

DE VOLTA AO “QUARTO VISUAL” INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS ## 398 – 402

Luiz Hebeche

Resumo: Este artigo trata da surpresa que se expressa na pergunta: como não posso ver algo em mim mesmo? Nesses termos, “voltar ao quarto visual” parece indicar um limite da gramática: algo de que nem eu nem ninguém pode se apropriar. Mas, se é mais fácil considerar que aquele que está do lado de fora não pode entrar nele, é bem mais estranho que eu não possa considerá-lo como meu. Noutras palavras, se o quarto material em que estou sentado não pode sequer ser comparado ao quarto visual, então não parece haver critério algum que identifique o que eu vejo, e, nesse caso, se está apenas lidando com uma ilusão. No entanto, num outro sentido, nosso interesse em tematizar o “quarto visual” sugere que a sua gramática não está dependurada no vazio, e que, ao contrário, a dissolução desse “paradoxo” ocorre quando compreendemos a complexidade da linguagem ordinária.

Palavras-chave: Quarto visual, Gramática, Paradoxo, Linguagem ordinária.

Abstract: The most surprising question is: how is it possible that I cannot see something that is inside me? In these terms, to come back to the “visual room” seems to point out some limit of grammar, something that cannot be taken either by me or by anyone. But if it is easy to say that he who is inside the visual room cannot go inside it, is mysterious that I can think of it as mine. In other words, if the physical room where I am seating now cannot even be compared with the “visual room”, then it seems that there is no criterion by means of which I can identify what I see. In this case, we have here a mere illusion. However, in another sense of that expression, our interest in examining the question of “visual room” suggests that this grammar is not floating in the void, but rather that the resolution of that “paradox” takes place when we understand the complexity of the ordinary language.

Key words: Visual room, Grammar, Paradox, Ordinary language.

A gramática dos conceitos psicológicos trata de uma região da linguagem ordinária e possibilita a crítica da noção de conteúdo da consciência, isto é, de que quando se trata da consciência, está invariavelmente aí presente a noção de introspecção como um elemento intermediário entre as representações mentais e a linguagem, tomando-a, portanto, como um meio que transporta informações. A gramática das palavras das impressões sensíveis — ver, ouvir, tocar, etc. — substitui agora a noção de sujeito cognoscente que a partir de si mesmo dá conta dessas impressões. A região da espacialidade nada mais tem a ver com a forma pura da sensibilidade, esse receptáculo mental que subjaz a priori aos dados dos sentidos, mas, ao contrário, diz respeito ao modo como são usadas as palavras (dêiticos) na linguagem. Não há “o espaço”, mas circunstâncias que empregamos as palavras à frente, atrás, do lado, dentro, fora, à distância, aqui, ali, etc. Do mesmo modo, as expressões temporais: agora, ontem, amanhã, depois, lento, rápido, etc. Essas regiões da linguagem são definidas não pelo recurso ao monismo da consciência, mas pelo modo como usamos as palavras na linguagem. E só aprendemos a usá-las no “fluxo da vida” [*Fluss des Lebens* (LWPP,2, p. 30)]. O mundo da consciência aprendemos no fluxo da vida. A consciência encontra-se na linguagem, ou melhor, não é a consciência que determina a linguagem, mas é na linguagem que se aprende a discriminar os usos da palavra “consciência” ou da palavra “eu”. Daí porque a trama complexa do conceito de interior confunde-se com a trama da vida, pois a gramática está imersa nessas práticas cotidianas, e não em um mundo feito de processos ou de entidades privadas a que só um eu filosofante teria acesso privilegiado; e isso quer dizer que só podemos compreender gramaticalmente as palavras na linguagem à medida que encontrarmos novos meios de apresentar (*Mittel der Darstellung*) essas mesmas práticas, e, portanto, de tomá-las a partir de novas perspectivas.

A eliminação de processos internos privados leva junto a de eventos externos, e também de que a consciência seja como um espelho que reflete objetos. Isso não quer dizer que se elimine a diferença entre interior e exterior, mas de que essa diferença seja apenas compreendida na linguagem. Os seres humanos têm, ao contrário das pedras, das máquinas e dos animais, uma vida interior, por isso que mesmo “se um leão pudesse falar não poderíamos compreendê-lo” (*PU*s. 568). Os animais, mesmo os mais semelhantes a nós, vivem em distintas formas de vida. O que podemos saber sobre o comportamento dos elefantes diante da morte já está situado no modo de tratar da nossa própria morte. A questão de se os animais podem ou não ter vida interior também é problemática, à medida que ela tende a reforçar a noção de que haja um interior que seja exterior ao nosso interior, ou seja, de que possamos tratar de fatos mentais que nos assemelham aos animais, e

que a elucidação científica deles lançaria uma ponte entre os animais e nós. Esta posição toma a psicologia comportamental ou a neurologia como as últimas palavras e, portanto, de que só pela observação ou experiência se entende a vida interior. Pode-se, porém, assumir uma posição oposta, em que se destaca a introspecção como modo privilegiado de acesso à ordem do mundo objetivo. A primeira posição, destacando a atividade externa da experiência — o corpo desemboca na neurologia; a outra, destacando a introspecção, prende-se a condições mentais ou transcendentais postas pelo sujeito do conhecimento. O sujeito reflete sobre si mesmo, sendo simultaneamente mundano e extra-mundano. Ambas as posições, porém, são faces opostas de uma mesma moeda, a ilusão agostiniana de que a linguagem é um meio que transporta informações. Essa doença milenar da filosofia, aliás, não começa com Agostinho, mas já se encontra em Platão: a linguagem é um meio que leva às idéias, e só se chega a elas quando a própria linguagem é abandonada. Se a verdade não coincide com a prática da linguagem, então esta torna-se suspeita de dar conta daquela, pois se na linguagem ocorre o debate sobre a verdade, é porque ela todavia expressa também o que é falso, isto é, de algum modo ela expressa o que não é. Por isso, em seu esforço de livrar-se totalmente do não-ser, a dialética, no mundo supra-sensível das idéias, termina projetando-se no silêncio: nada mais pode ser dito. Assim como olhar diretamente a luz do sol resulta na maior escuridão, alcançar a condição de todas as idéias – o Bem – coincide com a maior opacidade da linguagem (*Politeia*, VII ,514-517). A dialética termina por dissolver o diálogo. Algo semelhante encontra-se ainda no jovem Wittgenstein, quando reconhece que não se pode dizer as condições do dizer, isto é, de que onde não se pode duvidar também não se pode perguntar, pois o sentido do mundo está fora do mundo, e este “sentimento místico do mundo” não pode ser expresso em proposições que tenham sentido, como as da ciência natural, de que as expressões sobre o sentido do mundo são sem-sentido, que podem ser empregados até que se tenha uma intuição do mundo *sub specie aeterni*, podendo, então, serem dispensadas. Neste caso, a linguagem é um meio que transporta informações: “a linguagem disfarça o pensamento”(TLP 4.002). Assim, se em Platão a linguagem conduz até a idéia e aí já não diz mais nada, no jovem Wittgenstein a afirmação de que o valor do mundo está fora dele só pode ser dada por proposições sem-sentido, que nada dizem, pois se só existe dúvida onde existe pergunta, pergunta onde existe resposta, e esta só onde algo possa ser dito, então, o que não pode ser dito é o sentimento ou a intuição do mundo. E se nada mais alto pode ser expresso por proposições, a contemplação do mundo termina no silêncio. Por isso, as proposições que compõem o *Tractatus* são comparadas com uma escada que, cumprida sua função, pode ser jogada fora (TLP 6.41-6.52-6.53). Ou seja, se num caso a linguagem não pode dizer o impossível, num outro, uma vez atingida a perfeição, a linguagem também não diz mais nada. Nesses dois exemplos, a linguagem conduz a um fim semelhante: ao

silêncio místico sobre o que ocorre no mundo e à imutabilidade silenciosa do mundo das idéias.

A origem platônica da “imagem agostiniana da linguagem”, de que as palavras estão pelas coisas, ou de que a linguagem é um meio que precariamente comunica a essência das coisas, vale também para a tradição aristotélica baseada na concepção da substância e dos acidentes, da verdade como correspondência e das distinções entre matéria e forma, onde se originam elucubrações metafísicas do tipo: qual a relação entre o fisiológico e o pensamento, entre o supra-sensível e o sensível, qual a função mediadora da imaginação entre esses dois níveis, enfim, de como o pensamento pode dar forma à matéria bruta, etc. (*De Ânima*, III,4-5). Essa concepção atravessa a filosofia ocidental até a era moderna expressa nas teorias do conhecimento ou nas filosofias da consciência: as imagens do mundo. O aspecto moderno desse engano filosófico tradicionalmente situa-se no chamado âmbito dos sentidos, essa passagem através da qual, num primeiro momento, a consciência relaciona-se com o mundo interior, isto é, à medida que *ab initio* coloca-se o sujeito como um receptáculo para os dados dos sentidos. O apanhar esses dados é um processo a que apenas o sujeito tem acesso. O debate sobre como se dá esse processo dominou a filosofia moderna. O conflito entre as teorias do conhecimento se deveu ao esforço por tratar no sujeito cognoscente o material fornecido pelos sentidos, de que podemos assegurar internamente o modo de dispor dos fenômenos, isto é, de que se pode representar internamente aquilo que ocorre externa-mente. Essas teorias originam-se na concepção errônea de que a palavra representação está no lugar de algo. A partir dessa concepção, quando se fala de “minha impressão visual”, inclinamo-nos filosoficamente a tomá-la como um olhar interior que pudesse acompanhar subjetivamente as representações dos objetos, ou seja, que o sujeito cognoscente tenha acesso privilegiado a essas representações. Inclinamo-nos a tomar as impressões visuais a partir de processos internos ou eventos da consciência onde se podem fazer relações ou comparações, como se, através desse olhar interno, e sem o auxílio de ninguém, pudéssemos dar conta daquilo a que só o sujeito tem acesso. Mas, então, qual é a natureza dessa relação entre o sujeito e o objeto a que só ele tem acesso? Ou melhor: como aceitar esse objeto a que só ele tem acesso. De onde se pode assegurar este acesso? Como pode em si mesmo reconhecer este ou aquele objeto? A resposta a essas questões nos levará a afastar a tendência filosófica de tomar a introspecção como um modo privilegiado de acesso. Ao fazer isso, porém, não se afastará apenas uma das faces da moeda, mas as duas, isto é, a que se inclina para o interior e a que se situa no exterior. Hegel é o único, entre os filósofos idealistas, que rompe com a noção de consciência solipsista, pois, para ele, o interior é exterior, e o exterior é interior. Sua filosofia, porém, é ainda concebida no modelo tradicional da consciência. O caso de Hegel extrapola o objetivo deste artigo.

Uma vez que a consciência é o modo como usamos esta palavra na linguagem, pode-se então considerar que as ilusões da filosofia da consciência originam-se na falta de compreensão da lógica da nossa linguagem. Um exemplo disso é o chamado “quarto visual”, isto é, a composição visual interna do quarto que agora eu estou vendo; assim como posso, na companhia de outros, andar pelo quarto real, só eu posso ter acesso ao quarto visual, uma vez que só eu posso representá-lo em mim mesmo, ou seja, de que o eu possa contemplar algo interna-mente. A partir dessa posição, o quarto visual seria o que me é mais íntimo, isto é, ele se encontra em mim de um modo absolutamente próprio, pois o modo como o estou vendo agora não é partilhado por mais ninguém. Mas como seria comunicar aquilo que só eu vejo? Como sei que só eu vejo esta árvore, onde aprendi a reconhecê-la como árvore, e não como outra coisa? Onde aprendi a reconhecer este quarto, e não outro? A resposta a essas perguntas eliminará a ilusão da linguagem privada expressa habitualmente pela introspecção, a ilusão de que alguém sozinho seja possuidor de suas vivências, de que ele faça para si mesmo uma exibição de algo a que mais ninguém tenha acesso; ou seja, de que só ele tem imagens que mais ninguém vê, sons que só ele ouve ou dores que só ele sente, enfim, de que só ele pode vivenciar privadamente impressões, sensações ou pensamentos. Essa ilusão surge da noção de que os signos lingüísticos são meros artefatos intermediários de estados de coisas e que, portanto, possam dar conta de processos internos. Ao contrário dessa posição, nosso ponto de partida é o de que a compreensão jamais é um processo mental (*PU* # 153). Com isso se elimina o dualismo que atravessa a história da filosofia, ou seja, afasta-se o modelo que sustentou o platonismo, o aristotelismo, o cartesianismo, chegando aos paradoxos da filosofia da consciência, em que o eu se torna sujeito e objeto de si mesmo, em que o sujeito reflete sobre si, isto é, sai de si para tratar de si mesmo. A compreensão do que vem a ser o “quarto visual” nos ajudará a eliminar este modelo. Sairemos do tratamento filosófico para o uso da palavra “eu” na linguagem. O campo da palavra “eu” não se confunde totalmente com o da palavra consciência. A gramática do eu, porém, auxilia a esvaziar o âmbito da consciência da noção de conteúdo mental. A dificuldade dessa passagem das *Investigações Filosóficas* ilustra a facilidade que temos de buscar refúgio longe da complexidade da gramática.

II

Em *PU* # 398, Wittgenstein parte da situação em que alguém diz “quando eu me represento algo (*ich mir etwas vorstelle*), ou quando também realmente vejo objetos, então *tenho* algo que meu vizinho não tem”, isto é, aquilo que ele vê, ninguém, mesmo que esteja a seu lado, pode ver.

Afinal, se ninguém pode ocupar simultaneamente o seu lugar, então só ele pode ver as coisas a seu modo; a partir de sua posição, ele vê de modo absolutamente original, tem um modo pessoal a partir de onde vê os objetos. Ele pode olhar a seu redor e afirmar “Apenas eu tenho ISSO”; mas então estamos diante de um problema, pois se apenas ele tem acesso a esse modo de ver, qual é o sentido de sua afirmação? Suas palavras parecem totalmente inúteis, visto que não podem dar conta do modo como ele vê as coisas. Estaria incapacitado de transmitir a singularidade de sua perspectiva. No entanto, para dizer que só ele tem essa visão, precisou recorrer às palavras “eu”, “tenho”, “isso”. O problema está então no uso da expressão para acentuar que é “isso” que lhe ocorre. Onde, então, dentro de si mesmo ele pode apontar e dizer que isso lhe ocorre, onde aprendeu a reconhecer isso como isso, e não como aquilo? E se “isso” que ele afirma não pode ser compartilhado por ninguém, tampouco lhe é útil para falar de sua vivência. Portanto, dizer que só ele tem isso não serve para nada; pois, ao dizer que só ele tem, qual é o modo desse ter, qual é o modo desse eu que a partir de si mesmo apanha os objetos de modo próprio, o que viria a ser esse modo absolutamente próprio de ver objetos a que só ele tem acesso e, por conseguinte, ninguém mais tem? Se diz que apenas ele tem ISSO, é porque os outros estão excluídos de sua experiência; então o que seria esse ver só para si? Ou melhor, se diz que só ele tem, é porque parte do pressuposto de que os outros não têm, mas se os outros não têm, qual o sentido de dizer que só ele tem? Nas palavras de Wittgenstein: “Quando você exclui logicamente que um outro tem algo, também perde o sentido de dizer que você o tem”.

Coloquemo-nos na situação de alguém que afirma estar vendo algo que escapa a seu vizinho, mesmo aquele que está mais próximo, ou seja, alguém que pode dizer que sabe o que vem a ser isto de ter agora algo em sua mente (*meint*), ‘sei o que é ter em mente algo, conceber e ver um objeto, indicá-lo com o olhar ou com gestos. Se alguém está sentado num quarto e o vê segundo seu modo próprio, então pode-se falar de um ‘quarto visual’”. Como este é feito por uma visão a que só ele tem acesso, isso o distingue do quarto material em que está sentado. O quarto material e o quarto visual são como entidades paralelas em que o mental representa em si o material que está fora de si; o quarto visual seria feito, então, a partir das impressões sensíveis do quarto material, mas como a essas impressões visuais a gente do lado de fora não tem acesso, e como aquele que as tem não pode mostrá-las visto que só ele as vê a seu modo, então o quarto visual resulta num paradoxo. Pois, se trato o quarto visual do mesmo modo que trato o quarto material em que estou sentado, então eu o perco como quarto visual a que só eu tenho acesso. Se pudesse descrevê-lo como o quarto material, então perderia as características de quarto visual. Se “Não posso possuí-lo, assim como não posso andar nele, olhá-lo ou mostrá-lo”, então ele

“Não me pertence, à medida que não pertence a nenhum outro”. Ele não pode pertencer aos outros como pertence a mim, mas se pertencesse apenas a mim e eu não pudesse exibi-lo fora de mim, isso significaria que ele não pertence aos outros, mas também não pertence a mim; posso aparentemente com mais facilidade pensar em descrever o quarto material em que estou sentado, mas não posso fazer o mesmo com o quarto visual, pois que recursos teria para descrevê-lo, onde poderia buscá-los senão assemelhando-o ao quarto material, isto é, tornando-o uma entidade mental que posso descrever à medida que a exibio para mim mesmo. Mas então continua o problema: onde encontrar recursos para descrever este quarto do modo como apenas eu o vejo? Tenho de recorrer à linguagem – cadeiras, mesas, cama, janela, lâmpadas, etc. – para discriminar algo como quarto visual ou material. Mas se ele não pode ser partilhado com outros, e se eu mesmo não posso tratar dele como do quarto que apenas eu vejo, então pode-se afirmar que “aquilo que não tem possuidor é o quarto visual”. Nas palavras de Wittgenstein, se poderia dizer: “O quarto visual não tem outro senhor senão ele e nenhum nele”. Se é sempre na linguagem que distinguimos o quarto material do quarto visual, o que vem a ser, na linguagem, essa característica que torna o quarto visual aquilo que não tem possuidor, isto é, aquilo em que ninguém pode entrar, situar-se em relação a ele e nem mesmo vê-lo?

Examinemos melhor no que consiste o engano que leva a supor um acesso privado ao quarto visual, que leva a tomá-lo como algo a que só eu tenho acesso, como um âmbito do mundo de que só eu tivesse tomado posse. Compreende-se a gramática do quarto visual à medida que quem o ocupa se afasta, embora expulsar o proprietário do quarto visual não seja o mesmo que solapar a possibilidade de cada um expressar o quarto visual a seu modo. Como, porém, surge a ilusão do quarto visual como algo a que só quem o está vendo tem acesso?

A noção de “quarto visual” ocorre quando me inclino a tomar a sua imagem mental como um evento interno privado e absolutamente pessoal. Tudo se passa como se eu, contemplando internamente o quarto visual, o fosse comparando com o quarto material em que estou sentado, como se o quarto a que tenho acesso dentro de mim correspondesse ao quarto que está fora de mim. A imagem do quarto visual seria a representação interna do quarto material. Mas recorrer a esse procedimento seria permanecer no mesmo engano que originou a distinção entre o visual e o material, isto é, de que a um processo exterior corresponde um processo interior privado. Haveria então um possuidor do quarto visual do mesmo modo como agora ocupo um lugar no quarto material em que estou sentado. E, nesse caso, continuamos na imagem que queremos afastar: assim como posso andar, conversar, receber visitas no quarto material, só eu possuo introspectivamente o cenário mental do quarto visual e dizer que eu o vejo assim, e aponto

para as mobílias do quarto com uma familiaridade que suponho não ser partilhada por mais ninguém. Uma situação parecida é a de que só posso informar aos outros o que vejo à medida que contemplo interna-mente a imagem que os outros não podem ver. Mas então voltamos à pergunta: como posso fazê-lo sem expressar impressões visuais que não sejam apenas minhas, mas que possam ser reconhecidas pelos outros como a descrição de um quarto? Como alguém poderia saber de representações que são apenas minhas? Como posso afirmar que elas são apenas minhas? Onde aprendi a diferenciar o que é meu e o que não é?

A noção de que eu tenho acesso privilegiado às representações mentais do quarto visual surge da falta de compreensão da lógica da nossa linguagem. Nesse desvio gramatical sustenta-se a imagem do quarto visual como contraposto ao material, o interior a que tenho acesso imediato como oposto ao exterior, e de que a linguagem fornece apenas informações através das quais as relações interno/externo são apresentadas. Essa ilusão gramatical pode ser comparada a uma paisagem rural de fantasia com uma casa dentro dela; alguém poderia então perguntar: a quem pertence essa casa? E a resposta poderia ser: “Ao camponês que está sentado no banco diante dela”. E esse camponês, porém, não pode entrar em sua casa” (PU # 398). Aqui há distintos jogos de linguagem: a imaginação de uma paisagem com uma casa e alguém que está sentado diante dela, e a afirmação de que este não pode entrar dentro da casa. Isto é, descrever o quadro com um camponês sentado é diferente de pensá-lo entrando em sua casa, pois ele não pode entrar nela sem desfazer a pintura em que fora primeiro concebido. Também isso ocorre com o quarto visual: não se pode entrar nele sem hipostasiar a gramática do mundo da consciência, ou seja, de que se volte a falar de um possuidor do quarto visual a que possa interna-mente ter acesso privilegiado e ainda reconhecê-lo como apenas seu, que apenas aquele que o tem possa vê-lo assim e assim, como se numa intuição instantânea pudesse captar uma perspectiva que reconhecesse como apenas sua uma vivência que ninguém mais teria.

Desfazer o engano que leva à noção de eventos internos privados não significa desfazer com isso a gramática da consciência ou do interior, mas assegurar que o interior se dá no fluxo da vida. A distinção entre o quarto visual e o material não é feita opondo eventos internos a eventos externos, pois essa distinção é gramatical. É sempre na linguagem que podemos distinguir o interior do exterior. A ilusão que leva ao possuidor do quarto visual está em tomar a sua gramática como idêntica a do quarto material, isto é, assim como olho o quarto em que estou sentado, também olho o quarto que suponho apenas eu ter em mim, mas, como vimos, não posso entrar no quarto visual, pois “Não me pertence, na medida em que não pertence a nenhum outro. Ou: não me pertence na medida em que empregaria para ele a mesma forma de

expressão (*die gleich Ausdruckform*) que empregaria para o quarto material em que estou sentado” (PU # 398). Ou seja, este deslize na incompreensão da nossa gramática, que leva a tomar a “mesma” forma de expressão tanto para o quarto material como para o visual, faz com que este último seja concebido como um estado interno que pode ser observado do mesmo modo como se observa o quarto material. A gramática do eu é concebida do mesmo modo que a gramática do ele. “Eu sonho” e “ele sonha” têm o mesmo conteúdo proposicional. As representações visuais do quarto que eu vejo correspondem ao quarto material em que estou sentado. E, então, continua-se às voltas com a noção de conteúdos internos à consciência.

Ao afastar-se o possuidor do quarto visual, desfaz-se a imagem que o toma como um estado interno correspondente ao quarto material, e, portanto, de que existam estados internos e estados externos, o que não significa, porém, que esse exemplo sirva apenas para isso; ao contrário, só se compreende a abrangência do procedimento terapêutico desse exemplo à medida que ele, auxiliando a afastar uma dificuldade gramatical, se contrapõe aos modelos explicativos. Somos tentados a considerar esta façanha gramatical como uma descoberta científica, mas o quarto visual é um recurso imaginativo totalmente conceitual e não envolve nenhuma atividade empírica. A similaridade com a descoberta científica se deve a que, ao imaginarmos o exemplo do quarto visual, desenvolvemos um novo modo de tratar as palavras das sensações visuais. Esse novo modo se parece com um novo instrumento de observação, mas não pode ser confundido com ele, pois que tipo de experimento ou observação empírica poderia afastar a falsa imagem do quarto visual? Trata-se aqui de uma outra perspectiva gramatical, de um outro modo de fazer comparações conceituais, ou seja, imagina-se um modo distinto de falar do que já nos é familiar, e é isso que resulta numa “nova sensação”, não por termos desenvolvido novos objetos de visão, mas por termos alterado o modo de emprego das palavras das sensações visuais (PU # 400). Nesse sentido, o que chamamos de quarto visual pode ser comparado com um novo padrão de medida, um outro modo de cantar, ou com os estilos de pintura, como o impressionismo, expressionismo ou cubismo (PU # 401). À medida que se compreende que o quarto visual não tem nenhum possuidor, e do qual não se podem ter representações visuais ou auditivas, entre outras, que sejam apenas minhas, e que se possa distinguir aquilo a que só eu tenho acesso daquilo que pertence aos outros, se afasta a noção filosófica que leva a concebê-lo a partir de um evento privado. Fazer isso afasta-nos de tomar o quarto visual como se pudesse ser investigado empiricamente, de que se pudesse descobrir algo, quando aqui se trata de um movimento gramatical que nos leva a um novo modo de comparar ou a um novo modo de falar, como se a gente tivesse tido uma nova sensação (*Empfindung*) (PU # 400). Esse movimento gramatical que abre a possi-

bilidade de apanhar distintamente as palavras das sensações está constantemente ameaçado de encobrimento pela tradição filosófica que considera a linguagem como representando objetos e como unidirecionalmente dirigida a eles. A tematização do quarto visual envolve não uma constatação empírica, mas um giro gramatical que, afastando-se da definição ostensiva privada, toma como critério público as várias perspectivas de exteriorização, e isso envolve “uma nova concepção como um ver um novo objeto”, ou, como diz Wittgenstein, “você encontrou outra concepção, como se você tivesse inventado um novo estilo de pintura, ou também um novo metro, ou uma nova espécie de canto” (PU # 401). Tal como nas manifestações artísticas, como o cubismo, o expressionismo, o impressionismo, também as manifestações filosóficas, como o solipsismo, o realismo ou o idealismo, seriam conflitos entre diferentes formas de apresentação. Onde, porém, encontrar meios para apresentar o que já está presente? Pode-se pintar um quadro no estilo cubista ou impressionista, e isso significa que em cada um deles um rosto, um jardim ou um cachimbo sejam concebidos nos moldes desses estilos, ou seja, é como se cada um deles fosse um modo de apresentação. A arte, porém, distingue-se do modelo cognitivo, pois não se pode dizer que o expressionismo seja mais verdadeiro que o simbolismo. Por isso, o exemplo da arte não pode ser confundido com as confusões gramaticais oriundas do monismo epistemológico expresso no solipsismo, no realismo e no idealismo. E se os modelos cognitivos não podem dar conta de seus fundamentos como verdadeiros ou falsos, também não se pode fazer o mesmo com a nossa forma normal de expressão. Ora, é na gramática que distinguimos a arte da vida, e que a arte é parte da vida, e que a arte pode até mesmo mudar a vida, mas que dificilmente poderá transformar a vida numa obra de arte. Ao contrário dos estilos artísticos, as diferentes concepções filosóficas pretendem corrigir nossos modos de expressão. A arte se assemelha à gramática à medida que apanha distintamente o mundo, mas não pretende explicá-lo ou justificá-lo. A experiência estética é possível porque originariamente a linguagem não opera de modo unilateral, o que mantém em aberto a alteridade da significação. A significação de uma palavra qualquer envolve a complexidade de toda linguagem. E compreender a lógica da linguagem só é possível através dos meios disponíveis nela mesma, e isso pressupõe a não-unilateralidade no uso das palavras e que há alternativas para esses usos. A significação, portanto, coincide com a constante improvisação da ação humana.

Ao contrário das doutrinas filosóficas que pretendem corrigir os defeitos do nosso modo peculiar de expressão e substituí-lo por uma teoria, o giro gramatical do quarto visual é um recurso para compreender as alternativas que já estão disponíveis na linguagem ordinária. Imaginar modos de comparação conceitual só é possível pela arbitrariedade da gramática. Com o quarto visual compreendemos o caráter unicamente

conceitual dessa tarefa. Tais movimentos gramaticais, porém, podem afastar-se de seu propósito e resultar em falsas imagens ou em princípios que condicionam erroneamente todo um modo de ver ou de pensar. O desvio metafísico não surge porque se opta por modelos filosóficos ou científicos, mas quando o giro gramatical que resultou nestes modelos oculta o modo como usamos as palavras na linguagem. Os modelos explicativos diluem a força das nossas palavras elementares. O dilema da gramática está em que, embora sua tarefa seja descrever a significação das palavras, também aí ela pode perder-se. Buscar alternativas à linguagem pode resultar em sua ocultação. Essa falta da prudência gramatical se encontra, por exemplo, em expressões do tipo: “os dados sensíveis são o material de que é construído o universo”, ou: “Existem dois mundos opostos: o sensível e o inteligível”, ou: “Os nomes são consequência das coisas”. Ocorre então um entrechoque entre essas imagens e a linguagem ordinária à medida que essas afirmações não são alternativas para a compreensão de como funciona a linguagem, mas, ao contrário, tendo como objetivo corrigir as nossas palavras elementares, acabam por ocultá-las. Este é o caso do quarto visual, tomando-o como algo ao qual só eu tenho acesso, afirmo “tenho agora tal e tal representação”. Porém, se com a palavra “tenho” estou me referindo a algo que é apenas meu, estou ocultando o uso efetivo dessa palavra, isto é, com este signo não expresso algo apenas para mim, uma vez que é um signo já usado por todos. Nesse sentido, não há critério privado, e o único modo de dar conta de uma representação é exteriorizá-la. Como as representações não são estados mentais, podemos insistir na pergunta: como dar conta dessas representações sem voltar à filosofia da consciência? A resposta de Wittgenstein é clara: “o mundo da representação (*Vorstellungswelt*) está inteiramente apresentado na descrição da representação” (*PU* # 402). O mundo da representação não é feito de estados ou processos que possam ser observados por um olho interno. No acesso ao mundo da representação já sempre público, descrevo o que imagino, ou sonho, ou um detalhe do quarto tal como o vejo; só através dessa descrição pode-se falar em um detalhe assim e assim. Portanto, só se pode falar de critério público quando há exteriorização (*Äusserung*), isto é, se eu não expressasse o que vejo, sinto, ou penso, então não haveria nenhum modo de acesso que não dependesse de um modelo explicativo ou comportamental. Confundir-se-ia, então, a gramática do “eu” com a da palavra “ele”, pois sentenças do tipo “Ele tem dor de cabeça”, “Ele sofre de dores reumáticas”, “Ele imagina um novo prédio”, etc., envolvem critérios observacionais. No caso da exteriorização, não há algo interno ao qual eu possa comparar minha representação, enquanto que, para Wittgenstein, a partir da posição da terceira pessoa, pode-se observar o comportamento de alguém e certificar-se se ele é verdadeiro ou não. A confusão entre a gramática do “eu” e a do “ele”, está em tomar estados mentais como se pudessem ser comparados através de observação interna, isto é, não

posso encontrar uma imagem dentro de mim, para só depois exteriorizá-la, sem voltar à idéia errônea do possuidor do quarto visual. E como não há nenhuma representação que posso dizer que tenho só para mim, também já não há mais nenhuma certeza a que internamente eu possa me agarrar.

Os desvios gramaticais do tipo eu = ele surgem quando se confunde o dito com o dizer, o que é expresso com a forma da expressão, pois uma exteriorização pode ser verdadeira ou falsa, mas a forma em que ela é expressa não pode ser falsa. A forma da expressão é o solo em que a pá entorta. Nesse sentido, ela sequer pode ser testada como verdadeira ou falsa. A forma geral das nossas expressões é a linguagem ordinária, e não se pode teoricamente corrigi-la sem ocultá-la. Posso, portanto, fazer intencionalmente uma descrição errada, fingir ou mentir, etc., o que não quer dizer que a forma em que me expresso seja falsa. A forma que me permite dizer algo falso não pode ser falsa, e, portanto, não pode ser testada nem como verdadeira nem como falsa. O erro está em que, tentando corrigir a linguagem em que nos expressamos, colocamos uma imagem na cabeça de que o nosso modo peculiar de expressão não dá conta dos fatos. “Como se houvesse um modo diferente da frase ‘ele tem dores’ ser falsa, a não ser pelo fato de esta pessoa não ter dores. Ou melhor: como se a forma da expressão (*Ausdrucksform*) dissesse algo falso, mesmo que a forma afirmasse, se necessário, algo correto”(PU # 402). As concepções filosóficas idealistas e realistas pretendem corrigir nossa forma de expressão tomando-a explicitamente como errônea; os filósofos do senso comum, por outro lado, pretendem voltar a ela como que se esforçando por buscar apoio em algo que qualquer pessoa sensata reconhece (PU # 402).

A confusão gramatical concebe a mesma forma de expressão para o quarto visual e o quarto material; ou melhor, a confusão está em conceber o “eu” do mesmo modo que o “ele”. Observa-se o quarto visual como se observa o quarto em que se está sentado. Há observação interna como há observação externa. O “eu” teria, então, acesso privilegiado a seus estados internos, mas, como vimos, o “eu” não é uma substância material ou um processo supra-sensível, não se refere a estados internos quaisquer, e nem mesmo a uma pessoa. A gramática da palavra “eu” nada tem a ver com dados empíricos, pois sua significação diz respeito unicamente a como essa palavra é empregada na linguagem. Daí porque sua tematização ser sempre conceitual, e não, metafísica. Aliás, é isso que o exemplo do quarto visual nos ajuda a compreender, pois o “eu” não se refere a nenhum estado interno a que tenha acesso privilegiado, ou seja, se não se apanha introspectivamente o quarto visual, é porque a palavra “eu” não se refere a nada nem a ninguém. Com a noção de uso da palavra “eu” afasta-se a concepção de que através de um processo interno se possa discernir uma pessoa, como

se pudesse reconhecer privadamente a imagem de uma pessoa; nesse caso teríamos então uma “pessoa visual” e, portanto, estaríamos às voltas com um possuidor privilegiado de um estado interno. Por isso, é suspeito tomar a palavra “eu” como pronome de primeira pessoa do singular, se isso envolver a noção de que o “eu” se refere a uma pessoa. Quando se diz “Eu tenho dor”, essa expressão não envolve um re-conhecimento interno daquele que a profere. Não há como, com o uso da palavra “eu”, reconhecer algo internamente sem cair nos paradoxos das teorias da consciência, originadas no modelo agostiniano da linguagem. Daí porque o único critério é a exteriorização; e não há nada no foro interno que dê salvo conduto ao que é manifestado na exteriorização. A palavra “eu”, portanto, não se refere a nada, sua essência já está dada em nossa forma peculiar de expressão, que não pode ser testada sem se recorrer àquilo que está testando. Não há nenhum mundo paralelo. Não se pode sair da linguagem para contemplar o mundo e afirmar que “o sentido do mundo deve estar fora dele”(TLP 6.41). A gramática do “eu”, como contraposta ao “ele”, afasta a tradição filosófica que parte da noção de conteúdo da consciência, e que persiste, mesmo nas filosofias da linguagem, na noção de conteúdo proposicional, ou seja, que há um mesmo conteúdo que vale tanto para a palavra “eu” quanto para a palavra “ele”. Ora, isso nivela o “solo áspero” a que queremos retornar, à medida que dá um aspecto homogêneo ao fluxo da vida expresso na linguagem ordinária.

III

O quarto visual não é uma imagem privada a que se teria um acesso privilegiado, ele é um movimento gramatical que nos auxilia a compreender que:

a) ao contrário das sentenças cognitivas (ele), as sentenças expressivas (eu) são modos de manifestação pública, visto que não há critérios internos, pois isso seria o mesmo que a recaída na noção de eventos privados, e, portanto, que o quarto visual tenha um possuidor privilegiado;

b) o engano que leva a se conceber um possuidor do quarto visual é a falta de compreensão de que sua gramática é distinta do quarto material, a gramática do “eu” é distinta do “ele”. A assimetria gramatical mostra a diversidade de funcionamento da linguagem, e isso elimina a noção de conteúdo proposicional. O exemplo do quarto visual visa basicamente a destruir a noção de conteúdo da consciência, ou de que haja acesso privado a estados mentais e que, portanto, o “eu” se refira a qualquer coisa interna: substância pensante, cérebro, ou pessoa; pois

o resultado da expulsão do possuidor do quarto visual é afastar resíduos metafísicos da filosofia da consciência do tipo que inadvertidamente me leva a contemplar minha própria face dentro de mim, como se pudesse olhar minha face refletida num espelho interno. Elimina-se, assim, a concepção de um processo reflexivo interno em que o “eu” é sujeito e objeto de si mesmo (Descartes, Kant, Fichte), bem como a concepção empirista que o concebe basicamente a partir das impressões sensíveis (Locke, Berkeley, Hume), pois o que era o conteúdo interno – imagens, feixe de impressões, intenção, etc. — passa a ser compreendido apenas na linguagem;

c) o único critério do “eu” é a sua exteriorização, e isso quer dizer que, quando descrevo o quarto visual, assumo uma posição na gramática distinta da dos outros, isto é, a partir dos outros há critérios públicos já partilhados que podem corrigir um desvio ou um engano; mas a partir da perspectiva do “eu”, um engano, uma gafe, etc. só podem ser corrigidos pela repetição das exteriorizações. Esta é a consequência da eliminação do “mesmo conteúdo proposicional”, que produz a ilusão de que se trata do mesmo: o possuidor do quarto visual e o que está sentado no quarto material. Quando trato do quarto visual como eu o vejo, o único critério de que o faço corretamente é a minha capacidade de convencer os outros exteriorizando verbalmente, recorrendo a gestos, desenhos, etc. As exteriorizações fornecem à comunidade detalhes, matizes, aspectos, e fazem com que aquilo que é aceito pelos outros possa ser ampliado ou destacado. Se a exteriorização é o único critério do eu, ela pode ir se alterando conforme a habilidade com que dá respostas à comunidade lingüística, pois as exteriorizações podem ser autênticas, fingidas, duvidosas, estranhas, criativas, interessantes, etc. Com isso fica preservado o caráter público do “eu”. Portanto, estamos longe aqui de um novo solipsismo, por oposição ao antigo (Finch, 1977, p.118), pois, tal como o realismo e o idealismo, o solipsismo é igualmente uma tentativa de corrigir nosso modo normal de expressão, o que pressuporia que este fosse falso ou inexacto, mas a nossa forma de expressão não é nem verdadeira nem falsa;

d) a gramática do “eu” envolve a dificuldade de retornar ao que está mais próximo. A terapia das imagens do mundo, dos dualismos metafísicos, dos modelos explicativos e dos esquemas conceituais preserva a força das nossas palavras elementares como a autêntica expressão do “fluxo da vida”. O giro gramatical do quarto visual amplia a perspectiva de emprego das palavras e, com isso, afasta-se também da filosofia do senso comum à medida que ela oculta o drama da existência humana expresso na linguagem ordinária.

Bibliografia e abreviaturas:

ARISTÓTELES. *De Anima*. Ed. W. D. Ross, Oxford Classical Texts, Oxford Press, 1989.

FINCH, H. L. *Wittgenstein — The Later Philosophy — An Exposition of the Philosophical Investigations*, Highlands (NJ), Humanities Press, Atlantic 1977.

HACKER, P. M. S. *Wittgenstein — Meaning and Mind — An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. V. 3, Oxford, Blackwell, 1990.

PLATÃO. *Politeia. Oeuvres Complètes*. Paris, Société de Edition Le Belles Lettres, 1976.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen (PU)*. Werkausgabe. Band 1. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1984.

_____. *Investigações Filosóficas*. Trad. J. Bruni. São Paulo, Abril Cultural, 1984.

_____. *Tractatus Logico Philosophicus (TLP)*. Werkausgabe. Band 1. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

_____. *Last Writings on the Philosophy of Psychology — The Inner and the Outer (LWPP,2)*. Vol. 2. Oxford, Blackwell, 1992.