

**“APENAS A MINHA EXPERIÊNCIA É REAL”:
WITTGENSTEIN E A TENTAÇÃO DO SOLIPSISMO¹**



Jônadas TECHIO²



Resumo

Uma preocupação recorrente nos escritos de Wittgenstein é diagnosticar as origens da tentação filosófica do solipsismo. O presente ensaio é uma tentativa de refazer alguns dos principais passos em direção a esse diagnóstico. O ensaio também pretende apresentar os principais passos em direção a uma “cura” para essa tentação. Ele o faz ilustrando o método filosófico receitado por Wittgenstein para tratar de várias outras “doenças do intelecto” que afligem os filósofos.

Palavras-chave: Wittgenstein. Solipsismo. Método terapêutico. Eu/sujeito.

“A verdadeira descoberta é aquela que me torna capaz de parar de fazer filosofia quando eu quero. Aquela que dá paz à filosofia, de modo que ela não seja mais atormentada por questões que colocam a si mesmas em questão” (WITTGENSTEIN, 1993a, p. 195).

“O solipsismo, levado às últimas conseqüências, coincide com o puro realismo” (WITTGENSTEIN, 1993b, prop. 5.64).

Introdução

O solipsismo é a posição filosófica caracterizada pela tese de que “apenas minha própria experiência é real”. Colocada assim, sem maiores qualificações, dificilmente encontraremos filósofos dispostos a defender essa tese seriamente. Com efeito, ao contrário do que acontece com toda uma família de posições filosóficas radicalmente contra-intuitivas (tais como o

idealismo, o ceticismo e o anti-realismo, em suas inúmeras roupagens), o solipsismo tem servido muito mais como um “saco de pancadas” filosófico do que como uma posição merecedora de atenção por si mesma. Mas, não obstante a prevalência dessa atitude “oficial” de descaso, permanece o fato de que a reflexão sobre a natureza de nossa experiência muitas vezes inclina os filósofos na direção de uma conclusão muito próxima àquela expressa pela tese solipsista. Nesse sentido, pode-se dizer que o solipsismo consiste antes numa tentação que está sempre no horizonte, e da qual os filósofos — de forma mais ou menos consciente — tentam se afastar.

Wittgenstein, talvez mais do que qualquer outro filósofo, estava bastante consciente dessa tentação, e interessou-se muito em compreender suas origens.³ Vários de seus escritos apresentam uma espécie de “auto-análise” filosófica, caracterizada pelo reconhecimento e pelo empenho sistemático de dar voz à mesma — coisa que, segundo ele, poucos filósofos teriam feito, simplesmente por não estarem dispostos a levar até às últimas conseqüências suas suposições iniciais. O próprio Wittgenstein fornece uma ilustração clara dessa atitude filosófica complacente ao tratar da análise russelliana da memória, conforme se pode verificar nas notas de um curso seu ministrado em Cambridge nos anos 1930:

Russell disse que a memória não pode provar que aquilo de que lembramos efetivamente ocorreu, porque o mundo poderia ter começado a existir cinco minutos atrás, deixando tais memórias intactas. Poderíamos ir adiante e dizer que ele poderia ter sido criado um minuto atrás, e, finalmente, que ele poderia ter sido criado no momento presente. Fosse essa última a situação teríamos o equivalente a “*tudo que é real é o momento presente*”.⁴

Nessa passagem Wittgenstein faz aquilo que supostamente Russell não teria feito com sua análise das limitações epistêmicas da memória: *vai até o fim* na extração das conseqüências de suas suposições iniciais. Ir até o fim significaria abraçar o que Wittgenstein descreve nesse mesmo contexto como um “solipsismo do momento presente”.⁵ Terei mais a dizer sobre essa espécie de solipsismo na seqüência. Por ora a pergunta que gostaria de fazer diz respeito à natureza do diagnóstico apresentado nessa passagem: supondo que ele esteja correto — ou seja, supondo que ele mostre que as afirmações de Russell implicam um compromisso com uma espécie de solipsismo — qual é o ganho filosófico que ele nos traz? Um proponente da “filosofia da linguagem ordinária” (tomada aqui como uma espécie de *caricatura* de um método filosófico que costuma ser atribuído ao próprio Wittgenstein) poderia argumentar que, frente à constatação feita por Wittgenstein na passagem citada,

Barbarói. Santa Cruz do Sul, n. 26, jan./jun. 2007

Russell deveria recuar, abandonando alguma das premissas da qual seu argumento partiu — afinal, diferentemente de sua posição acerca das limitações da memória, o “solipsismo do momento presente” é uma posição completamente absurda e afastada do bom senso. Nesse sentido, o diagnóstico de Wittgenstein serviria como uma espécie de redução ao absurdo da concepção russelliana da memória.

Embora essa não seja uma maneira completamente equivocada de se compreender a estratégia adotada por Wittgenstein para lidar com os problemas filosóficos, penso que as coisas não são tão simples. É verdade que a finalidade última de seu diagnóstico é fazer com que o interlocutor revise certas suposições que estão na base de uma determinada concepção filosófica, mas ele não sonharia em obter esse resultado por uma via tão simples. Para compreender melhor esse ponto metodológico vale a pena atentar para a seguinte passagem das *Cambridge Lectures*:

[Os] filósofos não devem tentar apresentar posições idealistas ou solipsistas, por exemplo, como se elas fossem absurdas — indicando a alguém que apresenta essas posições que ele não se pergunta realmente se o bife é real ou se é uma ideia em sua mente, se sua esposa é real ou se apenas ele é real. É claro que ele não faz isso, e essa não é uma objeção adequada. Não se deve tentar evitar um problema filosófico apelando ao bom senso; ao invés disso, deve-se apresentá-lo de modo que ele surja com força máxima. Você deve deixar-se arrastar para a lama, e sair dela. Pode-se dizer que a filosofia consiste em três atividades: ver a resposta de bom senso, ingressar tão profundamente no problema que a resposta de bom senso se torne inaceitável, e voltar dessa situação à resposta de bom senso. Mas a resposta de bom senso em si mesma não é uma solução; todos sabem disso. Não se deve em filosofia tentar curto-circuitar os problemas.⁶

Essa passagem fornece a chave para compreendermos a metodologia “terapêutica” de Wittgenstein no que diz respeito ao tratamento de *várias* “doenças do intelecto”. Mas ela é especialmente útil para pensarmos no modo como ele trata do solipsismo. Como veremos, o procedimento padrão para livrar os filósofos dessa “tentação” consiste justamente em “deixar-se arrastar para a lama”, e depois “sair dela”, retornando ao bom senso. Visando dar mais carne a essa afirmação, apresentarei na seqüência alguns exemplos desse procedimento em dois escritos de Wittgenstein: o *Livro Azul* (seção 2) e as *Observações Filosóficas* (seção 3).

1 O solipsismo no *Livro Azul*

Wittgenstein começa a tratar do solipsismo no *Livro Azul* fazendo as seguintes

considerações:

Quando pensamos sobre a relação entre os objetos que nos rodeiam e nossas experiências pessoais dos mesmos, por vezes somos tentados a dizer que essas experiências pessoais são o material em que consiste a realidade. [...] Quando pensamos desse modo parecemos perder nosso apoio firme nos objetos que nos rodeiam. E somos ao invés disso deixados com uma quantidade de experiências pessoais de diferentes indivíduos. Essas experiências pessoais parecem vagas e em constante fluxo. Nossa linguagem parece não ter sido feita para descrevê-las. Somos tentados a pensar que para clarificar tais assuntos filosoficamente nossa linguagem cotidiana é muito grosseira, e que precisamos de uma mais sutil.⁷

Nessa passagem Wittgenstein apresenta o caminho que leva de uma consideração aparentemente inocente acerca da relação entre os “objetos” e “nossas experiências”, à tentação de revisar nossa linguagem cotidiana em prol de uma “mais sutil”. A sugestão fundamental é que, se partimos de uma dicotomia entre, por um lado, os “objetos que nos rodeiam”, e, por outro, nossas “experiências pessoais” (tomadas como “vagas e em constante fluxo” — a caracterização empirista clássica das “idéias” em nossa mente) podemos ser levados a uma espécie de sentimento de perda do “apoio firme nos objetos”, e, conseqüentemente, à necessidade de buscar uma teoria filosófica que permita reverter essa situação, fornecendo alguma garantia de que não ficamos enclausurados em nossas próprias mentes, sem acesso ao “mundo externo”, ou à “realidade”.

Na seqüência do texto Wittgenstein indicará vários tipos de confusões filosóficas que, segundo ele, surgem naturalmente na análise filosófica de nossa “experiência pessoal”, mostrando, em cada caso, que se essa análise for levada até suas últimas conseqüências, acarretará a atitude pessimista descrita acima. Para cada confusão detectada, haverá uma tentativa de nos trazer de volta (ou seja, trazer o “filósofo em cada um de nós” de volta) ao “ponto de vista do bom senso”, de modo a dissolver o interesse e a motivação filosófica de revisar a linguagem cotidiana, em prol de uma linguagem supostamente “mais sutil” — que é justamente como o solipsista encara sua proposta. A primeira confusão dessa espécie é apresentada na seguinte passagem:

Há uma tentação de dizer que apenas minha própria experiência é real: “Eu sei que *eu* vejo, ouço, sinto dores, etc., mas não que qualquer outro seja capaz disso. Eu não posso saber disso, porque eu sou eu e eles são eles.” Por outro lado, me envergonho de dizer a outra pessoa que minha experiência é a única real; e sei que ela irá responder que pode dizer exatamente o mesmo sobre a experiência dela. Isso parece levar a uma discussão ridícula.⁸

Essa passagem chama atenção para a situação paradoxal em que o filósofo com

inclinações solipsistas se encontra ao tentar expressar sua posição para um interlocutor. A origem desse paradoxo será explicada a seguir, quando Wittgenstein esclarece que o tipo de dúvida aqui levantada — a do conhecimento das “outras mentes” — não poderia ser sanada por meio da indicação de crenças do “senso comum”: “é desnecessário dizer que não sentimos essas dificuldades na vida cotidiana”.⁹ Só as sentimos no peculiar contexto da reflexão *filosófica* acerca da natureza de nossas experiências. É, portanto, nesse plano — o filosófico — que se deveria avaliar a afirmação de que “eu sei que *eu* vejo, ouço, sinto dores, etc”, e não no plano de nossa comunicação cotidiana — pré-filosófica — com outras pessoas. O paradoxo surge da confusão desses dois planos.

De fato, a opinião de Wittgenstein acerca dessa dúvida do solipsista é ainda mais radical: não é apenas o “senso comum” que se mostra incapaz de saná-la, mas inclusive o “filósofo do senso comum”, ou o filósofo “realista”, i.e., aquele sujeito que se propõe a defender *filosoficamente* as crenças que o senso comum supostamente empregaria de maneira irrefletida e ingênua. Para tal filósofo, nos dirá Wittgenstein, “certamente não há dificuldade na idéia de supor, pensar, imaginar que outros têm o que eu tenho” — e.g., uma dor de dente.¹⁰ O problema é que, ao defender isso, o filósofo “realista” mostra que nem mesmo chegou a compreender qual é a *dificuldade* do solipsista. Há uma “característica problemática de nossa gramática que o realista não nota”, mas o solipsista sim. Trata-se da diferença entre pelo menos dois usos de proposições da forma “A tem x”. Wittgenstein ilustra essa diferença afirmando que:

“A tem um dente de ouro” significa que o dente está na boca de A. Isso pode explicar porque eu não posso vê-lo. Entretanto, o caso de sua dor de dente, acerca da qual eu digo que não posso senti-la porque ele a tem na sua boca, não é análogo ao caso do dente de ouro. É a aparente analogia, e também a falta de analogia, entre esses casos que causa nossa confusão.¹¹

A falta de analogia entre as frases “A tem um dente de ouro” e “A tem dor de dente” mostra-se mais claramente ao analisarmos a diferença entre duas outras frases: (i) “não podemos ter a dor *no dente* de outra pessoa” e (ii) “não podemos ter a dor *de outra pessoa*”. A última frase expressa uma impossibilidade *lógica*, ou (para usar um termo que não é comum na filosofia madura de Wittgenstein, mas que ele próprio emprega neste contexto) uma impossibilidade *metafísica*, que não deve ser confundida com a impossibilidade *empírica* expressa na primeira frase. No caso da primeira frase, nos diz Wittgenstein, “a expressão ‘não podemos’ é usada do mesmo modo que na proposição ‘Um prego de ferro não pode riscar o

vidro””.¹² Trata-se, portanto, de uma mera constatação de um *fato contingente*, que poderia ser revisada caso certas condições (empíricas) se alterassem. E, de fato, a estratégia de Wittgenstein na seqüência do texto consistirá em mostrar que podemos facilmente imaginar algumas dessas alterações, de modo que, no final do processo, a possibilidade oposta — ter dores nos corpos (nos dentes) de outras pessoas — se mostre tão inteligível quanto aquela de que partimos.

Para alcançar esse objetivo Wittgenstein apresenta uma detalhada análise dos critérios para a localização de dores, que não irei reproduzir aqui. Fundamentalmente, o que essa análise mostra é o seguinte: *em geral*, quando temos dor em algum lugar de nosso corpo, há uma coincidência ou correlação de certas experiências sensoriais — i.e., visuais, tácteis, cinestéticas, auditivas, etc. Assim, por exemplo, quando um objeto pontiagudo fere meu braço, posso ao mesmo tempo *ver* meu braço sendo ferido, *sentir* a picada do objeto, *determinar* (por meio de uma experiência cinestética) qual é a posição de meu braço dolorido, etc. Contudo, em certas ocasiões especiais, essas experiências não coincidem. O caso mais radical em que isso ocorre é o das chamadas “dores fantasmas”. O que casos como esse mostram é que nosso conceito de “dor” (ou, mais especificamente, “dor de dente”) é suficientemente complexo e indeterminado para que possamos sem maiores dificuldades imaginar empregos estendidos, tais como o de

[...] uma pessoa tendo a sensação de dor de dente mais as experiências tácteis e cinestéticas que normalmente estão ligadas com a visão de sua mão indo de seu dente até seu nariz, até seus olhos, etc., mas correlacionadas com a experiência visual de sua mão movendo-se para aqueles lugares na face de outra pessoa. Ou ainda, poderíamos imaginar uma pessoa tendo a sensação cinestética de mover sua mão, e a sensação táctil, em seus dedos e face, de seus dedos movendo-se sobre sua face, quando suas sensações visuais e cinestéticas deveriam ser descritas como sendo de seus dedos movendo-se sobre seu joelho. Se tivéssemos uma sensação de dor de dente somada a certas sensações tácteis e cinestéticas usualmente características de tocar o dente dolorido e as partes vizinhas da face, e se essas sensações fossem acompanhadas da visão de minha mão tocando, e movendo-se sobre a borda de minha mesa, teríamos dúvidas sobre se deveríamos chamar essa experiência de uma experiência de dor de dente na mesa ou não. Se, por outro lado, as sensações tácteis e cinestéticas descritas estivessem correlacionadas com a experiência visual de ver minha mão tocando um dente e outras partes da face de outra pessoa, não haveria dúvida de que eu deveria chamar essa experiência “dor de dente no dente de outra pessoa”.¹³

A importância de se pensar em casos como esses (nos quais seria possível um emprego estendido do conceito de “dor”), é que eles nos permitem compreender melhor a motivação do solipsista ao querer reservar um caráter especial (o de “impossibilidade *metafísica*”) à tese de

que não podemos sentir as dores *de outrem*. A conclusão do solipsista é que não há situação possível que nos faça revisar essa tese — ao contrário do que ocorre com a tese de que não podemos sentir dores *nos corpos* de outrem.¹⁴ Diferentemente, portanto, do que supunha o “filósofo do senso comum”, há de fato uma diferença fundamental entre as proposições “A tem um dente de ouro” e “A tem dor de dente” — “Elas diferem em sua gramática quando à primeira vista pareciam não diferir”.¹⁵ Ponto para o solipsista.

Mas esse é apenas o começo do caminho que levará até as conseqüências mais radicais de sua posição (estamos apenas começando a “entrar na lama”). O problema todo começa na atitude revisionista que ele tomará com respeito ao tipo de impossibilidade que ele acabou de identificar. Uma vez que, em completo acordo com nosso uso efetivo da linguagem, ele percebe que há uma diferença profunda no status das proposições acima, e uma vez que a forma superficial das mesmas por vezes ofusca essa diferença — levando ao tipo de afirmação inócua e irrelevante do “filósofo do senso comum” — o solipsista gostaria de propor uma *nova notação*, que apresente na própria *forma* a diferença de *conteúdo* dessas proposições.¹⁶ E é assim que ele será levado a defender teses tais como a de que “o mundo é *meu* mundo”, “apenas *minha* experiência é *real*”, e assim por diante.

A motivação última para se propor essa (e qualquer outra) “nova notação” é uma espécie de “ansiedade” da parte do filósofo por algo que nossa linguagem cotidiana não é capaz de satisfazer. Wittgenstein descreve essa ansiedade assim:

Nossa linguagem cotidiana, que de todas as notações possíveis é aquela que impregna toda nossa vida, mantém nossa mente fixa em uma posição, por assim dizer, e nessa posição ela às vezes sente cãibras, desejando mudar de posição. Assim nós por vezes desejamos uma notação que saliente mais uma diferença, que a torne mais óbvia do que nossa linguagem cotidiana, ou uma que num caso particular use formas de expressão mais similares do que nossa linguagem cotidiana. Nossa cãibra mental diminui quando vemos as notações que preenchem essas necessidades. Essas necessidades podem ser da maior variedade.¹⁷

O desejo de se expressar clara e diretamente a diferença entre enunciados empregados para a “atribuição”¹⁸ de dores em *primeira* e em *terceira* pessoa é apenas um dentre inúmeros exemplos dessas “necessidades”. Como Wittgenstein assinala ao final dessa passagem, há inúmeras outras motivações dessa espécie, e todas elas contribuem para dar força à tentação de abraçar o solipsismo. Desse ponto até o final do *Livro Azul*, Wittgenstein apresentará vários candidatos ao papel de origem dessa tentação, a começar pela a aparente analogia entre não saber o que outra pessoa sente ou pensa e não saber o que outra pessoa vê:

A expressão “apenas eu realmente vejo” está intimamente ligada com a idéia expressa na asserção “nunca podemos saber o que outro homem realmente vê quando ele olha para uma coisa”, ou esta, “nunca podemos saber se ele chama de ‘azul’ a mesma coisa que nós chamamos de ‘azul’”. De fato podemos argumentar: “nunca posso saber o que ele vê ou simplesmente se ele vê, pois tudo que tenho são sinais de vários tipos que ele me fornece; portanto é uma hipótese completamente desnecessária dizer que ele vê; o que é ver eu sei apenas vendo eu mesmo; aprendi [a usar] a palavra ‘ver’ para designar apenas o que *eu* faço”.¹⁹

O que leva alguém a argumentar dessa forma, segundo Wittgenstein, é uma imagem deturpada do próprio uso do conceito de visão, bem como do conceito do que seria o *objeto* da visão:

A dificuldade que expressamos dizendo “não posso saber o que ele vê quando diz (veridicamente) que vê uma forma azul” surge da idéia de que “saber o que ele vê” significa: “ver o que ele vê”; não, contudo, no sentido em que o fazemos quando ambos temos o mesmo objeto ante nossos olhos, mas no sentido em que o objeto visto seria um objeto, digamos, dentro da cabeça dele. [...] A idéia é que o mesmo objeto pode estar ante os olhos dele e os meus, mas eu não posso enfiar minha cabeça na dele (ou minha mente na dele, o que dá no mesmo) de modo que o objeto *real e imediato* da visão dele venha a ser o objeto real e imediato de minha visão também.²⁰

Nessa passagem Wittgenstein explicita a imagem da relação perceptual que fundamenta a posição do solipsista, que é a do contato imediato do sujeito com algum tipo de entidade *privada* (e.g., um “dado dos sentidos”), que estaria “perante o olho da mente”.²¹ Dada essa imagem, torna-se simplesmente trivial a tese de que eu não posso ver o que os outros sujeitos vêem, ou mesmo a tese mais radical de que “apenas eu realmente vejo”, uma vez que (supostamente) não possuo mais do que indícios comportamentais acerca do que se passa internamente com a outra pessoa, e, por conseguinte, a afirmação de que ela também vê se torna na melhor das hipóteses uma *inferência indutiva*, uma *generalização*, e, como tal, fruto de um processo falível.²² A saída para essa confusão, dirá Wittgenstein na seqüência, consiste em “examinar a diferença gramatical entre os enunciados ‘eu não sei o que ele vê’ e ‘eu não sei para o que ele olha’, como são efetivamente empregados em nossa linguagem”.²³ Wittgenstein não se dá ao trabalho de apresentar essa diferença no texto, mas, dadas as pistas deixadas até aqui, essa não é uma tarefa difícil.

Em nossa linguagem cotidiana temos critérios mais ou menos claros para determinar para o que alguém está *olhando*. Um deles consiste na observação da direção para qual os olhos do sujeito apontam. Em geral, quando dizemos que *não sabemos* para o que o sujeito olha, é justamente porque estamos impossibilitados de observar a direção de seus olhos —

está escuro demais, ele está de costas para nós, ou muito longe, etc. Contudo, mesmo quando as condições para sabermos para o que um sujeito *olha* estão satisfeitas, por vezes podemos não saber o que ele *vê*. Casos paradigmáticos são o de um sujeito apreciando uma obra de arte que nos parece completamente sem sentido (ou *vice-versa*), ou o do sujeito olhando para um objeto ambíguo (tal como a figura do pato-coelho), dizendo-nos que pode ver duas figuras ao olhar para o desenho (não, obviamente, ao mesmo tempo), enquanto que nós só vemos uma, digamos, o pato; num tal caso, o sujeito poderia nos dizer: “agora estou vendo um outro animal, e não um pato”, e nós ficaríamos absolutamente sem saber de que animal se trata. Um outro caso no qual a diferença entre *olhar* e *ver* fica clara é aquele em que observamos um sujeito que *olha* fixamente para um ponto qualquer para refletir, ou que *olha* para uma determinada direção para lembrar de algo, mas que não está *vendo* nada nesse momento.

Ora, o problema do solipsista é que ele confunde os casos apresentados acima: o que ele afirma é que não podemos *ver* o que o outro sujeito *vê*; entretanto, o que o leva a afirmar isso é a imagem do objeto privado perante o “*olho da mente*”. Dada essa imagem, ele pode facilmente imaginar condições análogas àquelas nas quais, em nossa linguagem cotidiana, diríamos que não sabemos para o que um sujeito *olha* — afinal, não podemos “enfiar a cabeça na dele”, para desse modo observar para onde se direciona o “*olho da mente*” dele. Mas ao fazer isso, o solipsista tacitamente emprega as noções relevantes — no caso as de “*ver*” e “*olhar*” — mantendo certas conexões e contrastes que elas possuem na linguagem cotidiana, ao mesmo tempo que inviabiliza completamente a satisfação dessas condições em sua “nova notação”. Desse modo, terminamos com uma notação que não é simplesmente arbitrária — o que não seria problema algum — mas que é desprovida de regras claras para a aplicação de seus sinais. Uma vez cientes da imagem por trás das afirmações do solipsista, bem como das condições de uso dos conceitos de “*ver*” e “*olhar*” em nossa linguagem efetiva, percebemos que não há justificação (gramatical) alguma para dizer que não sabemos o que um outro sujeito *vê* em situações normais, nas quais estamos *olhando* para o mesmo objeto que ele.

Tendo indicado essa primeira confusão que estaria na base do solipsismo, Wittgenstein propõe uma reformulação da tese central dessa posição, visando salvaguardá-la da crítica anteriormente esboçada: “Às vezes a expressão mais satisfatória de nosso solipsismo parece ser: ‘Quando algo é visto (realmente *visto*), sou sempre eu que vejo isso’”.²⁴ O motivo pelo qual essa reformulação pode ser vista como uma tentativa de salvar a posição solipsista da crítica precedente é que aqui o solipsista parece estar concedendo a distinção entre *olhar* e *ver*, que ele parecia estar confundindo anteriormente, e também desistindo da imagem do

“olho da mente”, argumentando ao invés disso que a própria distinção em pauta (olhar/ver) fundamenta-se numa experiência essencialmente privada e subjetiva: podemos olhar para o mesmo objeto que outra pessoa, mas o simples fato de que por vezes não podemos ter certeza de que ela *vê* o mesmo que nós já indica a existência de uma experiência acessível apenas do ponto de vista do sujeito que a tem.

A crítica de Wittgenstein dessa vez dirá respeito às condições para o emprego do pronome “eu” na nova formulação da tese solipsista:

O que nos atordoia sobre essa expressão é a frase “sempre eu”. Sempre *quem?* — Pois, estranhamente, eu não quero dizer: “sempre L. W.” Isso nos leva a considerar os critérios de identidade de uma pessoa. Sob que circunstâncias nós dizemos: “essa é a mesma pessoa que eu vi uma hora atrás”?²⁵

Em resposta a essa última questão Wittgenstein assinala que nosso uso da frase “a mesma pessoa”, bem como nosso uso de nomes próprios, “está baseado no fato de que várias características que usamos como critérios de identidade coincidem na vasta maioria dos casos”.²⁶ Dentre tais características figuram, por exemplo, a aparência física do sujeito, seu comportamento, e suas memórias. É somente porque esses e outros *fatos* acerca das pessoas são relativamente persistentes, que empregamos nomes para designá-las.²⁷ O problema é que nenhuma dessas características é relevante para a determinação do tipo de identidade pretendido pelo solipsista ao expressar sua posição afirmando que “quando algo é visto, sou sempre eu que vejo”. Afinal, eu nem sempre vejo partes de meu corpo quando enxergo alguma coisa, e também não me importa se minhas memórias e meu comportamento se mantêm os mesmos ou não. De fato, o pronome “eu” parece completamente desnecessário e mesmo descabido nessa formulação, e isso leva à necessidade de se buscar uma expressão mais adequada da tese solipsista. Assim, segundo Wittgenstein:

Quando eu penso um pouco mais eu percebo que o que eu gostaria de dizer era: “Sempre que algo é visto, algo é visto”. I.e., aquilo que eu disse que continuava durante todas as experiências de ver não era nenhuma entidade particular “eu”, mas a própria experiência de ver.²⁸

Nessa passagem Wittgenstein indica o caminho que leva o solipsista a excluir completamente “o eu” ou o sujeito de experiência de consideração, para ficar apenas com a própria experiência—num movimento que encontra seu representante histórico mais famoso em David Hume, e sua teoria do “feixe de percepções”.²⁹ Dadas as restrições metafísicas (ou gramaticais) impostas pelo solipsista para a expressão da peculiaridade da experiência da

primeira pessoa, não há como satisfazer as condições para a identidade de um sujeito; assim sendo, frente à necessidade de um elemento comum em todos os casos de experiência visual, que permita tratá-los homogeneamente como casos daquele tipo de experiência peculiar de primeira pessoa que interessa ao solipsista expressar, tudo o que resta para cumprir esse papel é a experiência ela mesma. Como conclui Peter Hacker na análise desse ponto: “O que é único é a experiência; o mundo é idéia”.³⁰

O problema desse tipo de posição — como, provavelmente, o próprio Hume já tinha percebido — é que ela acarreta uma espécie de “inversão de prioridades” em relação ao uso efetivo da linguagem, gerando uma concepção que em última instância não se sustenta: nossa linguagem cotidiana para se falar de “experiências pessoais” estrutura-se de tal forma que a identidade dessas experiências *depende* da identidade dos próprios sujeitos que as “têm”;³¹ ora, uma vez que o sujeito é tirado de cena, qual seria o critério alternativo para essa identidade?

Aqui, mais uma vez, o solipsista é retratado como alguém que toma de empréstimo certos termos nativos da linguagem cotidiana, contrabandeando suas condições de uso, mas que em última instância negligencia tais condições, acabando por não conseguir fornecer nenhum sentido claro aos termos que emprega para expressar sua posição. O que surge ao final dessa análise como sendo o principal problema do solipsista reside em sua incapacidade sistemática de fornecer uma *justificação* para a “nova notação” que desde o início ele propôs. Uma a uma, as tentativas de justificá-la foram examinadas com o intuito de indicar essa incapacidade. Mas é importante ter em mente que não há nenhum impedimento de princípio relativo ao uso de tais notações alternativas:

Não há [...] objeção à adoção de um simbolismo no qual uma certa pessoa sempre ou temporariamente mantém uma posição excepcional. [...] O que, todavia, está errado é pensar que eu posso *justificar* essa escolha de notação. Quando eu disse, sinceramente, que apenas eu vejo, eu também estava inclinado a dizer que por “eu” eu não significava realmente L. W. [...] Eu poderia quase dizer que por “eu” eu significo algo que exatamente agora habita L. W., algo que os outros não podem ver. [...] Não há nada errado em se sugerir que os outros deveriam me dar uma posição excepcional na linguagem deles; mas a justificação que eu gostaria de dar para isso: que este corpo é agora o assento daquilo que realmente vive — é sem sentido. Pois admitidamente isso não é enunciar nada que no sentido cotidiano seja uma questão de experiência. (E não pense que esta é uma proposição de experiência que apenas eu posso conhecer porque apenas eu estou em posição de ter essa experiência particular).³²

Nessa passagem Wittgenstein explicita a imagem mais geral que estaria por trás das

manobras do solipsista analisadas até aqui: a de um objeto especial, a “mente”, como sendo o referente último e real do pronome de primeira pessoa. Segundo ele, “A idéia de que o eu real vive em meu corpo está ligada com a gramática peculiar da palavra ‘eu’, e os mal-entendidos que essa gramática é capaz de originar”.³³ Para indicar esses mal-entendidos Wittgenstein procederá a uma análise detalhada da função do pronome de primeira pessoa. Mas esse é um assunto que terá de ser postergado para uma outra ocasião. Por ora, meu interesse será analisar o tratamento do “solipsismo do momento presente” em outro escrito de Wittgenstein, as *Observações Filosóficas*.

3 O “solipsismo do momento presente” nas *Observações Filosóficas*

O tratamento do “solipsismo do momento presente” nas *Observações Filosóficas* ocorre no contexto mais amplo da discussão sobre a natureza do tempo. Wittgenstein começa a abordar esse tema geral apresentando uma perplexidade filosófica que surge muito naturalmente quando refletimos acerca do tempo, a qual poder-se-ia chamar de “experiência de perda do tempo”: “A sensação que temos é a de que o presente desaparece no passado sem que possamos impedir isso. E aqui obviamente estamos usando a imagem de uma tira de filme que se move para o passado inexoravelmente, que não podemos parar”.³⁴ É fácil perceber que as origens dessa “experiência de perda do tempo” confundem-se com o próprio surgimento da filosofia. Os antigos, que infelizmente não conheciam o cinema, já se sentiam perplexos ao refletir sobre o “constante fluxo da aparência”, partindo de uma metáfora muito mais simples e natural do que a do rolo de filme no projetor de cinema, que é a do “rio do tempo”. Essa mesma perplexidade volta com todas as forças na conhecida passagem das *Confissões* de Santo Agostinho, mais uma vez alimentada por uma metáfora simples, que é a do tempo como uma espécie de fita métrica infinita sendo desenrolada perante nós.

Em conformidade com as diretivas metodológicas apresentadas anteriormente, Wittgenstein começa a tratar dessa perplexidade deixando claro que ela não surge na vida cotidiana, mas apenas “quando filosofamos”. Cotidianamente, não há nenhum problema no emprego das metáforas apresentadas acima, e nas locuções que elas possibilitam. Dizer, por exemplo, que “o tempo está passando”, é uma maneira eficaz e completamente inocente, do ponto de vista de suas implicações filosóficas, de se lamentar por não ter aproveitado as oportunidades que a vida nos ofereceu no passado, ou ainda de se apressar um apresentador num colóquio de filosofia. Há inúmeros outros usos possíveis para frases como essa em

nossas práticas lingüísticas efetivas. Entretanto, quando usamos essa mesma frase num contexto filosófico, não estamos tentando apressar ninguém e nem lamentar coisa alguma: estamos querendo chamar atenção para uma característica (supostamente) peculiar e espantosa da “natureza da Realidade”. Por ser “notável” (assim como, por exemplo, o fenômeno da difração da luz por um prisma é “notável”), essa constatação nos move a buscar uma *explicação* — afinal, todo homem deseja por natureza conhecer, e não apenas ficar espantado. E é aí que o impulso à teorização filosófica ganha força.

Além das metáforas apresentadas acima, Wittgenstein apresenta várias outras imagens que estariam na base de algumas de nossas perplexidades filosóficas em relação ao tempo. Para nossos propósitos será mais relevante a que diz respeito ao papel da memória:

Parece-nos como se a memória fosse algum tipo de experiência secundária, quando comparada com a experiência do presente. Nós dizemos que “Podemos apenas lembrar daquilo”. Como se, num sentido primário, a memória fosse uma imagem de algum modo fraca e incerta do que nós originalmente tínhamos ante nós com total clareza.³⁵

A pergunta que Wittgenstein faz na seqüência dessa passagem é simples e absolutamente crucial: “E porque não paramos por aí?” — “Pois”, continua ele “esse modo de falar certamente diz tudo que queremos dizer, e tudo que pode ser dito. Mas gostaríamos de dizer que isso também pode ser colocado diferentemente; e isso é importante”.³⁶ O objetivo dessa consideração, mais uma vez, é indicar o ponto preciso no qual passamos de afirmações corriqueiras, que possuem um uso legítimo e completamente inocente em nossa linguagem corrente (“Podemos *apenas* lembrar daquilo”), para a extração de conclusões filosóficas substanciais (neste caso, a tese de que “a memória é uma imagem fraca e incerta do ‘Real’”). O que Wittgenstein quer salientar aqui é essa espécie de “salto filosófico” que ocorre quando o filósofo “coloca diferentemente” a situação em que nos encontramos em nossa vida cotidiana. Ainda que o próprio uso corrente que fazemos de nossos termos já esteja impregnado de certas “conotações emocionais” e “preferências por certos fenômenos” — afinal de contas, nós efetivamente *dizemos* que a memória nos permite *apenas* lembrar dos fatos, e contrastamos esse “acesso ao mundo” com um outro, “mais direto”, que é da “experiência presente” — o tipo de *problema* indicado pelo filósofo (relativo às limitações epistêmicas da memória) não surge nas situações corriqueiras nas quais empregamos essas frases. O problema, poder-se-ia dizer, só surge quando aqueles fatores, que em situações concretas de uso lingüístico “convivem harmoniosamente” com nossas práticas, são

“sublimados” pela reflexão filosófica. É nesse momento que começamos a nos “espantar” (e até mesmo a nos *preocupar*) com a fragilidade de nossa memória, dando um passo decisivo na direção de várias atitudes filosóficas muito mais radicais — dentre elas, o “solipsismo do momento presente”, i.e., a tese segundo a qual “apenas a experiência do momento presente possui realidade”.³⁷ Chamemos essa tese de “S”.

Logo após apresentá-la, Wittgenstein afirma que a “primeira réplica” a S deve ser a questão “Por oposição ao quê?”.³⁸ Essa questão visa trazer o solipsista “de volta à terra”, fazendo-o refletir sobre que uso S poderia ter numa situação concreta de uso da linguagem. Pois quando, numa situação concreta, alguém afirma que algo é “real”, está implicitamente fazendo uma distinção entre esse “algo” e um outro “algo” que *não é real*. Nesses casos, o termo “real” e seus derivados não possuem nenhum sentido intrínseco ou absoluto. Mas é justamente um tal sentido (o absoluto) que o solipsista gostaria de dar ao termo “real” quando afirma que “apenas a minha experiência é real”. O problema é que esse sentido é incoerente: afinal, se apenas a minha experiência é real, e, por conseguinte, não há mais nada para compará-la, então não estou conseguindo fazer o que eu queria, que é pinçar minha experiência e atribuir a ela algum tipo de privilégio — privilégio em relação a quê?

Para mostrar que a posição do solipsista é incoerente Wittgenstein apresenta dois candidatos para o papel de contraponto à afirmação S. O primeiro diz respeito à afirmação de que “não levantei essa manhã”. Será que essa afirmação forneceria o complemento necessário para dar sentido a S? Segundo Wittgenstein “seria dúbio dizer isso”. Por quê? Supostamente, porque há uma variedade de situações em que poderíamos afirmar isso, mas nenhuma delas justificaria o tipo de oposição entre “realidade” e “aparência” que o solipsista pretende traçar com a tese S. Eu poderia estar enganado achando que acordei pela manhã, quando na verdade estava sonhando (à noite) que acordei pela manhã, ou poderia estar alucinando isso tudo no meio do deserto depois de passar dias sem dormir, ou poderia simplesmente ser um cérebro numa cuba, que jamais dorme nem acorda, mas que recebe estímulos de um computador que geram uma experiência ilusória de dormir e acordar. Seja como for, nada disso me autorizaria a dizer que “apenas a experiência do momento presente possui realidade”, no sentido absoluto que o solipsista pretende atribuir ao termo “realidade” — afinal, em todos esses casos há algo que se contrapõe à “experiência presente”, e que supostamente é “irreal/ilusório/aparente”: a pseudo-experiência de acordar que tive ao sonhar, ao alucinar, e ao receber estímulos de um computador. Todas essas pseudo-experiências de acordar só são “irreais” por oposição à experiência presente (e real) de acordar, mas elas não são “em si mesmas” irreais — afinal,

todas elas foram num outro sentido experiências (subjetivas) genuínas, que podem ser aferidas por meio de critérios completamente objetivos. (Considerações análogas aplicam-se ao segundo candidato apresentado por Wittgenstein como complemento a S, que está relacionado à afirmação de que um evento que “não estou recordando nesse instante não ocorreu”).

Tendo mostrado que não parece possível expressar S com o sentido pretendido pelo solipsista, Wittgenstein afirma o seguinte:

Se alguém diz, apenas a experiência presente possui realidade, então a palavra ‘presente’ deve ser redundante aqui, assim como a palavra ‘eu’ em outros contextos. Pois ela não pode significar presente por oposição ao passado e ao futuro. [...] O presente de que estamos falando aqui não é o quadro no rolo de filme que está na frente das lentes do projetor precisamente neste momento, por oposição aos quadros que o antecedem e sucedem, que já estiveram aí ou estão ainda por vir; mas a imagem na tela que só poderia ser ilegitimamente chamada de presente, dado que ‘presente’ não seria usado aqui como distinto ao passado e futuro. E assim isto [‘presente’] seria um epíteto sem significado.³⁹

Nessa passagem fica bastante claro qual é o diagnóstico de Wittgenstein acerca das confusões envolvidas na tentativa de se dar expressão ao “solipsismo do momento presente”. O problema, mais uma vez, é que o uso que o solipsista pretende fornecer aos termos fundamentais para a formulação de sua posição — neste caso, “real”, “presente”, “eu”, e seus derivados — *não é uso nenhum* — na verdade, tais termos tornam-se completamente *irrelevantes* e *vazios* quando postos num contexto filosófico, no qual os isolamos das relações conceituais que eles possuem em seu “solo de origem”, de modo que poderiam ser simplesmente tirados de cena. Assim como ocorreu no diagnóstico apresentado no *Livro Azul*, a conclusão geral é que o solipsismo, se levado até suas últimas conseqüências, mostra-se insustentável, e sua tese central sem sentido.

4 Conclusão

Levar o solipsismo até suas últimas conseqüências, em cada uma de suas possíveis formulações, é “deixar-se arrastar para a lama”; mas após fazermos isso nos damos conta de que, desde o início, não estávamos afirmando *nada* ao combinar palavras de modo a “formular” a “tese” solipsista. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que o caminho “para fora da lama” e “de volta ao bom senso” não nos leva a uma posição filosófica corrigida e expurgada de seus defeitos, mas sim ao abandono (ainda que momentâneo e relutante) do próprio ato de

“filosofar”. A tarefa filosófica só termina quando a voz que tentamos reconhecer e à qual tentamos dar força se cala frente à difícil atestação da impossibilidade de se expressar com sentido o tipo de experiência “notável” que *pensávamos* vislumbrar em nossa contemplação da “natureza da Realidade”. O que sobra ao final dessa jornada é, antes de mais nada, uma montanha de escombros, de pseudo-proposições filosóficas que devemos — como já nos ensinara o “autor do *Tractatus*” — “sobrepujar” para então “ver o mundo corretamente”.⁴⁰ É isso que nos permitirá retornar ao ponto de vista do bom senso — o qual não deve ser confundido com o ponto de vista dogmático do defensor do “senso comum”. Não será essa a lição a ser extraída de uma das afirmações mais difíceis e obscuras do *Tractatus*: a de que “o solipsismo, levado às últimas conseqüências, coincide com o puro realismo”?⁴¹

**"ONLY MY EXPERIENCE IS REAL":
WITTGENSTEIN AND THE TEMPTATION OF THE SOLIPSISM**

Abstract

A recurrent concern in Wittgenstein's writings is to diagnose the origins of the philosophical temptation of solipsism. The present essay attempts to follow some of the main steps towards such a diagnosis. The essay also attempts to lay out the main steps toward a "cure" for that temptation. It does so by illustrating the philosophical method prescribed by Wittgenstein as remedy for many other "diseases of the intellect" which afflict the philosophers.

Key-words: Wittgenstein. Solipsism. Therapeutic method. I/subject.

Notas

¹ Este texto é uma versão revisada e expandida da comunicação apresentada no Colóquio Ufrgs/Unisc de Filosofia, no dia 13/04/2007. Agradeço ao professor Flávio Williges pelo convite para participar do evento, e ao público presente pelos comentários feitos na ocasião. Também gostaria de expressar minha gratidão aos professores Paulo Francisco Estrella Faria, e Alexandre Noronha Machado, que leram e comentaram versões anteriores deste trabalho.

² Mestre em Filosofia pela UFRGS. E-mail: jonadas@gmail.com.

³ Nesse sentido, penso que devemos concordar com a afirmação de Peter Hacker segundo a qual “Os enigmas envolvendo o solipsismo [...] tornaram-se para Wittgenstein um paradigma das doenças do intelecto às quais os filósofos são suscetíveis” (HACKER, 1986, p. 215).

⁴ WITTGENSTEIN, 2001b, p. 25.

⁵ Ibidem.

⁶ Id., Ibid., p. 108-109.

⁷ Id., 1960, p. 45.

⁸ Ibid., p. 46.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., p. 49.

¹² Ibid., loc. cit.

¹³ Ibid., p. 52-53.

14 Essa, pelo menos, seria a maneira como o solipsista apresentaria sua conclusão a partir da análise dos casos anteriores. Mas cabe deixar claro que esse tipo de afirmação categórica acerca de “impossibilidades metafísicas” não condiz com o espírito da filosofia madura de Wittgenstein. Mais condizente seria dizer, simplesmente, que não compreendemos o que seria a negação dessa proposição, uma vez que não sabemos como seria uma *vida* na qual ela desempenhasse um papel. Devo a Alexandre Noronha Machado a sugestão para esclarecer esse ponto.

¹⁵ Ibid., p. 53.

16 A respeito dessa tipo de “notação”, cf. observações de Wittgenstein nos *Notebooks*, segunda quinzena de Junho de 1915, página 60, nas quais se trata do “caráter hipotético” das proposições da “física” (e da linguagem comum), e sua indeterminação. Segundo Bento Prado Neto (2003, p. 27-29), essa “indeterminação” e esse “caráter hipotético” devem-se ao fato de que a “linguagem comum” “não reflete fielmente a forma de seu sentido”. A proposta de uma “linguagem fenomenológica” pode ser encarada como uma espécie de revisionismo análoga àquela apresentada pelo solipsista — mas é importante atentar ao fato de que nenhuma delas pretende modificar *fatos*, e sim, simplesmente, fornecer “notações mais perspícuas”.

¹⁷ Ibid., p. 59.

18 O emprego da expressão “atribuição” deve-se simplesmente à sua difusão na literatura filosófica, mas é preciso tomar cuidado com seu uso no contexto da filosofia de Wittgenstein — afinal, uma de suas lições centrais é que os proferimentos (supostamente) “auto-atributivos” de estados, eventos e atitudes mentais em primeira pessoa do singular, no presente do indicativo, cumprem uma função *expressiva*, que é radicalmente distinta da função (genuninamente) atributiva dos proferimentos em *terceira pessoa*, que usamos para *descrever* ações, estados, eventos e atitudes mentais de *outros* sujeitos.

¹⁹ Ibid., p. 60.

²⁰ Ibid., p. 61.

²¹ Ibid.

²² A respeito desse mesmo ponto Wittgenstein afirma o seguinte, nas *Investigações Filosóficas*, § 293: “Se eu digo a meu respeito que é apenas a partir de meu próprio caso que eu sei o que a palavra “dor” significa — não devo dizer o mesmo de outras pessoas? E como eu poderia generalizar *um* caso de modo tão irresponsável?” (WITTGENSTEIN, 2001a, p. 85)

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., p. 61.

²⁶ Ibid.

²⁷ Para marcar esse ponto, Wittgenstein apresenta três jogos de linguagem fictícios, que apresentam “diferentes ‘geometrias’ que estaríamos inclinados a usar se os fatos fossem diferentes” (Cf. WITTGENSTEIN, 1960, p. 62).

²⁸ Ibid., p. 63.

29 Cf. *Treatise of Human Nature*. Há um antecedente dessa posição na chamada “fase intermediária” de Wittgenstein, expressa pela proposta de uma “linguagem despótica” (Cf., p. ex., as notas de aula compiladas por Moore entre 1930-33 (WITTGENSTEIN, 1993a, cap. 6)).

³⁰ HACKER, 1986, p. 241

31 Um dos argumentos mais contundentes em defesa dessa tese ocorre na parte I do livro *Individuals*, de Peter Strawson (STRAWSON, 1959).

³² WITTGENSTEIN, 2001b, p. 66.

³³ Ibid.

³⁴ Id., 1975, p. 83.

³⁵ Ibid., p. 84.

³⁶ Id., loc. cit.

³⁷ Ibid., p. 85.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., p. 85-86.

⁴⁰ Id., 1993b, p. 281 (proposição 6.54).

⁴¹ Ibid., (proposição 5.64).

Referências

- HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- PRADO NETO, Bento. *Fenomenologia em Wittgenstein: Tempo, Cor e Figuração*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.
- STRAWSON, Peter. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London and New York: Methuen, 1959.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *The Blue and Brown Books*. 2. Ed. New York: Harper Torchbooks, 1960.
- _____. *Philosophical Remarks*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- _____. *Notebooks 1914-1916*. 2. Ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- _____. *Philosophical Occasions 1912-1951*. Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1993a.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1993b.
- _____. *Philosophical Investigations*. 3. Ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2001.
- _____. *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1932-1935*. New York: Prometheus Books, 2001b.