

O TEMPO ESPACIALIZADO NAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

Spacialized time in philosophical research

João Batista Magalhães Prates - UNIFSP/Brasil

RESUMO: Esta proposta reflexiva buscará contrastar duas abordagens filosóficas que tem a linguagem como protagonista, de personagens de vida contemporânea (Ludwig Wittgenstein e Henri Bergson), e expor a consequência de cada uma delas para a própria função da Filosofia. Além disso, buscarei desenvolver a sugestão de que a confusão entre tempo e espaço que Bergson denunciara parece estar presente nas Investigações de Wittgenstein. Para isso, analisaremos o desenvolvimento argumentativo do percurso que vai até o parágrafo 88 das Investigações filosóficas, e partes pontuais dos dois primeiros capítulos do Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, de Bergson, ilustrando posteriormente este texto com a exposição da conferência que este realizara em Oxford, tratando dos temas do movimento e da mudança, que podem ser lidas quase que como um prelúdio da confusão entre tempo e espaço, para que entendamos melhor do que se trata.

Palavras-chave: Filosofia da linguagem - Lógica - Ciência - Epistemologia - Ontologia

ABSTRACT: This reflexive proposal will seek to contrast two philosophical approaches that have the protagonist language, contemporary characters of life (Ludwig Wittgenstein and Henri Bergson), and expose the consequence of each for the very function of Philosophy. In addition, I will seek to develop the suggestion that the confusion of time and space that Bergson had denounced seems to be present in Wittgenstein's Investigations. To this end, we will analyze the argumentative development of the path leading up to paragraph 88 of the Philosophical Investigations, and specific parts of the first two chapters of Bergson's Essay on Immediate Data of Consciousness, and further illustrate this text with a presentation of the conference he had held. at Oxford, dealing with the themes of movement and change, which can be read almost as a prelude to the confusion of time and space, so that we may understand better what it is.

Keywords: Philosophy of language - Logic - Science - Epistemology – Ontology.

1. INTRODUÇÃO

1. Do pensamento wittgensteiniano

SANTO AGOSTINHO, nas Confissões, 1/8: Se os adultos nomeassem um objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu percebia isto e compreendia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciavam, pois eles queriam indicá-lo. Mas deduzi isto dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio dos movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. Assim, aprendi pouco a pouco

a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes. E quando habituara a minha boca à esses signos, dava expressão aos meus desejos. (WITTGENSTEIN, 1998§1).

É citando Agostinho que Wittgenstein inicia a sua obra. Tal citação se fez muito oportuna: nesse momento, Agostinho aparentemente não estaria expondo sua doutrina filosófica; estaria, pelo contrário, simplesmente descrevendo como acreditava que se deu o seu aprendizado das palavras e seus significados. Wittgenstein nos mostrará, em um movimento negativo, que tal suposição comum que quase todos temos esconde uma série de pressupostos aceitos, herdados de toda uma tradição iludida da Filosofia, que se inicia na Grécia antiga com Sócrates, Platão e Aristóteles, e fundamentava até então a nossa visão e concepção do mundo. Faz parte do esforço metodológico do autor das Investigações situar-se fora da filosofia para que não se contradiga: sua proposta é pegar-nos pelas mãos e mostrar-nos em quantos problemas complicados nos colocamos por uma simples ilusão embrenhada em nossas convicções mais usuais. Este texto é de formação, não de informação (Wittgenstein não quer nos dizer como as coisas são, mas promover uma mudança na nossa visão, que se encontraria turva devido a certas ilusões). E inicia-se o processo de evidenciação da ilusão, logo na sequência da citação:

Nessas palavras temos, assim me parece, uma determinada imagem da essência da linguagem humana. A saber, esta: as palavras da linguagem denominam objetos e frases são ligações de tais denominações. Nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da ideia: cada palavra tem uma significação. Essa significação é agregada à palavra. É o objeto que a palavra substitui (WITTGENSTEIN, 1999, p. §1).

Prossegue dizendo que tal descrição do aprendizado da linguagem funciona bem em uma linguagem primitiva, muito mais primitiva do que a nossa, e a simples inclusão de palavras como as que designam cores e números, por exemplo, já complicam a vida do defensor dessa concepção, segundo Wittgenstein. Supor que toda palavra designa um objeto obscurece o uso totalmente diferente que fazemos de uma mesma palavra. Se aceitarmos que o núcleo da linguagem consiste na relação de significação entre uma palavra (junto ao seu som) e um objeto, precisaríamos de uma explicação de como poderíamos ser capazes de identificar essa relação e entender que aquele determinado som significa aquele determinado objeto. E supor uma linguagem gestual natural entre todos os homens como intermediário entre a palavra e o

mundo (como faz Agostinho) só esconde o problema: a linguagem gestual inata não poderia inaugurar a linguagem, uma vez que a pressupõe; estaríamos aceitando que para aprendermos a linguagem, uma outra linguagem já deveria estar presente, indo à uma regressão ao infinito se quisermos saber como a criança aprendeu essa linguagem gestual, sem supor uma metafísica como ponto de partida.

Inaugurar a linguagem é conectar palavra e mundo. Tal coisa a criança nunca fará, uma vez que pergunta pelo nome de uma coisa, nunca pelo seu significado. Em seu processo de aprendizado da língua, ela simplesmente não conecta essa teoria pura que supomos existir com a prática; nas palavras do autor: “Tais formas primitivas de linguagem emprega a criança quando aprende a falar. O ensino da linguagem não é aqui nenhuma explicação, mas sim um treinamento” (Investigações Filosóficas, §5); não precisaríamos supor que há teoria separada do mundo (como pressupõe a descrição de Agostinho): “Uma parte importante desse treinamento consistirá no fato de que quem ensina mostra os objetos, chama a atenção da criança para eles, pronunciando então uma palavra, por exemplo, a palavra “lajota”, exibindo essa forma”,

mas se isso efetiva o ensino ostensivo, - devo dizer que efetiva a *compreensão* da palavra? Não compreende a ordem “lajota” aquele que age de acordo com ela? Isto ajudou certamente a produzir o ensino ostensivo; mas na verdade apenas junto com uma lição determinada. Com uma outra lição, o mesmo ensino ostensivo dessas palavras teria efetivado uma compreensão completamente diferente (WITTGENSTEIN, 1999, p. §6).

Definitivamente não pode haver nada como um significado único, definido por teoria e separado ao próprio contexto em que se deu a prática do ensino ostensivo da palavra. Além do mais, nesse mesmo ensino ostensivo, a criança nunca poderia saber exatamente a quê se aponta quando se pronuncia o determinado som. Aqui nos aproximamos da tese platônica da reminiscência, solução que este propôs para o problema, que deságua em seu célebre mundo das ideias: todo aprendizado de palavras é na verdade um processo de recordação das ideias sublimes, que a alma contemplou em si mesmas antes de vir ao corpo, ideias essas que são o arquétipo de todas as coisas dispostas em nosso mundo, que são meras cópias imperfeitas, mas que nos remetem por semelhança, àquelas superiores. Tal concepção irá se sofisticando ao longo do tempo, adquirindo novas formas, mas sempre mantendo a mesma raiz: diversas metafísicas surgirão tentando explicar como associamos as coisas a uma espécie de “imagem mental” que temos dessas coisas, retidas em algum lugar de nossa mente. Mas essa imagem já

não pode ser rigidamente a mesma coisa que nomeio. Wittgenstein dirá que poderíamos poupar-nos de tais complicações metafísicas, que não são nem de longe necessárias. Basta que abandonemos essa ilusão, que ficaremos com o mesmo que tínhamos antes na realidade, porém com a tão sonhada ataraxia, finalmente livres da filosofia, que nos atormenta. Só o que podemos fazer é descrever como usamos a linguagem em nosso dia a dia, o que é a alternativa mais viável à noção de significado. Assim, agiremos como os interlocutores de Sócrates, nos diálogos de Platão, porém teremos a razão dessa vez. A filosofia não deveria buscar expor teses nem demonstrar nada, pois ela não pode fazê-lo, uma vez que o faz com palavras, e estas são indissociáveis do seu uso cotidiano. Esse primeiro problema se resume da seguinte maneira: se temos a linguagem de um lado, e o mundo de outro, e cada palavra dessa linguagem está “presa com uma etiqueta” em cada um dos objetos do mundo, qual é o intermediário entre os dois que nos faz compreender essa relação, uma vez que usamos uma mesma palavra de diferentes maneiras e com diversos sentidos?

Essa concepção canônica de que a linguagem em geral nomeia um objeto geral pressupõe que há um mundo com as suas coisas dispostas e nós as nomeamos, cada uma dessas coisas, estando cada palavra separada do objeto que nomeia. Poderemos supor que teríamos identificado certas essências, coisas em comum entre todos os objetos aos quais iríamos dar o mesmo nome, para fazer função deste *intermediário* entre palavra e objeto que se procura. Diríamos então que na maioria desses casos estamos nos referindo às coisas por simples analogia, imersos em brincadeiras infantis com a linguagem, e que um objeto é na verdade um simples (não mais metafísico, mas agora presente no próprio mundo e acessível pela via da *análise*); mas outras tantas complicações surgirão. Pegue um nome qualquer, por exemplo, seja o nome de uma pessoa (Marcelo) ou o de uma espada (Nothung). Mesmo quando Marcelo tira a barba, continuamos chamando-o pelo mesmo nome; do mesmo modo, quando uma espada se quebra, ainda podemos identificá-la. Como sabemos de fato que aquela espada quebrada é a mesma que estava inteira? Parece haver algo que seja essencial, tanto ao Marcelo quanto à espada, para que seus nomes ainda façam sentido e possamos identificá-los, sem todas as partes que os compunham. Levando essa relação entre palavra e objeto ao limite, não há saída lógica aos problemas que surgem, devido a uma exigência *nossa*, que fazemos à linguagem, exigência essa que ela mesma nunca carregou em si, segundo Wittgenstein, o que ele chamará de “sublimação da lógica”, que será analisada a partir do §89, quando Wittgenstein iniciará a “genealogia” do seu próprio erro no *Tractatus*.

Dizemos que certas entidades, como os objetos simples na teoria platônica, a forma geral da proposição em Aristóteles ou a forma analisada da proposição, no primeiro Wittgenstein, existem sem que elas se apresentem a nós, pois as conclusões a que chegamos, se partimos de tais premissas canônicas e usuais, é que elas precisam existir para que eu possa ao menos falar de Marcelo, mesmo após ele ter feito a barba (já que falar é conhecer, e conhecer é saber o que significa uma determinada palavra). Segundo Platão, mesmo que Marcelo venha a morrer, ainda poderemos falar sobre ele pois os objetos simples que o compunham não deixaram de existir, só se desagregaram (pois seria um absurdo poder falar do não ser, para os gregos). Mas a obviedade que vemos em supor que haja tal coisa como um significado é uma mera ilusão, segundo Wittgenstein: só há pergunta pela significação de uma palavra quando estamos fazendo filosofia; na vida cotidiana, a própria observação nos mostra que as crianças aprendem a linguagem sem recorrer à nada do que possamos chamar de significação (os problemas surgem quando a linguagem sai de férias, quando é descolada de seu uso, do seu contexto próprio). Indissociável de tal imagem da realidade é a suposição de que não há ação inteligente sem um pensamento precedente. Podemos recusar o intermediário da linguagem corporal de Agostinho, e imaginar que a criança “grava” em sua memória (o que quer que essas duas palavras estranhas queiram dizer) uma imagem aproximativa do objeto da elucidação ostensiva, e recorre a ela dali em diante, pelo pensamento, associando o som parecido à imagem (em um processo que seria análogo à ideia platônica; essa porém, desprovida da sublimação e superioridade daquela). Eliminamos a confusão em saber se a elucidação ostensiva se refere à forma, à cor ou ao objeto, porém introduzimos outro problema: o que é “memória” e “pensamento” e como exatamente se daria esse processo de comparação entre o que vemos e a imagem em nossa cabeça, que nos parece incrivelmente rápido (para não dizer automático). Além do mais, o que dizer das dessemelhanças entre o modelo de cadeira, por exemplo, que paira na mente da criança, e as diversas formas de cadeira existentes: como pode ela continuar chamando a tudo isso de cadeira? Deve haver partes simples e puras que compõe uma, qualquer e toda cadeira (e à essas partes corresponderiam as proposições, em Platão e Aristóteles), ou simplesmente não precisamos supor tais coisas indemonstráveis, se elas nada acrescentam ao que teremos se aceitarmos que a significação que buscamos na verdade não tem nenhum caráter sublime, e se dá no uso que fazemos das palavras. Nesse sentido clássico, o conhecimento é visto por nós como uma entidade que apreendemos, totalmente distante e dissociada de nossas ações cotidianas e comuns (a teoria desvinculada da prática, recusada pelo autor das

Investigações). Seria realmente necessário que a prática fosse sobrepujada pela teoria? Se recusássemos a análise da linguagem, em busca da menor unidade de significado, para percebermos que a linguagem só tem significado no contexto de seu uso, a compreensão da linguagem já não estaria restrita ao âmbito intelectual da teoria, mas encontraria o seu sentido na prática dos próprios jogos de linguagem. Veríamos claramente que a unidade não está nas coisas, mas é dada por nós em nossa experiência da diversidade, e “o que nos confunde é a uniformidade da aparência das palavras, quando estas nos são ditas, ou quando com elas nos defrontamos na escrita e na imprensa. Pois seu *emprego* não nos é tão claro. E especialmente não o é quando filosofamos” (WITTGENSTEIN, 1999, p. §11).

Isto está ligado à concepção do denominar como, por assim dizer, um processo oculto. O denominar aparece como uma ligação estranha de uma palavra com um objeto. E assim, uma ligação estranha ocorre quando o filósofo, a fim de ressaltar o que é a relação entre o nome e o denominado, fixa-se num objeto diante de si e repete então inúmeras vezes um nome, ou também a palavra ‘este’. Pois os problemas filosóficos nascem *quando a linguagem entra em férias*. E então podemos, com efeito, imaginar que o denominar é um notável ato anímico, quase um batismo do objeto. E podemos assim dizer também a palavra “este” como que *para* o objeto, dirigir-se a ele por meio dela – um uso singular dessa palavra que certamente só ocorre ao filosofar (WITTGENSTEIN, 1999, p. §38).

Mas “como se chega à ideia de querer fazer justamente dessa palavra um nome, quando evidentemente não é nome algum? Exatamente pelo seguinte: porque se é tentado a fazer uma objeção contra aquilo que costumeiramente se chama ‘nome’; e esta pode ser assim expressa: o nome deve designar propriamente o simples.” (Investigações Filosóficas, §39). O fato de se poder falar da espada Nothung, que o seu nome ainda tenha significado mesmo depois que se quebra, nos espanta! Se continuarmos na lógica do *simples* que sustenta (metafisicamente) o sentido do nome “Nothung”, temos que a palavra não nomeia um objeto, mas de um conjunto de objetos em relação, e quando a espada se quebra, só o que deixa de existir é a relação entre as partes, partes essas que subsistem à desagregação (e isso me parece uma maneira tola de crer que a linguagem precede o próprio mundo, ou que as coisas materiais *possuem* uma alma imutável que sustenta o nome simples de maneira eterna, imutável e absoluta). Como em toda a análise, o que se buscava era, partindo do complexo, chegar ao simples, aquele que não carrega partes (inefável em Platão). Ora, o que é que não é passível de desagregação no mundo físico? Mais a frente veremos que, em Bergson, o próprio fato de um corpo pertencer ao espaço permite que o dividamos em infinitas partes (e com a física quântica já sabemos que o limite

da divisão está além do próprio núcleo do átomo!). A forma geral da proposição aristotélica, núcleo do desenvolvimento de sua lógica formal, parece ser o exemplo extremo do processo de análise baseado na concepção de que a cada palavra deve corresponder um objeto do mundo (embora possa haver diversas interpretações a respeito das teorias aristotélicas; podemos pensar, a título de exemplo, e baseados na leitura da *Ética a Nicômaco*, que a exigência da forma geral da proposição era meramente metodológica, e que as tabelas de verdade, sendo antes de tudo tabelas de *validade*, não explicitavam a divisão aristotélica entre as ciências. Lembremos por um instante que Aristóteles já concebia um âmbito da ciência – correspondente à vida prática – em que a ciência seria estritamente *aproximativa*. Conhecesse física quântica, e ele colocaria a própria física como ciência contingente). Todo esforço de Wittgenstein está em tentar mostrar-nos que tal concepção de simples só faz sentido em um lugar específico, o do contexto do seu uso, e poderia variar ao prazer daquele que propõe um critério, como por exemplo, em um jogo de xadrez: como saber o que compõe a parte “simples” de que todo o tabuleiro é constituído? De quadrados brancos, pretos ou ambos, um de cada? “A maneira pela qual reunimos as palavras conforme as espécies dependerá da finalidade da repartição – e da nossa inclinação. Pense nos diferentes pontos de vista segundo os quais pode-se repartir ferramentas em espécies de ferramentas. Ou figuras de xadrez em espécies de figuras” (WITTGENSTEIN, 1999, p. §17). É fácil perceber como, em nosso cotidiano, referimo-nos às palavras de forma inexacta, como quando falamos que teremos uma reunião às três horas *em ponto*, só o que fazemos é expressar uma expectativa que temos, que está vinculada a uma espécie de noção do que é aceitável ou não; do que é agradável ou não, que só as pessoas envolvidas no jogo da linguagem podem ter (e Wittgenstein é brilhante nesse sentido). A delimitação é necessária, mas não é transcendente ou misteriosa, muito menos absoluta nesses casos. A palavra não carrega uma delimitação ela mesma. Além do mais, por que deveríamos buscar uma forma analisada da proposição se, no dia a dia, é a forma composta que “faz efeito”? Não há para Wittgenstein uma hierarquia entre complexo e simples: são apenas diferentes maneiras de *dizer a realidade*. Conhecer o composto não precisa significar conhecer as partes e, no final, nomear um objeto é apenas uma maneira de se jogar com a linguagem. A filosofia deveria antes cumprir sua função terapêutica de afastar os mal entendidos, ao invés de propor teses e buscar demonstrar algo (coisa que, para o autor das Investigações, é impossível à ela fazer), “Mal entendidos que concernem ao uso das palavras; provocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes domínios da nossa linguagem.

Muitos deles são afastados ao se substituir uma forma de expressão por outra” (Investigações Filosóficas, §90). “A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios de nossa linguagem” (WITTGENSTEIN, 1999, p. §109).

Vale lembrar aqui que Wittgenstein, desde o princípio, quer recusar que há necessidade por significado e assim, por essências, e as *alternativas* que ele oferece pretendem não substituir os termos, mas dar uma noção diferente à eles (e mais panorâmica). O seu interlocutor perguntará em determinada altura a respeito da falta de delimitação presente na ideia de “jogos de linguagem” e como consequência, o próprio fenômeno da compreensão será problematizado. A falta de delimitação no conceito de jogos de linguagem é na realidade indiferente para Wittgenstein; admitimos a possibilidade de poder usar uma palavra de forma inadequada, se esta não estiver submetida às regras arbitrárias estabelecidas entre os falantes para determinado jogo, sendo tais regras construídas “*as we play along*” ou estabelecidas arbitrariamente pelo conjunto de jogadores em acordo como preparação ao próprio jogo. Com isso tentou-se resolver a sublimação da lógica. Voltaremos a esse ponto mais detalhadamente na terceira parte deste trabalho e procuraremos mostrar que Wittgenstein ao mesmo tempo que identificava e solucionava a sublimação da linguagem, eliminava um âmbito da nossa existência que conheceremos agora, com a ajuda de Bergson. Está assim concluída a nossa frugal síntese de alguns dos movimentos do texto que nos propusemos analisar. Passemos agora à segunda parte desse trabalho.

2. VIDA CONTEMPORÂNEA DE LUDWIG WITTGENSTEIN E HENRI BERGSON

Wittgenstein não mediu esforços para que não viesse a entrar ele mesmo no terreno da filosofia, rejeitando a todo o momento que o que fazia era construir uma doutrina filosófica. Julgava que tal coisa não poderia existir com suas pretensões demonstrativas de verdade. À filosofia só caberiam as descrições. Estará dada aí a sentença final? Não restará mais nada à filosofia? Acostumados estamos com a visão romântica que a sua história lhe reservou. Eis o que devemos investigar: se, por não poder ver como adaptar as discussões filosóficas demonstrativas à forma que ele intuiu da maneira pela qual a linguagem se dá no cotidiano, a solução que restou para o problema foi simplesmente julgá-las inoportunas ou desnecessárias. A razão lógica (se assim pudermos chamar) que Wittgenstein propõe no lugar da anterior não é imprescindível de uma metafísica, ou fora julgada prescindível desta por não ser capaz de alcançá-la? Talvez possamos encontrar em Bergson os elementos necessários para, já curados

daquela sublimação da lógica, devolvamos à filosofia a possibilidade de sonhar. Passaremos agora a descrever o “mundo” de Bergson, povoado por mais que descrições: podemos ver intuições e a própria memória atuando; dimensões metafísicas, não só vagamente supostas pela *necessidade* que uma maneira de pensar viciada força em existir, mas como evidência por debaixo de véus de prejuízo que cabem ser afastados, para que um outro âmbito da realidade se mostre enfim, e reabra as portas da especulação filosófica: o tempo. O primeiro passo é transcrever o primeiro parágrafo do Prefácio que inaugura o Ensaio, pois ali está sintetizado tudo de que nos serviremos aqui.

Exprimimo-nos necessariamente por palavras, e pensamos quase sempre no espaço. Isto é, a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias a mesma distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais. Essa assimilação é útil na vida prática e necessária na maioria das ciências. Mas poder-se-ia perguntar se as dificuldades insuperáveis que certos problemas filosóficos levantam não advêm por teimarmos em justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço, e se, abstraindo das grosseiras imagens em torno das quais se polemiza, não lhes poríamos termo. Quando uma *tradução* ilegítima do inextenso em extenso, da qualidade em quantidade, instalou a contradição no próprio seio da questão levantada, será de espantar que a contradição se encontre nas soluções dadas? (BERGSON, 1988, p. 9).

Esta obra foi escrita com um fim determinado por Bergson: ele queria solucionar o problema da liberdade, dividido entre os deterministas e os defensores do livre arbítrio. Tentou estabelecer que essa discussão (assim como todas as discussões filosóficas) implica uma confusão prévia entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade, o tempo e o espaço. Desta maneira, dos três capítulos que compõem a obra, os dois primeiros (que nos interessam nesse momento), em que se estudam as noções de intensidade e duração, serviriam de introdução ao terceiro, que trata do problema da liberdade. A primeira parte, portanto, trata da confusão entre qualidade e quantidade, que comumente operamos no âmbito da vida psicológica. Bergson inicia a crítica às “ciências do espírito”, que partilhavam de uma mesma crença quantitativa, que cabia trazer à luz para espantar os fantasmas que a acompanhavam, obscurecendo a visão de todos. Tal crença consistia no fato de atribuírem *quantidade* à realidade que não parece suscetível a qualquer medida; não pode ser mensurada. Em um movimento, ao qual estamos familiarizados (análogo ao empreendido por Wittgenstein), Bergson iniciará a sua busca pela gênese dessa crença, que desaguará na ilusão originária: confundimos tempo e espaço em nossa concepção de realidade. Essa crença tem a

sua utilidade muito bem definida, sendo válida e legítima, em *apenas um* dos campos de nossa experiência, no campo em que nos comunicamos e ordenamos as nossas ações; no campo da prática; no espaço. A ideia a ser resgatada é que há certos dados que chegam de forma imediata à nossa consciência, dados estes vinculados à subjetividade do consciente; tais dados são puramente qualitativos, e tendemos sempre, por uma espécie de “hábito” (que está enraizado em uma *imagem* que temos), a confundi-los com *quantitativos*, usando-os e nos referindo a eles como fazemos às coisas matérias, que ocupam espaço e podem ser divididas, muito embora tal subjetividade esteja vinculada ao âmbito temporal da vida humana, que cabe descobrir. É claro que esses termos (tempo e espaço) não serão conceitualizados ou definidos (o que seria contraditório), mas nascerão de movimentos negativos, progressivamente, pela problematização de experiências triviais (tal como vemos o autor das Investigações fazer em diversos pontos). Reunamos as informações que nos interessam para os argumentos que seguirão essa parte do trabalho. A analogia da sinfonia é uma perfeita ilustração: o som se dá aos nossos ouvidos de forma imediata, e como um *todo*. Nós é que nos esforçamos por identificar o som de cada instrumento isolado, enquanto na verdade só há um som, resultado de uma sobreposição de multiplicidades que tem sua identidade no âmbito temporal da existência. Na nossa percepção transviada do som, por exemplo, estamos justapondo no espaço o que é um fluir sem medidas, um *movimento*. Mas “o som ficaria qualidade pura, se nele não introduzíssemos o esforço muscular que o produz ou a vibração que o explica” (BERGSON, 1988, p. 37). Considerações análogas, sempre em um mesmo sentido, irão abrindo o caminho; os movimentos analisados por Bergson “vão descolando” o espaço do tempo, para que possamos vê-los nitidamente, fora da confusão que fazíamos entre um e outro, já sem as camadas que os acompanhavam desde o início. Não se trata apenas de resolver um problema teórico, mudando a “definição de tais termos”; essa distinção teórica entre espaço e tempo que será empreendida remete e revoluciona a nossa experiência comum, experiência esta *mista* de tempo e espaço, que comporta graus e nuances (ora tendemos mais a um polo da experiência, ora ao outro); o grande ganho seria o campo que se abre para a experiência da nossa própria subjetividade. O “problema” surge quando retiramo-nos do campo da ação cotidiana, e levamos o mesmo misto de tempo e espaço com que falamos (e nos situamos no espaço), para o âmbito especulativo. Ora, não que a especulação não seja possível para Bergson; ela o é, mas primeiro devemos revolucionar a nossa percepção e compreensão acerca do tempo e do espaço. Façamos das palavras de Bergson as nossas, para explicitar que “O que se torna necessário é afirmar que

conhecemos duas realidades de ordem diferente, uma heterogênea e das qualidades sensíveis, a outra homogênea, que é o espaço. Esta última, claramente concebida pela inteligência humana, permite-nos até efetuar distinções nítidas, contar, abstrair e talvez também *falar*” (BERGSON, 1988, p. 69);

O que importa é dispor, com o espaço e a duração, não de duas formas complementares, mas, ao contrário, de dois termos extremos e opostos de nossa experiência e, mais ainda, de critérios conceituais de sua distinção ou de sua oposição. É isso que vai permitir, a uma só vez, seja a crítica, seja a descrição de suas misturas: crítica, uma vez que dão lugar às confusões mais graves de nosso conhecimento; descrição, uma vez que permitem captar os níveis mais variados de nossa vida, definindo assim um programa de trabalho em psicologia. (Worms, F. – Bergson ou os dois sentidos da vida, Fap-Unifesp, pg.55)

Há, portanto, “duas concepções possíveis de duração, uma pura de toda mistura, a outra em que, sub-repticiamente, intervém a ideia de espaço. A duração totalmente pura é a forma que a sucessão de nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores.” (BERGSON, 1988, p. 72). No capítulo V do livro "O pensamento e o movimento", que leva o nome de "A percepção da mudança", encontramos elementos para fixarmos essas últimas ideias e irmos além: a confusão entre tempo e espaço se reflete na concepção comum da mudança e do movimento. Este capítulo pode ser considerado um apêndice do *Ensaio*. Ali Bergson trataria de como estamos equivocados no modo como percebemos a mudança, e as consequências que uma nova "percepção" da mesma poderia trazer, não só à filosofia, mas à vida prática de todos. Segundo Bergson, ela constitui um problema por não estarmos convencidos de sua realidade, e o esforço deveria ser na direção de resgatá-la. É como se olhássemos a mudança mas não a percebêssemos; falássemos da mudança mas não pensássemos nela. Nas palavras do próprio autor, "Para pensar a mudança e para vê-la, há todo um véu de prejuízos que cabe afastar, alguns artificiais, criados pela especulação filosófica, outros naturais ao senso comum" (BERGSON, 2006, p. 150). Afastar tais véus significaria entender a mudança por ela mesma e em seu sentido verdadeiro. Isso feito, "dificuldades filosóficas, que são julgadas intransponíveis, desapareceriam. Não só a filosofia ganharia com isso, mas a nossa vida de todos os dias" (BERGSON, 2006, p. 150), à medida que nos possibilitaria uma experiência perceptiva de outro tipo, *alargada*. "Dirão que esse alargamento é impossível, afinal com pedir

aos olhos do corpo ou aos do espírito que vejam mais do que veem?" mas "há séculos surgem homens cuja função é justamente a de ver e de nos fazer ver o que não percebemos naturalmente. São os artistas" (BERGSON, 2006, p. 155). Os filósofos em geral teriam entendido a metafísica como uma faculdade de conhecer que se distinguiria radicalmente tanto da consciência quanto dos sentidos e que estaria até mesmo orientada na direção inversa e, portanto, julgada impossível. E Por que pensaram assim? Porque imaginaram que nossos sentidos e nossa consciência, tal como funcionam na vida de todos os dias, nos faziam apreender diretamente o movimento. Mas a consciência, como trabalha de ordinário, não percebe realmente a mudança nas coisas e a mudança em nós, e ao seguir esses dados habituais dos nossos sentidos e da nossa consciência, desembocaram em muitas contradições no âmbito especulativo, problemas que levaram Kant e todos os que julgaram a metafísica impossível, por exemplo, a concluir que a contradição era inerente à própria mudança e que, para subtraí-la, caberia sair da esfera da mudança e elevar-se acima do Tempo.

Mas, caso pudéssemos estabelecer que aquilo que foi considerado como movimento e mudança não é nem mudança e nem movimento, caso pudéssemos estabelecer que os metafísicos em geral retiveram da mudança aquilo que não muda e do movimento aquilo que não se move, que tomaram por uma percepção imediata e completa do movimento e da mudança uma cristalização dessa percepção, uma solidificação tendo em vista a prática; e se pudéssemos mostrar que aquilo que foi tomado por Tempo por Kant é um tempo que não flui, nem muda, nem dura, então para libertar a especulação das contradições e o nosso conhecimento cotidiano, da relatividade, não haveríamos que sair do tempo (já saímos dele!), não haveria que se desligar do movimento (dele estamos desligados!). Caberia, pelo contrário, recuperar a mudança e a duração em sua mobilidade original. Através da extensão e revivificação da nossa faculdade de perceber, talvez também, através de um prolongamento dado à intuição por almas privilegiadas, restabeleceríamos a continuidade do conjunto de nossos conhecimentos - continuidade que já não seria hipotética e construída, mas experimentada e vivida (BERGSON, 2006, p. 160).

A mesma tendência de elevar-se acima do tempo parece aparecer em Wittgenstein, mas deixemos tal assunto à conclusão deste trabalho. Bergson analisará o movimento, que é indivisível mas se apresenta aos nossos sentidos como divisível em quantas partes nos aprouver dividi-lo. Trata-se de romper com certos hábitos de pensar e de perceber que se nos tornaram naturais para que voltássemos à percepção direta da mudança e da mobilidade. O resultado desse esforço seria que "representar-nos-emos toda mudança, todo movimento, como

absolutamente indivisível" (BERGSON, 2006, p. 163). Tal confusão acontece por um equívoco de entendimento e percepção a respeito do movimento;

Como poderia o movimento aplicar-se sobre o espaço que percorre? Como haveria o movente de coincidir com o imóvel? Como haveria o objeto que se move de estar num ponto de seu trajeto? O objeto passa pelo ponto, ou, em outros termos, poderia estar nele. Estaria nele, caso nele parasse: mas, caso nele parasse, já não seria mais com o mesmo movimento que lidaríamos. É sempre num único pulo que um trajeto é percorrido, quando não há parada no trajeto (BERGSON, 2006, p. 164).

Esse pulo ao qual ele se refere é único e indecomponível mas, uma vez que ele se dá no espaço, e o espaço é um elemento capital para a organização da vida prática, só o que nos interessa são as posições imóveis do objeto. Precisamos dessa imobilidade para acreditarmos que compreendemos o movimento (comodismo que custa caro na especulação). Na verdade o movimento é a própria realidade e o que chamamos de imobilidade é um certo estado de coisas análogo àquele que se produz quando dois trens caminham com a mesma velocidade, no mesmo sentido, em duas vias paralelas: cada um dos dois trens está então imóvel para os viajantes sentados no outro. Em seus paradoxos, Zenão, filósofo antigo, teria ele mesmo confundido o movimento com o espaço percorrido; com a imobilidade. Zenão prefacia o nosso método habitual de raciocínio, que seria próximo ao dele. A mudança passaria por uma situação análoga à do movimento: "Toda mudança real é uma mudança indivisível. Gostamos de tratá-la como uma série de estados distintos que, de certa forma, se alinhariam no tempo" (BERGSON, 2006, p. 168). Precisamos da ideia de "estados" para que o "eu" possa agir sobre a "coisa" na vida comum, mas se representarmos-nos uma mudança como realmente composta por estados faremos surgir problemas metafísicos insolúveis. Fecharemos os olhos à realidade verdadeira. As dificuldades em nos representarmos assim as coisas deriva do fato de que o sentido por excelência é a visão, e nela recortamos figuras que supomos invariáveis e aplicamos acidentes à elas (o movimento por exemplo). No campo da audição experimentamos algo diferente; aqui apresenta-se a melodia (movimento não aplicado à um móvel e, ao mesmo tempo, mudança pura, vinculada a nenhuma "coisa" que muda e absolutamente indivisível) como exemplo mais próximo do que seria a duração real em Bergson. E quanto à nossa vida interior? Em parte alguma a substancialidade da mudança é tão visível, o que nos leva aos inúmeros problemas referentes à personalidade, enquanto ela é na verdade duração pura, uma indivisível continuidade de mudança. Ao tempo se aplica sucessão, mas o interpretamos por

simultaneidade; momentos justapostos no espaço, pois é nesse tempo espacializado que nos instalamos. Assim, conclui-se, tratemos de dentro ou de fora, a realidade é a própria mobilidade. Mas, assim sendo, alguns se assustarão. Ao olharmos diretamente para a mudança, sem véus entrepostos, descobriremos que ela pode ser o que há de mais durável e substancial no mundo, se levarmos a cabo um exame aprofundado do passado. "É que, se a mudança é real e mesmo constitutiva da realidade, precisamos encarar o passado de modo inteiramente diferente do que fomos acostumados a fazê-lo pela filosofia e pela linguagem" (BERGSON, 2006, p. 173). Comumente acreditamos e somos encorajados a acreditar que o passado já nos é inexistente, e só o presente existe, enquanto o passado pode ter uma passagem efêmera pela nossa realidade presente mediante a memória. Erro profundo! Erro útil, segundo Bergson, necessário talvez à ação, mas mortal para a especulação. O presente que concebemos se limita ao campo que dirigimos nossa atenção em determinado momento, essa atenção podendo encurtar-se ou alongar-se como um compasso, dependendo da nossa vontade. "uma atenção que seria indefinidamente extensível manteria sob seu olhar, (...) uma porção tão grande quanto quisermos daquilo que chamamos nosso passado. A distinção que fazemos entre nosso presente e o nosso passado é, portanto, senão arbitrária, pelo menos relativa à extensão do campo que nossa atenção à vida pode abarcar" (BERGSON, 2006, p. 175). O nosso presente viraria passado, por conseguinte, quando deixamos de lhe atribuir um interesse atual. O presente, assim sendo, é algo que dura; perpétuo, ainda que nada tenha a ver com a imutabilidade ou a indivisibilidade; todos já presenciamos aqueles efêmeros momentos em que a atenção renuncia o interesse que tomava pela vida e rememoramos milhares de detalhes esquecidos, como que eu um "movente panorama" em que toda a sua história se desenrola. Isso posto, a memória não é (e nem poderia ser) a faculdade especial que retém o passado para vertê-lo no presente; "o passado conserva-se por si mesmo, automaticamente" (BERGSON, 2006, p. 176) e não só o nosso passado, mas o passado de qualquer mudança (se tratarmos-na indivisível). Assim sendo, a conservação do passado no presente não é nada além da indivisibilidade da mudança; a realidade é mudança e esta, por sua vez, é indivisível; além disso, o passado se consubstancia com o presente. Imbuamo-nos dessa verdade e, o autor garante, veremos evaporar um belo número de enigmas filosóficos. É por essas vias que somos conduzidos à conclusão final do texto; tratando do recuo que a substância foi obrigada a sofrer, até o campo do incognoscível, temos as provas de que esse fato provinha da nossa atitude de fechar os olhos à indivisibilidade da mudança. Percebamo-na tal como ela é, em sua indivisibilidade natural, e veremos que ela

é a própria substância das coisas. Assim, nem o movimento se apresentará mais em sua forma evanescente, que o torna inapreensível pelo pensamento, e nem a substância com a imutabilidade que a tornava inacessível à nossa experiência. A filosofia teria uma tarefa análoga à da arte, portanto, mas que alcançasse todos os homens e que dilatasse a nossa percepção, agora em sua profundidade. "Pela filosofia, podemos nos habituar a não isolar nunca o presente do passado que ele arrasta consigo" (BERGSON, 2006, p. 180); graças a ela todas as coisas adquiririam profundidade, e até mais do que isso: seríamos transportados à uma nova dimensão, onde tudo se anima em nossa volta e tudo se revivifica em nós. Sentiremo-nos carregados por um grande elã, um grande impulso apaixonado que arrasta a todas as coisas nessa nova dimensão, empolgando-nos e nos fazendo ter certeza de que os enigmas filosóficos nascem, em termos de pensamento, de ilusões enraizadas na nossa forma de perceber a realidade. Quanto mais nos dispormos a perceber as coisas nelas mesmas, tanto mais nos afundamos na duração real; ali onde a liberdade é possível; onde nos inserimos nesse que Bergson chama de "princípio transcendente" do qual participamos.

Ilustremos a função da linguagem para Bergson, apoiados em mais algumas passagens do segundo capítulo do Ensaio. Veremos que ela atua como *mediação*, meio que usamos para *traduzir* o que vem a nós de imediato, aquilo que se passa no âmbito temporal da experiência. Essa tradução é tão imprecisa quanto poderia ser, mas necessária no esforço de fazermos-nos compreender; compreender não só o que se passa nisso que chamamos de "interior" ou subjetividade, para poder estudá-lo, mas fazer compreender aos outros a *intuição* que tivemos, alargando a visão destes que foram incapazes de tê-la de forma imediata. Mas, na realidade, não há nem sensações idênticas nem gostos múltiplos; as sensações e gostos surgem como coisas a partir do momento em que as isolamos e nomeamos, e na alma humana há somente progressos. Toda sensação se modifica ao se repetir e se nós não percebemos isso, se deve ao fato de percebermos as nossas sensações pelo objeto que lhe causa, ou da palavra que a traduz. De fato, não pode haver nada imutável que possa receber um nome fixo, de uma vez por todas, que signifique o mesmo por toda a eternidade; a linguagem é aproximativa e serve para que nos comuniquemos. Devemos antes quebrar os quadros da linguagem, em um esforço para captar as nossas ideias no estado natural que a nossa consciência as capta, de imediato, não formuladas em palavras, para experimentarmos o âmbito temporal da nossa existência, puro e sem a intromissão do espaço, ou da linguagem, que é a mediação para que atuemos nele. Ou então estaremos fadados a assistir nossa consciência ser esmagada; suprimida de toda a sua

originalidade; de toda a liberdade que ali impera, que o caráter de ser sempre renovada lhe confere.

Em nenhum lado é tão flagrante este esmagamento da consciência como nos fenômenos de sentimento. Um amor violento, uma melancolia profunda invadindo a nossa alma: são infintos elementos diversos que se fundam, se penetram, sem contornos precisos, sem a menor tendência a exteriorizar-se uns relativamente aos outros; a sua originalidade tem esse preço. Já se deformam quando distinguimos na sua massa confusa uma multiplicidade numérica: que acontecerá quando os manifestarmos, isolados uns dos outros, no meio homogêneo que se chamará agora, como se quiser, tempo ou espaço? Ainda há pouco cada um deles ia buscar uma indefinível coloração no meio onde se encontrava: ei-lo descolorido e pronto a receber um nome (...) ao desenrolarmos o tempo no espaço, fizemos perder a este sentimento a sua animação e cor”. “É por isso que raciocinamos sobre esses estados e lhes aplicamos a nossa lógica simples: tendo-os elevado a gêneros, só porque os isolamos uns dos outros, preparamo-los para servirem numa futura dedução. Se agora algum romancista audacioso, rasgando o véu habilmente tecido do nosso eu convencional, nos mostrar sob essa lógica aparente uma absurdidade fundamental, sob essa justaposição de estados simples, uma penetração infinita de mil impressões diversas que já deixaram de o ser na altura em que os nomeamos, louvamo-lo por nos conhecer melhor do que nós próprios. (BERGSON, 2006, p. 173).

Encerra-se aqui o esforço de apresentar o espaço e o tempo bergsoniano, bem como o papel da linguagem em nossa experiência, além da função que a filosofia adquire no processo de revolução e alargamento da nossa percepção. Que a falta de clareza desta exposição não nos impossibilite de tentar traçar uma conclusão na parte final que se segue.

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Nesta parte do artigo, o autor deve fazer uma exposição e uma apresnetação e discussão dos achados que permitem contemplar o objetivo e responder o problema em análise. Utiliza-se as teorias para compreender e esclarecer o problema.

3.1 Poderá subdividir essa seção em subseções

Quando o artigo se tartar de revisão de literatura o mesmo deverá evidenciar as contribuições teóricas a respeito do tema em tela e apontar as necessidades de avanços, ou seja as lacunas do mesmo.

Essa seção poderá ser subdividida em itens necessários que organizar uma sequência lógica da mesma. Também poderá apresentar tabelas, gráficos, descrições de entrevistas, etc.. Discutindo sobre a seção resultados Pereira (2013a, p.353)

[...] é revelar o que foi encontrado na pesquisa. Essa parte do artigo estará composta dos dados relevantes obtidos e sintetizados pelo autor. [...] o leitor espera encontrar na seção de resultados somente as informações relevantes que o autor reuniu em sua pesquisa. O texto será o mais simples, objetivo, claro, conciso, ordenado e rigoroso possível, seguindo-se as regras de comunicação científica habitualmente aceitas.

Em relação a discussão do resultado, os apontamentos de Pereira (2013b) são relevantes. A discussão é o local do artigo que abriga os comentários sobre o significado dos resultados, a comparação com outros achados de pesquisas e a posição do autor sobre o assunto. Uma discussão sem estrutura coerente desagrada, daí a conveniência de organizar os temas em tópicos.

É importante expor os argumentos de forma explicativa ou demonstrativa, através de proposições desenvolvidas na pesquisa, onde o autor demonstra, assim, ter conhecimento da literatura básica, do assunto, onde é necessário analisar as informações publicadas sobre o tema até o momento da redação final do trabalho, demonstrando teoricamente o objeto de seu estudo e a necessidade ou oportunidade da pesquisa que realizou (PEREIRA, 2013b).

Quando o artigo inclui a pesquisa descritiva apresentam-se os resultados desenvolvidos na coleta dos dados através de entrevistas, observações, questionários, entre outras técnicas. Recorra a subdivisão dessa seção para apresentar, comentar, interpretar e discutir o problema, situando as contribuições no preenchimento das lacunas existentes, bem como as questões para estudos futuros.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As duas propostas de filosofia aparecem como uma espécie de terapia; ambas devem “curar-nos das ilusões que adquirimos”, se bem que, como vimos, em sentidos bem diferentes. Porém, o tempo bergsoniano parece abrir-nos um campo completamente novo em que, inclusive, a memória é atuante. Teria Bergson imaginado que, depois de curadas as ilusões sobre tempo e espaço de todas as pessoas do mundo e “alargadas” as suas visões, através da filosofia, algo ainda restaria a ela? Seria seu projeto abandoná-la? Mas não abandonamos a arte. Parece certo que, seguindo o pensamento bergsoniano, já não estaríamos limitados a

descrever o mundo (ou pelo menos, o mesmo mundo de Wittgenstein). Tais assuntos devem ser pensados. Por hora, busquemos indícios na obra de Wittgenstein que nos mostre como ele mesmo situou seu pensamento em um tempo espacializado, nos termos de Bergson. Esta é a proposta que iremos discutir agora; deixemo-nos guiar por ela. Analisemos de início, os parágrafos setenta e cinco e setenta e oito das Investigações Filosóficas e procuremos aí desenvolver o nosso raciocínio.

O que significa saber o que é um jogo? O que significa saber e não poder dizer o que é? É esse saber algum equivalente de uma definição não expressa? De tal modo que se eu a visse expressa poderia reconhecê-la como expressão do meu saber? Não está expresso meu saber, meu conceito de jogo na explicação que eu pudesse dar? Notadamente no fato de que descrevo exemplos de diferentes tipos de jogos, mostro como se pode construir, por analogia, todas as espécies possíveis de jogos; digo que quase não chamaria mais de jogo a isto ou àquilo; e assim por diante” (WITTGENSTEIN, 1999, p. §75).

“Compare saber e dizer (nestes casos): ‘quanto metros de altura tem o monte Branco?’; ‘como é usada a palavra jogo?’; ‘como soa um clarinete?’. Quem se admira de que se possa saber algo e não se possa dizer, pensa talvez num caso como o primeiro. Certamente não pensa em um caso como o terceiro” (WITTGENSTEIN, 1999, p. §78). Nestes parágrafos, Wittgenstein estaria criticando a célebre passagem de Agostinho sobre o tempo, em que este era certo em saber do que se tratava, mas não poderia nunca expressar esse saber, chegando a duvidar se realmente o sabia. O que está em jogo aqui é uma concepção de teoria antecedente à prática e uma teoria do conhecimento, em que conhecer é poder dizer sobre; conhecer é falar, dar a tão sonhada definição fixa, que enclausure de uma vez por todas (e para sempre) aquilo que está em suspenso na alma, no pensamento, no intelecto, em máximas teóricas. Assim pensaram os filósofos que sempre mantiveram o referencialismo, desenvolvido a partir de Parmênides, no núcleo de seus pensamentos. Ora, logicamente, se se concebe que saber é estar em posse de uma definição (ou teoria), definição que é única, imutável e estabelecida de uma vez por todas, concluiremos que esta se encontra em algum lugar, mantida inerte e suspensa naquele que “sabe”, sendo anterior ao suposto saber; caberia a tal “entidade metafísica” ordenar a prática dos indivíduos, sendo hierarquicamente superior à ação mesma. Wittgenstein, é claro, “cansou-se dessa mesma história de sempre” e quis mostrar que essa maneira de pensar era desnecessária afinal, seria preciso supor tal metafísica? Se Platão apoiou seu pensamento em um fragmento de Parmênides em que se lia que não se pode jamais dizer algo sobre o não ser,

e praticamente todos os filósofos conservaram algo de Platão, a tradição filosófica está impregnada com uma visão de mundo em que a estrutura do logos, ou da linguagem, deve corresponder à estrutura do mundo, ou não poderíamos dizer nada a respeito do ser. Deve haver, seguindo essa linha de raciocínio, uma correspondência entre a linguagem e o mundo, e um mediador entre a palavra e a significação. Tal mediador entre teoria e prática mostra-se desnecessário no decorrer das Investigações com o desenvolvimento da noção de “uso”; o significado das coisas se daria na própria práxis humana, recusando que a teoria estivesse separada da prática em definitivo, como sempre fora imaginada. E o que ilustra esse raciocínio é pensar em como se pode saber como soa um clarinete, e toda dificuldade que isso envolve. Mas o sentimento que descreve Agostinho permanece. Que a metafísica canônica, tal como se desenvolveu historicamente, deva ser extirpada é a conclusão lógica das Investigações, mas que esta negação não impossibilite a possibilidade mesma de pensarmos uma metafísica, qualquer que seja ela. Talvez possamos encontrar em Bergson algum indício de que podemos pensar esse “saber como soa um clarinete”. Desconstruiu-se o mundo separado das palavras, junto com o suposto mediador entre palavra e objeto (um grande mérito do trabalho de Wittgenstein), mas ao custo de omitir o tempo, este decorrer incansável de que falava Bergson, que conserva automaticamente a história, além de ser ele mesmo o fundamento da nossa subjetividade. Reflitamos sobre o seguinte: de fato, não que a teoria deva subjugar a prática ou antecede-la (o que nos levaria de volta à imagem Platônica do mundo das ideias, ou às definições em suspenso na alma), mas talvez pudéssemos dispor destas como de duas coisas bem distintas, a fim de uma atividade pedagógica, por analogia: a teoria pode estar separada da prática, embora seja a prática mesma fundamento de toda teoria, uma vez que, como observou Wittgenstein, estamos falando de palavras, e estas palavras não tem significado algum fora do contexto de seu uso. Mas e se entendêssemos a primeira “teoria” (manteremos o nome por mera analogia), a separada da prática, como algo não expresso em palavras, mas esperando para sê-lo, mantido não inerte, mas em movimento constante, suspenso na estrutura temporal da existência? O exemplo do cubo presente nas Investigações, que analisaremos mais a frente, parece se encontrar no mesmo registro desse “saber como soa um clarinete”. Talvez por meio desse exemplo possamos indicar que a temporalidade bergsoniana aparece indistinta do espaço, no pensamento de Wittgenstein, pois esse movimento que espera para receber definições e virar teoria (nesse sentido frouxo da palavra) parece ser entendido como uma série de palavras já

dadas e que ocupam um espaço, mesmo que interior, o que é condição para o abandono wittgensteiniano da ideia da possibilidade de se “saber como soa um clarinete”.

Parece que houve uma sublimação do ser, pelo menos desse ser metafísico, no desenvolvimento filosófico até Bergson: a subjetividade supunha um “espaço” interior, como se essa palavra, “espaço”, não fosse usada por analogia ao espaço em que vivemos e em que dispomos a matéria densa, mas que fosse o mesmo espaço ou algo igual a ele; igualmente, os pensamentos pareciam ser não objetos do conhecimento, mas objetos concretos e divisíveis (tais como os de matéria densa); tentamos tratá-los como tratamos a matéria mesma que conhecemos, analisando-os e dividindo-os como se fossem extensos, espaciais, divisíveis, ainda que concebidos como imateriais e abstratos. Ora, não é a mesma tendência que vemos quando tratamos esse “saber como soa um clarinete” como algo que não seja o movimento temporal que ele parece ser? Muitas dificuldades insolúveis surgiram desta maneira de tratar essa dimensão metafísica. Wittgenstein parece levar ao extremo a conclusão que se pode tirar de tantas dificuldades; no lugar de “a metafísica é impossível”, digamos “não precisamos de uma”. Quando saímos do registro do referencialismo não podemos construir uma ontologia a partir da investigação sobre a linguagem porque a sua significação (da linguagem) não está mais na suposta relação que guardaria com um objeto, mas no interior do contexto de seu uso, nas ações humanas. Como poderíamos, portanto, escrever um livro com a pretensão de demonstrar como soa um clarinete, se não podemos demonstrar nada por palavras? Nem mesmo supor que esse saber estaria construído em uma espécie de linguagem privada, no “interior” do nosso ser, poderemos. Não pode haver qualquer estrutura teórica no domínio mental, em suspenso, que irá determinar as nossas práticas, já que toda teoria é linguística, e a linguagem se forma e se mantém na prática das relações humanas; da mesma forma, e aqui Bergson será preciso, não se pode tornar o movimento de que falamos em um objeto sem descaracterizá-lo (e é isso que fazemos quando o expressamos em palavras). O que Wittgenstein coloca em jogo, em última instância, é a própria natureza do conhecimento; o que será “conhecer” ou “saber” algo, se não mais admitimos que certas sentenças de verdade, formulações linguísticas, pairam em nossa cabeça para que possamos lê-las a qualquer hora, ou serem sussurradas por uma entidade em nosso ouvido, para que atestemos o nosso saber? Não é igualmente estar na posse de um conjunto de imagens mentais autoexplicativas, pois a interpretação dessas imagens, entre outras coisas, foi colocada em jogo. Estamos simplesmente pagando o preço de uma ilusão que não se esvai. E se, por um só momento, tratássemos a

“entidade” mental, o “ser metafísico” de uma maneira diferente? A analogia do cubo, usada por Wittgenstein nas Investigações, que nada mais é do que uma sofisticação do exemplo das setas, já referido no parágrafo oitenta e cinco, parece carregar em seu seio uma ilusão denunciada por Bergson. Lá vemos que “Se alguém me diz, por exemplo, a palavra ‘cubo’, sei o que ela significa. E essas determinações não podem, pois, se contradizer? O que apreendemos assim de golpe pode estar de acordo com um emprego, ajustar-se a ele ou não se ajustar? E como pode aquilo que nos é presente num momento, aquilo que paira no nosso espírito por um momento, ajustar-se a um emprego?” (WITTGENSTEIN, 1999, p. §139);

Ora, suponha que, ao ouvir a palavra ‘cubo’, uma imagem paira no seu espírito. Por exemplo, o desenho de um cubo. Em que medida essa imagem pode ajustar-se ou não ao emprego da palavra ‘cubo’? - talvez você diga ‘é simples; - se essa imagem me aparece e aponto, por exemplo, para um prisma triangular e digo que isto é um cubo, então esse emprego não se ajusta à imagem’. Mas não se ajusta? Escolhi o exemplo intencionalmente de tal modo que seja muito fácil representar-se um método de projeção segundo o qual a imagem enfim se ajuste. A imagem do cubo sugeriu-nos, na verdade, um certo emprego, mas eu poderia empregá-la também de um modo diferente (WITTGENSTEIN, 1999, p. §139)

Perguntemo-nos: poderia mesmo, ou tratou-se a imagem “interior” do cubo como se ela fosse o próprio cubo, deslocando-a de posição, como se faz com um corpo extenso no espaço? Deste modo, essa imagem do cubo aparece duplamente corrompida: primeiro, ao ser recortada do movimento fluente que a caracteriza, por meio da memória, para que pudéssemos fixar a nossa atenção nela; depois, por ser literalmente tratada como um objeto físico. Por isso surge a complicação a respeito da interpretação da imagem. Mas como mexeremos nela, se é temporal e não espacial? Tudo o que fizemos até então foi deitar no espaço para analisar, decompor, dividir e inverter aquilo que não é extenso; tratamos o “ente mental” como um ente físico, que ocupa um espaço. Coisa análoga fazemos e nos confundimos mais ainda quando misturamos o passado no presente, reavendo por meio da memória esses recortes de um movimento que não pode ser estatizado sem ser descaracterizado. Quando se falava de “índio” há quinhentos anos, havia uma ideia bem definida do que eram os índios, pelo menos entre as pessoas que inauguraram essa palavra; talvez as pessoas pudessem dizer que sabiam exatamente o que significava a palavra índio. O problema parece surgir quando tentamos descolar essa mesma ideia de índio de seu tempo histórico e aplicá-la aos índios de hoje, aos índios que usam bermudas. Estaremos tentados a dizer que estes que vemos hoje não são mais índios. Por que? Porque nos esquecemos do tempo, que decorre, e das possibilidades de mudança que ele

carrega consigo; analisamos o suposto índio, definindo-o por supostas partes que identificamos e que o compunha naquela época; acreditamos que não faz parte desse conjunto de partes o “usar bermuda”. Haverá uma essência presente em todo e qualquer índio? Talvez houvesse, no tempo específico em que a palavra foi criada, e dentro do grupo específico a que ela foi direcionada. Poderia haver um outro grupo, com outro tipo de “índio” na mesma época, completamente diferente daqueles a quem a palavra foi direcionada? Sim, e aí já não usaríamos a mesma palavra, ou a usaríamos por analogia, por termos identificado certas semelhanças de família entre estes índios. Que o universal “índio” não exista se deva ao fato de o termos tratado como uma coisa, e a discussão sobre o conhecimento ganhará novos contornos. Haverá algo que não muda? Pensaremos que sim, mas apenas se tal coisa estiver fora do tempo, mas tal coisa não existe; segundo Bergson, tudo está no interior do tempo e do espaço. Então não haverá nada imutável, uma vez que os nossos olhos atestam que tudo o que vemos muda? E quanto ao próprio tempo e tudo o que aconteceu nele? Wittgenstein nos mostrou como a linguagem muda e se transforma e como podemos usá-la para nos referir ao que é extenso. Porém, há uma outra parte da existência: a temporal. E essa parte da existência a linguagem simplesmente não alcança, muito embora Bergson nos mostre a sua existência. A impossibilidade de identificar essências nas coisas para as definimos posteriormente é regra no âmbito espacial, onde tudo muda a todo o momento. Porém, nesse novo âmbito da existência, talvez o cubo não possa ser algo diferente do que fora concebido, aprendido ou reconhecido como um cubo, no passado, e continua a sê-lo no presente, assim como o som de um clarinete não pode se confundir com qualquer outro som: esse “conhecimento”, se quisermos, parece se manter intacto e em movimento, sendo acessível a nós de forma imediata no momento em que tais coisas se fazem presentes (o que se parece muito com a proposta de Wittgenstein). Agora, se é por um esforço deliberado que busco recordar-me como é um cubo, essa imagem que me vêm à memória parece ser apenas um recorte corrompido do que é temporal e, digamos, está fora de seu contexto. Dessa forma, sou capaz de saber o que é um cubo, embora o máximo que possa fazer é mostrar um bocado deles, mas a explicação de tal fenômeno não exclui uma metafísica, mas a torna imanente.

O filósofo Zenão nunca foi capaz de alcançar qualquer objeto, pois dividiu ao invés do espaço, o tempo; analogamente, nós nunca poderemos tocar para mudar de posição “objetos” temporais. Agora, o conhecer parece muito mais próximo de um sentir peculiar do que de um falar, e o que se sente parece não ser a própria coisa, mas um fluxo, um movimento não

linguístico, não formulado, que dura e nos envolve; a imagem parece surgir da nossa tentativa de descolar e paralisar uma parte desse fluxo. Imersos nele, somos capazes de saber que sabemos, nesse tempo em que estamos presentes quase que como em frente à completude de um cubo que não ocupa espaço algum, dado a um só instante e de forma integral à nossa consciência. Para que possamos nos referir ao que se passa nesse âmbito temporal, o ponto de partida da filosofia bergsoniana é a linguagem do cotidiano; inclusive o Ensaio se utiliza majoritariamente de descrições (pontos que o aproxima das Investigações). De fato, qualquer empreendimento filosófico pareceria impossível, como observou o próprio autor das Investigações, se uma linguagem privada devesse existir, pois, deslocada do seu contexto de uso, nada significaria. Sobre o que a filosofia poderia versar, uma vez que parece não haver nada além da prática, e tudo o que podemos fazer é dar exemplos e descrever as coisas que percebemos? A filosofia deve versar sobre o que não percebemos (ou raramente percebemos)? Pode isto se referir ao tempo bergsoniano? Como seria possível falar sobre tais coisas que não se dão no espaço cotidiano de uso? Parece haver algo a ser dito, embora não esteja formulado. Aqui nos aproximamos da ideia de intuição, uma apreensão imediata (que não requer a linguagem) de um movimento. Essa intuição, a exemplo de um qualia (uma experiência subjetiva inescrutável) nunca será traduzida de forma inteiramente fiel por qualquer palavra que possamos utilizar, mas nos auxiliará na tarefa de alargamento da nossa visão, proposta dessa nova arte da filosofia. É disto que se trata, portanto: traduzir em palavras, essas mesmas palavras que usamos para nos comunicar no dia a dia, onde funcionam perfeitamente, algo que é puramente temporal, que se passa na nossa subjetividade. Não há outra linguagem disponível; não há outro meio de comunicação mais eficiente (embora possamos supor a arte inexpressiva). Devemos partir desta, portanto, e faz parte deste percurso de tentar dizer o indizível, construir conceitos novos e mexer com o significado “corrente” das palavras, desta vez não partindo da fantasia de que cada um dos objetos é significado por cada uma das palavras (de fato, na construção da primeira linguagem, pode ter sido assim, mas a língua se transforma, assim como os objetos e as relações entre eles), mas partindo de palavras que recebem seu significado em diferentes “jogos de linguagem”; estejamos curados das ilusões de antes e tratemos de não mais confundir tempo e espaço, movimento e mudança ou passado e presente. Exclua-se a realidade temporal e, assim como nos mostra Bergson, a liberdade, por exemplo, é impossível (uma vez que se daria ali mesmo, no transcorrer da duração). A nossa língua parece ser o reflexo do que se dá na nossa experiência mais corrente: percebemos tudo mudar incessantemente. Apesar das

aparências, sabemos que, por trás de toda mudança, há algo que permanece. A linguagem deveria dar nome ao fixo, mas nada parece ser fixo no espaço ou no tempo, além da noção de eu e fatos da história. Pede-se então um ponto de partida ontológico para cada uma das palavras que existem? Sabemos que tal coisa que anteceda a construção da linguagem não existe, uma vez que ela se forma no (e a partir do) uso cotidiano. Que a isto se limite toda a realidade, também não estabeleceremos. Dizer que não existe uma palavra que se refira exatamente a cada uma das coisas que existe não é dizer que cada uma dessas coisas não exista. O esforço é de, após construída e em sua vigência, usar a linguagem para nos referirmos à tudo o que há (tudo o que se cria e tudo o que permanece, desde sempre, subsistindo a toda corrupção que sofre a matéria densa, em termos de espaço, e tudo aquilo que pode haver em uma dimensão subjetiva que se desenrola no tempo). Mudar a nossa percepção sobre alguns termos, nos desfazendo das ilusões que estas carregavam consigo, como em uma terapia, com o fim de não mais abandonarmos a filosofia, mas nos engajarmos cada vez mais nela. Parece, pois, que a solução bergsoniana distingue teoria (o movimento não formulado em palavras) e prática, e a teoria já não subjuga a prática, mas vale-se dela para que venha a ser formulada. Agora já faz parte da realidade a própria subjetividade, e seremos capazes de ter intuições, que também devem ser transliteradas. Tais novidades são metafísicas demais, não sendo sequer supostas por Wittgenstein no percurso que analisamos o que reforça ainda mais a nossa suposição de que ele próprio confundia tempo e espaço em seu modo de pensar. Com a ajuda de Stern, mais uma vez, comentaremos o parágrafo cinquenta das Investigações.

No §50, ele oferece o exemplo do metro-padrão em Paris – a barra construída especificamente como medida, e que já foi usada como padrão para a construção de todas as outras medidas de comprimento no sistema métrico. Ele afirma que esta barra é a única coisa da qual não se pode dizer nem que tem, nem que não tem, um metro de comprimento. Não porque seu comprimento é inefável, mas porque estas palavras (a saber, ‘o metro padrão tem um metro de comprimento’) não fazem sentido; dizer que o metro padrão tem um metro de comprimento é comparável a dizer ‘mas eu sei qual minha altura!’ e colocar minha mão no alto da minha cabeça para prová-lo (STERN, 2012, pg. 166).

Quanto ao que foi dito não há objeção alguma, porém devemos aceitar como evidente que a existência do espaço é anterior à convenção da barra de um metro. Esse exemplo ilustra o que Bergson dizia: o que se dá no espaço pode ser dividido, bem como o próprio espaço; o que se dá no tempo, não. Analogamente, o que se dá no espaço pode ser nomeado (se presta à mediação da linguagem), e o que se dá no tempo não pode, pois é imediato e nele não se

distinguem “coisas diferentes a serem nomeadas” como no espaço, em que tudo está disposto deste modo (devemos fazê-lo de maneira aproximativa). Nomear é distinguir, e distinguir é separar; dividir. A barra de um metro só é possível pela divisão do espaço. No parágrafo cento e trinta e oito das Investigações lemos: “Mas não pode a significação de uma palavra que eu compreendo se ajustar ao sentido da frase que eu compreendo? Ou a significação de uma palavra ao sentido de outra? - com efeito, se a significação é o uso que fazemos das palavras, então não faz sentido falar de um tal ajustamento. Ora, compreendemos a significação de uma palavra quando a pronunciamos; nós a apreendemos de maneira imediata, e o que apreendemos assim é algo realmente diferente do ‘uso’ que se estende no tempo! Devo saber se compreendo uma palavra? Não acontece também que eu imagine compreender uma palavra (do mesmo modo que imagino compreender um gênero de cálculo) e depois verifique que não a compreendia? (‘Acreditara saber o que significa movimento ‘relativo’ e ‘absoluto’, mas vejo que não sei’).” Atentemos à noção de imediato, que aparece fora do tempo, não imerso nele (como supôs o autor do Ensaio). A questão que se colocava pelo interlocutor das Investigações no desenvolvimento anterior a esta passagem era sobre como dizer que sabemos o significado de algo se não podemos conhecer todas as formas de jogos de linguagem; perguntava-se como seria possível a experiência de compreensão no interior da lógica dos jogos de linguagem, entendendo o fenômeno subjetivo da compreensão como dividido entre as diferentes formas de “uso”, da mesma maneira que dividimos um corpo no espaço, e compreender o significado de uma palavra seria saber como ela pode ser usada em cada um dos jogos de linguagem possíveis. A saída de Wittgenstein parece envolver a eliminação da subjetividade presente na ideia de compreensão. Wittgenstein nega que haja algo como uma compreensão de súbito; um insight; uma intuição por não poder concebê-la como o movimento não formulado de que falava Bergson. Nega-se a própria subjetividade; nega-se o próprio tempo, por tê-lo confundido com o espaço, aquele mesmo que se divide para que o metro de Paris seja possível. Talvez a resposta de Bergson àquele interlocutor de Wittgenstein fosse: a compreensão imediata não envolve a linguagem (que é uma mediação necessária às coisas do âmbito espacial) e se dá na estrutura temporal subjetiva.

O mistério de se aprender a tocar um instrumento some se vemos as coisas sem os véus de prejuízo que Bergson se esforçara para rasgar. Se conhecemos o espaço e o tempo pelo que eles são realmente, simplesmente acessamos a temporalidade para nos "lembrarmos" como se toca um instrumento na medida em que nos colocamos como que no interior desse movimento,

e o problema surge quando queremos descrever esse processo, espacializando-o, já fora do contexto ou do movimento mesmo. É a questão da sabedoria prática colocada de uma outra maneira: sabemos como fazer, mas não sabemos descrever como fazemos. O problema não estaria antes na natureza temporal desse saber? O que tem a teoria a ver com esse processo? Da maneira linguística que foi concebida, nada. Pensemos no tempo de Agostinho e como ele se confunde com as horas e os segundos, embora o tempo seja um só, sendo nesse sentido muito bem delimitado: ele é a própria regra para se falar de tempo. Dividir o tempo em segundos e horas é torná-lo um espaço, assim como falar sobre o tempo, de alguma maneira, também o é. O fato é que pela própria natureza do tempo, não podemos defini-lo em absoluto. Se identificamos um tempo “passado”, esse já deixou de transcorrer; foi recortado do fluxo permanente que o caracteriza e, isolado como se isola uma cadeira em uma sala para que possamos fixar nossa atenção sobre ela, perdendo tudo o que é por essência (e isso é importante para que possamos entender-nos no dia a dia; mas é um problema quando estamos fazendo filosofia). Conhecer o purgatório não bastará se o paraíso for imanente e cognoscível, não transcendente. Espaço e tempo são dois aspectos de uma única realidade. Até hoje o pensamento comum entre os psicólogos guarda as mesmas ilusões: vimos uma banana e guardamos uma imagem de banana qualquer na memória. De alguma forma, nunca mais veremos aquela mesma banana, mas todas as coisas que se parecem com aquela banana chamamos de "banana" simplesmente porque de algum modo infinitamente rápido e qualquer, que não podemos compreender, comparamos a coisa que vemos com a imagem da banana primeira em nossa memória, como se a própria memória e o que desfila por ela fossem coisas físicas como cadeiras e bananas. Podemos guardar uma foto dentro de uma caixa, mas o que é exatamente "ter uma imagem na memória"? Por que insistimos no erro de pensar analiticamente o tempo? Essa metafísica merece o tratamento de Wittgenstein. Mas uma banana destruída continua sendo identificada como uma banana, a exemplo da espada Nothung, porque sabemos que aquilo já foi uma banana e parecemos apreender isso de imediato. Tal fenômeno, ao invés de ser negado de uma vez por todas, pode ser entendido se nos esforçarmos no sentido da desconstrução bergsoniana.

O exemplo do silicone da Xuxa¹ ilustra bem o que tentamos apontar aqui. Após uma cirurgia de implante de silicone, perguntaram a ela: “esses seios são seus?”, ao que ela respondeu “sim, paguei por eles”, explicitando uma confusão entre tempo e espaço: a pessoa se referia à condição “universal” da mulher, ou da mulher como se deu em um passado retido no tempo; tal mulher “possui” seios “naturais” (e essas palavras entre aspas são perigosas). Já a Xuxa respondeu do ponto de vista da posse de coisas materiais, separadas no espaço. Na verdade, o problema vai além: como dizemos de uma mulher que nasceu sem seios, que ela é mulher (e aqui encontramos a figura de Wittgenstein)? Tal problema, que se dá no espaço, não pode ter nada em comum com o que não muda. Fosse a Xuxa ou a “mulher” um ser temporal e nada poderia ser adicionado nem retirado dela; a ela nada pertenceria nem haveria qualquer palavra que poderíamos usar para falar sobre ela em sentido absoluto, pois resguardam o sentido que damos para as relações entre coisas no espaço. O problema se deu pela supressão do tempo; pensemos novamente em “gêneros”. Existe um universal de “mulher”, e este universal está dado no tempo; estar dado não significa estar definido (o que requer palavras). Toda mulher possui seios, essencialmente, em um sentido aproximativo: ser mulher, universalmente, implica “ter” seios, mas quase não podemos falar de “seios” separados de “mulher”, pois essa separação só existe no espaço; se identificamos uma mulher “sem seios”, antes tivemos que separar os seios disso que chamamos de “mulher”; analisamos a ideia de mulher que está presa na estrutura temporal da existência, que não ocupa espaço e não é uma coisa extensa. Quisemos transferir a relação de posse que encontramos no espaço, que implica coisas separadas, para um universal que só pode se dar em conjunto, como um todo, no tempo. Estávamos nos perguntando “quantos dos atributos destes, que recortamos de uma mulher, são suficientes para definir uma mulher?”, como se os “atributos” estivessem fora e independentes delas, em outro sentido do que por analogia. Feita a distinção bergsoniana joga-se luz nesse problema. O mesmo se dá na experiência de sentir o gosto de um bolo. Quando dizemos “sinto gosto de ovos, uma pitada de canela e banana” estamos analisando e estendendo o gosto no espaço; na verdade não há vários “gostos” separados, advindo de cada um dos ingredientes do bolo, mas apenas uma massa completa do gosto do bolo; o mesmo acontece quando colocamos em palavras o que nos foi dado de imediato como intuição completa.

¹ Se trata de uma anedota comum. Certa vez perguntaram à apresentadora de TV brasileira que tinha acabado de passar por cirurgia estética de colocada de silicone se os novos seios “eram dela mesmo”. Surpresa, a apresentadora respondeu “é claro que sim; eu paguei por eles”.

E o que dizer das discussões e debates que vemos quando se quer criar um novo termo que reúna em si de forma definitiva diversas multiplicidades (tenhamos em mente o caso da “filosofia entre os árabes”)? Pensadores envolvidos enfrentaram dificuldades ao tentar dar uma definição fixa àquilo que era múltiplo, tratando cada uma dessas multiplicidades como “descoladas” de um mesmo fato histórico passado, relacionando-os com o momento presente. Afinal, diremos que a “filosofia árabe” assim deve se chamar porque os seus principais expoentes são de descendência árabe? E o que fazer com aqueles que também foram importantes nesse cenário específico, mas eram apenas muçulmanos do território islâmico? Chamaremos de “filosofia islâmica”? Mas o que fazer com os autores muçulmanos que viveram fora deste território? Ora, mas tais termos como “árabe” ou “islâmico” não são totalmente anacrônicos ao fato mesmo? A questão que se coloca ali é a mesma de nos perguntarmos se faz sentido falar de Moisés ainda que venha a ser provado que algum de seus feitos (pelos quais o conhecemos) não tenha sido de fato realizado. Ora lá vamos nós mais uma vez misturar passado e presente: tal prova só poderia ser descoberta no tempo presente. Um nome tratado como objeto espacial, carregando em seu seio inclusive a confusão entre passado e presente, carregará sempre essas contradições e dificuldades, devendo ser usado de maneira aproximativa e relativa.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem a distinção bergsoniana, de fato filosofar se apresenta como contradição e impossibilidade pura já que tentamos aplicar o método analítico ao que não se presta à análise: a subjetividade do filósofo; a sua apreensão imediata dos “fatos” ou as definições que o tempo preserva. Supor que as palavras designam objetos é supor que as palavras são mais precisas do que elas realmente são, isso se estivermos situados no presente puro, sem mistura alguma de passado. Não há significado que possa permanecer fixo e exato das palavras, e quanto a isso não há com o que discordar; porém, que a sua função possa ser análoga a transliterar o que se passa em uma subjetividade, isso deve ser defendido. A definição de uma palavra parece se dar pelo uso, e pode se dar no uso; mas é apenas no uso, num ato que se dá no tempo que decorre, no presente, que temos a liberdade de mudar o seu sentido, para que a linguagem reflita o mundo que é mudança pura, mesmo que a significação pelo uso já tenha sido dada em um passado de contexto próprio e possamos trazer a tona pela memória. O que nos aparece é que não há um único significado para as palavras, mas há significados prévios e anteriores a ela,

significados esses que se deram pelo uso anterior que se fazia da palavra em questão (usando o próprio conceito de jogos de linguagem). Foi por querer fugir da metafísica do tempo que Wittgenstein não levou seu argumento até as últimas consequências. Houve uma intromissão do passado no presente; "a conservação do passado no presente não é nada além da indivisibilidade da mudança". A mudança é um movimento sempre a ocorrer no interior do tempo, tempo esse que (se desconsiderado ou confundido com o espaço) leva às conclusões das Investigações.

“O ser é; o ser não se move e é eterno. A mudança é apenas uma ilusão”. Quando transportamos esse raciocínio de Parmênides à linguagem, acreditamos que deve haver conceitos imutáveis e eternos. Temos uma sensação onipresente de espanto quando pensamos na nossa vida: desde aquelas memórias de quando éramos criança, até hoje, percebemos o quanto mudamos, mas sabemos que ainda somos os mesmos. A individualidade se manteve, ainda me reconheço como eu. Eis um passo importante que devemos dar: a linguagem não precede o mundo. Que a palavra “subjeto” mude indefinidamente, isso concordamos, mas ainda assim podemos estabelecer de uma vez por todas que tais fenômenos subjetivos, se os separarmos do espaço, onde são contraditórios, são imóveis e eternos (pelo menos a sua existência). A realidade é mudança, é isso que se afirma, e com acerto, nas Investigações. Bergson faz uma ressalva importantíssima: sim e não. Um aspecto da realidade o é, mas a realidade possui duas faces. A linguagem é esse organismo vivo que se adapta às circunstâncias instáveis do meio. Só o transcorrer da duração pode ser infável, não o significado das palavras. Dessa maneira, desconstrói-se toda a ontologia que se baseava na sublimação da lógica na linguagem, ao custo da nossa subjetividade. Que pensemos em uma ontologia nas bases de uma estrutura temporal espacial da realidade, a qual a linguagem não alcança, só resvala. Finda dessa maneira a nossa reflexão, e refletir era a nossa pretensão mesma. Fica sugerido nesse exercício textual alguns temas e caminhos para pensá-los, embora eles não sejam nenhuma expressão de verdade, muito menos o aprofundamento de algum especialista nos assuntos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70 lda, 1988.

BERGSON, H. **O pensamento e o movente: ensaios e conferências**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

STERN, David G. **As Investigações Filosóficas de Wittgenstein: uma introdução**. São Paulo: Annablume, 2012, (Coleção Filosofia e Linguagem).

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999, (Coleção Os Pensadores).

WORMS, F. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. São Paulo: Fap-Unifesp, 2011.

Credenciais da/os autora/es

PREATES, João Batista M. Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP e graduação em andamento em História na Universidade Federal de São Paulo E-mail: batistaprates1@gmail.com

Endereço para correspondência: E-mail: batistaprates1@gmail.com

Como citar este artigo (Formato ABNT): PRATES, João Batista Magalhães. O tempo espacializado nas Investigações Filosóficas. **Educação, Psicologia e Interfaces**, v.2, n.3, p. 92-121, 2018. DOI: <https://doi.org/10.37444/issn-2594-5343.v2i3.73>

Recebido: 04/02/2018.

Aceito: 26/05/2018.