicos, ou, nas entrelinhas, entre o pensamento e a linguagem, é uma tese metafísica.

Se tudo isso for correto e bem dito, o próprio discurso bergsoniano não seria um contrassenso e seu autor, inevitavelmente, condenado ao silêncio? Por que escrever tantos livros para nos dizer o que não pode ser dito? Essas dificuldades que a linguagem nos suscita quanto ao próprio discurso filosófico

de Bergson não impactaram aos seus primeiros leitores, a julgar pela ausência do tema no amplo levantamento bibliográfico da recepção de sua filosofia, até 1910, que o tradutor inglês dos *Dados Imediatos* nos deixou.⁸ Por que algo tão “evidente” escapou aos intérpretes especializados?

Como o paradigma linguístico tornou trivial a tese de que a linguagem é constituinte de todo o pensamento, o ônus da prova hoje recai sobre quem tente mostrar que nem todo o pensamento é estruturado simbolicamente. Pelo contrário, antes da virada linguística, a tese hegemônica era de que o pensamento não era estruturado linguisticamente, e a contraprova cabia à voz dissonante. O consenso de que o pensamento não se reduz a uma expressão simbólica é o que fortalece a denúncia bergsoniana aos psicofísicos, os quais extrapolam essa premissa comum ao estabelecer sub-repticiamente uma correspondência entre os estados psicológicos e os processos fisiológicos. A originalidade de Bergson aqui, diferente de um filósofo da linguagem contemporâneo, é explicar por que se passou a reduzir pensamentos e sentimentos com os símbolos que os enunciam e como podemos nos precaver dessa tradução ilegítima. Daí que ele sequer discuta positivamente como se pode pensar sem linguagem, pois que o pensamento não se restringe às palavras é uma “evidência” aos seus destinatários. A crítica bergsoniana da linguagem, a despeito de suas semelhanças superficiais com algumas teses da virada linguística, segue uma orientação bastante distinta.

Ao rejeitar uma correspondência entre o pensamento e a linguagem, Bergson não condena o filósofo ao silêncio. O que ele pretende mostrar é que a relação entre as palavras e os estados psicológicos é mais sutil do que uma equivalência, e que nenhum signo substitui aquilo que expressa. A palavra “cadeira” não substitui o objeto no qual estou sentado, antes sinaliza para uma maneira pela qual nos relacionamos com o objeto. Esse é o sentido básico de “signo”: indicar, representar algo diferente de si mesmo. A linguagem indica, sugere, porém não corresponde nem a estados psicológicos nem a estados de coisas no mundo. Esse antirrepresentacionismo possui duas acepções: (i) os símbolos não correspondem biunivocamente às coisas; (ii) a linguagem não espelha a estrutura mesma da realidade.

Há até aqui uma ambiguidade quanto à concepção bergsoniana de linguagem, persistente nos *Dados Imediatos* e que, agora, pode ser elucidada. Por um lado, a inadequação da linguagem se deveria a que ela compartilharia

⁸ Refiro-me aqui à tradução, autorizada por Bergson, de F. L. Pogson (*Time and Freewill: An Essay on Immediate Data of Consciousness*), seção “bibliography”, p. ix-xviii.

naturalmente dos aspectos quantitativos dos objetos espaciais. Por outro, as queixas se deveriam ao uso habitual que dela fazemos, o qual acompanha a tendência do pensamento que simula um meio homogêneo. Se, em algum momento, Bergson endossou a primeira hipótese, posteriormente, ele a retifica pela segunda. Quando discute o aprendizado da linguagem, Bergson afirma que uma palavra somente adquire individualidade depois que somos ensinados a abstrai-la da corrente da fala. Uma palavra nos chega misturada com outras, bem como aos tons de sua elocução, de modo que o seu caráter discreto é um acréscimo posterior e convencional (MM, p. 135-136). O mesmo vale para a escrita. Esta nos aparece inicialmente como uma confluência de riscos ou desenhos, os quais, após a alfabetização, assumem funções bem delimitadas. Por conseguinte, é o uso da linguagem na vida prática que torna o signo discreto, “espacial”. Por isso, para Bergson, “[...] a intuição imediata e o pensamento discursivo são um só na realidade concreta.” (DI, p. 178/162).

A questão, portanto, é promover um aspecto da linguagem que não interdite o pensamento qualitativo. Isso sugere uma desautomatização do signo linguístico, tal como há muito tecida pela literatura. Como lembra Bergson, “[...] avaliamos o talento de um romancista pelo poder com que retira sentimentos e ideias do domínio público a que a linguagem assim os fizera descer, e que lhes procura restituir a sua primitiva e viva individualidade por uma multiplicidade de pormenores que se justapõem.” (DI, p. 124/115-116). Isso não quer dizer que o filósofo deve assumir o idioma do poeta ou do romancista. Como esclarece Bergson, complementando o que ficou apenas sugerido nos *Dados Imediatos*, se é verdade que o grande romancista pode aludir àquela multiplicidade qualitativa em que consiste nossa vida interior, ele se restringe a um “estudo da alma” por “exemplos individuais”. Já ao filósofo cabe investigar “[...] as condições gerais da observação direta, imediata, de si por si”, o que requer um método próprio, uma maneira de pensar que, mesmo que se assemelhe, não se confunde com a da arte (PM, p. 20/22-23). Se a própria estrutura da expressão linguística fosse impermeável aos estados psicológicos, até o mais talentoso dos escritores não poderia, com uma obra de linguagem, conduzir o leitor aos aspectos múltiplos dos sentimentos e das ideias. A tarefa do grande romancista, quanto a casos individuais, e do filósofo, quanto às condições gerais da observação direta, é assinalar a experiência interior que se imiscui na expressão linguística, a “vida secreta das palavras”.

O paradigma linguístico nos acostumou com a tese de que a maneira como expressamos os nossos estados psicológicos os subordina a um plano

intersubjetivo. Não apenas para os outros, mas também para nós mesmos, o significado dos estados psicológicos seria público, social. No entanto, de que a expressão linguística de nossos estados psicológicos os acomoda a um plano intersubjetivo não se segue que este os determine. Se conscientemente conduzo os signos para fora de seu uso cotidiano, seja quando me volto para o que é específico de meu “entusiasmo” ou de meu “cansaço”, seja do que vejo na quadra comercial na quinta-feira em contraste com o que lá vi na semana anterior, os símbolos podem assumir uma outra tonalidade, outra inclinação. Essa outra tonalidade ou inclinação é distinta e até contrária à utilidade social, pois diz respeito ao que é singular ou singularíssimo, ao que aponta apenas para quem a vivencia.

Uma das objeções recorrentes do paradigma linguístico ao metafísico é que este recai numa abstração quando retira as palavras de seu uso cotidiano. Ausentes das circunstâncias em que as utilizamos, as palavras perdem a sua referência e nos dão apenas uma aparência de significado. Disso se conclui que à Filosofia convém apenas uma terapia de linguagem pela qual se deve reconduzir as palavras de seu uso metafísico a seu uso cotidiano (WITTGENSTEIN, 1974, §116). Contudo, ao retirarmos as palavras de seu domínio público, não somos levados necessariamente a uma abstração. Assim como o romancista, que cria um ambiente próprio e peculiar no qual as palavras adquirem uma significação única e estranha ao seu uso diário, o filósofo também pode seguir o caminho inverso do emprego habitual dos signos e, com eles, delinear uma referência que concerne ao estado psicológico do sujeito ou, mais ainda, às tais condições gerais da observação imediata, primeiro vividas do que pensadas. Daí que Bergson julgue que o caráter pragmático da linguagem exige que se siga justamente um caminho diverso ao do pragmatista. O metafísico não se depara com dificuldades insolúveis porque abandonou o uso corriqueiro das palavras. O metafísico se depara com paradoxos ao conservar, sem o perceber, o apelo utilitário dos signos quando pensa problemas especulativos.

§7. Quando finalmente se volta para explicar esse procedimento pelo qual apreendemos os dados imediatos da consciência, Bergson o designa de “método intuitivo”. A intuição “[...] versa, antes de tudo, sobre a duração interior.” (PM, p.27/29). Diferente daquelas que *analisam* as experiências psicológicas e assim a dividem em partes e elementos exteriores uns aos outros, a intuição se volta para a sucessão e o progresso dos estados qualitativos (DI, p. 178/162). Intuir é alargar a consciência para que essa possa coincidir com os seus dados imediatos (PM, p. 27/29). Trata-se de um “método” por que

tal maneira de pensar não é fortuita nem um mero sentimento. Vou retomar o método intuitivo apenas naquilo que interessa diretamente à concepção bergsoniana de linguagem, tal como essa se dá nos *Dados Imediatos*.

Bergson contesta que uma imagem descreva fidedignamente o que se passa em nossa vida interior. Por imagem, entenda-se aqui a representação simbólica de um fenômeno, especialmente aquela que procura semelhanças entre duas séries de acontecimentos (cf. DI, p. 57-59/58-60). Apesar das imagens nos colocarem numa relação concreta com as coisas, pois sempre se trata da figuração disto ou daquilo, ainda assim estas, pela disposição social dos símbolos, não podem representar fidedignamente a realidade (PM, p. 183-185/189-192). A interdição é ainda maior quanto aos conceitos pelos quais os sistemas normalmente se estruturam. Os conceitos são passados de ideias gerais e abstratas (PM, p. 185/192), as quais radicalizam a função generalizadora e fixadora das palavras cotidianas por que “[...] só podem simbolizar uma propriedade especial tornando-a comum a uma infinidade de coisas.” (PM, p. 187/194). Como os estados interiores são únicos, eles escapam a qualquer conceptualização.

Não obstante nenhuma imagem isolada corresponda à singularidade de um estado interior, muitas imagens de ordens distintas “[...] poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso no qual há uma intuição a aprender.” (PM, p. 185/192). Essas imagens, ao se interpenetrarem, podem converter o olhar do pensador, conduzindo-o a um deslocamento de sua atenção. Eis o que o próprio Bergson faz, no primeiro capítulo dos *Dados Imediatos*, ao discutir alguns estados psicológicos profundos. Para aproximar o leitor desses estados “[...] que não parecem solidários a uma causa exterior” (DI, p. 22), Bergson sugere, por exemplo, que o desejo penetra outros estados psíquicos, “[...] tingindo-os com a sua própria cor”, que isso leva a uma renovação de nossas ideias que se assemelha a uma “nova infância”, a qual é semelhante a certos sonhos “[...] em que não imaginamos nada de extraordinário, mas que através deles ressoa, porém, não sei que nota original” (DI, p. 15).

Quanto aos conceitos, caso nós os tornemos maleáveis, adaptáveis às peculiaridades dos fenômenos, eles talvez possam cumprir uma função análoga àquela das imagens. Isso significa que, diante de um conceito, em vez de tomá-lo como uma noção geral que justapõe as propriedades de vários estados psicológicos, nós o devemos conformar a apenas uma vivência. Quando tratamos de noções como “unidade” ou “multiplicidade”, a questão não é subsumir

os seus vários sentidos, num conceito geral, mas nos perguntarmos que unidade e que multiplicidade são o caso, quanto a um dado estado interior (PM, p. 197/204). Por isso, no segundo capítulo dos *Dados Imediatos*, investigam-se dois tipos de multiplicidade, uma quantitativa e outra qualitativa. Do mesmo modo, ao saber que um de seus intérpretes distinguiu quatro sentidos de “intuição”, Bergson tenha dito que ele próprio seria capaz de indicar muitos outros (PM, p. 29/31), quem sabe um para cada vez em que empregou o termo.

A importância que Bergson dá aos aspectos suprasegmentais do discurso, como o acento e o ritmo das elocuições e mesmo da escrita (PM, p. 92-93/97), insinua que à expressão filosófica interesse ainda mais o âmbito estilístico da linguagem do que o nível semântico-pragmático, porque um ouvido inclinado aos traços suprasegmentais permite que se reconheça a tonalidade afetiva que conduz o discurso. Esta, ainda que em si insuficiente para expressar o estado interior, conduz a atenção para o que é individual naquilo que é dito. Daí, “[...] antes da intelecção propriamente dita, há a percepção da estrutura e do movimento; há, na página que se lê, a pontuação e o ritmo.” (PM, p. 94/97). Pelo cuidado com tais itens, apreende-se o tempo das frases, o crescendo da elocução pela qual se indica menos um conteúdo do que uma tendência, até um temperamento. Por isso, há “[...] uma certa analogia entre a arte da leitura, tal como acabamos de a definir, e a intuição que recomendamos ao filósofo.” (PM, p. 94/98).

§8. A importância do paradigma linguístico talvez se deva menos à originalidade de suas teses do que a uma circunstância histórico-conceptual que persiste na filosofia contemporânea. Há muito consideramos que a Filosofia é tão somente um discurso teórico.⁹ Por conseguinte, nada mais plausível que uma investigação voltada para as condições de possibilidade do discurso filosófico cativo de maneira tão decisiva aqueles para quem a Filosofia se restringe à elaboração e contraposição de teses. Contudo, em seu sentido primordial, amplamente difundido entre os clássicos, a Filosofia era uma escolha de vida, uma maneira de viver, da qual os discursos teóricos eram uma parte quase imprescindível, porém, não mais que uma parte (HADOT, 2014a, p. 15-24). Há indícios de que a ideia de Filosofia como uma maneira de viver, embora obstruída desde o declínio das escolas antigas, persistiu até a contemporaneidade em várias doutrinas (HADOT, 2014a, cap. 11). Daí que Pierre Hadot, cuja obra foi dedicada quase que exclusivamente à redescoberta desse sentido original da Filosofia, diga-nos que, ainda muito jovem, despertou para tal con-

⁹ Para um estudo sobre a redução da Filosofia a um discurso estritamente teórico, ver Sampaio (2014).

cepção, ao saber que, para Bergson, “[...] a Filosofia não é uma construção de sistemas, mas a resolução, uma vez tomada, de olhar ingenuamente para si e ao redor de si.” (2014b, p. 15). Se, para Bergson, a Filosofia for acima de tudo uma maneira de viver, quando ele discute sobre a relação entre o pensamento e a linguagem, não se trata somente de um confronto teórico, mas também e sobretudo do papel que o discurso deve ter para a vida filosófica. O que os livros expressam, mesmo que parcialmente, são as indicações que o mestre cultivou por um longo período e seu intento junto aos leitores é dar-lhes os meios para uma transformação de si e de sua relação com o mundo (HADOT, 2014b, p. 316). Essa transformação de si e da relação com o mundo viria por um “deslocamento da atenção”, um distanciamento de práticas já cristalizadas, na vida cotidiana, pela qual esta passa a ser pensada sob uma outra orientação. Essa outra orientação, distinta da percepção habitual, é a própria intuição filosófica. Mais do que uma alternativa doutrinal às teses do paradigma linguístico, o paradigma da intuição, no qual se desenvolve a concepção bergsoniana de linguagem, reflete aqui uma concepção mais fundamental do que é a própria Filosofia.

SAMPAIO, Evaldo. The linguistic turn and the immediate data of consciousness. *Trans/formação*, Marília, v. 40, n. 2, p. 47-70, Abr./Jun., 2017.

ABSTRACT: This essay investigates the status of the immediate data of consciousness after the linguistic turn in contemporary philosophy. The central problem is if exist the possibility of a direct contact of lived beings with their psychological states, or if these are necessarily reduced to the external structure of language. My hypothesis is that even if one admits a strict relation between thought and language, this does not imply necessarily that this relation is a kind of correspondence or that thought is reducible to the structure of language. To develop this suggestion, I will assume Henri Bergson's conception of language as an exemplary case of what I entitle the “paradigm of intuition”. By means of a commentary guided mostly by Bergson's first masterpiece, *Time and Freewill: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, I will show that Bergson understood that language has more than an instrumental role in the expression of our thoughts; I also show why, according to Bergson, this explains many of the difficulties of metaphysical problems. Through a reading between the lines of the debate between Bergson and psychophysics, I intend to point out how the critique of language does not prevent Bergson from privileging a manner of thought by which the lived being can recognize the immediate data of consciousness. For this counterpoint between intuition and language, I will attempt to cast some doubts on the contemporary linguistic paradigm.

KEYWORDS: Metaphysics. Philosophy of knowledge. Linguistic turn. Intuition. Immediate data of consciousness. Bergson.

REFERÊNCIAS

- APEL, K. *Transformação da filosofia: o A Priori da comunidade de comunicação*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000. V. 2
- BERGSON, H. *Time and freewill: an essay on immediate data of consciousness*. 4. ed. Translation F. L. Pogson. London: George Allen and Unwin, 1923.
- _____. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da consciência*. Tradução de João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *L'Énergie spirituelle* [EE]. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. Paris: PUF, 2009a. (Édition Critique).
- _____. *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009b.
- _____. *La pensée et le mouvant* [PM]. Paris: PUF, 2009c. (Édition Critique).
- _____. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: PUF, 2010a. (Édition Critique).
- _____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação entre o corpo e o espírito*. 4. ed. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- _____. *Essai sur les données immédiates de la conscience* [DI]. Paris: PUF, 2011. (Édition Critique).
- CABREIRA, J. *Margens da filosofia da linguagem*. Brasília: Editora UnB, 2003.
- CÂMARA JÚNIOR, J. M. *Estrutura da língua portuguesa*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- DANTO, A. *Nietzsche as philosopher* (Expanded Edition). New York: Columbia University Press, 2005.
- DANZIGER, K. *Constructing the Subject: historical origins of psychological research*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- DUMMETT, M. *Origins of analytical philosophy*. Harvard: Harvard University Press, 1996.
- GLEASON JUNIOR, H. *Introdução à linguística descritiva*. 2. ed. Tradução de João Pinguelo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* 6. ed. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2014a.
- _____. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flávio Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014b.
- MARGUTTI, P. O método analítico em filosofia. In: BRITO, E.; CHANG, L. (Org.). *Filosofia e método*. São Paulo: Loyola, 2002. p.125-155.

OLIVEIRA, M. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

RIBOT, T. *La psychologie allemande*. Paris: Libraire Germer Baillière, 1878. (École Expérimental).

RYLE, G. *The concept of mind*. 60th anniversary edition. London; New York: Routledge, 2009.

RORTY, R. (Ed.). *A filosofia e o espelho da natureza*. Tradução de Jorge Pires. Lisboa, 1988.

_____. *The linguistic Turn: essays in philosophical method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SAMPAIO, E. Metafísica a psicologia: ainda se podem afirmar a realidade do espírito e a realidade de matéria? *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 93-122, 2015.

_____. Metafísica, discurso e modo de vida filosófico. *Prometheus*, Aracaju, 2016 (no prelo).

SAKUR, J. L'introspection en psychologie expérimentale. *Revue d'Histoire des Sciences*, v. 2, t. 62, p. 349-372, 2009.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2001.

Recebido em 22/11/2016

Accito em 19/01/2017