

## Interior e exterior

## Inner and outer

José Manuel Heleno  
Universidade de Lisboa<sup>1</sup>

### RESUMO

A distinção entre interior e exterior é um tema recorrente na história da filosofia. Embora a maioria das vezes seja assumido de forma implícita nas reflexões filosóficas, é fundamental procurar esclarecê-lo. Desde a noção socrática de interior como aquilo que importa realmente conhecer, passando pela concepção agostiniana de marca da transcendência até às perspectivas de Fernando Pessoa e Wittgenstein, percorre-se um caminho merecedor da nossa atenção.

79

### PALAVRAS-CHAVE

Agostinho; Fernando Pessoa; Wittgenstein; interior; exterior

### ABSTRACT

The distinction between inner and outer is a usual theme in the history of philosophy. Although most of the time it is assumed implicitly in philosophical reflections, it is essential to try to clarify it. From the Socratic notion of the interior as what really matters to know, passing through the Augustinian conception of the transcendence mark to the perspectives of Fernando Pessoa and Wittgenstein, there is a path worthy of our attention.

### KEYWORDS

Agostinho; Fernando Pessoa; Wittgenstein; inner; outer

### INTRODUÇÃO

Pensar o interior e o exterior pressupõe atender a experiências tidas como primordiais, como a de termos um corpo próprio e o eu (*self*) se diferenciar de imediato do não-eu. Ao conhecermos o interior teremos então de atender a essa consciência que, do princípio ao fim da vida, faz com que as nossas sensações,

---

<sup>1</sup> E-mail: [jmmheleno@gmail.com](mailto:jmmheleno@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2272-1987>

percepções ou conceitos, tanto se dirijam ao mundo (exterior) como a nós próprios. Pode acontecer deixarmos de ver o mundo, de escutar, tatear e, num ápice, sentir que tudo o que acontece está dentro de nós. Passamos então do exterior para o interior, ora deixando de ver as coisas, distraídos com uma recordação, uma preocupação ou uma antecipação do futuro, enfim, acabamos por nos fixar no lado de dentro de nós, como pode revelar qualquer introspeção, por mais fugaz e imperfeita que seja. Se o espaço interior nos preenche é porque nos perdemos nos nossos pensamentos, inquietações, ou podemos até ser invadidos por alegrias e tristezas inesperadas. Trata-se então de substituir momentaneamente o mundo e aquilo que o define por um interior que se impõe categoricamente. Porém, rapidamente se regressa ao mundo e, com ele, às coisas e pessoas, num vaivém interminável, como se a própria essência do vivente fosse esta relação interminável entre o interior e o exterior. Ora, sem dúvida que esta relação, por mais certa que seja, é ainda bastante rudimentar se não referirmos o interior do interior, como se houvesse dentro de nós camadas mais profundas, feitas de sedimentos do corpo próprio, qualquer coisa que se foi cristalizando e acabou por formar um *self*. Já a noção de “homem interior”, no *De Magistro* de Santo Agostinho, chamava a atenção para este “íntimo da alma racional”.

Deste modo, se o que está dentro de nós são pensamentos, imagens, sentimentos e emoções, algo que constitui a nossa intimidade e, *a fortiori*, a nossa identidade, o que está fora são pessoas, objetos, ou seja, o próprio mundo. Ora, esta diferenciação, que faz do sujeito um sujeito e o define do nascer ao morrer, merece uma reflexão mais atenta. Em primeiro lugar, tudo o que está dentro de nós só pode exprimir-se por uma linguagem aprendida socialmente, mesmo que tenha uma base inata. Significa isto que o mais íntimo não assinala nenhuma linguagem privada, não apenas porque não seria compreendida se acaso existisse, como seria impossível conceber como se forma uma linguagem que não fosse socialmente partilhada. Por conseguinte, tudo o que tem a ver com o interior do sujeito é, paradoxalmente, formado e compreendido a partir de um exterior. Vejamos o que pensam, a este respeito, Santo Agostinho, Fernando Pessoa e L. Wittgenstein.

80

## 1 PROLEMAS ÉTICOS E EPISTEMOLÓGICOS

Daniel Lagache (2018), num texto célebre, “A psicologia e a estrutura da personalidade”, defendia que o eu, a identidade pessoal, constrói-se num quadro intersubjetivo. Assim, antes do sujeito ser um “eu”, faz parte de uma relação na qual se aprendeu e interiorizou a noção de sujeito e de objeto. Considera o autor que é pela interiorização da relação intersubjetiva que o sujeito aprendeu a tratar-se como um objeto. O eu é então capaz de autonomia e heteronomia. De facto, e sempre em diálogo com a psicanálise, Lagache insiste em “A psicologia e a estrutura da personalidade” que o eu tanto tem uma liberdade como se constitui na sua relação com o *id*, por exemplo. O certo é que, mesmo tratando-se a si mesmo como um objeto, o eu reflete essa relação com os objetos primordiais que foi interiorizando, como a mãe ou o pai.

Contudo, a questão da inexistência de uma linguagem privada não basta para pôr em causa a diferenciação entre interior e exterior. Com efeito, aquilo que sentimos só pode ser sentido por nós, tal como o que pensamos e, numa palavra, toda a nossa vivência. Se ninguém pode viver por mim, tal assinala a existência de um interior. A sua autenticidade é até, a título socrático, celebrada como marca de uma vida que se considera digna de ser examinada.

É assim que ao possível fracasso de um conhecimento do interior, a defrontar-se com dificuldades epistémicas várias, deve revelar-se a vivência, ou seja, a proximidade ou contacto do sujeito consigo próprio de forma a sentir-se único. É neste aspeto que podemos começar por salientar que há apenas, na nossa cabeça, uma série de acontecimentos. As ideias, os pensamentos e as emoções (conteúdos psicológicos), vão-se sucedendo sem que saibamos porquê. Se tenho uma ideia “minha” é porque ela aparece no meu interior, embora nada saiba sobre o como e o porquê do seu aparecimento. A questão da liberdade fica então seriamente comprometida, ou seja, merece ser repensada, como se tudo se resumisse a acontecimentos que se vão sucedendo do nascer ao morrer. De acordo com algumas perspetivas neurocientíficas, não se percebe como poderia ser possível uma liberdade (uma escolha) e até, no limite, uma responsabilidade pelo que vai acontecendo dentro de nós. Mais do que dizer que este ou aquele conteúdo psicológico é *meu*, que assinala o meu interior, aquilo que está dentro de mim, terei antes que admitir que há uma sucessão de cenas, dentro de mim, é certo, mas inteiramente desconhecidas no seu como e porquê. Seria ridículo garantir, a este propósito, que um sujeito se conhece. Melhor: ele conhece o que acontece, mas nada sabe nem jamais saberá o como e o porquê desse acontecer. Estranhamente, o mais interior acabaria então por se tornar o absolutamente estranho. Nem haveria, aliás, nenhuma maneira de o tornar menos estranho.

Para além dos problemas epistemológicos que surgem da distinção entre interior e exterior, há ainda, como acabámos de mencionar, problemas éticos. Assim: Como pode o sujeito ser autónomo? Como pode ser dono de si próprio? Como pode ser livre? Escolhendo ideias, pensamentos, sensações? Mas o que é escolher? Acresce que o indivíduo fala para si. Desde Platão que se considera o pensamento como um diálogo da alma consigo própria. Contudo, se falar para si pressupõe pensar, poderemos também dizer que todo o pensamento subentende uma linguagem que o exprime? Aparentemente o interior tem essas duas vertentes: uma fala interior, como se falasse de mim para mim e um pensamento que não se exprime mas que se pressente a ponto de assegurarmos a sua existência. Neste último caso posso então pensar sem palavras (e não falamos aqui de pensamentos ditos inconscientes).

Outro aspeto interessante é o de que o interior é, amiúde, o lugar da dor. Sentirmo-nos é sentir a dor que nos acomete; preocuparmo-nos é ser incapaz de impedir que uma ou várias ideias surjam repetidamente na mente; entristecermos é quando a mente se deixa ensombrar pelo descontentamento. O interior é, em cada um destes casos, possuído pela dor e pelas várias metamorfoses que a designam. Sente-se então o lado de dentro do sujeito e tudo o que se passa “lá fora”, no mundo,

parece estranho, indiferente, inexistente, até. Mas posso ainda, como Santo Agostinho e outros referiram, recordar a minha dor de forma risonha, tal como recordar a minha alegria com tristeza. O que é guardado no “palácio da memória”, para nos servirmos de uma expressão de Santo Agostinho, acaba por ser evocado de forma tantas vezes imprevisível. Se o passado é surpreendente é porque nunca saberemos o que vamos lembrar e como tal vai acontecer.

É por isso que não deixa de ser extraordinário quando garantimos que sabemos o que o outro sente. As palavras com que alguém descreve o que sente parecem ressoar em nós e criarem, eventualmente, a “certeza” de que conhecemos tal estado de espírito: dor, sensação ou impressão, por exemplo. Neste caso são as palavras e/ou as expressões corporais que nos levam a dizer que compreendemos aquilo que o outro sente. Ou porque nós próprios já o experienciámos (uma dor de dentes) ou porque, mesmo não sentindo aquela dor específica, temos conhecimento da fenomenologia da dor, quer dizer, aquilo que ela tem de específico (nunca tive uma dor de ouvidos, mas creio que sei o que é). Se assim não fosse não haveria comunicação possível entre os seres humanos.

Aliás, nem é correto afirmar que esse conteúdo psicológico é uma espécie de objeto. Podemos, por exemplo, dizer ao nosso interlocutor que o compreendemos perfeitamente, mesmo que ele tenha dificuldade em explicar/descrever o que sente. Digo: “Sei o que queres dizer. Também tenho dificuldade em explicá-lo”. Não se trata, portanto, de denunciar a pretensa certeza de que os conteúdos psicológicos são descritos como se fossem objetos físicos. Melhor: a nossa problematização dos conteúdos psicológicos não se atém a essa pretensa identidade entre conteúdos psicológicos e objetos. A mente não é uma caixa com substâncias, coisas lá dentro: a mente é um processo, embora não possamos esquecer que esse processo se consubstancia em sensações, pensamentos ou ideias.

E se a presença de mim a mim funciona como autoridade para dizer o que sinto – e descrevê-lo com certeza – nem por isso essa autoridade é infalível. Seria, no entanto, despropositado defender que ou não há autoridade da primeira pessoa ou que nada garante que a sua descrição (introspeção) seja verdadeira. A presença de si a si, a vivência, é um índice de autoridade. Se assim não fosse teríamos que rever por completo inúmeras noções, em particular éticas e ontológicas.

## 2 AS CONFISSÕES DE SANTO AGOSTINHO

Tratemos então, em face do exposto, de repensar algumas das questões referidas. Começemos por *As confissões*, de Santo Agostinho (1991), onde parece não haver qualquer espécie de dúvida em relação à diferenciação interior/exterior. Ao invés, a certeza dessa diferenciação é, na perspetiva agostiniana, a entrada para transcendência, como se o interior fosse a forma que Deus tem de contactar com o homem, unindo assim o mais íntimo da alma ao mais íntimo da transcendência. Também nos *Soliloquios* (1998) Agostinho afirma expressamente que quer conhecer Deus e a alma e nada mais do que isso. Por amar um e outro é apenas isso que lhe interessa. Ora, de imediato surge a questão de saber o que se entende por

conhecimento. Por exemplo: será o conhecimento que se tem ou se pretende ter de Deus semelhante a outros tipos de conhecimentos, como o da geometria ou o conhecimento de coisas ou pessoas? Poderei conhecê-los absolutamente e de forma semelhante ao que sinto quando afirmo que conheço Deus? Para Santo Agostinho, trata-se de formas diferentes de conhecimento, ou porque há conhecimentos que se baseiam nos sentidos ou porque, baseados na razão, nem por isso são do mesmo tipo que o conhecimento que se tem de Deus.

Um aspeto que não podemos explorar, mas que o merecia efetivamente, é a necessidade de um interlocutor que fosse radicalmente diferente, uma espécie de interlocutor que interviesse, incessantemente, no íntimo de cada um de nós. Ora, esse interlocutor *sui generis* é Deus, embora se pudesse dizer que, mesmo inexistente, nos poderíamos aventurar numa outra leitura de *As confissões*, considerando que há sempre um outro interlocutor, coisa que o livro de Santo Agostinho acabaria por revelar. Deste modo, para além de se tratar de um texto paradigmático para as questões religiosas, *As confissões* acabaria por ser um texto indispensável para a compreensão desse Outro que, incessantemente, modela e corrige, incentiva e educa, censura e maltrata o eu de cada um de nós – como se o ser humano não fosse possível sem esta estrutura íntima na qual pontifica o aparecimento do Outro, com quem não cessamos de dialogar.

No entanto, para Santo Agostinho o que se sabe de um homem é aquilo que o espírito que nele habita permite saber. É verdade que, noutros trechos, Santo Agostinho relembra que há um abismo na própria consciência e que nem tudo aquilo que se passa nela pode ser conhecido pelo espírito que a habita. Compreendemos isso aquando das célebres reflexões sobre o palácio da memória no Livro X. Se a memória é o ventre da alma (AGUSTÍN, X, 14) e a alegria e tristeza são o seu alimento, tal metáfora indica a forma como a memória assimila o mundo, quer dizer, como ela terá de existir para que qualquer coisa possa ser compreendida. Deus, ao ser o médico da alma (do interior), pode então curar as nossas doenças lidando com a memória e as imagens que esta guarda. É ainda o médico da alma que nos cura ao dar-nos a ver (a compreender) qual a nossa condição, quer dizer, os nossos sentidos e a forma como as imagens chegam até nós. Diz Agostinho que quando entra no palácio da memória “manda comparecer diante de si todas as imagens que pretende” (AGUSTÍN, X, 8) - otimismo que acaba por ser atenuado cada vez que o narrador fala da forma como as imagens ocorrem dentre dele sem que ele saiba como e porquê. “Escolher” as imagens têm assim qualquer coisa de absurdo.

Contudo, se há um médico da alma em as *Confissões*, precisamente aquele que conhece o íntimo do homem e sabe como ninguém curar as diferentes doenças, nada disso se passa, por exemplo, com Bernardo Soares (conhecido heterónimo de Fernando Pessoa), alguém que dispensa um médico da alma e, por isso, uma transcendência. Como veremos, o mais extraordinário do *Livro do desassossego* (2013) é que há um olhar inteiramente estético, um plano de imanência dado absolutamente, enquanto em Agostinho toda a imanência é um efeito da

transcendência. Veja-se, por exemplo, a censura em relação à noção de curiosidade (no Livro X).

Se Santo Agostinho entra dentro de si porque essa é a melhor forma de se aproximar de Deus – e estar vivo deve ser aproximar-se de Deus – há sempre, como pano de fundo, uma relação culpada, ou seja, trata-se de um pecador que acaba finalmente por descobrir Deus e quer assim mostrar-Lhe todo o seu arrependimento. Nada disso se encontra no *Livro do desassossego*. O universo é inteiramente diferente, mesmo que em ambos os textos haja uma glorificação do interior de forma exacerbada. O interior religioso de Agostinho e o interior estético de Bernardo Soares são ainda glorificações do interior – como se, num caso e outro, o mundo, o exterior, fosse *absolutamente insignificante*.

Mas o que nos ensina a reflexão de Santo Agostinho em torno da memória é a forma como é constituída por imagens das coisas e possuir ainda as próprias coisas. É através da memória que se compreende que o que há mais perto de cada um de nós somos nós próprios, ou seja, tudo o que se desconhece é, precisamente, o que se distancia de nós. Proximidade e distância são assim vistos como o que está em mim (junto a mim, em mim mesmo, numa palavra: a interioridade), e o que está longe de mim. A memória faz apenas com que eu reconheça objetos, aspetos dos quais guardo alguma imagem e me faz, portanto, aproximar-me deles. Aquilo que eu reconheço e sei é aquilo que tem ressonâncias em mim (daí a proximidade). O meu íntimo define-se como o próximo de mim, pois “não é de admirar que esteja longe de mim tudo o que eu não sei”. Ora, que imagens das coisas estão em mim quando digo que conheço ou até que perdi algo? Como é que as coisas são reconhecidas como sendo o que são ou como sendo aquelas que eu perdi? É essa riqueza imagética que é guardada na memória e que eu, no limite, desconheço. Eu não sei então o que se evoca quando recordo (e porque é que recordo ou esqueço). Se os objetos têm imagens dentro de mim, há coisas, como os números ou a própria ciência, que são dadas em mim sem imagens.

84

### 3 INTERIOR E EXTERIOR EM O LIVRO DO DESASSOSSEGO

Guiados pelas reflexões de Fernando Pessoa, em particular o seu heterónimo, Bernardo Soares (a quem é atribuído o *Livro do desassossego*), tentemos aprofundar os problemas suscitados pela leitura de *As confissões*. Como veremos, não há, para Bernardo Soares, nenhum problema epistémico a respeito da diferenciação entre o interior e o exterior. A questão coloca-se a outro nível: a uma necessidade poética de aprofundar as sensações, tomar consciência delas, como se fosse necessário entrar no lado de dentro de nós e, simultaneamente, distanciarmo-nos para compreender o que pode haver de mais genuíno no humano.

Com efeito, o *Livro do desassossego* pode ser lido como uma forma de pensar o interior e o exterior. A forma radical como se descreve um indivíduo na sua interioridade impele-nos a compreender o que ele é por dentro, ou seja, no seu íntimo. Quando se faz, de início, a apresentação de uma personagem meio apagada que frequenta um restaurante da baixa lisboeta, é o interior que acaba por sobressair

nessa apresentação. É verdade que se diz que se trata de um sujeito “mais alto do que baixo”, “curvado exageradamente quando sentado”, [...] “vestido com um certo desleixo não inteiramente desleixado” (PESSOA, 2013, p. 33), embora tais características acabem por dar uma ideia desse indivíduo na sua interioridade, ou seja, aquilo que o seu corpo e os seus hábitos refletem do seu íntimo. É assim que ao longo de todo o *Livro do desassossego* se tenta dar a conhecer o que pode ser o interior de um indivíduo, o que equivale a dizer que se pretende mostrar o lado de dentro de um sujeito. Contudo, ao fazê-lo, é a própria distinção entre interior e exterior que se apaga. Bernardo Soares escreve como se *a vida real fosse sonhada*, ou seja, é a própria vida que é um sonho mais do que a causa dos sonhos. Se toda a vida é um sonho no sentido que referimos, não há então exterior que não seja interior, como se aquilo que o indivíduo fosse por dentro consistisse num desenrolar de imagens, pensamentos, sensações que se materializam num mundo.

A descrição do mundo - de pessoas, objetos, paisagens ou sensações -, obedece então a uma descrição fenomenológica que refere e sente o interior como se de um exterior se tratasse. Ao tornar-se poética a linguagem mostra essa necessidade de descrever e sentir o interior de forma distanciada, a única possível para repensar a distinção entre interior e exterior. Até o pulsar intensamente metafórico da linguagem mostra esse esforço para dizer que não há, na verdade, mundo e sonho, mas que *o mundo é o modo de ser dos sonhos e os sonhos são o próprio mundo* que, ao dar-se no sujeito, simulam uma exteriorização que não possui realmente. O interior e o exterior, a sua possível e problemática diferenciação, deixam de ser realmente um problema, como se não tivesse sentido vê-los como um problema. A questão filosófica é claramente preterida em favor de uma dimensão poética, quer dizer, a única verdade é a do sentir e esse tem uma força indesmentível.

Deste modo, o espetador de si mesmo que o narrador de o *Livro do desassossego* exalta, ao descrever e assistir ao que vai vivendo dentro de si, coincide com a exteriorização desse olhar, como se as paisagens fossem, afinal, retratos da própria alma, ou antes, a maneira de ver as paisagens mostra a forma como a alma descarrega o sentir numa exterioridade. Por outro lado, trata-se de tentar surpreender o próprio sujeito na forma como sente e pensa o mundo, como se se descobrisse uma linguagem pura para dar conta do que se vai vivendo. É neste sentido que as palavras tanto parecem tropeçar como sobrepor-se desordenadamente, ou seja, a palavra poética acelera o seu lado metafórico e torna-se vertiginosa. Na ânsia de dizer o que sente dentro de si o narrador do *Livro do desassossego* acaba por se perder numa floresta de alheamento que é na verdade uma floresta de sentidos e de sensações. Por exemplo: “Quem me dera ser uma criança pondo barcos de papel num tanque de quinta, com um céu próximo de entrelaçamentos de parreira pondo xadrezes de luz e sombra verde nos reflexos sombrios da pouca água” (PESSOA, 2013, p. 52). Esta sucessão de sensações, que pretende abarcar um único modo de sentir, mas que a linguagem, ao dizê-lo, desdobra, é ainda uma vontade de falar de si de forma distanciada, de tal modo que até a alegria e o sofrimento, formas extremas de sentir, devem ainda obedecer ao

mesmo intuito, ou seja, o de sentir como se de um outro se tratasse. O interior é então um exterior o que equivale a dizer que o exterior é um interior, pois um e outro, mais do que duas faces da mesma moeda, são faces que se revezam, pois, o interior é o exterior e o exterior é o interior, como se a mera disjunção fosse impossível.

Não admira, por isso, a importância que a figura do sonho tem no *Livro do desassossego*. “Sonhar é encontrarmo-nos, ser o Colombo da sua alma” (PESSOA, 2013, p. 84). Ora, aquele que sonha vive o desenrolar das imagens dentro de si, no seu interior, como se as paisagens que se desdobram saíssem do esconderijo da alma de forma imparável. Ao ser traduzido em linguagem poética, o interior exacerba-se, rejubila, é ele a figura tutelar da existência humana, como se fosse a salvação do próprio humano. É o sonho e as suas metamorfoses que levam ainda o narrador do *Livro do desassossego* a interrogar se Deus não será “uma criança muito grande”, como se o universo inteiro não passasse de uma brincadeira, “uma partida de criança travessa” (PESSOA, 2013, p. 87). É de tal forma importante o interior e a linguagem poética que pretende traduzi-lo que, numa frase decisiva, o narrador confessa o seguinte: “As nossas maiores tragédias passam-se na ideia que fazemos de nós” (PESSOA, 2013, p. 90).

## 4 INTERIOR E EXTERIOR NOS ÚLTIMOS ESCRITOS SOBRE A FILOSOFIA DA PSICOLOGIA

86

Nos *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia* (2007), em particular no segundo tomo, Wittgenstein reflete sobre a noção de interior e exterior. Se a escrita de Bernardo Soares (F. Pessoa), é fragmentária também o é a de Wittgenstein. Contudo, se o fragmento pode indiciar uma vontade de pensar (Wittgenstein) ou de expressar o que se sente (Fernando Pessoa), é digno de nota a forma como se diferenciam. Trata-se de formas de expressar o mundo e de vê-lo de acordo com os “aspetos” (termo de Wittgenstein) considerados relevantes. Não tanto que o façam conscientemente, mas sim porque se dá voz a uma vivência que é, a vários títulos, diversa. Mais do que diferenciar a linguagem religiosa de Santo Agostinho e a linguagem poética de Pessoa da linguagem filosófica de Wittgenstein - o que, uma vez mais, seria limitarmo-nos a rotular, de forma grosseira, formas distintas de apreender o mundo -, o importante é tentar compreender a sensibilidade subjacente a tais expressões.

Pode afirmar-se que para Wittgenstein o interior é digno de ser interrogado. Ora, que significa isso? Trata-se de algo que posso sentir de imediato? Que posso descrever? Quando o outro descreve o que sente é verosímil que eu possa aplicar tal descrição àquilo que senti ou sinto? Se conjeturo que o outro tem um interior oculto enquanto o meu é algo a que tenho acesso imediato, como se faz então a passagem de algo que está invariavelmente escondido para algo que só existe enquanto presença de mim a mim? De facto, o sujeito não pode deixar de se sentir, pois a sua vida é essa experiência íntima dos seus próprios estados - e não pode ser de outro modo. Só por licença poética se pode comparar a forma como me sinto com a forma como sinto o outro. Há então, aparentemente, um abismo entre os interiores dos sujeitos. Um que



está irremediavelmente oculto e o outro que está (irremediavelmente) presente, sendo, até, a abertura para qualquer coisa que se possa compreender no mundo. Atente-se que é esta suposta certeza que Wittgenstein interroga. É verdade que a questão do interior *versus* exterior está intimamente relacionada com o mental e o físico e, no limite, com a questão do dualismo cartesiano. Mas a preocupação de Wittgenstein não se esgota na compreensão do mental *versus* físico como se, ao deslocá-la para o interior *versus* exterior ela se ramificasse significativamente.

No entanto, o interior do outro manifesta-se através de comportamentos. Alguém diz que está com dores e pode até ter um comportamento que o mostra, ou antes, ter um comportamento que se possa interpretar desse modo. Entendo então o seu interior pela forma como se comporta – e isso é suficiente para ter acesso a esse interior, como se nada mais fosse necessário. Se é verdade que poderíamos ter conceitos diferentes sobre os comportamentos – o que faria, no limite, com que não tivéssemos acesso ao seu interior – o certo é que nos compreendemos, ou seja, entendemos o que os outros nos dizem, de tal modo que se um médico, por exemplo, não tivesse confiança na forma como um paciente descreve a dor (o que sente) não poderia curá-lo.

Relembremos que o que nos interessa nos *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia* é a importância de uma reflexão sobre o interior e o exterior. A forma como se cristalizou esta distinção faz com que seja difícil compreender as diferentes *nuances*. Temos, na verdade, um senso comum alicerçado na distinção entre um interior oculto e um exterior público, sendo a verdade do sujeito aquela que está no seu interior. A sua sinceridade está então na capacidade de dizer o que pensa e sente, embora se admita que nem sempre é fácil. O senso comum não vê nenhuma dificuldade em distinguir o interior do exterior e em defender que aquilo que está *dentro* do sujeito é a sua verdade, algo que ele pode ou não esconder. Assim, os homens que têm um interior rico, que o manifestam na sua pureza, são aqueles que merecem o nosso louvor. São eles que servem de exemplo em qualquer formulação ética. É verosímil que o *Livro do desassossego* seja um aperfeiçoamento deste pressuposto. A linguagem poética mostra um sujeito rico, ensimesmado, desenrolando sonhos, capaz de esconder a sua essência, essa forma de autenticidade estética que a escrita permite revelar.

De acordo com Wittgenstein, “podemos dizer pelo menos que a nossa vida seria muito diferente, se as pessoas dissessem em voz alta o que dizem em silêncio de si para si, ou se se pudesse ler isso a partir de fora” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 281). Mas o que é exprimir o que se pensa (ou sente) dentro de nós? Numa das ocasiões que aborda o tema, Wittgenstein contrapõe a “certeza” da matemática à “incerteza” do que se passa “dentro” de nós (a dor, tristeza ou alegria, por exemplo). Se a matemática se baseia num cálculo, em padrões de pensamento aceites por todos, no que diz respeito ao interior não pode haver o mesmo grau de certeza. Contudo, se o interior está escondido, também o próprio cálculo o está. Wittgenstein lembra que quando alguém faz uma multiplicação, por exemplo, os sinais que utiliza podem ser exteriores, mas a própria multiplicação está escondida, está algures no nosso

pensamento, exatamente como a tristeza ou a alegria têm sinais exteriores, mas a sua essência está oculta dentro de nós.

Uma das dificuldades que surge desta suposta distinção entre interior e exterior reside no uso de certas palavras, como dor ou alegria. Se uma criança diz que fez dói-dói e mostra a palma da mão (porque se queimou, por exemplo) é plausível admitir que os pais lhe disseram dói-dói e apontaram para essa mesma mão, repetindo esta expressão. A partir daí a criança está em condições de o dizer e repetir. Ora, a criança não designou a sua dor por dói-dói por sua iniciativa, pois ela estava longe de saber o que era uma dor. Sentiu qualquer coisa, mas alguém lhe ensinou a designar essa qualquer coisa que sentiu. Fez, portanto, a aprendizagem da palavra dói-dói. Ora, a réplica a este argumento é a de que se fez essa aprendizagem, nem por isso aprendeu a sensação (de dor): tudo indica, embora nem isso mereça uma confiança absoluta, que já existia uma “sensação”, embora sem nome.

Detenhamo-nos neste aspeto, pois todo o problema do interior está nesta ideia. De facto, para Wittgenstein a dificuldade está em pensarmos a vivência (da dor) como uma coisa (WITTGENSTEIN, 2007, p. 299). É porque teimamos em pensar, à maneira do *De Magistro*, de Santo Agostinho, que os nomes designam coisas e que essas coisas estão escondidas dentro de nós, que surge a confusão. E surge porque se “abrissemos” o pensamento (ou víssemos os seus nervos, como gosta de dizer Wittgenstein) nada se veria de diferente (exatamente como não sabemos, ao vermos um cérebro a pensar, o que é que ele pensa). E mesmo que víssemos, não saberíamos quais os nomes e as imagens do seu pensamento. Citemos na íntegra um parágrafo que o diz: “Ainda que soubesse tudo o que ocorre nele num dado momento, não passaria a saber a quem se refeririam, por exemplo, *os nomes e as imagens do seu pensamento*” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 283 – itálicos nossos).

Por conseguinte, a dificuldade está não só em saber o que significa estar oculto dentro de nós como em saber se há efetivamente alguma coisa a esconder. Para Wittgenstein, mesmo que houvesse coisas (dor e alegria), jamais saberíamos quais os nomes e imagens dessas coisas no pensamento. Daí a expressão: “Mesmo o que ocorre no interior só tem significado no fluxo da vida” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 285). A noção de confissão tem assim qualquer coisa de enigmático: ela pressupõe a distinção nítida entre interior e exterior. Confessar o meu interior, aquilo que não se conhece e que, se eu o desejar, ninguém conhecerá. O meu interior está escondido e ninguém tem acesso a ele. Se há verdade nestas afirmações, o problema é o de saber que tipo de verdade é essa. Assim, tudo o que está dentro de mim pode ser exteriorizado (de tal forma que pode ser compreendido); o que está dentro de mim foi-me ensinado de algum modo (pois aprendi uma linguagem). Enfim, o que está dentro de mim é, para mim próprio, uma certeza, que só eu sei qual é - e o problema é o de saber se não me poderei enganar na forma como interpreto o que está oculto dentro de mim. Melhor: está oculto para os outros enquanto para mim dão-se enquanto fenómenos, enquanto algo que “aparece”.

Outro tema recorrente na reflexão de Wittgenstein sobre a noção de interior *versus* exterior é o da dissimulação. Assim, se dissimulo é porque conheço a verdade que escondo, pois só posso dissimular se conhecer a verdade. Daí a dificuldade em imaginarmos um mundo onde não exista fingimento. “A possibilidade da dissimulação

parece gerar uma dificuldade. Pois parece desvalorizar completamente a evidência exterior, quer dizer, anular a evidência” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 298).

Que significa isto? Que se há a evidência então ela põe em causa a dissimulação. A evidência é precisamente aquilo que nos leva a considerar que a dissimulação não é possível em inúmeras situações (nas que são evidentes). Se, ao invés, é possível a dissimulação, então é a própria noção de evidência que se fragiliza, de tal modo que podemos até prescindir dela. Aquele que dissimula sabe muito bem, no seu interior, que está a dissimular. Aliás, é pelo facto de ter um lado de dentro – um interior – que é possível a dissimulação. Parece, por conseguinte, que é possível considerar que há uma diferença entre o interior e o exterior se estivermos dispostos a dar credibilidade à noção de dissimulação (e quem o poderá negar?).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentámos assinalar que a distinção entre o interior e o exterior é um tema recorrente na história da filosofia. Embora a maioria das vezes seja assumido de forma implícita nas reflexões filosóficas, é fundamental procurar esclarecê-lo. Desde a noção de interior como aquilo que importa realmente conhecer, passando pela conceção agostiniana de sinal da transcendência até à perspectiva de Wittgenstein, percorre-se um caminho no qual há marcos (autores) que merecem a nossa atenção. Se para Santo Agostinho o interior indica essa proximidade de si a si mesmo, marca da transcendência e na qual Deus se pode revelar, para Fernando Pessoa o interior é uma paisagem que se projeta e exterioriza. A dimensão poética é fulgurante em o *Livro do desassossego*, como se todo o interior fosse uma espécie de sonho. Para Wittgenstein, por seu lado, não há marcas de transcendência, nem tão pouco da *rêverie* pessoana. Num intuito analítico, o dentro e o fora são analisados invocando argumentos que ora demonstram a sua falsidade ora o seu carácter paradoxal. De facto, com Wittgenstein deixa de haver certezas sobre o que realmente significa o interior e o exterior. Nem é a marca da transcendência, nem a proximidade de si a si ou uma espécie de sonho que a poesia pode manifestar, mas antes uma diferenciação que tem a sua filiação na distinção cartesiana entre alma e corpo, mas que está longe de se resumir a ela.

89

## REFERÊNCIAS

- AGUSTÍN, San, *Las Confesiones*. Madrid: BAC, 1991.  
AGOSTINHO, Santo, *Solilóquio e Vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.  
LAGACHE, Daniel, El psicoanálisis y la estructura de la personalidad. In : *Revista de Psicoanálise*, Nº83, 2018.  
GLOCK, Hans-Johann, *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1996.  
PESSOA, Fernando, *Livro do desassossego*. Lisboa: Tinta da China, 2013.  
WITTGENSTEIN, Ludwig, *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

Submetido: 24 de junho de 2023

Aceito: 18 de julho de 2023