

COMO DESCREVER EVENTOS MENTAIS?¹

MARIA APARECIDA MONTENEGRO

*Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do Ceará
Av. da Universidade, 2995, Benfica
60020-181 FORTALEZA, CE
BRASIL*

mariamonte_7@hotmail.com

Resumo: Em *Como é ser um morcego?*, Thomas Nagel (1974) examina a polêmica questão da descrição dos eventos mentais e sugere que somente uma *fenomenologia objetiva*, ainda por ser construída, seria capaz de dar conta da dimensão universal característica dos enunciados da ciência – pensada como discurso da terceira pessoa –, ao mesmo tempo em que salvaguardaria o caráter particular atribuído aos estados mentais, acerca dos quais se supõe que a perspectiva da primeira pessoa detenha um conhecimento privilegiado. A presente comunicação pretende mostrar, a partir das críticas à psicologia formuladas por filósofos contemporâneos de tradições distintas, como Wittgenstein e Georges Politzer, que esse impasse em torno do cunho subjetivo dos eventos mentais e a descrição objetiva dos mesmos requerida pela ciência repousa justamente na ilusão de que se tem, na primeira pessoa, acesso privilegiado aos próprios estados mentais. A impossibilidade de uma linguagem privada, apontada por Wittgenstein, assim como a noção de “drama”, proposta por Politzer como constituindo o fato psicológico por excelência, parecem fazer convergir as vertentes continental e anglo-saxã da filosofia contemporânea no que tange à desconstrução da antiga ilusão de uma vida interior que antecederia as práticas lingüísticas. Em uma palavra, pretende-se mostrar que é somente no âmbito da linguagem – portanto, de uma perspectiva universal –, que se constrói um discurso do particular – aquele acerca dos próprios eventos mentais.

¹ O presente artigo consiste em uma versão ampliada e bastante modificada de um outro texto meu, em co-autoria com uma aluna. Cf. Montenegro e Sousa (2005).

Palavras-chave: Thomas Nagel. Wittgenstein. Politzer. Estados mentais. Fenomenologia.

Abstract: In *What is it like to be a bat?*, Thomas Nagel (1974) examines the polemic question about the description of mental events and suggests that only what he calls an *objective phenomenology*, yet to be formulated in a distant future, could finally confer the universal dimension of scientific statements, regarded as third person discourse *par excellence*, to those mental statements, which characteristic is to preserve the first person perspective. The present paper intends to show that George Politzer's and Ludwig Wittgenstein's philosophies of psychology, despite their different theoretical approaches, had already pointed out, far before Nagel's article, that the dilemma concerning the objectivity of third person perspective of science and the first person perspective of mental statements is a consequence of the illusion that one has, from the first person perspective, a privileged access to one's own mental events. Wittgenstein's argument on the impossibility of a private language and Politzer's notion of *drama* as constituting the very psychological fact in stead of what he calls "Classical Psychology" concepts of "mind" and "behaviour", both converge to the deconstruction of the ancient illusion of an "interior life" which anticipates, and therefore determines linguistic practices. In other words, this paper aims to point out that only from a linguistic realm, therefore, from an universal perspective, it is possible to construct a particular discourse – that one regarding ones own mental events.

Key-words: Thomas Nagel. Wittgenstein. Politzer. Mental States. Phenomenology.

No consagrado artigo *Como é ser um morcego?*², o filósofo americano Thomas Nagel (1974) examina a polêmica questão da descrição dos eventos mentais a partir do argumento de que a ciência, mesmo com toda a sofisticação da pesquisa acerca do comportamento animal, jamais será capaz de descrever como é ser um morcego a partir da perspectiva do próprio morcego. A alusão a essa inacessibilidade aparentemente inócua do ponto de vista da biologia dos quirópteros, serve, entretanto, como artifício retórico do filósofo para nos convencer a respeito de nossa própria inacessibilidade às outras mentes, face aos limites da ciência quanto à

² NAGEL (1974).

apreensão do caráter subjetivo da experiência. Com isso, traz à tona uma discussão que atravessa toda a história da filosofia e permanece ainda subjacente à temática contemporânea da descrição dos eventos mentais. Trata-se da querela em torno da relação mente-corpo que, por sua vez, desdobra-se em problemas como o solipsismo e o ceticismo epistemológico quanto ao acesso às outras mentes.

Segundo Nagel (1974), apesar dos supostos avanços das ciências cognitivas, a relação mente-corpo persiste como um problema a ser tratado, sobretudo porque a ciência, tradicionalmente erigida como discurso da terceira pessoa, exclui de seu espectro descritivo a perspectiva da primeira pessoa. Desse modo, toda a euforia reducionista que marcou particularmente a segunda metade do século XX com a tentativa de propor explicações fisicalistas para tais eventos, poderia ser pensada, de acordo com Nagel, como manifestação de uma fraqueza humana compartilhada pelos filósofos e que consiste em tentar explicar o incompreensível em termos adequados para aquilo que é familiar e bem compreendido. Nesse caso, como descrever eventos mentais, como a percepção das cores, a dor, bem como desejos, crenças e emoções, se aquilo que os caracteriza, a sua dimensão subjetiva, seria inapreensível de um ponto de vista objetivo?

Para Nagel (1974), uma vez que não há nenhum conceito de redução³ que lhes seja aplicável, somente uma nova formulação teórica, vislumbrada em um futuro distante, poderia propor soluções para esse antigo problema filosófico. O desafio lançado à filosofia seria, portanto, o de formular o que o autor chama de uma *fenomenologia objetiva*, capaz de

³ Segundo Nagel (1974), as explicações do comportamento humano propostas pelas teorias materialistas que pressupõem a identidade mente-cérebro são logicamente incompatíveis com o caráter subjetivo da experiência. Enquanto tentam dar conta do papel causal desta última em termos de estados funcionais ou estados intencionais formulados na terceira pessoa, pretendem justamente estabelecer compromisso com a objetividade característica das explicações fisicalistas.

descrever, ao menos em parte, o caráter subjetivo da experiência de forma suficientemente compreensível a seres que não vivenciaram tais experiências. Em outros termos, tratar-se-ia de preservar, nas descrições em terceira pessoa, a perspectiva da primeira pessoa.

A fim de examinar essa espécie de impasse entre a subjetividade e a objetividade no que tange à descrição dos eventos mentais, tal como é identificado nessa obra de Nagel (1974), datada de mais de trinta anos, não faremos, como poderia parecer mais legítimo, uma incursão pelos trabalhos mais recentes de filosofia da mente ou das chamadas ciências cognitivas para, desse modo, tentarmos encontrar formas mais atualizadas de tratar essas antigas questões. Antes, pretendemos mostrar que o próprio impasse é fruto de dois equívocos que igualmente subjazem às discussões em torno da relação mente-corpo e da descrição dos eventos mentais: o primeiro diz respeito à ilusão de que se tem, na primeira pessoa, acesso imediato e privilegiado aos próprios estados mentais. Nesse caso, tudo se passa como se houvesse uma espécie de saber irrefutável acerca do que se passa consigo mesmo em se tratando de tais estados; o segundo, decorrente do primeiro, refere-se à suposição de que o acesso às outras mentes é sempre parcial e, conseqüentemente, incerto, porque se dá somente de modo indireto, a saber, pelas inferências a partir do comportamento e dos proferimentos alheios. Em última análise, visamos relacionar ambos os equívocos com a crença na vida interior como dado primordial da atividade mental, cujo corolário é o solipsismo e o ceticismo epistemológico em relação ao que se passa nas outras mentes.

Para isso, resolvemos recuar um pouco mais na cronologia e lançar mão do pensamento de dois filósofos contemporâneos que, apesar de vinculados a tradições distintas, identificam, em suas considerações sobre a filosofia da psicologia, os mesmos equívocos acima mencionados. Os filósofos em questão são Georges Politzer (1903-1942) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Ironicamente, ambos são de origem judaica: o primeiro, húngaro; o segundo, austríaco. Politzer radica-se em Paris, onde difunde suas concepções filosóficas e exerce uma influência jamais

tributada sobre toda uma geração de intelectuais franceses de filiações as mais diversas – filosofia, literatura, psicanálise. Wittgenstein escolhe a Inglaterra, onde angaria grande reputação filosófica e produz decisivo impacto sobre duas importantes vertentes do pensamento anglo-saxão: o positivismo lógico e o pragmatismo.

Antes de militar no Partido Comunista Francês e tornar-se conhecido por publicar seus cursos de filosofia na Universidade Operária, Politzer lançara-se em um outro projeto crítico, de inspiração kantiana. Embora apenas iniciado, o projeto consistia em fundar as bases de uma nova psicologia mediante uma crítica dos fundamentos do que o filósofo vai chamar de ‘Psicologia Clássica’, bem como das teorias psicológicas emergentes àquela época. Desse modo, o livro *Crítica dos fundamentos da psicologia*⁴, publicado em 1928, representava o primeiro passo nessa direção, seguido da edição da *Revista de Psicologia Concreta*,⁵ bem como da promessa de novos volumes que comporiam esse notável empreendimento crítico⁶.

Nesse sentido, nossa aposta é a de que a crítica de Politzer (1998) à psicologia possa nos levar ao cerne do problema concernente à descrição dos eventos mentais apontado por Nagel (1974), contemplando mesmo a possibilidade da fenomenologia objetiva vislumbrada pelo filósofo americano. Ora, o preço dessa possível saída parece ser o convite às formulações mais recentes acerca dos estados mentais a pôr em xeque os pressupostos sobre os quais se erigem para descreverem a relação mente-cérebro e a pensar em que termos, na perspectiva dessa nova psicologia, as descrições sobre os eventos mentais deverão ser formuladas.

⁴ Nosso exame do pensamento de Politzer privilegiará o que é apresentado nessa obra.

⁵ Publicação que alcançou apenas o segundo número.

⁶ Ver nota do revisor técnico da tradução brasileira da *Crítica dos Fundamentos da Psicologia*, p. 34.

Wittgenstein, guardadas as devidas diferenças de filiação filosófica, parece interessar-se também por essas questões e, em certo sentido, reitera a crítica de Politzer, uma vez que situa os problemas da psicologia no âmbito de seus fundamentos. Com efeito, seu interesse pela filosofia da psicologia talvez se justifique pelo caráter ambíguo do estatuto epistemológico da psicologia – algo entre uma filosofia equivocada e uma ciência mal fundada –, o que parece torná-la um exemplo paradigmático de imbricação de problemas metodológicos e conceituais; nesse caso, um terreno fértil para se realizar a tarefa que ele reserva à filosofia, sobretudo no contexto de suas *Investigações Filosóficas* (1987[1953]).

Mantendo o pressuposto apresentado no âmbito do *Tractatus Logico-Philosophicus* (2001[1922]), segundo o qual os limites do nosso mundo são os limites de nossa linguagem,⁷ Wittgenstein faz de seus escritos mais tardios de filosofia da psicologia⁸ um ponto privilegiado, a partir do qual se pode constatar a necessidade de uma mudança na maneira de ver e, conseqüentemente, de descrever os eventos.

Nessa perspectiva, ao tomar a psicologia como caso paradigmático de confusão conceitual entre questões teóricas e questões empíricas, Wittgenstein parece querer evidenciar que algo semelhante acontece com as concepções filosóficas. Ao invés de tomá-las como conceitos isolados portadores de um sentido prévio que lhes é intrínseco, o filósofo mostra que o que devemos fazer é mudar nossa maneira de encará-los, dado que é justamente aí que reside o cerne do problema. Desse modo, cumpre reconhecer que o sentido de qualquer concepção filosófica vai depender necessariamente das regras de significação estabelecidas por um determinado contexto gramatical no âmbito do qual essa concepção venha a

⁷ Note-se aí também a inspiração em Kant, para quem os limites de nosso conhecimento são os limites de nossa subjetividade. Ver Wittgenstein (2001).

⁸ Cf. Wittgenstein, *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, v.1 – (LWPP1). Ver também: *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, v.2 – (LWPP2); *Remarks on the Philosophy of Psychology*, v.I – (RPP I); *Remarks on the Philosophy of Psychology*, v. II – (RPP II).

figurar. Em breves palavras, o projeto de Wittgenstein é mostrar que problemas filosóficos são problemas de linguagem – inclua-se aí o problema da relação mente-cérebro –, de modo que a tarefa da filosofia passe a ser o que ele vai denominar de uma *terapia da linguagem*. Tal tarefa consiste em desfazer uma espécie de enfeitiçamento produzido pela linguagem, cujos termos, sobretudo quando empregados em um sentido estranho ao de seu uso corriqueiro, conduzem-nos a crer indevidamente que remetem a essências ou a realidades objetivas a serem conhecidas:

Quando os filósofos usam uma palavra – “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” – e procuram captar a *essência* da coisa, devemos sempre perguntar: na linguagem onde vive, esta palavra é de fato sempre assim usada? Nós conduzimos as palavras do seu emprego metafísico ao seu emprego quotidiano. (Wittgenstein 1987, p. 259, §119)

Mais adiante, reitera o papel que confere à filosofia: “Os resultados da filosofia são a descoberta da simples falta de sentido e das bolhas feitas pelo intelecto ao chocar com as fronteiras da linguagem.” (Ibid., §119, p. 260).

Ora, se, por um lado, a linguagem é o único meio de acesso ao mundo, por outro lado, ela nos *condena* a falar apenas de seu próprio interior, não nos sendo possível falar sobre ela a partir de uma linguagem de segunda ordem, de cunho preparatório, preliminar. O que Wittgenstein mostra nas *Investigações* é que não há definitivamente outra linguagem senão a que usamos no cotidiano. E é justamente o aprisionamento nas regras da linguagem, essa impossibilidade de argumentar acerca da linguagem de fora dela que nos impõe “o risco permanente de derrapagem lingüística, a capacidade de desviar que tem a linguagem” (Chauviré 1991, p. 129). Caberia, portanto, à filosofia, lutar contra as armadilhas mistificadoras próprias à linguagem por meio da obtenção de uma representação panorâmica (*übersichtliche Darstellung*) do uso de nossas palavras; movimento que requer que se passe a ver a linguagem como uma espécie de caixa de ferramentas destinadas aos diversos usos que fazemos delas, tal

que cada palavra adquira seu sentido a partir do uso que se faz da mesma (jogos de linguagem) e não de um sentido intrínseco.

A noção de vida interior constituiria um típico exemplo de enfeitamento produzido pela linguagem (Marques 2005). Em uma de suas últimas notas sobre filosofia da psicologia, Wittgenstein afirma que “o interior é uma ilusão. Isso quer dizer: o inteiro complexo de idéias que é aludido é como uma cortina de palco pintada à boca da cena do verdadeiro emprego das palavras” (Wittgenstein 1992, *LWPP* 2, p. 84). Ou seja, as próprias formas de uso da linguagem produziram a ilusão de uma profundidade interior a cada um de nós (Marques, 2005).

A aproximação do pensamento de Politzer e Wittgenstein quanto à filosofia da psicologia mostra-se particularmente justificada quando constatamos que aquele, tal como este, também parece fazer da psicologia um exemplo caricatural de algo que se passa em toda a filosofia contemporânea, tributária da crença no essencialismo atribuído à vida interior. Em um artigo publicado pelo filósofo húngaro em 1926, encontramos o seguinte trecho, cujo teor em muito se assemelha às suas críticas posteriores à psicologia:

Portanto, todos aqueles que nos cercam, racionalistas, intuicionistas, bergsonianos ou antibergsonianos, idealistas, pragmáticos, neokantianos, neohegelianos, neorealistas, realistas críticos e, com eles, todos os filósofos que brincam com a arte, com a ciência e com a religião, todos pertencem à mesma categoria, são filósofos sem matéria. Parecem pertencer todos à mesma escola: a escolástica contemporânea. (Poltzer 1978, p. 28)

Ademais, tanto Wittgenstein quanto Politzer parecem ocupar-se em desfazer a ilusão de que os problemas da psicologia devem-se à sua juventude enquanto ciência. No último capítulo da Segunda Parte das *Investigações Filosóficas*, encontramos a famosa passagem:

A confusão e a desolação da Psicologia não se podem explicar pelo fato de se tratar de uma ‘ciência jovem’; o seu estado não é, por exemplo, comparável ao da Física, nos seus primeiros tempos (...) Na Psicologia há, de fato, métodos experimentais e *confusão conceitual* (...). A existência do

método experimental leva-nos a crer que temos os meios para resolver os problemas que nos inquietam; apesar de os problemas e os métodos passarem uns ao lado dos outros. (Wittgenstein 1987, Parte II, capítulo xiv, §1, p. 611)

O estilo de Politzer não é menos corrosivo. Ao se referir aos cinquenta anos da Psicologia Científica, o filósofo húngaro não poupa sua verve:

Essa história de cinquenta anos, da qual os psicólogos tanto se orgulham, não é senão a história de um charco de rãs. Incapazes de descobrir a verdade, os psicólogos a esperam cotidianamente, de qualquer um e de qualquer lugar, mas como não têm idéia alguma da verdade, não sabem reconhecê-la nem captá-la: vêem-na em qualquer coisa e se tornam vítimas de todas as ilusões. (Politzer 1998, p. 38)

Vejam primeiro em que consiste o projeto de uma psicologia concreta de Politzer para, em seguida, tentar aproximá-lo das formulações de Wittgenstein sobre a Filosofia da Psicologia e, desse modo, mostrar em que medida o olhar crítico de ambos os filósofos pode lançar luz sobre o problema da descrição dos eventos mentais levantado por Nagel (1974).

A “Crítica” de Politzer é efetivamente inspirada pelo empreendimento kantiano de estabelecer as bases de uma nova metafísica capaz de fundamentar o conhecimento científico que, à sua época, erigia-se como o mais fidedigno. Ora, Kant (1985[1787]) critica a Metafísica Clássica – sobretudo sua vocação ontologizante – e propõe a célebre revolução copernicana frente ao impasse entre inatismo e empirismo, admitindo que o conhecimento se processa somente a partir da experiência, submetida, contudo, a certas condições *a priori*. Politzer, por sua vez, pretende um projeto análogo: estabelecer os novos fundamentos para a psicologia, de modo a livrá-la do impasse que a impede de se constituir como ciência positiva. Trata-se do impasse entre o objetivismo e o subjetivismo gerado pelas vertentes fisiologizantes e introspeccionistas da ‘Psicologia Clássica’.

Conforme esclarece Gabbi Jr., “sob o nome de psicologia clássica, Politzer relaciona uma série de pressupostos compartilhados por diversas escolas psicológicas, que certamente não se reconheceriam sob esse título.” (Gabbi Jr., *op. cit.*, p. vi). Aos olhos do filósofo húngaro, a característica essencial da Psicologia Clássica é a abstração dos fatos psicológicos à condição de ‘processos psicológicos’ por meio da anulação da perspectiva da primeira pessoa para, em seguida, tratá-los como dados em si mesmos. Mediante esse procedimento, para o qual são utilizados uma série de instrumentos de mensuração importados de segunda mão da fisiologia⁹, os psicólogos nada mais fariam do que perpetuar a ilusão de que “a ciência pode salvar a escolástica”.¹⁰ Nessa perspectiva, a psicologia clássica teria tão-somente dessacralizado a noção de vida interior proveniente da tradição cristão-medieval, para, em seguida, despersonalizá-la em entidades abstratas, apreensíveis em si mesmas, tais como: memória, percepção, inteligência, volição – elementos, segundo Politzer, de uma ‘teologia do cérebro’.

Ora, nesse caso, as psicologias pretensamente científicas praticadas nesses primeiros cinquenta anos de existência não teriam feito nada além de persistir, apesar do distinto vocabulário, no mesmo erro já evidenciado por Kant, quando, nos *Paralogismos da Razão Pura*,¹¹ dirige sua crítica à Psicologia Racional. Com efeito, Kant já havia demonstrado a inviabilidade de se pensar a mente como uma espécie de substância dotada de certas faculdades, passíveis, por seu turno, de se tornarem objeto de estudo científico; de se submeterem, portanto, aos critérios do método científico de observação, formulação e verificação de hipóteses.

⁹ “Os psicólogos, por sua vez, recebem a matemática de terceira mão: dos fisiólogos que a receberam dos físicos, que, só eles, as herdaram dos matemáticos. Em cada etapa, o nível do espírito científico sofre uma queda e quando, no final, a matemática chega aos psicólogos, é um pouco de ‘cobre e vidro’ que eles imaginam ser ‘ouro e diamante’.” (Poltzer 1998, p. 39)

¹⁰ Idem, *Ibidem*.

¹¹ Kant (1985).

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant trata justamente de mostrar que o sujeito, suposto como centro da atividade racional, só pode ser pensado como uma espécie de conjunto de funções lógicas e não como uma “coisa pensante”, como uma substância imaterial inteiramente independente dos objetos, tal como supunha Descartes (1973[1641]). Para Kant, a própria existência do sujeito só pode ser certificada na sua relação com os objetos, o que o constitui como sujeito cognoscente; porém, enquanto tal, isto é, na condição de sujeito lógico e permanente, determinante e não determinável, ele é incognoscível para si mesmo, posto que é a própria condição de possibilidade do conhecimento. Nesse sentido, tudo que é passível de se tornar conhecido pelo sujeito torna-se, automaticamente, objeto. O paralogismo no qual incorreria a Psicologia Racional, segundo Kant, seria atribuir ao ‘eu pensante’ a categoria de substância, aplicável unicamente a objetos empíricos. Não sendo um objeto empírico, mas puramente teórico, o ‘eu penso’ é suposto como uma função lógica do sujeito, relacionado, por sua vez, com o múltiplo dado na experiência – os objetos. Dessa condição transcendental do sujeito decorre que os limites do nosso conhecimento sejam instituídos pelos limites de nossa subjetividade

Politzer vale-se, portanto, da demonstração kantiana da inconsistência da Psicologia Racional para mostrar que as teorias psicológicas supostamente novas e respaldadas pelo método científico não passavam de reedições disfarçadas da mesma. Na medida em que a reedita, seja na versão do subjetivismo introspeccionista, seja através da reflexologia objetivista, a Psicologia Clássica dá as costas para a única possibilidade de produzir efetivamente conhecimento científico.

Em outras palavras, a cientificidade da psicologia residiria – e esta é talvez a maior provocação da crítica de Politzer – justamente naquilo que a Psicologia Clássica exclui de seus enunciados, a saber: na apreensão da dimensão dramática do fato psicológico que privilegia a perspectiva da primeira pessoa. Somente preservando a esfera do vivido – que não remete nem ao realismo da vida interior, nem ao do mero comportamento

observável – é que a Psicologia pode abandonar a pretensão de constituir uma ‘Parafísica’¹² para se colocar, ao lado da Física, como uma outra modalidade de ciência positiva, a ciência da primeira pessoa:

Entre a física, ciência da terceira pessoa, e a psicologia, ciência da primeira pessoa, não há lugar para uma terceira ciência, que estudaria os fatos da primeira pessoa em terceira pessoa e que, despojando-os de sua originalidade, desejaria permanecer como a ciência especial que só a relação que ela rejeita pode justificar. (Poltzer 1998, p. 63)

Poltzer adverte que “só a existência de uma primeira pessoa explica logicamente a necessidade de intercalar na série das ciências uma ciência ‘psicológica’” (Idem, *ibidem*). Nesse caso, seria insensato identificar, no projeto de uma Psicologia Concreta, uma possível saída para o impasse gerado pelas posições assumidas por Nagel? Segundo o autor da *Crítica dos fundamentos da Psicologia*, a possibilidade de formular enunciados psicológicos positivos estaria garantida pela recusa, por parte da Psicologia Concreta, a conceber o fato psicológico sob uma ótica realista, ou seja, como dado perceptivo externo, ou ainda, como processo interno. A aposta de Poltzer é a de que a Psicologia, enquanto ciência da primeira pessoa, ancorada na noção de drama¹³, superaria a antítese da objetividade e da subjetividade na qual a Psicologia Clássica está irremediavelmente aprisionada e, conseqüentemente, impossibilitada de se erigir como conhecimento científico:

¹² “Pois se o espírito é, de acordo com o realismo, um tipo original de matéria, a psicologia poderá ser uma espécie de ‘parafísica’, descrevendo um mundo especial, chamado espiritual, mas paralelo ao mundo físico e não requerendo procedimentos especiais.” (Poltzer 1998, p. 63)

¹³ “Entenda-se, de uma vez por todas, que designamos pelo termo “drama” um fato e que fazemos abstração total das ressonâncias românticas dessa palavra. Portanto, pedimos ao leitor que se habitue a essa acepção simples do termo e esqueça sua significação emotiva.” (Poltzer 1998, p. 43)

O que há de mais notável em toda a história da psicologia não é a oscilação entre os dois pólos da objetividade e da subjetividade, nem a falta de genialidade que caracteriza o modo de os psicólogos utilizarem o método científico, mas o fato de a psicologia clássica nem chegar a representar a forma falsa de uma ciência verdadeira, pois é a própria ciência que é falsa, radicalmente, fora de qualquer questão de método. A comparação da psicologia com a física de Aristóteles não é totalmente exata, pois nem é dessa maneira que a psicologia é falsa, mas à maneira das ciências ocultas: o espiritismo e a teosofia que, também, simulam uma forma científica. (Poltzer 1998, p. 63)

Ao abandonar o realismo tanto do “dentro”, quanto do “fora” em prol de uma espécie de semântica da ação, a ciência psicológica inaugurada pela Psicologia Concreta pensa o fato psicológico como *drama* que, enquanto tal, só é capaz de se constituir como objeto de conhecimento à medida que é construído, ou seja, à medida que não pré-existe à cena na qual se desenrola. Assim sendo, o fato psicológico é o comportamento manifesto ou narrado, dotado de um sentido humano; sentido esse conferido, em última análise, por um contexto a partir do qual o referido comportamento é, por assim dizer, compreendido. Em outras palavras, é somente a partir da expressão ou do relato de nossas vivências a um outro falante, representante de nossa comunidade lingüística, que adquirimos um conhecimento de nossos próprios estados mentais em primeira pessoa, não sendo possível um conhecimento prévio e privilegiado dos mesmos. Conseqüentemente, a perspectiva da primeira pessoa que deve ser preservada pela psicologia, segundo Poltzer, em nada se assemelha às concepções que conduzem ao solipsismo e à crença de que o conhecimento das outras mentes é sempre parcial, porque incerto.

O foco da Psicologia Concreta não recai, portanto, sobre a consciência, a mente ou o comportamento, mas sobre o ‘drama’. Este, por sua vez, é suposto na condição de relato das vivências de um sujeito, atividade cujo significado não é pré-existente, pois só é produzido pela mediação de um outro sujeito, aquele para quem as vivências são relatadas: “Não sendo o fato psicológico um dado perceptivo, mas o resultado de uma construção, é fácil mostrar que é original e propriamente psico-

lógico sem ser interior, e que é objetivo sem ser da matéria e do movimento” (Ibid., p. 187).

À medida que o fato psicológico passa a ser o drama, algo que é produzido numa atividade que envolve falantes, desfaz-se a dicotomia subjetivo-objetivo característica das vertentes da Psicologia Clássica. Com efeito, o drama não é nem subjetivo, nem objetivo; antes, é justamente uma espécie de terceira via, uma tentativa de responder ao impasse entre o introspeccionismo e observacionismo criticados por Politzer.

Não esqueçamos de que a *Crítica* de Politzer consiste no que ele planejava ser o volume introdutório de uma obra inacabada,¹⁴ na qual havia projetado um exame mais detido das três concepções emergentes da Psicologia àquela época, quais sejam: a psicanálise, a *gestalttheorie* e o behaviorismo. Em cada uma delas o filósofo reconhece os avanços, mas também as reincidências nos impasses da Psicologia Clássica detendo-se, contudo, no exame da psicanálise. Com efeito, é nessa vertente da psicologia, mais precisamente, na clínica psicanalítica que o filósofo húngaro identifica a maior proximidade com a sua almejada Psicologia Concreta. A técnica psicanalítica da interpretação é usada como exemplo de uma alternativa às técnicas da observação e da introspecção como meio de conhecimento do fato psicológico, dado que nem incorre em uma abordagem objetivista, tal como aquela, nem no subjetivismo da outra. Segundo Politzer, persistir no uso da observação para se ter acesso ao fato psicológico seria um esforço análogo à tentativa vã, apontada por Nagel, de se tentar saber como é ser um morcego na perspectiva do próprio morcego. Ou seja, jamais será obtido tal conhecimento, uma vez que tudo o que a observação é capaz de produzir são enunciados na terceira pessoa. Não é, pois, à toa que algumas vertentes da filosofia da mente e das ciências cognitivas ainda hoje considerem a legitimação da existência

¹⁴ Tal obra constituiria o “Ensaio crítico sobre os fundamentos da Psicologia”. Ver nota do revisor técnico da tradução brasileira da *Crítica dos Fundamentos da Psicologia*.

das outras mentes e dos estados mentais do outro um problema a ser resolvido. Ora, se a observação for o meio privilegiado do conhecimento do fato psicológico, jamais poderei, por exemplo, obter a certeza de que a cor a que chamo de azul corresponde exatamente à tonalidade vista por um outro que a denomina igualmente de azul. Veremos adiante que o caso das cores é particularmente usado por Wittgenstein para ilustrar os falsos problemas da psicologia.

Quanto à introspecção, o problema recai sobre a instância que automaticamente é pressuposta no próprio ato de utilização dessa técnica: a instância da alma, ou 'vida interior'; resquícios, segundo o filósofo húngaro, da teologia medieval. Admitir a existência de uma instância dessa natureza e atribuir à mesma o papel de sede dos eventos psíquicos é renunciar ao relato como fato psicológico e desdobrá-lo em um segundo plano no qual um outro fato – os processos mentais –, passa a ser suposto numa perspectiva realista e, por conseguinte, como sendo o verdadeiro. Ora, é claro que a introspecção jamais pode conduzir o sujeito ao conhecimento de tais processos internos a si mesmo. Com efeito, na perspectiva da primeira pessoa – anteriormente a qualquer intercâmbio com outrem – não se tem, contrariamente ao que supunha Descartes, o que se acredita ser um *conhecimento* dos próprios estados internos. Antes, tem-se tão-somente a vivência de tais estados. E é a partir de seu relato a um outro que se constrói um sentido para os mesmos. Veremos adiante como o exame empreendido por Wittgenstein acerca do comportamento de dor é particularmente elucidativo da crença na inacessibilidade epistemológica concernente aos estados mentais na perspectiva da primeira pessoa.

A introspecção cria, portanto, uma segunda realidade – a vida interior – e, conseqüentemente, um abismo intransponível ao conhecimento do fato psicológico, inclusive na própria perspectiva da primeira pessoa. Em poucas palavras, supor que o auto-conhecimento é um exercício solipsista, uma busca por aquilo que é mais genuinamente representativo do 'si mesmo', acessível pelo recurso à introspecção, é realizar a estranha

operação que transforma a primeira pessoa – o eu como sujeito do relato – em terceira pessoa – o ‘eu’ como instância metafísica. De resto, segundo adverte Politzer, “a introspecção não procede do interior de maneira tão espontânea e tão sincera quanto os psicólogos costumam afirmar” (p. 90).

A interpretação utilizada na clínica psicanalítica representa, para o autor da *Crítica dos fundamentos da Psicologia*, a saída para o impasse gerado pela Psicologia Clássica ao propor as técnicas de observação e introspecção como meios de acesso ao fato psicológico. Com efeito, a interpretação marca a diferença que viabiliza o conhecimento da vida psicológica do outro, o que definitivamente nos é vetado conhecer nos morcegos, uma vez que eles não falam.

Por *interpretar*, entenda-se aquele trabalho, realizado pelo psicanalista, de atribuição do sentido de um fato psicológico – um sonho, por exemplo –, com a ajuda dos materiais fornecidos pelo sujeito do relato. Uma vez que o sujeito não conhece o significado de seu sonho senão no trabalho de análise, a interpretação acaba por desfazer o impasse entre o subjetivismo e o objetivismo das vertentes da Psicologia Clássica, além de não incorrer no abstracionismo característico desta última. Ou seja, a interpretação produz um conhecimento do fato psicológico preservando a perspectiva da primeira pessoa, sem, contudo, precisar valer-se da crença no caráter privilegiado do acesso, na primeira pessoa, aos próprios estados mentais. Transcreveremos a seguir um longo trecho da *Crítica* de Politzer acerca da fundamentação da interpretação psicanalítica, por meio do qual se pode entrever como o filósofo propõe a inserção do psicológico no plano da significação e, por conseguinte, da linguagem. É novamente então que uma aproximação com o pensamento de Wittgenstein parece especialmente tentadora:

Ora, é óbvio que a vida psicológica de outro indivíduo só é dada sob forma de ‘relato’ ou de ‘visão’. Relato, quando se trata de expressão por meio da linguagem (em todos os sentidos do termo); visão, quando se trata de gestos ou, em geral, de ação. (...) O relato e a visão têm função

prática e social, sua 'estrutura' é, por isso, 'finalista': a linguagem corresponde em mim a uma 'intenção significativa' e as ações, a uma 'intenção ativa'. É primeiramente com essa forma 'intencional' que o relato e a visão se inserem na vida cotidiana. O relato propriamente dito é tomado pelo que é; à intenção significativa em mim corresponde nos outros uma 'intenção compreensiva', e quanto à visão, o dia-a-dia respeita igualmente seu plano (...). Enfim, nas relações cotidianas não se sai da 'teleologia da linguagem' e fica-se no plano das significações, compreensões e ações recíprocas. (...) O psicanalista não deixa o plano teleológico das significações, não inventa uma atitude nova e paradoxal, como a reflexão. Seu objetivo é outro: quer prolongar a atitude da vida do dia-a-dia, até o momento em que ela alcança a psicologia concreta; ele não procura transformar o plano da significação em 'realidades', mas aprofundá-lo, a fim de encontrar, no fundo das 'significações coletivas convencionais', as 'significações individuais' que não entram mais na teleologia ordinária das relações sociais, mas são reveladoras da psicologia individual. Portanto, o psicanalista terá, também, um 'segundo relato', a opor ao relato puramente significativo. Mas seu segundo relato não será resultado da desarticulação do primeiro; ele representará o aprofundamento dele. (Politzer 1998, pp. 87-89)

Assim sendo, o fato psicológico – o drama – está decididamente ancorado sobre as relações de significação e, por conseguinte, sobre as práticas lingüísticas cotidianas. Mesmo que a interpretação psicanalítica forneça ao sujeito do relato um sentido que não é conferido cotidianamente, ele não pressupõe o apagamento de tal sentido, mas o seu aprofundamento.

À luz deste breve esboço da *Crítica* de Politzer, parece plausível supor que a resposta ao desafio lançado à filosofia por Nagel no sentido de fundar uma 'fenomenologia objetiva' não estaria reservada a um futuro distante, mas já estaria esboçada no projeto da Psicologia Concreta, proposto cerca de 50 anos antes do polêmico artigo do filósofo americano.

Apesar de todas as diferenças de trajetória e de filiação filosófica que separam Politzer de Wittgenstein – aquele oriundo da filosofia continental, este vinculado à filosofia analítica, de tradição anglo-saxã –, identificamos, contudo, entre ambos, a presença de uma certa herança kantiana no que tange ao projeto de propor limites ao conhecimento.

Ademais, ambos convergem sobre um modo *sui generis* de lidar com a psicanálise. Em outras palavras, ambos se constituem como ferrenhos críticos aos conceitos mais caros à psicanálise, como o conceito de *Inconsciente*, ao mesmo tempo em que obtêm, justamente dela, a inspiração para seus próprios empreendimentos filosóficos. No caso de Politzer, conforme tentamos mostrar, o conceito de interpretação retirado da psicanálise é de suma importância para a viabilização de sua Psicologia Concreta. Quanto a Wittgenstein, é conhecida a sua auto-designação como discípulo de Freud¹⁵. Ironia à parte, é, sobretudo na interpretação psicanalítica que ele vai se inspirar para pensar, na segunda fase de sua obra, a filosofia como terapia da linguagem.

Dada a complexidade, bem como as inúmeras implicações do pensamento de Wittgenstein a respeito da filosofia da psicologia, ressaltaremos apenas alguns aspectos que o aproximam da crítica politzeriana no que tange à presente tentativa de responder, a partir de ambas, ao impasse apontado por Nagel. Nessa perspectiva, é possível entrever, no célebre “argumento da linguagem privada”, desenvolvido, sobretudo, nos parágrafos 241 a 315 das *Investigações Filosóficas*, o rechaço ao solipsismo e, conseqüentemente, ao introspeccionismo, em moldes análogos aos encontrados na crítica de Politzer.

De forma bastante sumária, o argumento da linguagem privada combate a possibilidade de se desenvolver uma linguagem que apenas o falante seja capaz de entender, sem que ninguém mais o possa; ou seja, uma linguagem cujas referências não sejam compartilháveis com nenhum outro. Em poucas palavras, uma linguagem que se refira às sensações privadas de seu falante. Conforme mostra Wittgenstein, tal concepção baseia-se no pressuposto equivocado de que a significação tenha como referência as sensações e não as regras de uso da linguagem. A linguagem privada alimenta a crença na existência de um substrato de sensação inapreensível pela linguagem e, conseqüentemente, incomunicável por

¹⁵ Cf. Wittgenstein (1993) em Rhees (1977).

aquele que a sente e incompreensível a qualquer interlocutor. Assim, do mesmo modo que jamais poderemos saber como é ser um morcego a partir da perspectiva do próprio morcego, não poderemos obter a certeza de que aquilo que cada um de nós chama de vermelho corresponde ao que o outro chama pela mesma palavra.

Em seus *Últimos escritos sobre filosofia da psicologia*, Wittgenstein tenta mostrar que o sentido de uma proposição na primeira pessoa é antes conferido pelo contexto no qual a mesma é proferida do que por uma atividade de auto-observação, um mergulho introspectivo. Mais precisamente, Wittgenstein aponta a inexequibilidade de um conhecimento de si mesmo e igualmente de estados anímicos do outro a partir de uma perspectiva descontextualizada do cenário semântico no qual proposições psicológicas são enunciadas; ou ainda, a partir dos métodos de investigação propostos pela psicologia. Para tanto, identifica uma importante distinção, de caráter epistemológico, entre estados psicológicos – sensações de dor, sentimentos, emoções – e os demais eventos físicos (Marques 2005). Mais precisamente, mostra que essa distinção reside muito mais nas diferentes regras de uso de certos termos – como “saber”, “conhecimento” e “certeza” – quando empregados nos jogos de linguagem da ciência e da psicologia, do que propriamente na suposta dicotomização da realidade em um plano interno – subjetivo – e um externo, objetivo (Hacker 2000).

A partir de um exame das formas de uso desses termos no que se pode chamar de *vocabulário mentalista*, o filósofo austríaco nos faz ver que quando formulamos um enunciado acerca de nossos próprios estados mentais, não estamos *necessariamente* fornecendo uma descrição acerca dos mesmos. Pois que antes mesmo de sermos capazes de fornecer descrições, o que fazemos é *expressar* nossas sensações de forma inicialmente primitiva – por meio do grito e do choro – e só posteriormente aprendemos, no convívio social, a substituí-los por expressões verbais que lhes sejam correspondentes (Faustino 1995). No caso da sensação de dor, por exemplo, dá-se mais ou menos o seguinte: primeiramente, sentimos a dor

e a expressamos através de gritos ou de choro. Com o tempo, aprendemos a substituir essas expressões primitivas por enunciados do tipo: “tenho dor”. Só então é que somos capazes – igualmente por meio de aprendizado – de fornecer descrições sobre a nossa dor, como quando dizemos: “sinto uma dor aguda no lado esquerdo do peito que se irradia para as costas, em toda a sua extensão”.

O que Wittgenstein quer especialmente ressaltar a esse respeito é que meras expressões verbais de sensações não implicam que aquele que as profere detenha um *conhecimento* privilegiado acerca dos próprios estados mentais, mas simplesmente indica que ele afirma experimentá-los. Dizer, por exemplo, que se tem dor, não implica em *saber*, mais que qualquer outro, acerca da própria dor. E quando finalmente somos capazes de fornecer descrições sobre nossa dor, aquele que as escuta pode conhecê-la tão bem, ou melhor, do que nós mesmos, sobretudo se nosso interlocutor for um especialista no assunto.

Desse modo, enunciados psicológicos não fazem da primeira pessoa um lugar de conhecimento privilegiado acerca de estados mentais. *Conhecer* é um processo que só se dá no domínio público, compartilhável e não privado; é um processo que se obtém ou se produz no plano da descrição¹⁶ e só estamos aptos a fazer descrições quando aprendemos, a partir do contexto linguístico ao qual pertencemos, o significado dos diversos estados que experimentamos ou presenciamos, sejam eles físicos ou mentais. Com isso, temos que o conhecimento acerca de nós mesmos é algo que só se dá a partir da mediação dos outros, o que não só desfaz a ilusão do solipsismo, como acaba por dissolver aquela segunda ilusão, de acordo com a qual só se tem acesso parcial e indireto às outras mentes. Com efeito, se o conhecimento de si se dá pelos outros, o conhecimento do que se passa com os outros vai se dar de forma análoga, ou seja, por meio de critérios igualmente públicos.

¹⁶ “(...) Mas saber significa apenas ser capaz de o descrever.” (Wittgenstein 1987, Parte II, Cap. VIII, §2, p. 522)

Quanto à certeza, supostamente tributada somente aos enunciados em primeira pessoa, dado que nunca sabemos ao certo se o outro está simulando ou não um estado mental – mais uma vez a dor é um bom exemplo – Wittgenstein adverte que nos jogos de linguagem psicológicos o termo *certeza* não tem exatamente o mesmo significado que nos jogos da ciência. Ou seja, *certeza* naqueles casos não implica necessariamente em irrefutabilidade de um enunciado, mas pode apenas significar que não se está mentindo. E não mentir não quer dizer que não se possa estar enganado. Portanto, mesmo a possibilidade da simulação não serve de critério para a impossibilidade da certeza. Em outras palavras, nos jogos de linguagem psicológicos, é esperável se trabalhar com uma certa dose de incerteza, própria de descrições dessa natureza.

De resto, ao analisar a proposição “Não se pode ver no interior do homem”, Wittgenstein, além de apontar a impossibilidade do conhecimento do outro a partir da observação, alerta também para que não venhamos a concluir que uma tal visão se poderia realizar a partir de si mesmo, ou seja, a partir da introspecção. Nessa perspectiva, sugere que é no contexto de um drama que se pode obter de modo mais apropriado o sentido de uma proposição:

Os contextos nos quais uma proposição se encontra se representam de modo insuperável em um drama. Daí que o melhor exemplo de uma proposição com um significado determinado é uma citação de um drama. E quem pergunta à pessoa em um drama qual é sua vivência quando está falando? (Wittgenstein, *LWPP* 2, § 38)

Ainda que o sentido do termo ‘drama’ usado por Politzer não seja idêntico àquele que é usado acima por Wittgenstein, parece justificado identificar em ambos os filósofos uma convergência em relação à crítica à psicologia, bem como à convicção quanto ao papel do contexto lingüístico na atribuição do sentido de um enunciado psicológico.

Ao analisar a proposição “o interior permanece oculto para mim”, Wittgenstein lança a provocação: “isto não é tão indefinido como

o conceito de uma fachada atrás da qual as forças mentais trabalham” (Ibid., §978). Com isto, parece igualmente convergir para a crítica de Politzer à noção de vida interior, bem como para a convicção de que é no plano das relações entre falantes que se obtém o conhecimento dos estados mentais. Conceção esta que, conforme tentamos mostrar, dissolveria o impasse entre o subjetivismo e o objetivismo característicos dos métodos psicológicos, o que, em última análise, colocaria o problema da relação mente-cérebro como mais um pseudo-problema, decorrente de mais um “enfeitiçamento” da linguagem. Justamente por não dispormos de uma representação panorâmica de nossa gramática, por estarmos imersos nos diversos jogos dispostos pela linguagem, não reconhecemos o caráter contextual e não naturalizado de nossos conceitos.

Um dos exemplos privilegiados por Wittgenstein para desmistificar qualquer possibilidade de um objetivismo em nossa atividade perceptiva são os nossos conceitos de cores. Ao invés de se fundarem sobre afecções dos sentidos causadas pela visão imediata dos objetos do mundo, remetem-se a uma gramática cujas regras sintáticas e semânticas balizariam a objetividade de nossa percepção cromática¹⁷. Assim, tornar-se-ia sem sentido querer saber se o azul que percebo ao mirar o céu corresponde ao mesmo tom de azul anunciado por outrem.

Conforme vimos acima, o caso da dor constitui-se como o outro exemplo especialmente examinado por Wittgenstein, justamente para desmontar a crença no conhecimento privilegiado dos eventos mentais em primeira pessoa, como também para mostrar que as concepções de interno e externo (o que talvez pudesse ser traduzido por subjetivo e objetivo), no que tange aos enunciados psicológicos, configuram muito mais termos amplamente utilizados nos jogos de linguagem próprios a tais enunciados, do que remetem a instâncias da realidade enquanto tal.

Nessa perspectiva, tanto Politzer quanto Wittgenstein parecem fornecer os fundamentos para uma psicologia a ser erigida não mais

¹⁷ A respeito da gramática das cores em Wittgenstein, ver Pires da Silva (2003).

sobre as bases das ciências da terceira pessoa, mas que venha servir, ela mesma, de fundamento para as proposições de tais ciências, uma vez que transitará sobre o plano da significação e, conseqüentemente, sobre os limites da linguagem.

REFERÊNCIAS

- CHAUVIRÉ, C. *Wittgenstein*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- DESCARTES, R. 'Meditações'. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (*Coleção Os Pensadores*, vol. XV)
- FAUSTINO, S. *Wittgenstein: o eu e sua gramática*. São Paulo: Ática, 1995.
- GABBI Jr., Osmyr Faria "Considerações sobre a eterna juventude da Psicologia: o caso da Psicanálise". Prefácio à edição brasileira de Politzer (1998), pp. v-xxviii.
- HACKER, P.M.S. *Wittgenstein: sobre a natureza humana*. Trad. João Vergílio Gallenari Cuter. São Paulo: Editora da UNESP, 2000. (*Coleção Grandes Filósofos*)
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. M. P. Santos e A. F. Leão. Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian, 1985.
- MONTENEGRO, M.A.P., SOUSA, P. M. "O Impasse na Descrição dos Eventos Mentais: Politzer e Wittgenstein, críticos da psicologia". In: M.H. Freitas, N. Venturinha (orgs.). *A Expressão do Indizível: estudos sobre filosofia e psicologia*. Brasília: Editora Universa, pp. 173-196, 2005.
- NAGEL, T. 'What is it like to be a bat?'. *Philosophical Review*, 83, pp. 435-450, 1974.
- _____. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

- PIRES DA SILVA, J.C.S. “Uma Certa Fenomenologia em Wittgenstein”. In: A.M.C. Ferreira (org.). *Fenômeno & Sentido*. Salvador: Quarteto, 2003.
- POLITZER, G. *Crítica dos Fundamentos da Psicologia*. Piracicaba: Editora da UNIMEP, 1998.
- _____. *La Crise de la Psychologie Contemporaine*. In: J. Kanapa (org.). Paris: Éditions Sociales, 1947.
- _____. *A Filosofia e os Mitos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- WITTGENSTEIN, L. *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, v. 1. In: G.H. von Wright, H. Nyman (eds.). Trad. C.G. Luckhardt e M. Aue. Chicago: The University of Chicago Press, 1990. (Edição original: 1949)
- _____. *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, v. 2. In: G.H. von Wright, H. Nyman (eds.). Trad. C.G. Luckhardt e M. Aue. Oxford: Blackwell, 1992.
- _____. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, v. I. In: G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright (eds.). Trad. G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1980.
- _____. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, v. II. In: G.H. von Wright, H. Nyman (eds.). Trad. C.G. Luckhardt e M. Aue. Oxford: Blackwell, 1980.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luis Henrique Lopes do Santos. São Paulo: EDUSP, 2001.
- _____. *Investigações Filosóficas*. Trad. M.S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian, 1987.
- _____. In: RHEES, R.(org.). *Psicologia, Estética e Religião*. São Paulo: Cultrix, 1977.