



WITTGENSTEIN E AS SUPOSTAS POSSE PRIVADA E PRIVACIDADE EPISTÊMICA DA EXPERIÊNCIA

*Wittgenstein and the supposed private
possession and epistemic privacy of experience*

Mirian Donat

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, PR - Brasil, e-mail: donat@uel.br

Resumo

Este artigo apresenta a discussão e a crítica de Wittgenstein a respeito de dois pressupostos relativos à experiência subjetiva: por um lado a noção de que o sujeito tem acesso privilegiado àquilo que lhe é interno, que se desdobra na ideia da posse privada da experiência, em que estas são compreendidas como objetos internos que são possuídos e acessados pelo próprio sujeito e, por outro lado, a noção da privacidade epistêmica da experiência, segundo a qual somente o próprio sujeito pode ter conhecimento de suas experiências, ao passo que um outro poderia apenas fazer suposições a respeito delas. Segundo Wittgenstein, estas noções são resultado de uma confusão entre dois jogos de linguagem distintos: o jogo de linguagem das descrições e o jogo de linguagem

das exteriorizações. Assim sendo, a solução do problema passa pelo esclarecimento do uso dos termos relativos às experiências subjetivas nos jogos de linguagem dos quais tomam parte.

Palavras-chave: Experiência subjetiva. Privacidade epistêmica. Interno. Externo.

Abstract

This article presents Wittgenstein's discussion and criticism concerning two presuppositions related to the subjective experience: on the one hand the notion that a subject has privileged access to what is internal to him, which unfolds into the idea of private possession of experience, where it is understood as internal objects that are not possessed and accessed by the own subject and, on the other hand, the notion of epistemic privacy of experience, according to which only the own subject can be aware of his experiences, whereas another subject could only make suppositions about these experiences. According to Wittgenstein, these notions result from some confusion between two distinct language games: the descriptions language game and the exteriorizations language games. Thus, the problem solution goes from the clarification of the use of relative terms to the subjective experiences in the language games they are part of.

Keywords: Subjective experience. Epistemic privacy. Internal. External.

No desenvolvimento da argumentação relativa à possibilidade de uma linguagem privada, Wittgenstein se deparou com o que considerou dois pressupostos aceitos tacitamente pela tradição: por um lado, a noção de que o sujeito tem acesso privilegiado àquilo que lhe é interno, suas próprias experiências subjetivas, o que se tem denominado “a posse privada da experiência”, que aparece no § 253 das *Investigações Filosóficas* na seguinte formulação: “o outro não pode ter minhas dores”. Por outro lado, e como decorrência desta primeira noção, está a ideia de que o conhecimento que se tem dessas experiências é um conhecimento infalível,

ao contrário do conhecimento que se tem dos objetos do mundo físico, a tese da “privacidade epistêmica da experiência”, que aparece no § 246, quando Wittgenstein pergunta: “em que medida minhas sensações são *privadas*”, ao que o interlocutor responde dizendo: “apenas eu posso saber se realmente tenho dores, o outro pode apenas supor isto”.

A admissão dessas duas noções é por causa de uma certa imagem do homem e do modo como é constituído, que tomou força desde a modernidade, em especial pela obra de Descartes.¹ Esta imagem é aquela em que se considera que o homem é composto de um corpo e uma mente, completamente distintos entre si. Descartes considerou a mente e o corpo como duas espécies de “substâncias”, separadas entre si; cada uma dessas substâncias possuiria propriedades diversas: os corpos são substâncias materiais e possuem a propriedade da extensão (*res extensa*) ao passo que as mentes não são materiais e possuem a propriedade do pensamento (*res cogitans*), e um não pode possuir as propriedades do outro, o que é propriedade de um deles não é compartilhado pelo outro; em suma, os corpos são diferentes das mentes e estas duas substâncias é que constituem o mundo: as substâncias materiais e as substâncias mentais.

Desta concepção do homem decorre a ideia de que a consciência nos dá um acesso imediato e indubitável a tudo aquilo que se passa no nosso interior; do fato de que está sempre consciente do que ocorre em sua própria mente, decorre que o sujeito tem um conhecimento certo e seguro daquilo que ali se passa, daquilo tudo que pensa, por exemplo.² O contrário se passa com o conhecimento que possa ter do mundo externo e de outras mentes. O conhecimento do que se passa na mente de outra pessoa é um conhecimento que apenas pode ser inferido daquilo que se mostra no seu comportamento, portanto é um conhecimento indireto, que pode levantar dúvidas e incertezas. Ou seja, a única certeza

¹ A referência à concepção cartesiana de homem aqui não implica a interpretação de que Wittgenstein estaria explicitamente fazendo uma crítica a esta concepção. Essa passagem pretende apenas ilustrar o que Wittgenstein considera certas “imagens” que infestam a Filosofia e não deixam ver as coisas com clareza.

² “Mas, enfim, eis que insensivelmente cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito” (DESCARTES, 1996, p. 275). Descartes apresenta essa ideia já no subtítulo da segunda meditação: “da natureza do espírito humano; e de como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo”.

é a certeza da substância pensante, do *cogito*. O próprio corpo não pode ser conhecido com esta certeza, porque ele mesmo é parte do mundo externo. A consequência inevitável de tudo isso é um completo isolamento do eu, do sujeito do pensamento,³ em relação a tudo o que é a ele exterior.

Essa concepção é traduzida naquela imagem da mente como um teatro interior, em que o próprio sujeito é o único espectador daquilo que ali se passa, tendo as sensações, emoções, crenças, pensamentos, entre outros, como os objetos dos quais tem acesso privilegiado. Logicamente, compreender o que se passa com o outro não passa de uma reconstrução hipotética a partir daquilo que acontece no seu próprio caso, ou seja, passa pela possibilidade de reconstruir no seu próprio teatro privado aquilo que se imagina ocorrer no teatro do outro. Nessa imagem do mental como um teatro interno se considera que as experiências que se tem dos objetos externos na verdade não são propriedades destes objetos, e sim das experiências internas que o sujeito tem. Assim, o que se vê e se conhece diretamente são esses objetos da experiência interna, que atuam no palco desse teatro interno. Isto parece levar à estranha conclusão de que o que se “percebe” não são os próprios objetos do mundo externo, mas apenas os objetos do mundo interno, as experiências privadas, gerando intermináveis disputas acerca da possibilidade da existência do mundo externo e de outras mentes.⁴

Essas noções também foram aceitas pelos empiristas modernos e aparecem naquela concepção de que as palavras nada significam além das ideias na mente do falante, como queria Locke. Ora, como é que se formam as ideias? As ideias nada mais são do que correlatos das experiências subjetivas de cada um. Por isso, não posso ter nem conhecer a ideia de um outro; para isso, deveria haver a possibilidade de acessar ou

³ “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa” (DESCARTES, 1996, p. 270). O eu que é a identidade, a essência de uma pessoa, é sua mente, sua alma. E para Descartes, uma pessoa é uma alma encarnada, e esta é indestrutível, ao contrário do corpo, chegando mesmo a dizer que, por isso, o corpo é descartável na identificação do eu.

⁴ Essa suposição pode levar à teoria segundo a qual, como afirma Austin, “nós nunca vemos, ou, de outro modo, percebemos (ou ‘sentimos’), ou, de qualquer maneira, nunca percebemos ou sentimos diretamente os objetos materiais (ou coisas materiais), mas somente dados dos sentidos (ou nossas próprias idéias, impressões, sensa, percepções sensíveis, perceptos, etc.)” (AUSTIN, 1993, p. 9). E também Suarez (1976, p. 116): “Esta idéia surge de pensar que ‘saber o que ele vê’ significa ‘ver o que ele também vê’, mas não no sentido ordinário em que se diria de duas pessoas que olham para o mesmo objeto que uma vê o mesmo que a outra, mas no sentido extraordinário em que cada um tem diante de sua mente o objeto imediato, privado, de sua visão, de maneira que é impossível que um dos dois introduza sua cabeça (mente) na do outro e veja o mesmo objeto que o outro”.

“entrar” na mente do outro para então “ver” o que ali se passa. Para Locke, essa impossibilidade levou à hipótese do espectro invertido, segundo a qual um mesmo objeto poderia fazer surgir ideias distintas na mente de dois sujeitos, sendo que um poderia ter uma ideia de vermelho enquanto um outro teria uma ideia de verde em relação a um mesmo objeto. Segundo Wittgenstein “seria, pois, possível a suposição – ainda que não verificável – de que uma parte da humanidade tenha *uma* sensação do vermelho e outra parte uma outra sensação” (WITTGENSTEIN, 1996, § 271). Para Locke, todo o edifício do conhecimento tem como base as ideias simples que são sucedâneas das experiências privadas de cada um, as quais funcionam como objetos privados, só podendo ser acessados pelo próprio indivíduo; elas seriam o que Wittgenstein considerou o “besouro na caixa”.⁵

Entretanto, Wittgenstein estava mais diretamente interessado nas formulações e reformulações que tais noções receberam no início do que se chamou a virada linguística na filosofia contemporânea, momento em que elas eram ainda bastante aceitas, aparecendo em diversos autores. Aqui, tomarei como exemplo o artigo de Frege, intitulado “O Pensamento: uma investigação lógica” para apresentar o tipo de imagem da natureza do mental que Wittgenstein ataca. Como se sabe, um dos fios condutores da obra de Frege foi a separação da lógica de qualquer aspecto ou elemento psicológico; seu objetivo maior era distinguir o lógico do psicológico, ou seja, combater o psicologismo em lógica.⁶ Nesse percurso, Frege estabelece

⁵ Referência à conhecida passagem do § 293 das Investigações, em que se lê: “ora, alguém me diz, a seu respeito, saber apenas a partir de seu próprio caso o que sejam dores! – Suponhamos que cada um tivesse uma caixa e que dentro dela houvesse algo que chamamos ‘besouro’. Ninguém pode olhar dentro da caixa do outro; e cada um diz que sabe o que é um besouro por olhar seu besouro. – Poderia ser que cada um tivesse algo diferente em sua caixa. Sim, poderíamos imaginar que uma tal coisa se modificasse continuamente. – Mas e se a palavra ‘besouro’ tivesse um uso para estas pessoas? – Neste caso, não seria o da designação de uma coisa. A coisa na caixa não pertence, de nenhum modo, ao jogo de linguagem nem mesmo como um algo: pois a caixa poderia também estar vazia. – Não, por meio desta coisa na caixa, pode-se ‘abreviar’; seja o que for, é suprimido. Isto significa: quando se constrói a gramática da expressão da sensação segundo o modelo de ‘objeto e designação’, então o objeto cai fora de consideração, como irrelevante”.

⁶ O psicologismo em lógica pode ser compreendido como a concepção de que a lógica descreve as leis do pensamento de acordo com a natureza mesma do mental e, dado que o pensamento é considerado como sendo psicológico, a lógica será ela também uma ciência psicológica. Frege assim se expressa: “pode-se entender a expressão ‘lei do pensamento’ como se fosse ‘lei da natureza’, tendo-se em mente traços gerais do pensar como ocorrência mental. Uma lei do pensamento nesse sentido seria uma lei psicológica. E assim chega-se à opinião de que a lógica trata do processo mental do pensar e das leis psicológicas segundo as quais este ocorre” (FREGE, 1998, p. 177).

que entende por pensamento “não o ato subjetivo de pensar, mas seu conteúdo objetivo, que pode ser a propriedade comum de muitos” (FREGE, 1978, p. 67). Nesse texto, Frege afirma que “à lógica cabe discernir as leis da verdade” e chama “de pensamento algo sobre o que a verdade pode ser legitimamente colocada em questão” (FREGE, 1998, p. 177 e 181). Com isso Frege estabelece a total objetividade tanto do pensamento quanto da lógica, esta última tendo como objeto apenas as “leis da verdade” e jamais as leis do pensar enquanto ato subjetivo.

Para esclarecer o que entende por pensamento, Frege (1998, p. 190) elabora uma teoria de três reinos ou três mundos, em que o primeiro deles é o mundo físico, dos objetos físicos:

um homem ainda não influenciado pela filosofia conhece primeiro coisas que ele pode ver, tocar, em suma, perceber com os sentidos, como árvores, pedras, casas, e ele está convencido de que um outro homem pode ver e tocar a mesma árvore, a mesma pedra que ele vê e toca.

Entretanto, nesse mesmo texto Frege chega a outra conclusão. Ele afirma que:

mesmo o homem não-filosófico se vê ceder na necessidade de reconhecer um mundo interior, diferente do mundo exterior; um mundo de impressões sensíveis, de criações de seu poder imaginativo, de sensações, de emoções, de sentimentos e de volições. Para dispor de uma expressão breve, quero reunir tudo isso, à exceção das volições, sob o termo ‘representação’ (FREGE, 1998, p. 190).

Disso resulta que dois mundos distintos precisam ser reconhecidos: o mundo exterior das coisas físicas, cujos objetos são acessíveis a todos de igual maneira por meio da percepção – todos podem ver, ouvir, tocar as coisas desse mundo –, e o mundo interior das representações, que se diferenciam dos objetos do mundo exterior em quatro aspectos:

- a) “representações não podem ser vistas ou tocadas, nem cheiradas, nem degustadas, nem ouvidas”;
- b) “representações são tidas. Têm-se sensações, sentimentos, estados de alma, inclinações, desejos. Uma representação tida por alguém pertence ao conteúdo de sua consciência”;

- c) “representações necessitam de um portador. As coisas do mundo exterior são, em comparação, auto-suficientes”;
- d) “cada representação tem apenas um portador; dois homens não têm a mesma representação” (FREGE, 1998, p. 192).

Para salvar a objetividade do pensamento, Frege conclui que um terceiro reino precisa ser reconhecido: “o que a ele pertence assemelha-se, por um lado, às representações, por não poder ser percebido pelos sentidos, e por outro lado às coisas, por não precisar de nenhum portador ao qual pertença como conteúdo de consciência” (FREGE, 1998, p. 195). Em resumo, os pensamentos diferem das coisas do mundo exterior porque não percebemos os pensamentos tal como percebemos as coisas, e diferem das representações porque não temos pensamentos do modo como temos representações. Os pensamentos são *apreendidos*, e por qualquer um que com eles entre em relação. De alguma maneira, já estão desde sempre dados nesse terceiro mundo que foi estabelecido por Frege, e em sua objetividade qualquer um pode tomar posse dele, no sentido de apreendê-lo.

De uma perspectiva wittgensteiniana, podemos afirmar que, com a afirmação destes três mundos, Frege estaria ainda preso a uma falsa imagem acerca do que significa a privacidade dos sentimentos e sensações. Esta imagem tem três características fundamentais, como mostra Hacker (1990, p. 17): em primeiro lugar uma dualidade ontológica do “físico e do mental”. Essa dualidade se mostra na ideia de que, paralelamente ao mundo físico, que consiste de objetos existentes no mundo físico e que é objetivo, compostos de algum tipo de matéria, existiria algo como um “mundo mental”, povoado de objetos, estados, eventos e processos, iguais aos objetos, estados, eventos e processos físicos, mas imateriais ou etéreos. Em segundo lugar, e como consequência dessa dualidade ontológica, é introduzida uma segunda dualidade, que está por trás da suposição de que, diferentemente dos objetos do mundo físico, que têm existência independente, que pertencem ao domínio público, que podem ser percebidos por qualquer pessoa, que são passíveis de ser possuídos por um único indivíduo ou ter sua posse dividida entre vários indivíduos ou ainda existirem independentemente de alguém que os possua, os objetos do mundo mental são essencialmente possuídos, ou seja, só existem enquanto são tidos por alguém e não podem ter sua

posse transferida nem dividida com ninguém, ou seja, esse mundo interior é propriedade privada de cada pessoa. E em terceiro lugar está a consideração de que, se aceitamos que o “mundo mental” interno é propriedade privada, então temos também de aceitar que seu proprietário tem acesso privilegiado a ele: enquanto todos podem perceber os objetos do mundo físico pelos sentidos, os “objetos” do mundo interno só podem ser percebidos por meio de introspecção, o que significa que apenas o proprietário do seu “mundo mental” tem acesso aos conteúdos desse mundo, ele tem acesso privilegiado a esse mundo.

A crítica de Wittgenstein pretende demonstrar que não tem sentido a ideia de posse privada da experiência e de privacidade epistêmica da experiência, e que essa concepção surgiu de uma compreensão equivocada da gramática dos termos relativos às experiências e sensações privadas. Ao apresentar o jogo de linguagem das sensações, Wittgenstein mostra que, ao contrário de enunciados acerca do mundo físico, que são descrições, os enunciados relativos às sensações (enunciados psicológicos em primeira pessoa do singular) são declarações em que o sujeito manifesta ou expressa aquilo que se passa consigo mesmo. Na sequência trataremos dessas questões.

A posse privada da experiência

O primeiro equívoco que deve ser esclarecido é decorrência da tese dos defensores da linguagem privada segundo a qual o significado dos termos relativos às sensações é determinado pela associação interna entre a palavra e a sensação. De acordo com essa perspectiva, a significação de tais palavras é dependente de que o falante *tenha* essa sensação diante de si, que ele possa *tê-la* presente diante de sua mente, como um objeto privado ao qual o nome é associado por meio de uma definição ostensiva interna.

Dessa suposição decorre que eu não posso ter a mesma sensação que o outro pode ter, que eu não posso ter as mesmas experiências que o outro, pois sensações e experiências são objetos privados de um sujeito que as tem e que só podem ser por ele mesmo possuídas:

Se precisamos representar-nos a dor dos outros segundo o modelo de nossa própria dor, então isso não é uma coisa fácil: pois devo representar-

me dores que *não sinto*, segundo dores que *sinto*. Simplesmente não tenho, na representação, de fazer a passagem de um lugar de dor para outro. Como, por exemplo, de dores na mão para dores no braço. Pois não posso me representar que sinta dor em alguma parte de seu corpo (WITTGENSTEIN, 1996, § 302)⁷.

A noção de que o significado da palavra para sensação (no caso, da palavra *dor*) é um objeto privado que só eu posso ter aparece explicitamente na seguinte afirmação de Frege: “Nenhum outro tem a minha dor. Alguém pode ter pena de mim; mas minha dor pertence sempre a mim e a sua pena a ele. Ele não tem a minha dor e eu não tenho a sua pena” (FREGE, 1998, p. 192). Do suposto de que o que dá o significado para a palavra *dor* é um objeto privado decorre que não podemos saber se outros têm também tal ‘objeto’, não podemos nem mesmo *supor* que outros tenham aquilo que nós mesmos temos.

No § 253 das *Investigações* Wittgenstein remete exatamente a essa afirmação: “o outro não pode ter minhas dores”. Essa passagem expressa a concepção de que a dor, como qualquer outra sensação, é algo que é possuído e acessado apenas pelo próprio sujeito que tem essa dor. Da mesma forma, a identificação dessa sensação é realizada por meio de um ato de introspecção. Mas Wittgenstein pergunta, logo na sequência: “Quais são *minhas* dores? Qual é aqui o critério de identidade?” Ou seja, qual é o critério que permita a mim ou a um outro qualquer identificar aquilo que chamo *minhas* dores e que ele próprio chama de *suas* dores? Nessa imagem que é apresentada pelo interlocutor o critério deveria ser o “olhar para dentro de si mesmo” e concentrar a atenção para o que se passa ali. Aqui o critério para a identificação de quem é o “possuidor” da dor, de quem tem essa dor, é um critério espacial, ou de localização, na medida em que se considera que ter uma dor é ter a dor num determinado corpo e não em outro. Assim, se digo que a dor é minha, então tenho uma dor em *meu* corpo, se o outro diz que a dor é sua, o que diz é que tem uma dor em *seu* corpo, e nesse caso temos que aceitar que são dores diferentes: eu não posso ter a sua dor e ele não pode ter a minha dor; da mesma maneira, nós dois não podemos ter a mesma dor, e por isso ficamos impedidos de falar significativamente acerca da dor.

⁷ Também Suarez (1976, p. 89): “se aprendo a palavra ‘dor’ associando-a com o objeto privado, então ‘dor’ significa minhas dores, e ‘minhas dores’ significa todas as dores. Pois como poderíamos imaginar a dor dos demais partindo somente do modelo da própria dor?”

Mas Wittgenstein pede que se atente para o modo como efetivamente deve ser tratada a questão. Em primeiro lugar, devemos lembrar que o que está em questão não é a dor enquanto objeto, não é uma consideração ontológica de que se trata. O que temos de investigar é o modo *como falamos* da dor.

É para isso que Wittgenstein chama a atenção quando diz:

A dificuldade está em que pensamos que temos dito algo sobre a natureza da dor quando dizemos que uma pessoa não pode ter a dor de outra pessoa. Quiçá não nos sentíssemos inclinados a dizer que temos dito algo fisiológico nem sequer psicológico, mas algo metapsicológico, metafísico. Algo acerca da essência, da natureza, da dor, por oposição as suas conexões causais com outros fenômenos (WITTGENSTEIN, 1997, p. 199).

Nesta passagem, Wittgenstein insiste em que se deve deixar de lado a busca pelo critério de identificação da dor como objeto, e buscar pelo critério de significação do conceito dor, pois é só de posse do conceito que seremos capazes de identificar a própria dor. Esse critério deve ser a capacidade de usar o conceito corretamente, o conhecimento das técnicas de uso do conceito.

Quando nos deparamos com uma frase como: “o outro não pode ter minhas dores”, acreditamos que o que está em questão é que dizer “eu tenho as minhas dores” e “ele tem as suas dores” implica estarmos dizendo que não podemos ter a mesma dor, pois são objetos distintos de que se trata. Entretanto, o que devemos fazer, nesse caso, é esclarecer a gramática, o uso, das palavras *a mesma dor*. Para começar, Wittgenstein pede que se “reflita no que torna possível, no caso de objetos físicos, falar de ‘dois exatamente iguais’” e dá como exemplo: “esta poltrona não é a mesma que você viu aqui ontem, mas é uma exatamente igual”. Mas este jogo de linguagem é distinto daquele em que usamos a expressão ‘a mesma’ relacionada ao conceito dor. A partir da análise deste segundo jogo de linguagem, Wittgenstein mostra que se pode falar em uma mesma dor, ou que ambos temos a mesma dor, “na medida em que faz *sentido* dizer que minha dor é igual à sua”. É possível, portanto, falar de uma *mesma* dor, ou que duas pessoas estejam sentindo a mesma dor, mas a gramática dessas expressões não pode ser confundida com a gramática de outros termos. No caso dos objetos físicos, a diferença que se estabelece se deve a referências de localização espacial, como no exemplo de Wittgenstein: duas cadeiras não podem ocupar o mesmo espaço no mesmo

momento, nem pode uma mesma cadeira estar em dois espaços em um mesmo momento.⁸

Então, o jogo de linguagem de termos tais como *dor* não pode ser confundido com o jogo de linguagem de termos tais como *cadeira*. Algumas coisas que podem ser ditas num jogo de linguagem simplesmente não fazem sentido quando ditas no outro; da mesma forma algumas sentenças são permitidas num deles enquanto são interditas no outro e é preciso ainda lembrar que em cada jogo de linguagem as mesmas sentenças e os mesmos conceitos têm *funções* gramaticais distintas, ou seja, são usados com propósitos diferentes. Por exemplo, falar da *mesma* dor tem uma função diferente daquela que esta expressão ocupa quando falamos da *mesma* cadeira.

Em nosso jogo de linguagem relativo ao conceito de dor, falamos constantemente em ter a mesma dor, de que duas pessoas têm a mesma dor, e o que permite identificar ou distinguir dores umas das outras são suas características fenomênicas, tais como localização e intensidade, por exemplo. E pode acontecer que todas essas características sejam idênticas, como no caso de *eu* estar sentindo uma dor latejante no lado esquerdo da cabeça e *ele* estar sentindo uma dor latejante no lado esquerdo da cabeça; aqui faz sentido dizer que ambos sentem a mesma dor. O fato de que num dos casos seja *eu* a ter a dor e no outro caso *ele* não pode ser o que distingue uma dor da outra, pois então o possuidor da dor seria uma propriedade da dor: “mas o ‘possuidor’ da dor não é uma propriedade da dor. Pelo contrário, *ter uma dor* é uma propriedade da pessoa que sofre” (HACKER, 2000, p. 26). Assim, o fato de pertencer a mim ou a um outro não permite distinguir uma dor que é minha da dor que é de outro. A distinção entre as duas sentenças não identifica um sujeito num caso e outro sujeito no outro caso. As sentenças “eu tenho dor” e “ele tem dor” não corresponde a “Mirian tem dor” e “Maria tem dor”, em que os dois sujeitos Mirian e Maria são identificados e de cada um deles se descreve algo. A diferença entre elas é que no primeiro caso a sentença corresponde a um gemido, ou uma queixa de dor, enquanto que no segundo caso se está atribuindo a alguém o ter dor.

É importante aqui a insistência de Wittgenstein ante seu interlocutor, no que diz respeito ao fato de que aquela sentença “O outro não pode ter minhas dores” não ocupa nenhum lugar naquele jogo de linguagem, é a “roda solta” no mecanismo que não ocupa nenhuma função.

⁸ Também BAKER; HACKER, 1983, p. 20.

Os critérios de identificação de uma *mesma dor* são diferentes dos critérios de identificação de uma *mesma cadeira*, assim como os critérios para se falar em uma dor neste ou naquele corpo são diferentes dos critérios para se falar em uma cadeira neste ou naquele quarto, são jogos de linguagem distintos, cuja identificação é que gera esses mal-entendidos.

E se efetivamente se fala em dores que estão em tal ou tal localização (no pé, na mão ou na cabeça), então essas proposições devem ser consideradas como regras gramaticais para o uso dessas expressões e não verdades metafísicas acerca da essência da dor e da localização da dor (de que a dor está nos corpos). Como mostra Hacker, os conceitos relativos à localização da dor são parasitários do conceito de sofrer a dor, porque a localização da dor é aquela onde o sofredor diz que a dor está. Por isso, deve ser considerada em relação àquele que sofre a dor, o que revela que a pergunta “Onde está a dor?” não deve ser considerada prioritária em relação à pergunta “Quem está com dor?”, porque só se pode perguntar onde está uma dor se sabe quem a está sofrendo. E por isso não há problema em dizer que duas pessoas têm uma dor no mesmo lugar, nem mesmo dizer de duas pessoas que têm a mesma dor.

Portanto, as confusões geradas por aquelas teorias que consideram as sensações e experiências como coisas que alguém tem são por causa da assimilação da gramática desses conceitos com a gramática de conceitos para objetos do mundo físico e é exatamente essa confusão que gera a imagem de que o sujeito da experiência é possuidor dela direta e inalienavelmente. Mas, como mostra Hacker nesta passagem:

sentir dor é ter dor – não se pode senti-la e não tê-la, nem se pode ter dor e não senti-la. Nem se pode *parecer* como se tivesse uma dor embora não se tenha nenhuma. Embora ‘ter’ aqui seja substituível por ‘sentir’, nenhuma dessas expressões significa relação mais do que ‘dor’ significa um relatum. Ter uma dor é estar em dor, é sofrer. Não quer dizer *possuir* alguma coisa. Não faz sentido imaginar se a dor que eu sinto me pertence ou se pertence à outra pessoa. Nem ‘ela me pertence’ nem ‘ela não me pertence’ faz qualquer sentido quando o que eu sinto é uma dor de cabeça (HACKER, 1993, p. 23).

Outra diferença diz respeito ao fato de que, em certas ocasiões, pode-se falar em uma ou duas dores, mas o fato de ser possível *contar* as dores tem que ser compreendido dentro desse jogo de linguagem específico (das sensações). De coisas (objetos) se diz que em um determinado lugar

há uma ou duas cadeiras, por exemplo. No caso das dores, não faz sentido dizer que num lugar há duas dores, se duas pessoas sofrem da mesma dor (em intensidade, localização) ou que, ao contrário, há apenas uma dor. Essa possibilidade, de assim contar as dores, não se aplica a esse jogo de linguagem. O correto nesse caso é dizer que há, nesse espaço, duas pessoas que sofrem da mesma dor, ou que uma pessoa tem uma mesma dor em dois locais distintos de seu próprio corpo, pois as dores não têm localização distinta da localização no corpo daquele que sofre a dor, podendo dele ser separadas e contadas. Isso revela a distinção entre ter coisas e ter sensações: no segundo caso, não faz sentido separar aquele que possui a sensação da própria sensação e qualquer proposição que faça essa tentativa invariavelmente será uma proposição sem sentido. Pode-se dizer de duas pessoas que têm a mesma dor, e esta não é numérica nem qualitativamente à mesma dor, pois estas distinções não se aplicam nesse caso, já que estas são distinções próprias para os conceitos relativos aos objetos.

A privacidade epistêmica da experiência

A suposição metafísica que concebe a existência de duas regiões ontológicas distintas, povoadas por objetos distintos, os objetos do mundo externo (físico) e os objetos do mundo interno (mental), e que está por trás da tese da posse privada da experiência, produz como consequência a noção de que o conhecimento que temos desses dois tipos de objetos também deverá ser distinto. Os objetos do mundo físico são conhecidos pela percepção que deles temos, enquanto que dos objetos do mundo interno temos um conhecimento que é dado por introspecção, compreendida como uma espécie de sentido interno, sendo que este último é um conhecimento dado com absoluta certeza e segurança. Não cabe nenhuma dúvida sobre o conhecimento que temos acerca das nossas próprias sensações, estados mentais, experiências subjetivas, pois delas temos um acesso direto e imediato: *sentimos* uma dor e *sabemos* que sentimos sem nenhuma dúvida, temos *certeza* de que sentimos essa dor. E é uma certeza inabalável, no sentido de que ninguém pode colocá-la seriamente em dúvida: ninguém pode dizer de um outro que ele está equivocado quando diz que está com dor, que sabe que tem essa dor e que tem certeza disso.

Levada às últimas consequências, estas suposições podem resultar na ideia de que apenas podemos ter conhecimento acerca daquilo que nos é dado imediatamente na nossa experiência subjetiva, enquanto

que do que se passa com outros poderíamos ter apenas crenças. Acreditamos que algo se passa com o outro porque fazemos suposições a partir do nosso próprio caso, como Wittgenstein apresenta no § 246: “apenas eu posso saber se realmente tenho dores; o outro pode apenas supor isto” e no § 303: “‘Posso apenas *crer* que o outro tem dores mas *sei* quando as tenho’”. Observamos o que se passa conosco quando temos uma determinada sensação, a dor por exemplo, e através de um argumento por analogia inferimos que o outro também deve ter dor quando se comporta de uma maneira correspondente.⁹

Esta concepção se expressa na seguinte afirmação de Frege:

E aqui deparo-me com mais uma diferença entre meu mundo interior e o mundo exterior. Eu não posso pôr em dúvida que tenho a impressão visual de verde; mas que eu vejo uma folha de tília não é tão certo. Assim, encontramos, contrariamente a uma opinião muito difundida, segurança no mundo interior, enquanto em nossas excursões pelo mundo exterior a dúvida nunca nos abandona de todo. (FREGE, 1998, p. 202).

Estas suposições estão de acordo com as intuições comuns acerca das diferenças entre o mundo físico e o mundo mental. É amplamente aceita a noção de que tudo aquilo que se passa ou é objeto do mundo mental, tem características essenciais que os distinguem do que se passa, ou é objeto do mundo físico, e sendo assim deve-se também aceitar que a introspecção nos pode dar um conhecimento da essência desses fenômenos. É como se, para saber o que é uma sensação, toda a nossa atenção se voltasse para dentro de nós mesmos no momento em que tivéssemos uma dor e observássemos atentamente o que se passa ali dentro. Esse ato de se voltar para dentro de si mesmo para ali observar o que se passa deveria nos dar a *definição* do que é dor, pois aquele ato introspectivo pode nos fazer deparar com a essência do conceito ‘dor’, obviamente oculta para os outros. O interessante é que o fato de estar oculto para qualquer outro é justamente tomado como a característica essencial dos conceitos psicológicos. O que distingue e define tais conceitos é que são “ocultos e inacessíveis para

⁹ O que nessa passagem se diz das dores pode também ser dito dos estados mentais e outras experiências subjetivas. Quando tenho um determinado estado mental observo o que acontece com meu corpo e meu comportamento no momento em que tenho esse estado, e observo também que sempre que tenho esse estado mental acontece a mesma coisa com meu corpo e meu comportamento. Daí posso inferir que, quando o outro tem algo semelhante em seu corpo ou se comporta de forma semelhante a como eu me comporto quando tenho aquele estado mental, ele tem o mesmo estado mental que eu.

qualquer outro”, esta é a *característica essencial dos objetos* que constituem o mundo interno e que os diferencia dos objetos físicos.

Mas para Wittgenstein chega a ser um *nonsense* dizer “Eu sei que estou com dores”:

de mim ninguém pode dizer (a não ser por brincadeira) que *sei* que tenho dores. O que isto pode significar, a não ser que tenho dores... tem sentido dizer que os outros duvidam que eu tenha dores; mas não tem sentido dizer isto de mim mesmo (WITTGENSTEIN, 1996, § 245).

Só faz sentido dizer que algo é o caso se faz também sentido dizer que não é o caso, ou seja, só faz sentido dizer que “eu sei” lá onde também faz sentido dizer “eu não sei”. Dizer que ‘A sabe que p’, tomada como uma proposição empírica, satisfaz esse critério e exclui a alternativa de dizer que ‘A não sabe que p’. O que Wittgenstein acentua é que, se faz sentido dizer ‘Eu sei que estou com dores’, então também deve fazer sentido dizer que ‘Eu não sei se estou com dores’. Ora, a segunda alternativa é interdita no modelo do acesso direto às sensações por meio de introspecção. Nesse modelo, o sujeito tem a sensação e tem dela um conhecimento infalível, o que impede a construção de proposições tais como essa (‘Eu não sei se estou com dores’). O que acontece é que nesses casos não é possível que o sujeito tenha uma dor e não saiba disso, essa possibilidade não se aplica nesse caso e, portanto, as proposições relativas às sensações não são proposições epistêmicas, ou seja, não expressam nenhum conhecimento acerca do *interior*, que fosse descrito numa proposição como aquela, e que pode, portanto, ser compreendido por um outro, e esse outro tivesse então um conhecimento acerca do que se passa no *interior* do sujeito.

A suposta certeza e incorrigibilidade desse tipo de conhecimento também é fruto de uma falsa imagem do *interior*. A pergunta que deve ser feita é “faz sentido dizer de alguém tem uma dor, mas duvida disso?”, ou que se afirme a partir de seu próprio caso “Tenho uma dor, mas duvido disso”, ou ainda “Estou com dor ou não estou com dor, não tenho certeza”. Para Frege, por exemplo, o fato de não haver sentido dizer que se pode duvidar que se tem uma dor, decorre do fato de que tenho um conhecimento certo e infalível de que sinto a dor. Para Wittgenstein, ao contrário, não faz sentido essa declaração porque esta não é uma declaração cognitiva, o que tem como consequência que nem a dúvida nem a certeza se aplicam nesse caso.

As diferenças que Wittgenstein pretende estabelecer são diferenças *gramaticais*, e isto significa que palavras tais como *interno* e

privado, fazem parte do jogo de linguagem dos termos psicológicos para marcar as diferenças de tais conceitos com os conceitos de outros jogos de linguagem e não para fazer afirmações metafísicas do tipo “aquilo que é interno é oculto para os demais”, que geram aparentes questões filosóficas sobre o interno e sua natureza. Proposições em que aparecem tais palavras não são explicações¹⁰ acerca daqueles conceitos, no sentido de apresentar definições essencialistas deles, mas simplesmente são o que Wittgenstein chama de proposições gramaticais, proposições que descrevem o modo de uso daqueles conceitos¹¹. Em outras palavras, Wittgenstein enfatiza as diferenças conceituais relativas a cada jogo de linguagem, mas essas diferenças não se estabelecem porque diferentes tipos de objetos são referidos e nomeados em cada jogo de linguagem, mas antes pelas diferenças de uso que cada tipo de conceito pode ter em seus jogos de linguagem específicos. E isto sempre relacionado com a forma de vida que dá sustentação a esses jogos de linguagem, pois, do contrário, uma determinada forma de vida na qual um conceito para inveja, por exemplo, não exista, então é como se nessa forma de vida o *objeto* inveja não existisse. Ora, isto seria um absurdo, de acordo com o que Wittgenstein afirma, o que não existe é um *conceito* de inveja, que faça sentido e que, portanto, tenha um uso estabelecido nessa forma de vida.

Segundo Wittgenstein, no jogo de linguagem das sensações, as proposições não são descrições do que acontece em um suposto mundo interior, mas são exteriorizações da experiência. Isso significa que elas não descrevem ou comunicam algo que eu sei, elas não têm valor cognitivo, mas com elas expressamos a nossa vontade, manifestamos nossos desejos e intenções, exteriorizamos o que sentimos e assim por diante.

Com essas elucidações, eliminam-se aquelas falsas dicotomias entre o interno e o externo, entre o público e o privado, entre o oculto e o que se revela. Mas principalmente se elimina a falsa noção de que temos um

¹⁰ No sentido de explicações filosóficas, porque, como ele afirma no parágrafo 496 das Investigações “a gramática não nos diz como a linguagem deve ser construída para realizar sua finalidade, para ter tal ou tal efeito sobre os homens. Ela apenas descreve, mas de nenhum modo explica o uso dos signos”. Wittgenstein ressalta nessa passagem que a descrição do uso dos conceitos não nos dá nem um fundamento nem uma explicação causal do seu significado.

¹¹ O que leva o metafísico a esse tipo de equívoco é não considerar o uso ordinário dessas palavras, adotando um novo uso para elas, uso que não estava previsto nas práticas comuns que deram o significado das palavras, como afirma no § 303: “o que aqui é aparentemente uma elucidação ou uma asserção sobre os processos anímicos, é na verdade uma substituição de um modo de falar por outro que, quando filosofamos, nos parece mais adequado”.

conhecimento direto do que se passa conosco, enquanto temos um conhecimento apenas indireto do que se passa com o outro, pois não faz nem mesmo sentido dizer que se tem conhecimento no caso das autoatribuições de sensações, pois proposições como essas não são declarações epistêmicas. Ter uma sensação não é um conhecimento dessa sensação, mas apenas *ter a sensação*.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, J. **Sentido e percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BAKER, G.; HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: meaning and understanding**. Essays on the Philosophical investigations. Oxford: Blackwell, 1983.
- DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- FREGE, G. O pensamento: uma investigação lógica. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, Série 3, v. 8, n. 1, p. 177-208, 1998.
- FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. In: FREGE, G. **Lógica e filosofia da linguagem**. São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1978.
- HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: meaning and mind**, volume 3 of an analytical commentary on the Philosophical investigations. London: Blackwell, 1990.
- HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: sobre a natureza humana**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- SUAREZ, A. G. **La logica de la experiencia**. Madrid: Tecnos, 1976.
- WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. Notas para las clases sobre “la experiencia privada” y “los datos de los sentidos”. In: WITTGENSTEIN, L. **Ocasiones filosóficas**. Madrid: Cátedra, 1997.

Recebido: 10/12/2008

Received: 12/10/2008

Aprovado: 04/03/2009

Approved: 03/04/2009