

ISSN 1984 - 5166

FILOSÓFICAS

BRILHAS

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado
do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó/RN

Ano 8, Nº 1, Jan./Jun. 2015

**incentivo à pesquisa - produção acadêmica - desenvolvimento da cultura
diálogo - democratização do saber filosófico**



TRILHAS FILOSÓFICAS

ANO VIII, NÚMERO 1, JAN. - JUN. 2015

**Revista Acadêmica de Filosofia
Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN**

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN

Reitor

Pedro Fernandes Ribeiro Neto

Vice-reitor

Aldo Gondim Fernandes

Diretor do Campus Caicó

Álvaro Marcos Pereira Lima

Coordenador do Curso de Filosofia

José Teixeira Neto

Capa

Luli Esteves

Revisão

Francisco de Assis Costa da Silva

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Rua André Sales, nº. 667, Paulo VI - Caicó-RN - CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Trilhas Filosóficas** – Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó, ano VIII, n. 1, páginas do artigo, jan.-jun. 2015. ISSN 1984-5561. Disponível em: < url completa >. Acesso em: dia mês ano.

TRILHAS FILOSÓFICAS

Publicação do Curso de Filosofia do Campus Caicó/UERN
e do Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação (UERN)

Editores responsáveis

Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)

Conselho editorial

Dax Moraes (UFRN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
Guilherme Paiva de Carvalho Martins (UERN)
João Batista Xavier (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Telmir de Souza Soares (UERN)

Conselho científico

Antonio Jorge Soares (UFERSA)
Antonio Lisboa (UFCG)
Emmanuel Appel (UFPR)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
Iraquitã de Oliveria Caminha (UFPB)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Luis Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP)
Maurício Rocha (UERJ, PUC-Rio)
Miroslav Milovic (UNB)
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Roberto Lima (UFRN)
Rossano Pecoraro (UNIRIO)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)

SUMÁRIO

Apresentação 7

ARTIGOS

Características, análisis y potencialidades de tres formas diferentes de practicar filosofía para/con niños 11
Javier Guardado

O óbice da percepção: uma resposta das investigações lógicas de Edmund Husserl ao problema da relação entre linguagem e percepção em Ernst Mach 25
Ricardo Nachmanowicz

Acerca das manifestações expressivas do corpo no espaço conversacional dos ‘não falantes’: considerações sobre a linguagem dos surdos 49
Regina Froés Dolabela

Sobre os limites do discurso e a importância da percepção no *teeteto* de Platão 81
Patrícia Lucchesi Barbosa

A geometria das paixões humanas na filosofia do poder de Thomas Hobbes 95
Luiz Carlos Santos da Silva

A linguagem do silêncio e da fala como expressões do corpo em Merleau-Ponty 109
José Francisco das Chagas Souza
Ivanaldo Santos

Percepção, paisagem e linguagem em Merleau-Ponty 119
Iraquitán de Oliveira Caminha

APRESENTAÇÃO

Com esse número, estamos iniciando o oitavo ano de nossa publicação e com uma notícia auspiciosa: nossa revista foi reclassificada como publicação *qualis* periódicos B4. Não há outra coisa a dizer senão agradecer aos nossos leitores e, especialmente, aos autores e pareceristas de nossos artigos, que, pelo Brasil todo, pacientemente se empenharam no esforço da produção e publicação filosófica. Esperamos brevemente, já que estamos nos adequando às exigências oficiais, que nossa publicação possa galgar avaliações ainda melhores. O que nos falta, de fato, é um programa de pós-graduação em filosofia ao qual nos vinculáremos com revista oficial. Mas vamos ao que interessa a uma apresentação. Contamos presentemente com 7 artigos, dos quais 6 são provenientes de uma parceria realizada entre a revista *Trilhas Filosóficas* e o Grupo de pesquisa *Filosofia da Percepção*, dirigido pelos professores Iraquitan de Oliveira Caminha, da UFPB, e André Joffily Abath, da UFMG. O artigo que escapa a isso é o do Prof. Javier Guardado sobre a interface filosofia e educação: “Características, análisis y potencialidades de tres formas diferentes de practicar filosofía para/con niños”. Neste artigo, Guardado se propõe a expor o resultado de observações de três propostas de “filosofias para/com crianças”, dentre os quais um desenvolvido no Brasil pelo professor Walter Kohan: “1) el programa de Filosofía para Niños de Mathew Lipman (FpN); 2) las Prácticas y Talleres Filosóficos (PTF) de Oscar Brenifier y; 3) la Filosofía con Niños (FcN) de Walter Kohan”. Sem nos alongarmos muito na apresentação pormenorizada dos outros seis artigos, digamos apenas que são o resultado de uma prática de orientação promissora que os professores Iraquitan Caminha (UFPB) e André Joffily Abath (UFMG) estão desenvolvendo, respectivamente, em João Pessoa e Belo Horizonte, ou seja, o estudo e avaliação coletiva das produções acadêmicas dos membros do grupo de pesquisa. O professor Iraquitan Caminha adverte: “Os textos aqui oferecidos foram forjados na bigorna das reuniões quinzenais do grupo de pesquisa *Filosofia da Percepção* em que cada autor submetia sua pesquisa à apreciação de todos os membros”. Fizemos um convite a esses professores para que produzissem um grupo de artigos – espécie de dossiê - que versasse sobre a temática geral “Ser, pensar e dizer”. O trabalho está sendo organizado e essa publicação atual da *Trilhas Filosóficas* oferece uma primeira amostra do material escrito. Evidentemente, o fôlego e a amplitude desses artigos serão variados, o que se justifica também pela própria variedade dos autores, desde já doutores a mestrandos. Entretanto, estará presente em todos eles os traços da “oficina” e do “laboratório filosófico”. Como esses trabalhos serão futuramente reunidos em uma publicação única que homenageará o professor José Gabriel Trindade, que edificou tantas gerações de estudantes brasileiros com suas lições, pedimos permissão dos autores para fazer o mesmo com esse número de nossa revista: a dedicaremos ao professor Trindade, que nos honra também como parecerista.

Os Editores

CARACTERÍSTICAS, ANÁLISIS Y POTENCIALIDADES DE TRES FORMAS DIFERENTES DE PRACTICAR FILOSOFÍA PARA/CON NIÑOS

Javier Guardado¹

Resumen

A partir de encuentros con experiencias educativas vinculadas a la filosofía para niños, se analizan los enfoques filosófico-educativos de: 1) el programa de Filosofía para Niños de Mathew Lipman (FpN); 2) las Prácticas y Talleres Filosóficos (PTF) de Oscar Brenifier y; 3) la Filosofía con Niños (FcN) de Walter Kohan. Se observó que la FpN, apoyándose de la Comunidad de Investigación Filosófica, fomenta la práctica de valores democráticos; que las PTF, fundamentadas en el método socrático, enfatizan la práctica de la atención al pensamiento y la argumentación de las ideas; y que la FcN, sin un método específico, es una práctica flexible que se aproxima a la filosofía desde una perspectiva artística.

Palabras clave: Filosofía para niños; Talleres y Prácticas Filosóficas; Filosofía con Niños.

Resumo

A partir de encontros com experiências educacionais relacionadas com a filosofia para crianças, serão analisados os enfoques filosóficos e educativos de: 1) o programa de Filosofia para Crianças (FpC) de Mathew Lipman; 2) as Práticas e Oficinas Filosóficas (POF) de Oscar Brenifier e; 3) a Filosofia com Crianças (FcC) de Walter Kohan. Observou-se que a FpC, apoiada pela Comunidade de Pesquisa Filosófica, fomenta a prática de valores democráticos; que as POF, com base no método socrático, enfatizam a prática da atenção no pensamento e argumentação das ideias; e que a FcC, sem um método específico, é uma prática flexível que aborda a filosofia desde uma perspectiva artística.

Palavras chave: Filosofia para Crianças; Práticas e Oficinas Filosóficas; Filosofia com Crianças.

Abstract

From meetings with educational experiences related to the philosophy for children, I analyzed the philosophical approaches-educational of: 1) the program in Philosophy for Children of Mathew Lipman (PfC); 2) the Practices and Philosophical Workshops (PPW) of Oscar Brenifier and; 3) the Philosophy with Children (PwC) of Walter Kohan. I noted that the PfC, relying on the Community of Philosophical Research, promotes the practice of democratic values; that the PPW, based on the socratic method, emphasize the practice of the thought attention and the argument of the ideas; and that the PwC, without a specific method, it is a flexible practice that approximates the philosophy from an artistic perspective.

Keywords: Philosophy for Children; Practical and Philosophical Workshops; Philosophy with Children.

¹ Doutorando em Investigación Educativa pelo Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana (México) (E-mail: fjavierguardado@hotmail.com).

INTRODUCCIÓN

El programa de Filosofía para Niños (FpN) es una práctica educativa surgida en la década de los setentas en los Estados Unidos. A partir de su instauración formal, esta propuesta ha sido analizada, difundida y debatida en numerosos eventos académicos tales como congresos y coloquios, así como en una gran cantidad de libros, artículos de revistas y tesis de investigación. Con todo esto se ha abierto un campo muy amplio de discusión, debates y análisis en torno a los alcances, límites, posibilidades y retos de dicho programa.

Durante todo este proceso se han generado distintos puntos de partida para la creación de nuevas formas de entender y practicar la filosofía con niños, o bien para vincular esta práctica a otras ya existentes. En tal sentido, las Prácticas y Talleres Filosóficos (PTF) de Oscar Brenifier y la Filosofía con Niños (FcN) de Walter Kohan, son dos ejemplos de esas nuevas aproximaciones, las cuales, junto con la FpN de Lipman, son hoy en día tres de las más importantes formas de practicar la filosofía con niños dentro o fuera de las escuelas.

Con el objetivo de conocer algunas de las diferentes potencialidades de la FpN, las PTF y la FcN, en este artículo me propongo realizar un análisis de tres experiencias personales que se encuentran vinculadas a esas propuestas: 1) el Diplomado en Filosofía para Niños, en el cual pude conocer la práctica del programa de FpN del Mathew Lipman, 2) las PTF de Oscar Brenifier, en donde pude conocer un vínculo entre el método socrático y la filosofía para niños, y 3) el proyecto *Em caxias, la filosofía em-caxia?* que se lleva a cabo en Río de Janeiro, Brasil, proyecto que coordina Walter Kohan y en el cual se practica la FcN propuesta por este filósofo, experiencia que tuve la oportunidad de conocer gracias a una estancia de investigación que realicé en la Universidad del Estado de Río de Janeiro, Brasil.

LA FILOSOFÍA PARA NIÑOS DE MATHEW LIPMAN

Si vamos a hablar de la Filosofía para Niños (FpN), debemos mencionar a Mathew Lipman. Este educador y filósofo estadounidense fue el creador de la FpN. Con este programa Lipman se convirtió en el primer educador que llevó formalmente la filosofía práctica a los niños de las escuelas. El origen de esta propuesta se remonta a la década de los setenta, periodo en el cual

Lipman desarrolló la idea, así como algunos materiales que formarían parte de su programa. Ahora, cuatro décadas después, este programa tiene un gran éxito en muchos países del mundo, entre los que se encuentran varios países de América Latina.

La FpN se lleva a cabo dentro de colectivos generalmente conocidos como “Comunidades de Investigación Filosófica” (CIF). Una CIF es una configuración físico/colectiva con la que se busca fortalecer tres aspectos del pensamiento: 1) el pensamiento crítico, 2) el pensamiento creativo y 3) el pensamiento cuidadoso (*caring thinking*) (ARNAIZ, 2007). Para lograr esto, se utilizan una serie de novelas² cuyos protagonistas son niños y niñas que experimentan distintos tipos de problemas filosóficos que tienen como objetivo fomentar la reflexión y el pensamiento filosófico. El programa se acompaña de manuales de apoyo para los maestros, los cuales contienen sugerencias para fomentar la discusión filosófica durante el curso.

De acuerdo con Splitter y Sharp (1995), el programa de FpN maximiza las oportunidades de que los participantes se comuniquen y comporten democráticamente unos con otros. Para entender mejor esta experiencia, Arnaiz (2007) nos ofrece una descripción muy precisa de cómo funciona la CIF del programa de FpN de Lipman:

- 1) Sentados en círculo o semicírculo, los alumnos leen en voz alta y por turnos algún capítulo o epígrafe de la novela que les corresponde por edad y temática.
- 2) En el pizarrón, el profesor apunta las preguntas o cuestiones que a los niños les sugiere la lectura del fragmento leído, así como el nombre de los niños que las propusieron. Estas preguntas formarán la “agenda filosófica” de la clase (la propuesta de temario) que habría que tener en cuenta en las sesiones posteriores.
- 3) Se elige una de las preguntas formuladas. El método para elegir el tema a debatir puede variar. Normalmente se elige el tema que se va a investigar de modo democrático, es decir, mediante una votación del grupo. Sin embargo, también pueden utilizarse otro tipo de estrategias, como agrupar las diferentes preguntas por similitudes temáticas o de interés, elegir una al azar, permitir que algún alumno elija el tema o la pregunta, o bien puede hacerlo el profesor.
- 4) Los integrantes de la CIF discuten sobre el tema planteado. El profesor debe guiar la discusión y, si lo considera conveniente, en esa sesión o en las siguientes, utilizará

² Dichas novelas son: El descubrimiento de Harry, Pixie, Mark, Lisa, Elfie, Kio y Gaus, Félix y Sofía.

alguno de los ejercicios y planes de discusión que están contenidos en el manual para el profesor que acompaña a cada novela.

- 5) Finalmente, se realiza una breve evaluación global y/o individual de la dinámica de la clase de ese día, es decir, de la eficacia de la investigación filosófica emprendida durante esa sesión.

Así, con este programa, la filosofía se aborda no como una disciplina o un contenido más, sino como una práctica, como un ejercicio filosófico. Esta práctica es importante en tanto que ayuda a la integración de los miembros de la CIF, incrementa las posibilidades de participación de cada uno de ellos y contribuye a que las personas fortalezcan distintas habilidades del pensamiento filosófico, entre los que se encuentran la investigación, la conceptualización, el razonamiento y la traducción. Al final, lo que se pretende es incrementar diferentes valores cívicos en los participantes para que adquieran la capacidad de comportarse más democráticamente.

LA FILOSOFÍA PARA NIÑOS EXPERIMENTADA DESDE ADENTRO

Durante los meses de marzo y julio de 2014 tuve la oportunidad de asistir al I y II módulo del *Diplomado en Filosofía para Niños*, del Centro Educativo para la Creación Autónoma y Pedagógica en Filosofía (CECAPFI). Este diplomado explica y pone en práctica algunas de las distintas formas de hacer filosofía para/con niños, una de las cuales es el programa de FpN de Lipman. En este curso pude conocer, comprender y experimentar parte de esta propuesta tal y como se describe en la bibliografía y tal como lo propone dicho programa. Por ejemplo, la configuración físico-colectiva de los participantes es circular, con el profesor/facilitador dentro del mismo círculo. Según lo que pude observar, este tipo de organización propicia que las personas, al no estar conformadas en filas y al no observar al maestro como una autoridad que se encuentra en una dimensión externa o en nivel espacial superior al que se encuentran ellas, disminuyan la sensación disciplinar que provoca aquella formación tradicional escolar. Esto, según mi apreciación, genera que los alumnos incrementen su sensación de seguridad, ya que se sienten más incluidos en la práctica, razón por la cual se involucran con más facilidad en las reflexiones, debates y generación de ideas de la experiencia.

Algunos autores mencionan que organizar a los participantes como se hace en una CIF propicia que, al final, el maestro se convierta en solo un participante más, para que los alumnos sean capaces de llevar por sí solos las prácticas filosóficas. Aunque no estoy totalmente de acuerdo con esto, ya que la participación del facilitador siempre es fundamental, en tanto que él o ella es quien dirige y cuida que las actividades de la CIF no se desvíen de sus objetivos, sí estoy de acuerdo en que esta forma de configurar espacialmente a los participantes sutaliza el papel de orientador del maestro y, lo más importante, potencia y facilita que los alumnos se involucren más en las actividades.

En tanto que cada persona tiene formas distintas de ver, asimilar y aprehender el mundo, la vida y sus problemas, lo cual puede ser resultado de contextos y circunstancias culturales que difieren de un grupo social a otro, un mismo problema ético puede generar una cantidad quizás interminable de maneras de abordar, reflexionar y analizar los problemas. Lo anterior se vio reflejado en los momentos de las lecturas de las novelas del programa que, como ya expliqué, contienen diversos problemas éticos de la vida cotidiana. En esos momentos, fue evidente que la lectura de dichas novelas, llevada a cabo por turnos, motivó y generó una gran riqueza de ideas, las cuales contribuyeron a enriquecer el debate y a fomentar la reflexión individual y colectiva sobre los problemas planteados tanto por las novelas como por los miembros de la CIF.

De esta manera, pude ver que las actividades del programa de FpN contribuyen a lograr los objetivos que se persiguen al interior de la práctica. Primero, la forma de la configuración colectiva y las dinámicas que se llevan a cabo durante la implementación del programa, ayudan a que los participantes incrementen su interés por participar en el grupo. Segundo, el uso y lectura de las novelas del programa contribuyen a la generación de ideas que incentivan y propician el debate y ayudan a enriquecer la percepción, reflexión y profundización de los problemas que se discuten. Finalmente, las reglas implícitas y explícitas que se tienen que tomar en cuenta dentro de la CIF, tal como respetar los turnos para hablar, respetar las opiniones de los demás, levantar la mano cuando se quiere opinar, así como estructurar, organizar y elegir colectivamente las preguntas que se debatirán, contribuyen a que los participantes adquieran comportamientos y valores de más armonía, respeto y democracia.

LOS TALLERES Y PRÁCTICAS FILOSÓFICAS DE OSCAR BRENIFIER

En un análisis sobre la evolución de las nuevas prácticas filosóficas en los últimos años, Arnaiz (2007) señala que en la década de los noventa, en Francia, surgen los Cafés Filosóficos como una nueva modalidad de hacer filosofía fuera de las aulas. Con esto, la filosofía comienza a practicarse en los bares, bibliotecas, centros cívicos, asociaciones, terrazas e, incluso, en las calles. Esta nueva modalidad surge por la necesidad de formalizar la práctica del debate, profundizar en su metodología y aumentar la exigencia filosófica de los debates. Para ello ya no es necesario partir de lecturas iniciales, ya que la investigación filosófica puede surgir directamente de las preguntas de los participantes, mientras que el modo de animar variará en función de la formación filosófica de los facilitadores, del tipo de exigencia filosófica que éstos propicien y de las expectativas de los propios participantes. Algunos nombres que destacan en esta forma de hacer filosofía son Michel Tozzi, Anne Lalanne, Alain Delsol, Jacques Levine, Jean-François Chazerans, Jean-Charles Pettier, Gilles Geneviève, Michel Onfray y Oscar Brenifier.

De dichos investigadores, Oscar Brenifier destaca por utilizar el método socrático para sus prácticas, las cuales lleva a cabo en Talleres Filosóficos con niños y adultos. En su libro *Filosofar como Sócrates*, Brenifier explica a grandes rasgos su método. De acuerdo con el autor, en primer lugar, se les pide a los sujetos que sean conscientes de sus propias preguntas mediante el análisis, la conceptualización, la explicación y otras formas de profundizar el significado y las implicaciones de su discurso. Durante dicho proceso se les invita a que observen cuidadosamente sus formas de pensar y comportarse, y a que esto sea enjuiciado por ellos mismos, mientras que, al mismo tiempo, que se les insiste en que tomen en consideración el punto de vista contrario al suyo y en que lo profundicen a partir de esa perspectiva, para que, al final, acepten e incluso disfruten lo impensable que haya surgido durante el proceso, lo cual, muy probablemente, se relacionará de forma muy profunda con sus preguntas iniciales. Brenifier explica que el objetivo principal que se busca con la persona que inicia un diálogo filosófico es que sea consciente de sí misma, así como promover el ejercicio del pensamiento no contra el otro o para defendernos del otro, sino gracias y a través del otro. Así, Brenifier (2012, p. 6) resume su práctica de la siguiente manera:

El funcionamiento básico consiste en identificar...cuáles son los presupuestos con los que funciona nuestro propio pensamiento, efectuar a continuación un análisis crítico y formular después los conceptos con el fin de expresar la idea global obtenida. Con este proceso se busca que cada participante llegue a ser consciente

de su peculiar aprehensión del mundo y de sí mismo, delibere sobre las posibilidades de otros esquemas de funcionamiento mental... para ir más allá de su propia opinión. Y es aquí donde se encuentra la esencia de la actividad filosófica: en la trasgresión de la opinión personal.

LAS PRÁCTICAS Y TALLERES FILOSÓFICOS EXPERIMENTADOS DESDE ADENTRO

En abril de 2014, tuve la oportunidad de asistir al *Curso Especializado de Práctica y Consultoría Filosóficas*, dictado por Oscar Brenifier, en Ixtapan de la Sal, Estado de México. En ese interesante encuentro pude conocer las prácticas filosóficas descritas arriba. De acuerdo con la experiencia que tuve en este encuentro, puedo afirmar que, en efecto, con su método, Brenifier cuestiona a los individuos mediante un bombardeo constante de preguntas que ponen en tela de juicio todas las afirmaciones que ellos hacen. Así, con estas prácticas, los individuos aprenden a poner atención a lo que dicen y piensan, desarrollando la capacidad de percatarse de que todo lo que afirman puede ser usado en su contra, por lo que aprenden a pensar y elegir mejor sus afirmaciones y a fortalecer su práctica argumentativa.

Por lo que pude experimentar en dicho curso, el constante cuestionamiento que Brenifier hace sobre las afirmaciones de los sujetos, provoca que éstos entren en un juego que ellos desconocen. Con una gran cantidad de preguntas retóricas, Brenifier invade la mente de los individuos para llevarlos al espacio que él quiere: el espacio de la desestabilización intelectual. Admitiendo de antemano que no existen verdades absolutas, Brenifier pregunta y pregunta mucho, pero pregunta no porque quiera que él o los sujetos encuentren una respuesta con matices de verdad, sino porque desea que los sujetos, al responder a sus preguntas retóricas con respuestas disolutas, entren en la dimensión de la contradicción. Y es ahí, justo en ese momento, cuando Brenifier logra lo que él quiere: tenerlos en un lugar en el que los sujetos, al darse cuenta de las contradicciones que surgen de sus respuestas, comiencen a pensar más detenidamente sus afirmaciones. Así, los sujetos comienzan un segundo juego: un juego que puede significar que ya no jueguen para ganar, o bien que ahora jueguen sabiendo que, en la búsqueda de la verdad, muchas veces se tendrá que perder un poco de la de nosotros si queremos ganar un poco de la de los demás. Me explico. Esta dinámica, tal como la lleva a cabo Brenifier, provoca que cuando los sujetos se percatan de sus interminables contradicciones, comienzan a poner más atención a sus pensamientos. Entonces, a partir de ese momento, los individuos buscan elegir con más cuidado lo que van a decir, pero no para decir algo más cierto, sino para afirmar algo menos incierto, algo que los lleve a contradecirse

menos, aunque esto signifique sacrificar una parte de su verdad: y entonces, el objetivo para los sujetos ya no es buscar la verdad absoluta, sino buscar solo aquellos fragmentos de verdad que les evite caer en contradicciones. De esta forma, los sujetos ya no pierden el juego, pero pierden algo de ellos. Ya no pierden el juego porque ya no buscan responder con verdades absolutas. Pero pierden una parte de ellos porque, convirtiéndola en disoluta, pierden una parte de su verdad; pero solo así, con la pérdida de su absoluta verdad, pueden abrirse a otras posibilidades de verdad.

Brenifier lleva a cabo esta dinámica de forma muy rigurosa e incómoda. Incomoda. Incluso, en algunos sentidos, podría considerarse irrespetuoso por la manera de invadir y acorralar el intelecto de los individuos para llevarlos a juego que él pretende. Por tal motivo, durante mi experiencia en el curso de este investigador, fue posible ver una profunda animadversión entre él y varias de las personas que estuvimos presentes en el encuentro, y esto fue, precisamente, por las características de su método. Pero ese es el objetivo de su práctica: mostrarle rigurosamente a los sujetos las contradicciones de sus pensamientos, la poca atención que las personas ponemos sobre lo que pensamos y el poco cuidado que tenemos cuando elegimos lo que afirmamos. Puede ser esta una práctica incómoda, sí. Puede esta propuesta causar antipatía, cierto. Pero, independientemente de eso, con este método se generan algunas condiciones para pensar con más atención nuestros pensamientos, y para que, si somos lo suficientemente persistentes, podamos aprender a elegir con más cuidado lo que afirmamos, haciéndolo gradualmente con mejores argumentos.

LA FILOSOFÍA CON NIÑOS DE WALTER KOHAN

La FpN ha sido adaptada y practicada de forma menos ortodoxa por otros investigadores, muchos de los cuales, al pensar nuevos estilos para las prácticas, han podido enriquecer el campo con novedosas maneras de pensar y hacer filosofía con niños y niñas. En este sentido, un nombre muy importante en nuestro continente es Walter Kohan. Desde el año de 2007, este investigador ha desarrollado el proyecto *Em Caxias, a filosofia en-caixa?* en algunas escuelas de Río de Janeiro, Brasil. Dicho proyecto tiene como objetivo redimensionar el papel de la filosofía en la práctica escolar a través de un nuevo sentido para su enseñanza, buscando hacer de éste un proyecto político y pedagógico más amplio sustentado en una escuela interesada en la formación de personas críticas,

creativas y comprometidas con la transformación de sí mismas y de su realidad social (<http://www.filoeduc.org/caxias/>).

Este proyecto es coordinado por Walter Kohan y por algunas maestras y maestros del Núcleo de Estudios Filosóficos de la Infancia (NEFI), de la Universidad del Estado de Río de Janeiro, Brasil. La importancia de esta propuesta es que, en primer lugar, no tiene un método establecido (como la FpN tiene la CIF y el uso de las novelas y manuales, o como las prácticas filosóficas de Brenifier que se basan en el método socrático). Dicha práctica, más bien, propone algunos momentos a partir de los cuales los facilitadores pueden echar a andar su maquinaria inventiva para crear condiciones que contribuyan a ejercitar el pensamiento filosófico individual y colectivo. De acuerdo con Kohan (2013), estos momentos son: a) Disposición inicial; b) Vivencia (lectura) de un texto; c) Problematización del texto; d) Elección de temas/cuestiones; e) Diálogo; f) Para continuar pensando.

Kohan (2013, p. 23) con relación a dicho proyecto, menciona lo siguiente:

[...] queremos aproximar nuestra propuesta metodológica al trabajo que hacen los artistas. Los materiales, las técnicas, están al servicio del músico o del pintor, pero el resultado de lo que hacen va más allá de la técnica, los materiales y los instrumentos. Sugerimos estos materiales no como una receta, sino como una materia plástica, para que sobre ella se comience a componer la obra propia.

En este proyecto la filosofía no es vista sólo como una teoría o sistema de conocimientos, sino como una práctica o experiencia que incluye los siguientes valores: a) el diálogo razonado como una manera de producir conocimiento; b) la cooperación y la solidaridad como formas de trabajar con los demás miembros de la comunidad; c) el cuestionamiento constante y la investigación como una forma de abordar los problemas sociales; d) la libertad de pensar el pensamiento; e) la igualdad como principio de la inteligencia; f) la diferencia, dando lugar a un mundo no hegemónico, y; g) apertura a ser lo que no somos (<http://www.filoeduc.org/caxias/>).

De esta forma, la práctica filosófica con niños que promueve Kohan se podría considerar un novedoso intento por emancipar el pensamiento de los individuos facilitando las condiciones para fomentar la reflexión y el pensamiento creativo. Es decir, esta práctica promueve una filosofía con las personas (Filosofía con Niños), en igualdad de pensamiento con ellas, buscando ejercer y liberar el pensamiento individual y colectivo para facilitar la emergencia del espíritu creativo.

LA FILOSOFÍA CON NIÑOS EXPERIMENTADA DESDE ADENTRO

Gracias a una estancia de investigación doctoral que realicé en la Universidad del Estado de Río de Janeiro, tuve la oportunidad de conocer la propuesta de FcN de Walter Kohan. Durante 4 meses pude asistir semanalmente a escuelas en donde algunas maestras llevan a cabo actividades para practicar filosofía con niños y niñas.

Durante dicho acercamiento fue interesante conocer algunas de las similitudes que la FcN guarda con respecto a la FpN de Lipman, por ejemplo: la configuración espacial de los niños y niñas, la cual también es circular, con la maestra o maestro dentro del mismo grupo; la utilización de libros con los que se busca incitar la reflexión y las preguntas en los niños y niñas; y la importancia que la maestra o maestro le dan a las preguntas más que a las respuestas.

No obstante, también existen diferencias importantes que le dan a esta experiencia una identidad propia. Por ejemplo, los materiales que se utilizan no son novelas exclusivas para esta propuesta educativa ni para ciertas edades de los niños, sino que puede ser cualquier material bibliográfico que incite a la reflexión filosófica, por ejemplo libros de fotografías e imágenes, novelas, cuentos o fragmentos de poemas cuyos contenidos son ágilmente utilizados por la maestra o maestro para lograr involucrar a los niños en dinámicas de reflexión, generación de preguntas e intercambio de ideas. Sin embargo, la experiencia es flexible, por lo que también se pueden utilizar otros materiales o estrategias, por ejemplo juguetes y objetos animados o inanimados, como una planta o una piedra, o bien algunos juegos para fomentar la atención de los niños y su integración a las actividades. Todo lo anterior normalmente se desarrolla con un enfoque artístico, poético, literario, creativo, imaginativo, siendo esto la diferencia más grande con respecto a la FpN y lo que le da su identidad a la FcN que propone Kohan.

Pero, ¿cómo reaccionan los niños ante estas experiencias? Durante varias semanas en las que visité las escuelas, pude ver que durante los momentos en que las maestras leían algún libro, poema o cuento, o cuando desarrollaban alguna actividad distinta a las lecturas dentro o fuera del aula, los niños mostraban un gran interés y entusiasmo. El impacto positivo que las actividades tenían en los niños, lo pude observar en casos de algunos niños que, además de asistir a la sesión del horario que les correspondía, llegaban a una sesión antes o se quedaban a una sesión posterior para disfrutar más tiempo los encuentros.

En resumen, las actividades desarrolladas con esta propuesta educativa cumplen de manera efectiva con algunos de sus objetivos, por ejemplo, lograr captar la atención de los niños y niñas llevándolos al terreno de la curiosidad, del interés de la reflexión, para, posteriormente, detonar preguntas en sus mentes, preguntas que van desde indagar sobre las imágenes, mensajes, personajes e historias de las lecturas o dinámicas, hasta preguntas que trascienden los contenidos las lecturas y actividades, con todo lo cual los niños tratan de darle vida a sus pensamientos y pensamientos a sus vidas, vidas y pensamientos que, durante esos encuentros, se encuentran con la expresión artística que les posibilita la filosofía abordada desde esa dimensión.

ANÁLISIS GLOBAL DE LAS EXPERIENCIAS

Como hemos podido ver, las tres experiencias de filosofía para/con niños descritas en párrafos anteriores, aunque relacionadas con la filosofía y con los niños, son maneras distintas de entender y practicar la filosofía. Con el programa Filosofía para Niños de Mathew Lipman, la idea principal es ayudar a los niños a desarrollar algunas habilidades de pensamiento con las que se busca formar mejores ciudadanos. Por otro lado, lo que se busca con los Talleres Filosóficos de Oscar Brenifier es que los individuos aprendan a poner atención a sus pensamientos, proceso que puede ayudar a que los sujetos puedan defender y argumentar mejor sus ideas y afirmaciones. Asimismo, en el caso de la Filosofía con Niños promovida por Walter Kohan, la practica tiene una fuerte relación con la creatividad, con la invención, con el arte, tanto en la forma en que las maestras y maestros conciben y entienden la filosofía, como en la manera de practicar la filosofía con los niños en las aulas.

Sabemos que el autor en quien Lipman principalmente se basó para desarrollar el programa de FpN fue John Dewey. Este filósofo tenía el ideal de unir la teoría y la práctica y una fuerte convicción moral de que democracia es sinónimo de libertad, motivo por el cual dedicó toda su vida a construir una argumentación filosófica para fundamentar esa convicción, y a militar para llevarla a la práctica, lo cual hizo evidente sus deseos de luchar por reformar la educación de su país (WESTBROOK, 1999).

Por otro lado, también sabemos que Brenifier se apoya en el método socrático para desarrollar sus prácticas. Brenifier (2012) explica que Sócrates solía interpelar el discurso de

aquellos que supuestamente detentaban el poder, buscando poner a prueba sus conocimientos y hacerles comprender sus límites, y preguntaba a aquellos que no sabían para que así ellos pudieran descubrir ese saber en sí mismos. Así, el impacto que Sócrates generaba en sus interlocutores por medio del cuestionamiento, los ayudaba a descubrir su propia incoherencia e ignorancia, proceso mediante el cual los interrogados podían descubrir nuevos conceptos.

En el caso de Walter Kohan, son varios los pensadores en los cuales apoya su visión de filosofía y educación, por ejemplo Jacques Rancière, Joseph Jacotot, Simón Rodríguez, Manoel de Barros, Sócrates, Jacques Derrida, entre otros. Sin embargo, de todos ellos, creo que Simón Rodríguez y Manoel de Barros son un espejo importante de su aproximación filosófica. Kohan habla de estos autores en el libro *La escuela pública apuesta al pensamiento*. El primero, educador y filósofo venezolano, afirmaba que América no debía imitar nada a los modelos dominantes de Europa y Estados Unidos, y esto incluía la política y la educación. Rodríguez consideraba que era necesario inventar una nueva sociedad. En ese sentido, es imperioso inventar, decía Rodríguez, porque imitar significa reproducir la lógica de sumisión y exterminio que afecta desde hace varios siglos a nuestro continente. Siguiendo a este pensador, Kohan (2013, p. 38-39) menciona que “es necesario pensar sobre otras bases...de modo que, o inventamos o nos equivocamos”, y agrega que “...no todas las invenciones son verdaderas, pero sabemos que, si no inventamos, no podemos acceder a la verdad, que la verdad no puede ser imitada, reproducida, copiada, modelada a partir de otra realidad”. Del segundo, poeta, artista, creador, afirma la importancia que tiene para la expresión del proyecto y, vinculándose a él, menciona: “el tono de la experiencia filosófica que nos anima se aproxima del de la experiencia artística, el tono de la sensibilidad creadora.” (KOHAN, 2013, p. 48)

Los ideales de estos dos pensadores, Manoel de Barros y Simón Rodríguez, se pueden ver plasmados en el proyecto educativo que coordina Kohan. Por ejemplo, la relación que Manoel de Barros tenía con la poesía, con la creatividad, con el arte, se manifiesta tanto en la manera de practicar filosofía en las aulas, como en la forma en que se concibe esta práctica al interior del grupo de trabajo del proyecto. Asimismo, los ideales que tenía Simón Rodríguez sobre la necesidad de no imitar los modelos educativos de los países llamados desarrollados e inventar una educación para nuestra región, los podemos encontrar de forma explícita en la propuesta de Filosofía con Niños de Kohan, ya que si bien podemos considerar que dicha propuesta nació a partir de la idea de FpN de Lipman, Kohan no reprodujo ese programa, más bien inventó una manera distinta para

hacer filosofía con los niños. Y algo que también es muy importante y que, a mi parecer, se vincula con los ideales de Rodríguez, es el intento que se está haciendo en el proyecto por construir dimensiones educativas y filosóficas incluyendo a autores, escritores y/o investigadores latinoamericanos, esto es, haciéndolos parte de las actividades que se llevan a cabo en las escuelas, o incorporándolos en los libros que produce el grupo académico, o bien, en trabajos de investigación de tesis, discusiones en cursos, seminarios, coloquios, etc. Esto, me parece, es una excelente manera de intentar construir y enriquecer la filosofía de Latinoamérica y de trabajar para descolonizar a nuestros países y a nuestra educación de ideales que no corresponden ni a las culturas ni a las realidades de nuestra región.

COMENTARIOS FINALES

A través de este análisis, pudimos conocer las características, diferencias y enfoques de tres importantes propuestas de filosofía para/con niños que se practican en la actualidad. Pudimos ver que la manera en que entienden y hacen filosofía Lipman, Brenifier y Kohan, tiene una muy estrecha relación con pensadores que, en algunos o varios sentidos, percibían la filosofía y la educación de una forma muy distinta. Por ejemplo, pudimos ver que Lipman, con su programa y siguiendo a Dewey, ve a la filosofía como una manera de formar ciudadanos más críticos y con comportamientos moralmente más correctos para tratar de formar ciudadanos más democráticos. Brenifier, apoyándose en Sócrates, busca interpelar el discurso y los pensamientos de los individuos, incomodándolos con sus preguntas, haciéndoles ver que no saben lo que dicen saber. Kohan, escuchando a Rodríguez y a de Barros, promueve una filosofía que invente, que sea creación, arte, y que no reproduzca lógicas de educación dominantes, que sea capaz de crearse a sí misma, motivo por el cual, a pesar de tener como referentes algunos elementos de la FpN de Lipman, no reproduce la teoría, ni los métodos, ni los objetivos, ni la práctica de aquella filosofía.

No fue objetivo de este análisis conocer las diferencias de cada práctica buscando hacer un juicio sobre cuál de ellas es la mejor. Más bien, dentro de este ejercicio descriptivo y comparativo, intentamos enfatizar las fortalezas de cada práctica, tratando de reconocer que, independientemente de sus formas de entender y practicar la filosofía, cada una de dichas propuestas ha aportado elementos de suma importancia que pueden servir para que aquellos que estamos interesados en la

filosofía y la educación, podamos seguir construyendo propuestas de filosofías con niños a partir de los grandes aportes que cada una de aquellas prácticas nos ha dejado en este proceso.

Bibliografía

ARNAIZ, Gabriel. “Evolución de los talleres filosóficos: de la filosofía para niños a las nuevas prácticas filosóficas”, **Childhood & philosophy**, 3 (2009), p. 1-20.

BRENIFIER, Oscar. “**Filosofar como Sócrates: Introducción a la práctica filosófica**”. Disponible en: <http://www.scribd.com/doc/181923323/Filosofar-como-So-crates-Oscar-Brenifier> (Consultado el: 6.07.2014).

EM CAXIAS A FILOSOFIA EN – CAIXA?, **Projeto de Extensão de Filosofia com crianças, jovens e adultos no município de Duque de Caxias, RJ** (s.f.). Disponible en: <http://www.filoeduc.org/caxias/> (Consultado el: 1.06.2014).

KOHAN, Walter. “Palabras, pasos y nombres para un proyecto”. En KOHAN, Walter y OLARIETA, Fabiana. **La escuela pública apuesta al pensamiento**. Santa Fe, Argentina. Homo Sapiens Ediciones, 2013, p. 16-50.

SPLITTER, Laurance y SHARP, Anne. **Teaching for better thinking; community of inquiry**. Victoria, Australia, Acer, 1995.

WESTBROOK, Robert. “John Dewey”, **Perspectivas: revista trimestral de educación comparada**, 23, (1993), p. 289-305.

O ÓBICE DA PERCEPÇÃO: UMA RESPOSTA DAS INVESTIGAÇÕES LÓGICAS DE EDMUND HUSSERL AO PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM E PERCEPÇÃO EM ERNST MACH

Ricardo Nachmanowicz¹

Resumo

O artigo procura confrontar uma sutil diferença de abordagem entre a fenomenologia e o fenomenismo sob as figuras respectivas de Ernst Mach e Edmundo Husserl. O centro dessa discussão acontece sob o tema da percepção, mais especificamente, sobre o grau de presença ou ausência da atuação de funções lógicas em meio a experiência perceptiva. Concluímos que tal sutilidade esconde grandes diferenças epistemológicas no que diz respeito às concepções das funções cognitivas mas sobretudo ao grau de importância conferida às descrições das vivências dadas em cada proposta.

Palavras-Chave: Fenomenologia. Fenomenismo. Ernest Mach. Edmund Husserl.

Abstract

The article seeks to confront a subtle difference in approach between phenomenology and phenomenalism under the respective figures of Ernst Mach and Edmund Husserl. The center of this discussion takes place under the theme of perception, more specifically on the degree of presence or absence of performance of logic functions in the perceptual experience. We conclude that such subtlety hides great epistemological differences with regard to the concepts of cognitive functions but above all the degree of importance given to the descriptions of the experiences in each proposal.

Palavras-chave: Fenomenologia. Fenomenism. Ernest Mach. Edmund Husserl.

Fui, assim, adquirindo, pouco a pouco, tal habilidade em contar que, por vezes, num relance calculava sem erro o rebanho inteiro. Não contente com isso passei a exercitar-me contando os pássaros quando, em bandos, voavam, pelo céu afora. Tornei-me habilíssimo nessa arte. Ao fim de alguns meses – graças a novos e constantes exercícios – contando formigas e outros pequeninos insetos, cheguei a praticar a proeza incrível de contar todas as abelhas de um enxame! Essa façanha de calculista, porém, nada viria a valer, diante das muitas outras que mais tarde pratiquei! (Malba Tahan, *O homem que calculava*. p. 7).

Beremiz Samir, o responsável por essa descrição auspiciosa de sua própria capacidade perceptiva em identificar quantidades, conflui duas potências altamente desenvolvidas em seu espírito, a da matemática e a da percepção visual. Essas potências, juntas parecem capazes de proezas que se situam entre mistérios muito requeridos pela filosofia, um reduto capaz de confundir a lógica da natureza com a natureza da lógica humana, tornando-as tão próximas

¹ É doutorando em filosofia pela UFMG, mestre em filosofia da arte pela UFOP e mestre em Música pela UFMG (ricnach@gmail.com).

quanto possível. De acordo com o próprio personagem, como podemos ler, seu talento adveio da percepção constante, do treino e da observação atenta das formas, tal como narrou a seu companheiro de viagem, que pôde mais a frente lhe interrogar, já com a resposta de pronto:

- O cálculo que aplicas com tanto brilho e oportunidade, como foi aprendido? Bem sei, ó calculista, entre pastores persas, contando ovelhas, tâmaras e bandos de aves em vôo pelo céu... (Malba Tahan, *O homem que calculava*. p.43)

Para o espanto de seu interlocutor, Beremiz Samir havia omitido uma informação sobre sua formação enquanto homem de cálculo:

- Estás enganado, bagdali – reconsiderou, com serenidade, o calculista. – Ao tempo em que eu vigiava os rebanhos de meu amo, na Pérsia, conheci um velho dervixe chamado Nô-Elin [...] Depois das lições que recebi desse mestre, sinto-me capaz de ensinar Geometria até o último livro do inesquecível Euclides, o alexandrino. (Malba Tahan, *O homem que calculava*. p.46)

As habilidades perceptivas descritas como sendo de Beremiz Samir são inquestionavelmente fruto de sua dedicação à observação, porém, ao que tudo indica, suas habilidades matemáticas não derivam diretamente dessas da observação, foi preciso que um geômetra o ensinasse relações de outra ordem para que pudesse associar números à sua capacidade perceptiva, onde tal associação ainda detém muito mistério em sua consecução.

Em analogia com essa história instigamos um debate entre Ernst Mach e Edmund Husserl acerca da capacidade de nossas faculdades perceptivas em relação epistemológica com conteúdos de caráter ideal, mas ao invés de recorrermos aos entes matemáticos², recorreremos àqueles exemplificados tipicamente na linguagem.

Ernst Mach, mais inclinado às competências da percepção, advoga uma epistemologia centrada na noção de *sensação*³, onde a potência linguística ocupa uma posição bastante diminuta. Mach também é conhecido pelo emprego de uma metodologia original de

² Optamos por não trabalhar diretamente com o problema da fundamentação da matemática, um tema rico, ao qual Husserl dedicou seus primeiros trabalhos culminando em *Filosofia da Aritmética* (1891). Seguimos o encaminhamento subsequente de Husserl nos *Prolegômenos à lógica pura*, que se debruça sobre o arcabouço lógico a refutar seu antigo fundamento psicologista. Nem por isso Husserl passou a advogar o logicismo na conseguinte *Investigações Lógicas*, seu interesse por questões epistemológicas faz com que concorra com um novo fundamento, nem psicologista, nem logicista, o qual queremos expor uma parcela de sua gênese.

³ “The assertion, then, is correct that the world consists only of our sensations. In which case we have knowledge *only* of sensations, and the assumption of the nuclei referred to, or of a reciprocal action between them, from which sensations proceed, turns out to be quite idle and superfluous. Such a view can only suit with a half-hearted realism or a half-hearted philosophical criticism.” (MACH 1897, 10)

investigação científica conhecida como fenomenismo, síntese de seus conhecimentos em psicologia descritiva, fisiologia, ciência e filosofia. A posição de Mach estaria mais próxima à hipótese que o *bagdali* vislumbrava sobre seu amigo, de que tudo poderia ser deduzido da percepção e do treino.

Edmund Husserl inclina-se às competências mais gerais da consciência, na qual se incluem a ordem lógica, linguística, perceptiva e intuitiva, porém, apresenta um interesse maior nos fenômenos lógicos/linguísticos. A posição de Husserl estaria mais próxima à narrativa de Beremiz, na qual nossas habilidades se desenvolvem no encontro das potências perceptivas com as lógicas ou ideais. Husserl é também conhecido por adotar uma metodologia conhecida como fenomenologia, uma reformulação e ampliação dos princípios fenomênicos de Mach. Em conflito com o método fenomênico e com a psicologia descritiva, a fenomenologia advoga autonomia das vivências imanentes, da lógica e dos atos linguísticos, retirando qualquer possibilidade de seus conteúdos poderem ser reduzidos a percepções e sensações.

Observando ambos os projetos de maneira bastante geral é possível dizer que se diferenciam menos em virtude da presença ou ausência da atuação de funções lógicas em meio a experiência perceptiva do mundo do que pela influência que essas funções exercem no estabelecimento de um conhecimento. A principal diferença reside na fundamentação epistemológica; das funções cognitivas de síntese, abstração e pensamento. Tendo em vista a pouca divulgação da filosofia de Ernst Mach, faremos, a título de contextualização, uma pequena exposição de seus principais argumentos na obra *Contribuições à análise da sensação*. Em seguida passaremos para o confronto proposto.

I

Um bom modo de nos aproximarmos da epistemologia de Ernst Mach é dividindo-a em três eixos estruturais. Uma vez que esses eixos tenham sido introduzidos, buscaremos nos limitar a relação entre percepção e linguagem e aos problemas enxergados por Mach nessa relação.

O primeiro eixo diz respeito a um elo entre a filosofia transcendental de Kant e a condição biológica do corpo humano, unificado no conceito nuclear de *sensação*. O segundo eixo diz respeito a um princípio universal de operacionalização do biológico chamado de *economia*, um traço advindo de um princípio evolucionista que se alastra dos fatores biológicos até as atividades abstratas do espírito, especificamente a lógica e a linguagem, denominada

também como economia do pensamento (*Denkökonomie*). O terceiro diz respeito a uma estrutura geral da intencionalidade humana em uma estrutura triádica, base do princípio anti-metafísico de Mach, ao qual pode ser aproximada da concepção de monismo neutro de Willian James enquanto princípio que evita a dualidade sujeito-objeto na fundamentação do conhecimento⁴.

O primeiro eixo fundamenta-se em um caráter transcendental-fisiológico, um ponto de vista que possui raiz em uma experiência singular da juventude de Mach sobre o conceito de *coisa em si*: “On a bright summer day under the open heaven, the world with my ego suddenly appeared to me as one coherent mass of sensations, only more strongly coherent in the ego” (MACH, 1897, p. 23).

Dessa experiência Mach adquire o conhecimento de que não podemos conceber, com rigor de verdade, a existência de objetos *em si*, nem mesmo podemos conceber a forma discernível dos corpos que percebemos enquanto qualidades da *coisa em si*. Disso, logo concluiu que a estabilidade dos objetos da experiência não está garantida por uma essência transcendente. Os objetos e as formas dos objetos são fenomênicos, porém, respeitando ainda um princípio transcendental, a experiência de objetos é fruto de uma síntese e por isso os objetos são múltiplos compostos, variáveis de acordo com as leis psicológicas de síntese.

Evadindo a posição de Kant e não apenas a naturalizado, Mach toma o conceito de *sensação* como o horizonte final do mundo fenomênico, pelo fato de ser um dado perceptível irreduzível tanto a uma estrutura *em si*, transcendente, como a compostos sintéticos que são os objetos. O resultado é que por essa interpretação se retira de toda a possibilidade da ciência a concepção de objetos enquanto constituintes do mundo transcendente. O que haveria de mais analógico entre o mundo fenomênico e o mundo transcendente estaria na aludida *massa de sensações* experienciada por Mach.

A *sensação*, contudo, pode ter significados que percorrem toda amplitude da experiência; um dado rastreável no aparelho nervoso, um conteúdo perceptivo, e também uma vivência imanente. Exclui-se aqui, evidentemente, qualquer posição metafísica, mantendo-se o método fenomenista ancorado na experiência (MACH, 1897, 30).

Há que se acrescentar um fato importante. A percepção nunca apresenta objetos simples ou reduzidos, ela sempre exhibe totalidades⁵, sintetizadas a partir das *sensações* mas unificadas

⁴ Cerca de sete anos após a edição de *Contribuições à análise da sensação* (1897) de Ernst Mach, W. James publica *Does ‘consciousness’ exist?* (1904), onde postula a tese do monismo neutro.

⁵ Essa não é uma constatação apenas de E. Mach, está presente na tradição dos trabalhos em psicologia que podem ser remontados imediatamente a Stuart Mill e W. Hamilton, mas também até as origens da filosofia moderna com J. Locke (HUSSERL 2012-II).

em *corpos* (*bodies*). Dito de modo concreto, é a mesa quem aparece, e não sensações isoladas de tato e visão.

As reflexões e conclusões de Mach sobre o mundo transcendente e a constituição transcendental modulada em constituição psicológica e fisiológica quer erigir uma crítica que beneficie a ciência, enraizada na capacidade de apreensão perceptiva, ou seja, na base sensível de todo experimento. Nota-se, assim, a construção de uma importante distinção para Mach entre a *sensação* e os *corpos*: esse primeiro sendo requerido como objeto de estudo da física, enquanto que os *corpos* expressariam outras determinações; leis psicológicas de síntese; abstrações; nomes próprios; e demais aptidões e interesses que dirigem associações, etc. A estrutura dos *corpos*, por ter fundamento psicológico (em relação às *sensações* que são conteúdos brutos) possui um grau de efemeridade não descartável em princípio, “esses complexos não são absolutamente permanentes” (MACH, 1897, 2). Porém, sabemos de antemão que a percepção é paramentada em *corpos* e que esses aparecerem para nós sempre com um alto grau de estabilidade e permanência.

A permanência dos *corpos* se assenta em ligações psicológicas de atributos percebidos, o que inclui cores, sons, temperaturas, etc., além das conexões com sentimentos e volições, fatores esses que contribuem para a impressão dos *corpos* em nossa memória, provocando um hábito (MACH, 1897, 27). Além dessa conjunção inicial, há ainda a imputação de um caráter de permanência que é estabelecido de forma que o objeto, mesmo ao sofrer variações, adições, mudanças e decréscimo de suas qualidades de sensação, mantém constante sua unidade. Assim, além de uma receptividade biológica que tende a alocar as sensações em certos compostos, a partir de leis psicofísicas, interferem também leis de força lógica que configuram estabilidade para além dos dados da sensação.

Essa última característica da permanência, claramente lógica, não é encontrada no estado orgânico de nosso corpo e não está de acordo com a multiplicidade das sensações, nem mesmo com a qualidade das sensações, sua força é, portanto, distinta da sensível, embora sempre presente na percepção dos corpos.

Essa ordem da permanência é identificada sobretudo com o pensamento⁶, e seu meio de expressão com a linguagem. A fala ordinária já expressa essa ligação por meio de nomes próprios, designando objetos únicos como imutáveis (MACH, 1897). Ou seja, é ressaltada na

⁶ “É objecto da ciência substituir, ou conservar, experiências, pela reprodução e antecipação de factos no pensamento. A memória está mais à mão do que a experiência e, muitas vezes, tem o mesmo propósito. Esta tarefa económica da ciência, que preenche toda a sua existência, é visível à primeira vista e o seu total reconhecimento faz desaparecer todo o misticismo da ciência.” (MACH *apud* NEWMAN 1988).

linguagem a característica de permanência em detrimento de fatores sensíveis que acompanham os *corpos*. Se um *corpo* relativiza e hierarquiza elementos da *sensação*, a linguagem por sua vez ressalta e restringe a estabilidade e unicidade do objeto, e adiciona ao complexo sensível a noção de que ele é sempre idêntico.

Tal característica imposta pela linguagem geraria uma perda gradativa de contato com o conteúdo dos dados sensíveis que compõe o mundo da experiência, composto de uma infinidade de detalhes e modificações possíveis, entre cores, sons, volumes, odores, etc. A linguagem atuaria, portanto, em um campo de forças contrário à percepção, segundo Mach, devido a influência de um princípio biológico e evolutivo de *economia*: “partly instinctive, partly voluntary and conscious” (MACH, 1897, p. 3).

O princípio da *economia* é tema do segundo eixo estrutural. A *economia* é um princípio vital que tem como base mecanismos impressos na espécie humana, como a busca de prazer e fuga da dor, ou o cálculo do menor esforço⁷. Tal princípio exerceria uma pressão sobre diversas faculdades.

Sua influência sobre a linguagem é o que mais chama a atenção de Mach. A característica dos nomes próprios não deixaria dúvida quanto ao poder desse princípio em nos fazer crer que no objeto nomeado não há variantes, mudanças ou mesmo um contínuo de modificações. Essa relação de identidade e permanência que é representada em um *corpo* de forma unívoca carrega em verdade um grande volume de informações sensíveis⁸.

Junto ao princípio da *economia* encontram-se características abstratas e puramente conceituais associadas à linguagem que tendem a ser interpretadas como pertencentes à autonomia do objeto. Muitas vezes a filosofia entende essas características abstratas como constituintes da essência da realidade, configurando um procedimento metafísico, um caminho que vai em sentido contrário à existência fenomênica do mundo (MACH, 1897, p. 6) e, portanto, cientificamente desamparado, segundo Mach.

Em contexto fenomênico a propriedade lógica e linguística reivindicada têm função de uso e é justificada somente sob requisição de uma necessidade:

Thus, both the earth and a billiard-ball are spheres, if the purpose in hand permits our neglecting deviations from the spherical form, and great precision is not necessary. But when we are obliged to carry on investigations in

⁷ “Essa meta de percorrer um domínio com o menor esforço e representar todos os fatos por meio de um processo do pensamento pode com toda razão ser chamada de econômica.” (MACH *apud* FISETTE 2009, 568).

⁸ “Na reprodução dos acontecimentos em pensamento nunca reproduzimos os acontecimentos por inteiro, mas apenas aquilo que neles é importante para nós, aquilo que se articula directa ou indirectamente com um interesse prático. Ora, as nossas reproduções são invariavelmente abstrações. O que é novamente uma tendência económica.” (MACH *apud* NEWMAN 1988)

ography or microscopy, both bodies cease to be spheres. (MACH, 1897, p. 6)

O exemplo ilustra como a nossa capacidade atencional pode fazer uso de um conceito de modo que o objeto do conceito (a forma esférica) e objetos reais sensíveis (bola de bilhar ou planeta Terra) se tornem semelhantes. Ao mesmo tempo, podemos visualizar como esses recortes abstratos podem nos ser pedagógicos em certos momentos. O erro consistiria em tratar o conceito de esfera enquanto componente existente no objeto.

Um *corpo* sempre contém uma multiplicidade. Porém, um objeto abstrato, o qual a linguagem reivindica, não possui atributos nem contexto sendo, portanto, um objeto ideal e inencontrável na experiência perceptiva. Assim, sempre que indicamos por meio de um nome próprio um objeto, reivindicamos um estatuto absoluto sobre o objeto da percepção visado.

Esse diagnóstico empreendido por Mach ressoa imediatamente sobre a cultura científica do século XIX e o espírito convergente⁹ da época. Mach está criticando a tendência de autonomização da teoria, munida exclusivamente com capacidades dedutivas, amparadas nas qualidades linguísticas destacadas, hipertrofiando, assim, a faculdade que menos compete à ciência¹⁰. Seu engajamento anti-metafísico diante da obsolescência da concepção de *coisa em si* como horizonte científico resulta na adoção completa do fenomenismo enquanto método e princípio fundamental para a ciência, o que fará alterar a relação epistemológica mais tradicional entre sujeito-objeto.

E assim chega-se ao terceiro eixo. Este diz respeito ao fundamento mais geral, tanto do método fenomenista empregado por Mach, quanto de sua concepção epistemológica, um modelo intencional bastante particular ao autor.

Denis Fissette (2009) caracteriza o fundamento epistemológico de Mach do ponto de vista da corporeidade, mais propriamente, Mach organiza a totalidade dos fenômenos sob uma função dos limites espaciais que nosso corpo encerra, o que é expresso pela função *U*:

⁹ Conceito de Thomas Kuhn que ilustra o procedimento da ciência normal, os padrões de consenso e a crença no paradigma adotado (KUHN, 2009).

¹⁰ A posição de Mach a esse respeito esbarra com um amplo problema a que a ciência tenta domar desde sua fundação; a priorização da riqueza dos dados empíricos em disputa com a idealidade dos modelos e teorias, tema que Bachelard (2004) se dedica em sua tese. Reconhecendo não apenas o problema, mas uma impossibilidade de conciliação equilibrada entre ambos, Mach toma partido pela riqueza empírica, um direcionamento incomum, mas que se compartilha com filósofos e físicos que guiariam a ciência do século XX. Na prática, o próprio Mach não aplicou a metodologia e a técnica atômica, então em ascensão: “He made no use of the atomic theory in his own scientific work during his mature years, not even concerning shock waves where the theory might have been useful.” (BLACKMORE, 1985, 299). De acordo com John Blackmore (1985) a influência que Einstein reivindica não é precisa, e a ideia de pensar o mundo físico como um contínuo e não como discreto foi descartada pela física do século XX. No horizonte total da ciência, seu posicionamento ainda poderia ter maiores ressonâncias no século XXI.

É com ajuda dessa função U, que designa a delimitação espacial de nosso próprio corpo, que podemos apresentar de maneira muito simples as relações de dependência entre os elementos e distinguir, de maneira não substancialista, o físico do psíquico. (FISSETTE, 2009, p. 540)

Há, segundo Mach, três elementos referenciais para todos os fenômenos, são eles; a) A, B, C... ou a instanciação de *sensações* e *corpos*. b) K, L, M... ou o complexo que constitui o nosso *próprio corpo*. c) α , β , γ ... volições, imagens da memória e as demais espécies imanentes. (MACH, 1897, p. 8). Cada elemento constitui uma visada, e embora Mach não os nomeie propriamente desse modo, podemos considerá-los intencionalidades, designando objetos intencionais.

Ainda segundo o próprio Mach (1897, p. 8) se combinamos os elementos KLM com α , β , γ caracterizamos a totalidade da esfera que costumamos nomear de *ego*, o que é habitualmente contrastado com ABC, o polo das substâncias transcendentais. Mas da mesma forma, KLM combinado com ABC pode ser tomado como a esfera das substâncias transcendentais, contraposto a α , β , γ enquanto *ego*. Ao invés de usar o termo “intencionalidade”, Mach fala em *elementos*. Cada *elemento* ou combinação deles exerce uma intencionalidade, na medida em que determina um objeto em acordo com sua visada. Fisette (2009) ressalta que esses três *elementos* enumerados fundam a totalidade do campo da ciência; ABC o campo restrito da física, KLM o campo restrito da neurofisiologia, KLM em união com ABC, o campo composto da psicofísica, e α , β , γ as ciências psicológicas (FISSETTE, 2009, p. 541). Acrescentaríamos que α , β , γ em união com KLM cria o campo composto da psicossomática.

Esse *triumvirato* epistemológico tem como objetivo principal ilustrar a impossibilidade de redução de uma visada a outra, ou seja, de uma ciência a outra, demonstrando como a alteração do conteúdo de qualquer elemento pode influenciar o conteúdo dos demais, gerando um ambiente de *co-fundamentação*.

A diferença entre corpos transcendentais, volições e imagens imanentes, nossa propriocepção e a percepção de nós mesmos, são diferenciações de um *ego* que se guia sob propósitos e intenções. Isso não significa que o próprio *ego* seja aquilo que constitui as demais instâncias, o *ego* aparece também como um facho fenomênico. A ontologia - *stricto sensu* - perde seu sentido primordial de diferenciação, visto não existirem realidades objetivas-subjetivas, mas uma pluralidade de instâncias auto-infringentes: “The antithesis of ego and world, sensation (phenomenon) and thing, then vanishes, and we have simply to deal with the *conexion* of the *elements* [...]” (MACH, 1897, p. 11)

Qualquer série de descrições empreendidas será, em última instância, o resultado de um corpo, de uma *psiquê*, de uma pragmática, de uma volição, e assim por diante, porém, sempre com o limite de serem porções coordenadas: “The fact that the different organs of sensation and memory are physically *connected* with, and can be readily *excited* by, one another, is probably the foundation of the ‘psychical unity’.” (MACH, 1897, p. 21)

Um modo fenomenista de descrever a consciência seria caracterizá-la pela alternância de conexões entre cada *elemento*, todos definidos de acordo com a ocasião e os propósitos necessários.

II

A fenomenologia de Edmund Husserl pode ser caracterizada, genericamente, enquanto um contraponto às epistemologias do final do século XIX, com maior destaque ao psicologismo. Mach é citado nominalmente nos *Prolegômenos*, porém, não só ali, observando-se mais atentamente encontramos nas investigações lógicas, em especial na segunda e quarta investigações, argumentos destinados tanto ao conjunto dos problemas psicologistas, como também incidindo indiretamente sobre a posição de Mach, representando o fechamento final dessas questões.

Entre os dois filósofos há uma faixa de coincidências que demandariam investigações ulteriores. Conquanto as diferenças notadas desde a nomenclatura de seus respectivos métodos, fenomênico e fenomenológico, observa-se no interior das investigações lógicas, porém, a construção e diferenciação do método fenomenológico consoante o direcionamento para as questões mais caras a Mach, a linguagem, a significação e a percepção. Será sobretudo na confluência entre a percepção e a significação dos nomes próprios que o fundamento psicologista, o fundamento biológico de Mach, e o fundamento lógico de Husserl serão definitivamente aclarados e diferenciados.

Contudo, o problema epistemológico que os nomes próprios e a linguagem suscitavam vinha de longa data:

O que é, então, ele pergunta, “esse algo em comum que dá a sua significação a um nome universal? Spencer pode apenas dizer que é a semelhança dos sentimentos, e eu objeto: o atributo é precisamente esta semelhança. *Os nomes dos atributos* são, em última solução, nomes para *semelhanças entre as nossas impressões sensíveis* (ou outros sentimentos). Cada nome universal, seja de

tipo abstrato ou concreto, designa ou designa concomitantemente uma ou mais destas semelhanças. (MILL, *apud* HUSSERL, 2012, p. 98)

O caráter universal dos nomes próprios, enquanto atributo uno, distinto do conteúdo da percepção, sempre se apresentou como um entrave para o coroamento final da epistemologia empirista e psicologista. Segundo Husserl, o passo dado por Mill, além de insuficiente, parecia apenas agravar ainda mais a questão. Afinal, o que Mill chama de *semelhança*, ou mesmo, o processo de conotar e denotar uma semelhança? Na continuação da citação Husserl se expressa da seguinte forma: “uma solução peculiar!”.

Ainda segundo Husserl, o problema se aprofunda por Mill não trazer à tona o sentido em que considera a semelhança um existente. Toda semelhança pressupõe uma relação em termos, porém, a *semelhança* que Mill reivindica se encontra relativa a quê? E de que modo ela poderia fornecer estabilidade de espécie e gênero? Mill reivindica para a *semelhança* uma unidade própria, unidade capaz de se manter inalterada mesmo sob a variedade dos objetos percebidos. Novamente Husserl se manifesta: “peculiar autoilusão!” (HUSSERL, 2012, p. 99).

Para Husserl, qualificar a unidade pretendida é o único meio que leva resposta ao problema de Mill, que permanecerá insolúvel enquanto não se alterar o campo metodológico onde o problema é colocado: “Por conseguinte, onde se investigam conceitos, não se deve mais falar como se levássemos a cabo psicologia.” (HUSSERL, 2012, p. 99).

Para Mill o antídoto do problema só pode ser encontrado na natureza do nome universal, não em termos de sua significação, mas por uma percepção correspondente, uma vez que para o psicologista a abstração é construída e fundada diretamente a partir do conteúdo perceptivo. Para o fenomenólogo há que se analisar caso a caso, e para o nome universal interessa antes de outra coisa pôr entre parêntesis sua significação puramente universal, para então descrever e analisar seus traços fundantes, fundados, lógicos ou psicológicos.

A solução de Mill seria qualificar a percepção em sua capacidade de doar um conteúdo abstrato, que por sua vez se desdobre em nomes universais e em *semelhantes*. Essa capacidade é conferida ao ato de atenção, na habilidade perceptiva de repartir ou focar um conteúdo em unidades menores e em notas individuais. Os nomes são associados a essas notas e elas seriam a condição de unidade e estabilidade, seriam o *semelhante* (HUSSERL, 2012, §13).

A solução de Mill se apóia na teoria de W. Hamilton, que advogava serem os objetos percebidos a partir do todo, embora compostos de atributos. Os atributos, por sua vez, apenas se tornam conscientes por meio da atenção sobre os objetos, não sendo válida a relação inversa (HUSSERL, 2012, §13). A capacidade da atenção nos abre uma série restrita de aspectos observáveis nos objetos, onde cada aspecto destacado pode ser nomeado separadamente,

mesmo sem possuir existência autônoma da totalidade do objeto a que pertencem. O nome passa a poder designar duas ordens, a da totalidade do objeto ou de um aspecto desse objeto. Certamente essa segunda qualidade será o ponto onde Mill tentará se apoiar para justificar o caráter universal dos nomes, enquanto designam *semelhantes*.

Já podemos vislumbrar com a teoria de Hamilton, acerca dos modos atencionais, um nível de obstrução que a linguagem poderia implicar à percepção. A percepção de atributos possui uma via normal que parte da percepção da totalidade do objeto em direção a traços particulares. Porém, uma vez que há nomes para todos os objetos e seus atributos, a comunicação linguística passa a operar com ambos sem maiores diferenciações. Temos muitas vezes, primeiramente, um nome, e esse nome dirige e conduz nossa atenção a certos objetos ou a certas porções do objeto. Assim, objetos inteiros podem passar despercebidos, ou mesmo seus atributos podem passar despercebidos, visto que a via de acesso às coisas, através dos nomes, acaba guiando nossa consciência em primeira mão, em detrimento do conteúdo acessível à percepção.

A indicação de Hamilton nesse sentido é a de que o estágio de plena concentração onde um nome é capaz de guiar absolutamente a porção do objeto é sempre temporário, e se dá em um curto intervalo de tempo, haja visto que nossa atenção naturalmente se dispersa a outros aspectos e não se detém por muito tempo em uma única direção. O grau de obstrução admitido não deixa de ser real; porém, não traz implicações tão drásticas quanto as que Mach imputará à linguagem.

Um óbice temporário não é uma característica pouco importante, sabemos que uma série de truques de ilusionismo e mesmo de fraudes e pequenos golpes alcançam sucesso justamente pela característica direcional de nossa atenção.

Retomando o paradigma psicologista, e levantando a hipótese da atenção enquanto meio privilegiado que destaca atributos na forma de um *semelhante*, falta ainda a demonstração de como poderiam ser, através da percepção, fundados os conteúdos abstratos e suas propriedades universais. Ou seja, como um conteúdo plenamente perceptivo e rico em detalhes pode dar lugar a um conteúdo abstrato e virtualmente sem detalhes?

Em termos de classificação, tanto para o psicologismo clássico, quanto para o fenomenismo e para a fenomenologia, os conteúdos abstratos não são qualificados enquanto reais. Husserl os concebe, em sua autonomia, enquanto ideais, inspirado na posição de Gottlob Frege em *Leis Fundamentais da Aritmética* de 1893. Interessando-se mais pela linguagem comum, não enveredando pelo caminho da *Conceitografia*, Husserl interpreta a ação geral da linguagem como o resultado de leis lógicas *a priori*. A fundamentação de Husserl promete

cumprir aquilo que o psicologismo não foi capaz de explicar, o funcionamento da linguagem comum em sua interação com a percepção sem reduzir um ao outro.

Porém, o argumento de Mill paira sob a atmosfera de G. Berkeley, o qual considerava a percepção (do ponto de vista imanente) sempre hábil em refutar a autonomia de qualquer conteúdo abstrato ou lógico puro (BERKELEY, 1973)¹¹. Assim segue até o trabalho de Mach, com alguns incrementos que ainda analisaremos, contudo, falta também esclarecer como a abstração permite os artifícios de comparação entre os objetos.

A comparação, segundo Husserl, é um ato que ajuíza algo entre dois objetos; igualdade, semelhança ou dessemelhança. Objetos idênticos¹² dispensariam comparações. Dois chapéus ao saírem da mesma linha de produção não são idênticos, são iguais e por isso não dispensam comparações. Sendo iguais podemos comparar seus aspectos e encontrar identidades. As cores de ambos os chapéus não são idênticas se comparadas ao olhar microscópico, a forma não é idêntica se olharmos com muito detalhe, mas passam a ser igualadas se comparadas sob a espécie de cor e de forma, à cor ocre e a aba alongada, desse gênero de chapéu. Os chapéus considerados iguais são iguais justamente por conterem espécies idênticas. A comparação não pode abrir mão da correspondência conceitual, seja por espécie, gênero ou universal, que, por estar fora das variações do mundo sensível, pode garantir unidade. Por isso, não fosse o caráter universal dos conceitos, comparações não seriam possíveis (HUSSERL, 2012, §3).

Dizemos, por exemplo, *o mesmo armário, o mesmo casaco, o mesmo chapéu*, onde existem produtos que, trabalhados de acordo com o mesmo modelo, se assemelham perfeitamente, quer dizer, são iguais em tudo aquilo que, em coisas desse tipo, tem interesse para nós. (HUSSERL 2012, p. 94)

A comparação, portanto, não faz nada diferente do artifício lógico de subsumir individuais sob uma espécie. Contudo, persiste ainda a diferença entre o conteúdo das percepções e o conteúdo dos atos e dos conceitos lógicos. A crítica aos recursos lógicos, representado desde Berkeley enquanto uma maquinaria anti-fenomênica, não é suficiente para a fenomenologia, na medida em que os conteúdos lógicos se tornam descritíveis e demonstram propriedades - como as de espécie - sob os mais diferentes propósitos, atuando um papel importante na função comparativa entre objetos.

¹¹ “Para preparar o leitor a mais fácil inteligência do que se segue, convém pôr como introdução alguma coisa sobre a natureza e o abuso da linguagem.” (BERKLEY, 1973, P. 12).

¹² A ponderação de um universal enquanto um *idêntico*, como ponto comum para a comparação, tem filiação conceitual em Frege, como podemos observar na *Conceitografia* (FREGE, 1969), porém Husserl não apresenta uma filiação terminológica ou doutrinária. Contudo a relação entre a doutrina conceitual e ideal de Husserl e Frege demandaria um estudo a parte.

Esse é um bom momento para introduzir o conceito de intencionalidade. Ao compararmos uma coleção de individuais sob o conceito de humanidade, necessitamos ainda de uma acepção em que esse conceito é requerido, desde a forma dos corpos, até valores ou habilidades motoras podem entrar como critério dessa comparação. A tomada de uma acepção, ou mesmo a mudança total do critério de comparação, é uma propriedade intencional distinta do conteúdo dos objetos em disputa. Assim também observou Mach (MACH, 1897, p. 6) quanto ao uso dos termos abstratos e os recortes e modificações que provocam nos objetos da percepção.

Uma vez que parecia amplamente aceito por todos, mesmo para “a antiga tradição”, que a “doutrina dominante apoia-se” (HUSSERL, 2012, p. 94), que os objetos não são iguais nem são idênticos entre si, e não são *o mesmo (a mesma coisa)* como o uso comum da linguagem expressa, todos os objetos da percepção são por eles mesmos diferentes (HUSSERL, 2012, §4) e contém infinitas diferenças específicas, e que a qualidade linguística requerida nos nomes próprios não parecem guardar analogia com as características perceptivas, era consenso admitir que o conteúdo da percepção, aparentemente, se diferenciava do conteúdo linguístico ou significativo. Para o psicologismo essa diferença era de fato meramente aparente, e escondia um processo que transformava o conteúdo perceptivo em dados abstratos.

Para Husserl a percepção carrega somente os termos a serem comparados e não o critério de comparação, sobretudo, as propriedades lógicas ou abstratas independeriam de uma origem perceptiva ou intuitiva qualquer. Essa nova perspectiva do logicismo e da fenomenologia são suficientes para abalar o argumento psicologista estrito, porém, na última década do século XIX, Mach protagoniza ainda algumas críticas possíveis à noção de autonomia das abstrações e dos conteúdos lógicos.

Husserl compreende a percepção enquanto conteúdo intuitivo, e o separa, assim como faz Mach, daqueles de ordem lógica (HUSSERL, 1980, §4). Porém, Husserl também desambigua o conteúdo específico de percepção do conteúdo total que experienciamos do mundo. Mach por sua vez qualifica a percepção enquanto a autêntica e única via da experiência, a igualando com a totalidade do campo da experiência. Ou seja, para Husserl a experiência reúne conteúdos diverso sem os discernir, e Mach tende a interpretar todo o conteúdo da experiência como conteúdo perceptivo. Se por um lado o argumento de Mill e Hamilton já afiguram superados, ainda é cedo para afirmarmos o mesmo de Mach. Por duas razões:

- a) Mach conhecia detalhadamente os limites da percepção.
- b) Há em Mach uma proto-concepção de intencionalidade, por vezes nomeado de *necessidade* (MACH, 1897, p. 6).

Feitas essas observações nos perguntamos também se a fenomenologia, em alguma medida, corrobora a opinião que diz ser a linguagem e o conceito óbices ao conteúdo perceptivo, no sentido de serem momentos que se antepõem ao dado puramente perceptivo ou até mesmo se sobrepõem a eles na constituição da experiência do mundo.

Mach indica que as comparações sublinham atos lógicos que se sobrepõem a percepções. Tais atos diriam mais sobre nossa capacidade lógica do que acerca da forma dos próprios *corpos*. Seu exemplo é bastante claro nesse sentido, ao dizer que a semelhança entre a bola de bilhar e o planeta Terra (MACH, 1897, p. 6) nada oferecem ao conhecimento individual de ambos. Como Husserl interpretaria esse caso?

Antes disso, essa é uma hora apropriada para que nos relembremos de nosso personagem, o calculista Beremiz Samir. A explicação de Samir para suas próprias habilidades vem da conjunção de sua experiência perceptiva com o conhecimento teórico da matemática. Porém, segundo Mach, mesmo o conhecimento teórico, abstrato, é resultado de experiências reiteradas:

If we will keep well in mind that thought by concepts is a reaction-activity which must be thoroughly practised, we shall understand the well-known fact that no one can familiarise himself with mathematics or physics or with any natural science by mere reading without practical exercise. (MACH, 1897, p. 164)

As noções abstratas seriam o resultado de treino e por isso simplificações que se dispõem a serem analiticamente desdobradas em consequências. Porém, essas consequências não são nada mais que as percepções reais.

Para Mach as lições matemáticas que o *dervixe* dera a Samir, foram, elas mesmas, conseguidas apenas pela relação que a matemática detém com as experiências reais, e elas são práticas. Assim, teria sido por se debruçar na percepção dos animais que Samir teria verdadeiramente traduzido e compreendido a matemática. As formações conceituais legítimas seriam essas, que embora simplificadas e simplificadoras, podem e devem ser desdobradas em percepções reais, pois não são nada mais do que fórmulas retiradas de conteúdos da percepção¹³.

Husserl, num primeiro momento, parece fornecer embasamento para os argumentos de Mach quando detalha e separa os sistemas intuitivos e lógicos:

¹³ “O objectivo de todas as operações aritméticas é poupar-nos do trabalho de realizar a enumeração directa através da utilização dos resultados das nossas antigas operações de contagem. O nosso esforço vai no sentido de, uma vez calculado o valor da soma, preservar a sua resposta para usos futuros.” (MACH *apud* NEWMAN, 1988).

É evidente que, em ambos os casos¹⁴, o objetivo de nossa intenção, o elemento objetivo, que é visado e nomeado como sujeito de nossas asserções, é totalmente diferente. Seja qual for a quantidade de objetos iguais em que possamos pensar na intuição ou na comparação, eles e as suas igualdades, não são certamente, no segundo caso, visados. Visado é o “universal”, a unidade ideal, e não esses singulares ou múltiplos. (HUSSERL, 2012, p. 95)

Vê-se no excerto o papel da intencionalidade na determinação de um conteúdo. Da mesma maneira, uma intencionalidade voltada à percepção diferirá daquela intencionalidade voltada ao conceito, mesmo quando compartilham um mesmo objeto. Porém, diferente de Mach, Husserl não deduz disso que a origem da significação do conceito seja o desdobramento de uma fórmula perceptiva do conteúdo intuído. Husserl continua a descrição fenomenológicas deixando por enquanto em suspenso seu fundamento.

A aposta de Mach gira em torno da suposição de que se pudéssemos separar completamente o perceptivo do conceitual em nossa atitude natural não haveria risco algum de nos enganarmos com a linguagem ou com a lógica na conformação subjetiva do mundo. Porém, uma vez que essas intencionalidades se vinculem de maneira rápida e prática, o método requerido deve ser hábil em isolar aquilo que pertença a cada um, e mesmo demonstrar a unidade de fundamento entre ambos quando houver.

Mach descreve o campo autenticamente perceptivo como relativo ao campo puro das sensações, que constitui em sua pureza uma massa indistinta (*mass of sensations*). Porém, a hipótese da massa indistinta de sensações pode ser em grande medida rechaçada por Husserl: “A possibilidade objetiva de conhecer todos os membros do âmbito como iguais entre si também não tem como ajudar em nada; ela não pode dar unidade ao âmbito para o nosso pensamento e conhecimento.” (HUSSERL, 2012, p. 96)

Mais grave do que isso, Husserl identifica na própria concepção de um todo indiferenciado algo contrário ao que fenomenologicamente podemos colher na percepção, inclusive, apoiando-se no trabalho Mach e de Ehrenfels. A massa indistinta é uma hipótese derivada de noções kantianas, sobretudo, da faculdade da sensibilidade. Mach narrava uma vivência onde o percebido - a massa indistinta - já se confundia com objetos puramente ideais derivados das noções que lhe deram inspiração. Afinal, fenomenicamente e fenomenologicamente, haveria um paradoxo em considerar a percepção de uma totalidade

¹⁴ Os casos mencionados dizem respeito a duas classes de vivências intencionais distintas; 1) a percepção intuitiva de igualdades, “cuando conocemos de un golpe su igualdad como tal”, onde os atos de comparação estão implícitos. 2) a apreensão daquele atributo singular que constitui a igualdade, mas o apreendemos como uma unidade ideal, uma espécie. (HUSSERL, 1929-II, p. 120)

indiscernível como uma propriedade típica da percepção. Segundo Husserl, embora Mach já incluisse uma separação entre lógica e intuição, ela ainda não estava rigorosamente estabelecida, sobretudo por não conseguir conceber a percepção como uma classe mista de atos. Mach compreendia a percepção como todo o ato intuitivo¹⁵.

Mach atribui ao lógico uma fundamentação que pertence a esfera fisiológica e econômica do pensamento, uma operação onde os caminhos neurais construídos pela sensibilidade pegam atalhos, em uma *sensory operation* (MACH, 1897, p. 162), onde o fundamento é sempre a percepção. O exemplo clássico dessas construções seriam as fórmulas da física: “the concept of the physicist is a precise and definite *reaction-activity*, which enriches a fact with new sensuous elements.” (MACH, 1897, p. 163).

Ao fim, o ferramental de Mach quer demonstrar a não-autonomia do lógico, e com isso mantém a tese psicologista deixando insolúvel o problema da explicação epistemológica das comparações. Porém, a pressa de Mach em definir o campo da percepção enquanto a totalidade da experiência jogará um importante papel na argumentação de Husserl.

III

A solução do problema da comparação, estagnada por uma disputa entre a origem da abstração, é oferecida primeiramente por Husserl através da análise da constituição dos “círculos de semelhança” (HUSSERL, 2012, p. 97) reivindicados pelo psicologismo, em uma refutação por *reductio ad absurdum*.

Para a tese psicologista um aspecto sensível individual equivale a uma *semelhança*, e uma *semelhança*, por sua vez, é condição suficiente para fundar um círculo de semelhança, ou seja, demarcar uma coleção de objetos onde o aspecto, em sua identidade, se faz presente, e nisso residiria todo seu valor universal.

Os atributos, assim como definidos por Hamilton, são todas as partes componentes de objetos, o que nos faz concluir virtualmente que a quantidade dos atributos superam a quantidade total de objetos no mundo, uma vez que um só objeto contém uma infinidade de atributos.

¹⁵ “Mas já de acordo com as breves exposições do capítulo anterior, poderíamos indicar como uma interpretação fundamentalmente falsa desta situação o querer captar o intuir – entendido no sentido habitual de atos da sensibilidade externa ou interna – como sendo a autêntica função intelectual de superar os limites infelizmente demasiado estreitos daquela função, por meio de recursos indiretos que poupassem a intuição. Esta seria a verdadeira tarefa do pensar conceitual” (HUSSERL, 2012:142)

O que definiria a semelhança ou dessemelhança entre objetos seria uma quantidade de atributos x que designaria um mínimo em semelhança e uma quantidade y que designaria um mínimo em dessemelhança. Uma vez que entre dois objetos haja um valor de x que seja considerado o mais semelhante possível estaríamos o mais próximo da igualdade. Podemos dirigir nossa atenção a cada objeto e destacar atributos comuns que ainda não foram levados em consideração, como também, outras dessemelhanças antes não destacadas. Levando em consideração as propriedades atencionais levantadas por Hamilton, podemos encontrar para cada atributo comum, através de uma mudança atencional, outros atributos que em sua particularidade *micro-atencional* não teria semelhanças em comum com o outro objeto. Podemos concluir que a soma total das diferenças sensíveis presentes no interior de objetos antes tidos como iguais, tendo em vista os incontáveis focos de atenção possíveis, superariam em número aquelas igualdades que antes ajuizaram os mesmos objetos como iguais. Vê-se que o critério meramente estatístico é insuficiente e encerraria uma gama de paradoxos para sua aplicação prática, tendo em vista sobretudo que as comparações permanecem estáveis e não se desfazem apenas com uma contagem (seria necessário ao menos uma mudança do foco de atenção) como concordam Hamilton, Husserl e Mach. Antes de mais nada, a solução estatística de Mill necessita incorporar os ingredientes intencionais e atencionais. Husserl já havia alertado que a comparação não dispensa a consideração de elementos conceituais, o que pode ser ilustrado em um exemplo: em termos visíveis uma lâmpada é enormemente semelhante à sua própria foto em alta resolução. Contudo, uma outra lâmpada, do mesmo gênero, estará mais próxima às cores originais da primeira, por não ter sido impressa em papel de revelação, porém apresentará maiores diferenças específicas quanto a forma. Enquanto permanecemos em apenas um ponto de observação, qual parecerá ser o mais semelhante?

Equacionar a comparação dos atributos por graus de coincidência pontual, atribuindo pontos pelas coincidências e frações pelas diferenças de graus, se tornaria uma tarefa infinita para nossa cognição, pouco econômica, e ainda insuficiente a explicar o que surge fenomenalmente.

O psicologismo deixa de lado aquilo que é mais caro ao problema dos nomes universais e da abstração, que é mostrar como um aspecto, por exemplo, um tom de vermelho, passa a ser considerado como um *vermelho em geral*, ou seja, como o universal é de certo modo retirado do conteúdo singular? Mill, Mach e Husserl diagnosticaram igualmente o problema, mas o resolveram de maneiras diversas; Para Mill a *unidade da semelhança*, ou o caráter universal, é baseado na constância e homogeneidade da percepção de um aspecto sensível, que serve de base para um cálculo mental. Mach diz ser o caráter universal produto da *linguagem*, um

processo de *economia* do pensamento que gera signos enquanto atalho de percepções autênticas onde o conteúdo universal é inautêntico quanto a sua autonomia. Husserl credita à *intencionalidade* o sentido dos fenômenos tanto universais quanto perceptivos, e não vê porque conceder autonomia a apenas uma esfera de fenômenos, sendo que ambos podem ser descritos como contendo qualidades e propriedades exclusivas.

Remontando a lógica dos círculos de semelhança, Husserl nos diz que é inerente à unidade típica dos objetos um jogo de comparações. Nisso, o jogo das semelhanças - independente do fundamento que se queira para eles - é jogado com a participação de objetos lógicos, conceitos, espécies, nomes próprios, ou outro termo que exerça função universal. Para isso é necessário que seja traçado, intencionalmente, um critério, e assim os termos lógicos passam a ser utilizados na mediação comparativa entre os objetos selecionados. Lembrando que os termos ideais são sempre encontrados “anexado a uma intuição fundante” (HUSSERL, 1980, p. 69) mas isso não tem “*nada que ver* com o objeto do ato significativo” (HUSSERL, 1980, p. 69). O que faz uma lâmpada semelhante à sua fotografia é em primeiro lugar uma intenção [perceptiva, prática, ortográfica, etc.] e a partir dela espécies e gêneros por onde se efetuam a comparação.

Uma vez que a posição de Mach e Husserl se aproximam, e Husserl parece levar a cabo muitas considerações deixadas de lado pelo próprio Mach: em que diferiria o juízo desses filósofos quanto a relação entre a linguagem e a percepção?

Husserl não observa uma ligação tão direta entre a linguagem e o princípio de economia, embora não descarte o papel desse princípio na hipótese de ser proveitoso para a compreensão da propriedade abstrativa e universal dos conceitos e dos nomes. Husserl ainda dedica o § 24 do capítulo IV da segunda investigação lógica (Husserl 2012: 141,142) a esse assunto que já havia sido explorado em detalhe no capítulo IX dos *Prolegômenos* (FISSETTE, 2009, p. 565).

O que pode ser atestado fenomenologicamente é o sentido total das expressões nominais, volitivas, ou ainda o sentido geral de um pensamento (HUSSERL, 1929-II, p. 173) expresso em uma proposição. O processo de abstração não pode ser fenomenologicamente descrito, apenas podem ser descritas as propriedades do abstrato e seus resquícius intuitivos.

Assim, Husserl se vê obrigado a conceber pelo menos duas ordens de fenômenos, os intuitivos e os signitivos. Se visamos uma espécie *F* com caráter universal, visamos assim um conteúdo ideal, mesmo que referenciado por uma letra do alfabeto impressa em tinta sobre o papel. Contudo, o indivíduo *F* enquanto matéria visual e perceptiva, reivindica apenas essa intuição e não aquilo que se atrela a ela significativamente.

Com certeza, costumamos considerar como um ideal lógico um espírito que tudo intui; mas isto apenas porque nele, silenciosamente, com o intuir de tudo, introduzimos também o tudo saber, o tudo pensar, o tudo conhecer. Representamo-lo, por conseguinte, como um espírito que não se realiza apenas no mero intuir (vazio de pensamento, mesmo que adequado), mas que também forma categorialmente as suas intuições e as liga sinteticamente, e, então, no assim formado e ligado, encontra o derradeiro preenchimento das suas intenções de pensamento, realizando, com isso, o ideal de tudo conhecer. Por isso, teremos de dizer: o objetivo, o verdadeiro conhecimento, não é a mera intuição, mas, sim, a intuição adequada, formada categorialmente e, assim, a intuição perfeitamente à medida do pensar, ou, ao invés disso, o pensamento que retira a evidência da intuição. (HUSSERL, 2012, p. 142)

IV

Em conferência na cidade de Amsterdã no ano de 1928, Edmund Husserl faz a seguinte observação acerca da criação de seu método fenomenológico: “[...] uma certa radicalização de um método fenomenológico desenvolvido e praticado já anteriormente por certos pesquisadores das ciências da natureza e certos psicólogos.” (FISSETTE, 2009, p. 2)

Dentre os citados “pesquisadores das ciências da natureza e certos psicólogos” figuram três nomes, o de Brentano, bastante conhecido da tradição fenomenológica husserliana, o de Ewald Hering, conhecido por seu trabalho de fisiologista e psicólogo e o do Ernst Mach, um físico de renome e influente filósofo da ciência. Hering e Mach são pouco citados pela tradição fenomenológica, mas igualmente reconhecidos por Husserl como os precursores da fenomenologia.

O que Husserl está a declarar é que a fenomenologia pode ser entendida como continuação, resolução e superação de um grande projeto positivista que enfrentava dificuldades em descrever com coerência a totalidade dos experimentos fenomênicos acumulados. Husserl compreende que o problema tinha sede na concepção epistemológica adotada, não apenas num modelo específico, mas no próprio movimento cultural científico vigente no ocidente, que vinha operando sempre a partir de matizes monistas, como veio a denunciar no texto *A filosofia como ciência de rigor* (HUSSERL, 1952). Dessa análise ampla do movimento fenomenológico é que podemos ver porque E. Mach surge enquanto modelo epistemológico radical e progressivo ao qual Husserl terá que se aliar em um primeiro momento.

A interpretação da máxima “de volta às coisas mesmas” frequentemente negligencia o campo total da experiência que Husserl tem em mente, o que inclui a atitude natural, fenomênica e fenomenológica, sem priorizar percepções ou vivências imanentes, e, incluindo

ao campo total da experiência a autonomia da lógica. A incursão de Husserl ao trabalho de Mach já contém o princípio de suas diferenças, uma vez que Husserl está disposto a dar vazão epistemológica a uma série de fenômenos lógicos que antes eram descritos apenas em conexão de dependência a princípios psicológicos.

Ao longo desse artigo as controvérsias descritas, embora ambientadas na linguagem, disputam uma concepção epistêmica, onde a linguagem acaba por se tornar um campo propício ao embate e não o objeto imediatamente visado. Contudo, em outro sentido, podemos dizer que a concepção epistemológica é quem qualifica junto à capacidade de nossa descrição o lugar que a linguagem deverá ocupar. O diagnóstico husserliano do psicologismo era o de que esse último mantinha barricadas entre nossa capacidade de elaboração linguística e nossa capacidade perceptiva. Ao mesmo tempo em que consideravam um fundamento único para ambos.

Quanto a essa tendência em localizar um fracionamento na continuidade do fundamento monista (distanciando percepção e linguagem) ainda arraigado em Mach, Husserl se coloca da seguinte maneira: a) uma possível obliteração da percepção ou do percebido por parte de funções lógicas e linguísticas não é um argumento suficiente para invalidar a autonomia das funções lógicas e linguísticas enquanto tais; b) uma vez provado a influência das funções signitivas sobre as perceptivas será ainda necessário compreender a relação inversa [das perceptivas sobre as signitivas], e amparar um modelo epistemológico que avalie em que medida essa relação é prejudicial, influi ou permite o acesso a conteúdos perceptivos.

As *Investigações Lógicas* se incubem amplamente do problema, em considerar os modos mistos de nossas faculdades, num quadro onde a concorrência direta entre a linguagem e a percepção, e, portanto, o prejuízo de um sobre o outro, é imediatamente enfraquecido, haja visto que não há relação prioritária ou hierárquica entre ambos.

O quadro geral de nosso cotidiano é entrecortado por estados de coisa e intencionalidades diversas, em meio a um quadro de complexidade entre a caracterização do objeto conhecido e a forma de o conhecer, quadro esse que por si só sugere o oposto do que postula o psicologismo (que a significação oblitera a percepção).

A noção de um óbice de nossa percepção, se ainda quisermos manter o termo, se sustentaria apenas se buscássemos com isso o limite, o alcance, a abrangência e a dimensão de nossos poderes perceptivos, sejam os conhecidos, os pretendidos e os possíveis. A esse respeito Husserl é bastante esclarecedor:

[...] a percepção, enquanto pretende dar-nos o “próprio” objeto, não pretende propriamente com isso ser uma mera intenção, mas antes um ato que pode oferecer preenchimento aos outros, sem que ele próprio precise ainda de um

preenchimento qualquer. Na maioria dos casos e, por exemplo, em todos os casos da percepção “externa”, isso não passa de uma mera pretensão. (HUSSERL, 1980, p. 46)

Os objetos da percepção, por definição, se apresentam sempre “do lado frontal, sombreado e em escorço” (HUSSERL, 1980, p. 46). Podemos daqui inferir que Mach é otimista em relação ao que a percepção pode doar, não dando tanta atenção aos limites das representações fornecidas pelos sentidos.

Nas *Investigação Lógicas* a percepção é caracterizada por sua condicionalidade a um corpo, que por sua vez é suscetível a variáveis do ambiente e de nosso próprio posicionamento, fornecendo muitas vezes representações vagas, escassas, duvidosas e mesmo indeterminadas. Contudo, nossa experiência não é intuída “como se” fosse constantemente sombreada, ela aparece “como se” fosse coerente e contínua, o que nos obriga a aceitar que esses contínuos preenchimentos não são fornecidos apenas pela condicionalidade do corpo mas também por atos intencionais:

Fica, assim, claro que esta consciência, mesmo se ela é totalmente não intuitiva, leva necessariamente consigo um certo teor intencional por meio do qual o indivíduo é representado, ainda que não seja significado, não como uma coisa qualquer completamente vazia, mas, sim, como algo determinado e determinável segundo certos tipos (como coisa física, animal, homem etc.). (HUSSERL 2012, p.256)

Assim, embora a ciência necessite reiteradamente de um retorno ao material bruto das percepções, a realização da ciência, segundo Husserl, não depende do expurgo da linguagem, ao contrário, depende também de reiterada análise da constituição intencional do objeto de estudo, adequando progressivamente as intuições em forma de saberes gerais e teorias. Assim, o acesso à objetividade, tão pleiteado pela tradição psicologista como incremento da positividade, não parece estar dado exclusivamente pelos conteúdos perceptivos, e essa correção se mostrará decisiva para a continuidade do modelo psicologista e positivista.

A epistemologia de Mach, que visa superar modelos dualistas, e que de certo modo supera mesmo o monismo neutro de W. James devido aos *elementos* intencionais estruturados de forma combinatória - ao modo de um caleidoscópio de Brewster - não parece assumir completamente suas próprias premissas ao fundamentar a percepção do ponto de vista do psicologismo, enquanto que Husserl, sem pretender tanto avança ao caracterizar as propriedades autônomas da significação e da intuição, impossibilitando uma fundamentação unilateral do conhecimento, seja psicologista ou idealista.

De volta ao início desse artigo, vimos o protagonista Beremiz Samir, primeiramente, a descrever sua aclamada habilidade como o resultado do acúmulo de suas experiências em contar animais na natureza. Momentos mais tarde, seu amigo, que havia escutado sua descrição, passa a considerar essa capacidade como que conduzida unicamente pela experiência psicológica de contar objetos. Beremiz, aparentemente, um indivíduo com acesso fenomenológico privilegiado e gozando de inúmeras aptidões, ao escutar a descrição que seu amigo empreendeu se viu obrigado a descrever uma narrativa diversa, onde seus prodígios passam a contar como o resultado de lições formais de matemática. Observa-se que tanto para Beremiz, como para seu amigo, não está disponível um modo de descrição que possa conciliar essas duas bases de sua formação e o modo como se conciliam. Não parece estar disponível, aos indivíduos falantes, um meio de expressão em sua língua que coadune as duas descrições empreendidas por Beremiz, o que indica faltar uma epistemologia igualmente conciliadora.

As obras que tomamos por base nesse artigo, *Contribuições à análise da sensação* de Ernst Mach e *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl, publicadas com uma diferença de quatro anos, configuram peças importantíssimas de etapas de um modelo em construção, modelo este que pretende superar tanto o dualismo como o monismo, aproximando-se mais a situações complexas envolvidas na cognição, aprendizado e elaboração do conhecimento humano. Contudo, mesmo a hipótese de que possa haver algo que obstrua nossa percepção de mundo não deixou de ser frutífera (mesmo quando falsa), haja visto os inúmeros recursos que a ciência alçou em nome de uma recuperação, correção ou aprimoramento de nossa percepção. Diríamos, a título de finalização, concordando com Husserl, que alçar às consequências mais valiosas do empenho científico requer muito mais do que a percepção é capaz de fornecer, e por isso não se trata mais de procurar por um óbice da percepção, mas de incluir na percepção a ressignificação dos objetos através de atos intencionais.

Referências:

BERKELEY, George. 1974. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano**. Tradução de Antonino Sérgio. São Paulo: Abril S.A Cultural e Industrial.

BLACKMORE, John. 1985. Discussions: an historical note on Ernst Mach. **Brit. J. Phil. Sci.** 36, pp. 299-329.

FISETTE, Denis. 2009. Fenomenologia e fenomenismo em Husserl e Mach. **Scientiæ studia**, São Paulo, v. 7, n. 4, pp. 535-76.

FREGE, Gottlob. 1969. **Sobre a justificação científica de uma conceitografia.** *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, pp. 91-97. (Tradução de Luís Henrique dos Santos).

HUSSERL, Edmund. 1929. **Investigaciones Lógicas: Tomo Primero. Prolegómenos a la Lógica Pura.** Madrid: Revista de Occidente. (Trad. Manuel G. Morete e José Gaos).

HUSSERL, Edmund. 2012-II. **Investigações Lógicas: A unidade ideal da espécie e as modernas teorias da abstração.** In _____. 2012. *Investigações Lógicas*. Rio de Janeiro Forense Universitária.

HUSSERL, Edmund. 1929-IV. **Investigación Cuarta: La diferencia entre las significaciones independientes y no-independientes y la idea de la gramática pura.** Madrid: Revista de Occidente. (Trad. Manuel G. Morete e José Gaos).

HUSSERL, Edmund. 1980. **Sexta Investigação: Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento.** São Paulo: Abril Cultural (Trad. Zeljko Loparic e Andréia Maria Altino de Campos Loparic).

HUSSERL, Edmund. 1952. **A filosofia como ciência de rigor.** Coimbra: [s.ed] (Trad. Albin Beau, prefácio de Joaquim de Carvalho). Exemplar: 250910402, biblioteca da UFMG-Fafich.

JAMES, Willian. 1904. Does 'Consciousness' Exist? **The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods**, v. 1 n. 18, pp. 477-491.

KUHN, Thomas S. 2009. **A tensão essencial: tradição e inovação na pesquisa científica.** In: _____. 2009. *A tensão essencial*. São Paulo: Editora Unesp, p. 241-255.

MACH, Ernst. 1897. **Contributions to the analysis of the sensations.** La Salle, Il: Open Court Publishing Company.

MACH, Ernst apud NEWMAN, James Roy. 1988. **The World of Mathematics.** Tempus Publishing, Limited. Tradução disponível em: <<http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/seminario/economia/traducao.htm>>. Acesso em: 06.08.2014.

SANTOS, José Henrique. 2010. **Do empirismo à fenomenologia: A crítica do psicologismo nas investigações lógicas de Husserl.** São Paulo: Edições Loyola.

TAHAN, Malba. **O homem que calculava.** [s.d/s.ed] Disponível em: <[http://www.coordenacaopedagogica.com.br/file.php/1/PAS_2009/Livro - Malba Tahan - O homem que calculava ilustrado .pdf](http://www.coordenacaopedagogica.com.br/file.php/1/PAS_2009/Livro_-_Malba_Tahan_-_O_homem_que_calculava_ilustrado_.pdf)>. Acesso em: 07.09.2015.

ACERCA DAS MANIFESTAÇÕES EXPRESSIVAS DO CORPO NO ESPAÇO CONVERSACIONAL DOS ‘NÃO FALANTES’¹: CONSIDERAÇÕES SOBRE A LINGUAGEM DOS SURDOS

Regina Froés Dolabela²

Resumo

Este ensaio trata dos aspectos estruturais do comportamento e fenomenológicos do corpo, da fala e da linguagem nos primeiros trabalhos de Maurice Merleau-Ponty, a luz de casos de surdez relatados por Oliver Sacks. Seu objetivo é restituir ao corpo e a fala a primazia do sentido linguístico na compreensão da linguagem. No percurso, discutimos sobre a possibilidade da linguagem ser um fenômeno natural ou social; defendemos que a fala não é uma veste do pensamento; que a palavra e o conceito de consciência não equivalem à aquisição de linguagem que, a despeito das diferentes modalidades de existência, palavras e ideias são acontecimentos de uma história, de uma certa organização do corpo e estilo de ser no mundo. Argumentamos a favor da noção de linguagem como uma dentre outras manifestações de expressividade existencial e simbólica do corpo. Identificamos uma base comum da comunicação pela fala e pelo gesto nestes dois mundos aparentemente disjuntos. Em ambos os casos, descartamos a possibilidade de se fazer uso da linguagem sem um corpo. O uso da linguagem que se faz pelos surdos ajudou-nos a compreender a essência da fala pela voz: a gestualidade da linguagem.

Palavras-chave: Fenomenologia. Percepção. Corpo. Estrutura do comportamento. Fala. Significação linguística. Linguagem.

Abstract

This essay deals with the structural aspects of the body's behavior and phenomenological, speech and language in the early work of Maurice Merleau-Ponty, in the light of deafness cases reported by Oliver Sacks. His goal is to restore to the body and speech the primacy of linguistic meaning in language comprehension. Along the way, we discussed the possibility of language being a natural or social phenomenon; we argue that the speech is not a vest of thought; the word and the concept of consciousness are not equivalent to the acquisition of language that, despite the different models of existence, words and ideas are events of a story, of a certain organization of the body and style of being in the world. We argue in favor of the notion of language as one amongst others manifestations of existential and symbolic expression of the body. We identified a common basis for communication by speech and gesture by these two worlds seemingly disjoint. In both instances, we ruled out the possibility of making use of language without a body. The use of language that is done by the deaf helped us to understand the essence of speech by voice, the gestures of language.

Key words: Phenomenology. Perception. Body. Structure of behavior. The Speech. Linguistic Meaning, Language

¹ Destaque nosso. Demais palavras e trechos marcados por aspas duplas são citações identificadas na obra em referência; palavras e expressões em itálico são reconhecidas como de uso familiar do autor.

² Doutora em Ciência da Informação. Professora Adjunta do Curso de Administração e Ciências Contábeis da FAMC e integrante do Grupo de Pesquisa do CNPq ‘Filosofia da Percepção’ pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (E-mail: redolabela@gmail.com)

INTRODUÇÃO

Nossa viagem em busca dos fundamentos da linguagem nos espaços de conversação dos ‘falantes’³, surpreendentemente, nos traz de volta ao lugar onde tudo começa: ao gesto mudo dos *sujeitos anônimos da percepção*⁴ que retoma um saber que sabe mais sobre nós do que nossa consciência, recolocando-nos o desafio de compreender as diversas manifestações da linguagem em Maurice Merleau-Ponty, agora com o olhar voltado para experiências empíricas ‘do mundo dos não falantes’.

Inicialmente perguntamo-nos quem seriam estes ‘não falantes’? Nossa experiência de conversação com membros da comunidade de surdos é comum de outros ‘falantes’ que, providos da voz e audição, tentam estabelecer tal conversação sem terem qualquer contato prévio com uma língua de sinais. Portanto, uma vez que estávamos desprovidos de qualquer aparato gramatical *a priori*, capaz de nos introduzir num novo modo de linguagem, não supúnhamos que aquele seria, justamente, o universo empírico para formulação de argumentos filosóficos acerca da fenomenologia da fala e da linguagem.

Esta jornada tem início com os relatos de experiências de pessoas acometidas pela surdez, extraídos da obra *Vendo Vozes: uma viagem ao mundo dos surdos*, de Oliver Sacks (2013)⁵, a partir dos quais, com base na *Estrutura do Comportamento* (1942) e na *Fenomenologia da Percepção* (1945), ambas de autoria de Merleau-Ponty, construímos nosso argumento em favor de uma significação existencial e simbólica da fala, que *a habita e é inseparável dela*, e que é anterior a sua significação conceitual. Nosso objetivo é, lançando mão de casos de surdez relatados por Sacks, argumentar em favor de um sentido imanente ao corpo e restituir à fala seu valor de gesto que já contém seu sentido. Nesta direção, reforçamos com Maurice Merleau-Ponty que *a fala não é uma veste do pensamento*; que *a palavra e o conceito de consciência não equivalem à aquisição de linguagem*; que, a despeito das diferentes modalidades de existência, palavras e ideias são acontecimentos de uma história, de uma situação, de uma certa modulação do corpo enquanto ser no mundo; que palavras e ideias são potência motora adquirida como experiência do corpo e do uso de seus campos perceptivos e práticos em situação e no esforço de expressão, seja numa primeira

³ Neste ensaio, a expressão ‘falantes’ designa modalidades de comunicação lingüística auditivo-oral em contraponto ao ‘não falante’ como aquele que não ouve e não usa a voz para se comunicar.

⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). Para efeito de leitura e consulta a essa obra do autor, La *Phénoménologie de la Perception*, as referências e citações adotam como padrão a sigla PhP seguida da numeração da página no original (1945) e na versão brasileira (2011).

⁵ Oliver Sacks (1933-2015), foi psiquiatra e professor de neurologia e psiquiatria na Columbia University. Informações sobre o autor estão disponíveis em <www.oliversacks.com>. Acesso em 14/07/2014.

experiência silenciosa do mundo, seja na comunicação com outrem. Dito de outra forma, nosso objetivo é evidenciar que nem a palavra, nem o sentido das palavras estão depositados na consciência; e que a fala não é uma operação intelectual, tampouco está circunscrita ao âmbito da fisiologia ou biologia humana, mas é um dentre os modos de envolvimento do corpo na experiência do mundo dos significados.

Por ser apenas uma dentre as formas de expressão e de inserção no mundo, não se deve pressupor a supremacia da palavra falada em relação a outros modos de expressão do corpo, como é o caso da linguagem dos surdos, tal como argumenta Merleau-Ponty em *La Phénoménologie de la Perception*⁶

[...] não há diferença fundamental entre os modos de expressão, não se pode atribuir um privilégio a um deles como se este exprimisse uma verdade em si. A fala é tão muda quanto a música, a música é tão falante quanto a fala (PhP p.448, 523).

Para a construção do argumento, trabalhamos com as noções de linguagem, fala e significado tal como aparecem na fenomenologia merleau-pontyana. Linguagem como dimensão expressiva do modo de ser do sujeito no mundo, do modo como ele significa e compartilha o mundo, emergente nas relações de sentido do corpo com o mundo, e posteriormente com outrem. Fala em sua significação existencial e simbólica, como verdadeiro gesto que contém o seu sentido, uma modulação ou empreendimento corporal que expressa um sentido em sua transcendência biológica, e fala enquanto fenômeno em primeira pessoa, portanto, sob a perspectiva do *sujeito falante que possui um certo estilo de ser e com o mundo que ele visa*, assim como aparecem na PhP (p.214, 249). Significado enquanto fenômeno da intencionalidade do sujeito – consciência em direção às coisas e a outrem. O horizonte de reflexão sobre a fenomenologia merleau-pontyana circunscreve-se à *La Structure du Comportment* (1942) e *La Phénoménologie de la Perception* (1945). Destacamos na primeira obra o capítulo IV: *L'ordre physique, l'ordre vital, l'ordre humainem* e, na segunda, os capítulos III e VI, respectivamente: *La spatialite du corps propre et la motricite* e *Le corps comme expression et la parole*.

⁶ De agora em diante as citações da obra *Fenomenologia da Percepção* serão representadas pela sigla PhP. Do mesmo modo, utilizaremos a sigla SC para citações da obra *Estrutura do Comportamento* e VV para a obra *Vendo Vozes*.

O MUNDO DOS ‘NÃO FALANTES’ E A FORÇA DO MITO DA FALA COMO MANIFESTAÇÃO DA RAZÃO

No princípio era o verbo... [ou o pensamento de Deus]
(João, 1,1.)

Começamos por reproduzir o entendimento de Oliver Sacks a respeito do mundo dos surdos, ao afirmar que “somos notadamente ignorantes a respeito da surdez” (VV, p. 15). Seu depoimento nos remete à história da filosofia e à importância atribuída à expressão “fala pela voz” como manifestação da alma, do pensamento ou da razão, podendo ser encontrados episódios que ilustram esta forma de entendimento desde a antiguidade. Assim, encontramos na fala do poeta grego a revelação divina. Sua palavra – o mito – era, então, considerada sagrada. Também no período socrático encontramos a valorização daquele que sabia falar em público. Em Atenas, para participarem da vida política e serem aceitos em sociedade os cidadãos atenienses precisavam saber falar e persuadir seus ouvintes pela palavra falada. Por certo é que a proposta da educação da época estava voltada para formação do bom orador. Para Aristóteles, “as coisas na voz são os símbolos das afecções da alma e as coisas escritas [são os símbolos] das coisas na voz” (ARISTOTELES, 1959, 1 16, 3-4). Com ele podemos equiparar a palavra falada com o que existia de mais sublime para o filósofo de seu tempo, ou seja, às experiências de intuição imediata como pensamento, origem do pensamento conceitual.

O interesse da comunidade de estudiosos sobre a surdez foi despertado no século XVIII pelas questões suscitadas pelo Abade Sicard⁷, em relação ao *estado deplorável* dos surdos, conforme comentado por Oliver Sacks.

Por que a pessoa surda sem instrução é isolada da natureza e incapaz de comunicar-se com os outros homens? Por que ela está reduzida ao estado de imbecilidade? Será que sua constituição biológica difere da nossa? Será que ela não possui tudo que precisa para ter sensações, adquirir ideias e combiná-las para fazer tudo que fazemos? (VV, p. 24).

Nem mesmo as questões inspiradas pelo caso do Menino Selvagem de Aveyron⁸ foram suficientes para romper a ignorância acerca daqueles que não fazem uso da voz para se expressarem, os ‘não falantes’.

⁷ Roch-Ambroise Cucurron Sicard (1742-1822), da escola de surdos de Bourdeaux e substituto do Abade Charles-Michel de l'Épée (1712-1789) na National Institution for Deaf-Mutes em Paris, após a morte deste. Ambos são destacados por Sacks em razão da grande contribuição dada à educação dos surdos-mudos (VV, 2013).

Os estudos relatados pelo autor afirmam que as diferenças encontradas nas experiências dos ‘não falantes’ - em termos de limitações cognitivas, domínio da linguagem e grau de dificuldade para sua aquisição – resultam, em grande medida, da fase de vida em que o sujeito foi acometido pela surdez. Em *Vendo Vozes*, o universo das experiências e casos relatados abrange as fases pré-linguística e pós-linguística, mas o interesse principal do autor está nos casos de surdez pré linguística. De uma maneira geral, outros aspectos levados em conta são o ‘grau de surdez’ - que pode ir da impossibilidade de ouvir, passando pela dificuldade para ouvir e indo até situações em que, utilizando aparelhos, é possível ouvir parte do que se fala. Há as pessoas consideradas seriamente surdas, muitas vezes em decorrência de algum acidente na juventude, e aquelas profundamente surdas, que não conseguem falar de maneira usual e recorrem à língua de sinais ou à leitura labial.

A nossa leitura de *Vendo Vozes* permitiu observar que as experiências relatadas não diferiam apenas nos pontos mencionados. Dos diversos casos analisados, consideramos válidas as explicações científicas apresentadas pelos psicólogos, linguistas e neuro-cientistas citados por Sacks. Entretanto, em nosso entendimento, explicações científicas não prescindem da consideração dos aspectos estruturais, existenciais e simbólicos do corpo e da fala, atribuídos pelo modo particular de inserção no mundo dos significados por parte dos sujeitos acometidos pela surdez. Assim é que as variações observadas, embora tomem como ponto de partida a idade, ou seja, o estágio em que a surdez ocorre – pré ou pós-linguístico –, não nos parecem esgotar-se nelas, merecendo atenção especial aspectos fenomenológicos do corpo e da fala, pelo impacto que têm sobre as diferenças encontradas no domínio linguístico dos casos analisados por Sacks. Se alguém é capaz de expressar-se, possui um domínio linguístico, se entendemos a fala como um dos modos de expressão pelo uso do corpo. Portanto, não podemos considerá-lo um ‘não falante’. Talvez pudéssemos nos referir como ‘não falantes’ àqueles sujeitos em quase que total isolamento, pessoas acometidos ou não pela surdez; como seria o caso do menino selvagem de Aveyron. Diante disso, interessa-nos compreender que vínculos podem ser estabelecidos entre fala, linguagem e pensamento como fenômenos da natureza humana. Nessa direção, passamos adiante a discorrer sobre alguns casos selecionados de Sacks (2013), sob o ponto de vista das explicações científicas e da fenomenologia do corpo e da fala em Maurice Merleau-Ponty.

⁸ O Menino Selvagem, aparentemente desprovido de linguagem, foi levado a Paris em 1800 e internado no *Internacional Institution for Deaf-Mutes*. O interesse da comunidade científica na investigação dos fundamentos da natureza humana, da identificação dos fatores sociais que poderiam explicar a linguagem, a inteligência e moralidade foram insuficientes para o desenvolvimento da linguagem daquela criança. Sacks estranha o fato do menino selvagem nunca ter sido exposto à língua de sinais (VV, p. 20).

O MUNDO DOS SURDOS: QUESTÕES EMPÍRICAS A SEREM CONSIDERADAS À LUZ DA FENOMENOLOGIA DA FALA E DA LINGUAGEM EM MAURICE MERLEAU-PONTY

A incumbência recebida para fazer a crítica aos livros do psicólogo Harlan Lane (LANE, 1976 e 1984a e b), despertou o interesse de Oliver Sacks pelos casos de pessoas surdas que, por terem sido mantidas isoladas, não aprenderam qualquer língua e eram caracterizadas como tendo uma incapacidade intelectual, com o conseqüente comprometimento do seu desenvolvimento emocional e social. Entre as questões que coloca, destacamos as seguintes: a “língua desenvolve-se de um modo espontâneo e natural ou requer contato com outros seres humanos?”(VV, p.41)?; “poderia haver uma identidade orgânica radicalmente diferente” entre a língua de sinais e a falada (VV, p.103)? por que razão “um ser humano fica confinado a um mundo imediato na falta de uma língua” (VV, p.44)?

Um dos casos relatados é o de Joseph que, sendo surdo, até os onze anos viveu sem língua alguma, até que ingressou na Braefield School for Deaf. Nascido surdo, somente aos quatro anos teve o problema identificado. Servia-se de gestos e pantomima para se comunicar e, ao mesmo tempo, tinha grande habilidade para o desenho. Sua inteligência visual e a habilidade para resolver problemas visuais e quebra-cabeças eram notáveis e *contrastavam radicalmente* com suas dificuldades de base verbal. Por essa razão foi considerado como idiota, retardado ou autista. Entretanto, a privação de oportunidades para aprender a língua de sinais e a falta de incentivos para participar de brincadeiras que a linguagem poderia ter-lhe proporcionado durante a infância não foram suficientes para diminuir seu interesse em comunicar-se. Tanto assim que depois que foi matriculado na escola, ao final de cada jornada sempre desejava permanecer lá, já que voltar para casa era como voltar para o silêncio. Ali ele era deixado de lado, não podia conversar com os pais, vizinhos ou amigos, *tornando-se novamente ninguém* (VV, pp. 42-46).

Ainda segundo o relato, Joseph não era capaz de narrar como havia sido seu final de semana e tampouco conseguia entender a ideia de uma pergunta ou a formulação de uma resposta, o que tornava impossível fazer-lhe perguntas. Inexistia, para ele, um senso de passado, revelando uma ausência de senso histórico. Sua vida resumia-se ao momento presente. “Como um animal ou um bebê, ele parecia preso ao presente, confinado à percepção exata...” (VV, p. 46). Embora não apresentasse problemas da ordem da categorização e generalização perceptiva, era incapaz de entrar na esfera imaginativa, de considerar hipóteses,

de lidar com ideias abstratas, de julgar ou planejar. Vivia confinado a um mundo imediato e seu mundo restringia-se no alcance de seu pensamento.

Outro caso é o de Massieu, que é similar ao de Joseph. Sua vida esteve restrita ao círculo familiar e às relações com os oito irmãos, dos quais cinco eram surdos-mudos. Fora desse círculo, “ele era tratado como um cão e desprezado pelas crianças de sua idade” (VV, p. 47). Somente aos quatorze anos Massieu entrou em contato com a língua de sinais, ao ingressar na National Institution for Deaf-Mutes, em Paris, tendo sido educado pelo Abade Sicard.

Aos casos de Joseph e Massieu, acrescentamos o de Idelfonso (VV, pp. 52-56), cujo primeiro contato com a língua de sinais ocorreu bem mais tarde, aos 27 anos, com o auxílio de Susan Schaller, intérprete da língua de sinais e acadêmica de San Francisco. Idelfonso nasceu numa propriedade agrícola do sul do México e era filho de pais ‘falantes’. Ele e um outro irmão natissurdo eram as exceções na família e na comunidade rural, tendo, por consequência, vivido em condições consideradas de confinamento e de ausência de comunicação com o outro.

Estes três casos foram apresentados como casos extremos de falta de contato com a língua de sinais, uma vez que a maioria das pessoas com surdez pré-linguística desenvolve alguma língua na infância. Nos três casos houve aquisição de competência linguística, ainda que tardiamente. Como descrito por Sacks, gradativamente, e com graus diferentes de dificuldade, Joseph, Massieu e Idelfonso puderam ser introduzidos no mundo do pensamento e da linguagem através do ensino da língua de sinais⁹. Ao tratar dos três casos, Sacks ressalta que a dificuldade para entender perguntas e formular respostas é um tipo de deficiência linguística comum entre crianças surdas¹⁰.

Por sua vez, os relatos de Sacks sobre Charlotte e sobre a comunidade de surdos congênitos da Ilha Martha’s Vineyard, em Massachusetts¹¹, evidenciam um contraste com as experiências de isolamento e pobreza comunicativa dos casos acima mencionados. Tanto no caso de Charlotte como no dos surdos da comunidade da Ilha Martha’s Vineyard, destacam-se

⁹ No que diz respeito ao pensamento e à linguagem, Sacks admite, com base no epistemólogo suíço Jean William F. Piaget (1896-1980), que um e outro possuem origens biológicas separadas, e que é possível interagir com o mundo muito antes de aprender uma língua, existindo pensamento antes da emergência de uma língua, mas que isto não impede de ficarmos circunscritos ao mundo imediato e restritos no alcance do pensamento (VV, p. 44).

¹⁰ Sacks (VV p. 55) discorre sobre as descobertas de Rapin (1979) a respeito das deficiências linguísticas léxico/gramaticais de formas interrogativas, que são comuns em crianças com surdez pré-linguística.

¹¹ Caso apresentado em VV (pp. 38-40), extraído de Nora Ellen Groce: *Everyone here spoke Sign Language: hereditary deafness on Martha’s Vineyard*

a importância, no desenvolvimento das crianças surdas, da orientação dos pais, do acolhimento familiar e da sua integração social.

Com poucos meses de vida, Charlotte foi diagnosticada com surdez congênita. Prontamente, seus pais trataram de aprender a língua de sinais. Após uma opção inicial pelo inglês exato em sinais (SEE)¹², eles se reorientaram para uma comunicação menos descritiva e com padrões visuais de pensamento, mais típica do vocabulário da Língua Americana de Sinais (ASL), significando uma opção pelo compartilhamento, com Charlotte, desde os primeiros meses de vida, do seu mundo visual.

Por sua vez, em decorrência da endogamia na Ilha Martha's Vineyard, uma forma de surdez hereditária acompanhou gerações de seus habitantes, ao longo de 250 anos, de sorte que, por volta da metade do século XIX, não havia uma família que não fosse afetada pela surdez. Dadas as características da população, toda a comunidade incorporou, como sua, a língua de sinais local.

Segundo relatado, se algum diferencial existia na comunidade de surdos da ilha, esse dizia respeito ao seu elevado nível de desenvolvimento. Ali, os surdos sequer eram diferenciados pela sua deficiência auditiva, sua identificação fazia-se por qualquer outra característica física.

Comparativamente com os casos de Joseph, Massieu e Ildefonso - rejeitados e privados da convivência social - ressaltamos aqui os aspectos positivos da introdução ao mundo simbólico pela língua de sinais, tanto no caso da Charlotte como da comunidade surda da Ilha Martha's Vineyard. Pierre Desloges¹³ destaca a importância do contato com a língua de sinais para o desenvolvimento cognitivo, emocional e sociolinguístico dos surdos, nos seguintes termos:

A língua [de sinais] que usamos entre nós, sendo uma imagem fiel do objeto expresso, é singularmente apropriada para tornar nossas ideias acuradas e ampliar nossa compreensão, obrigando-nos a adquirir o hábito da observação e análise constantes. Esta língua é vívida; retrata sentimentos e desenvolve a imaginação. Nenhuma outra língua é mais adequada para transmitir emoções fortes e intensas (VV, p. 29).

¹² Uma réplica do inglês falado.

¹³ Pierre Desloges, acometido pela surdez pré-linguística, foi considerado como intelectualmente incapaz até aprender a língua de sinais. O primeiro livro escrito por surdos, em 1779, é de sua autoria: *Observations*.

Ressalte-se que, para o Abade de l'Épée, do National Institution for Deaf-Mutes de Paris,¹⁴ que foi responsável pelo desenvolvimento do sistema de instrução de surdos baseado na língua gestual dos surdos moradores de rua de Paris, era difícil acreditar que a língua de sinais pudesse ser tão completa e capaz de expressar emoções e proposições, tanto, ou mais, quanto a língua falada. Uma de suas conclusões sobre as pessoas profundamente surdas é que estas não demonstraram nenhuma inclinação inata para falar e, no entanto, demonstraram uma inclinação imediata e acentuada para a língua de sinais.

Ao falar das diferenças entre línguas faladas e de sinais, Sacks chama a atenção para o fato de que “a língua de sinais difere da falada mais do que qualquer língua falada difere da outra” (VV, p. 103). Os estudos de Whorf (1956), citado por Sacks (VV n. 30, p.162), associam as diferenças encontradas ao fato de que a primeira surge dos gestos e da representação emocional-motora espontânea. As distinções encontradas provocaram muitos questionamentos sobre as origens e a identidade orgânica da língua de sinais, e alimentaram muitas especulações ao longo do século XIX.¹⁵

Com base nos achados de Stokoe (1960), Sacks ressalta que as experiências de aprendizado com a língua de sinais podem equiparar-se às da língua falada, prestando-se ao poético, à arte metódica da comunicação e até à análise filosófica. Pelo estudo de Stokoe foi possível demonstrar, àquela época, que a língua de sinais “satisfazia todos critérios linguísticos de uma língua genuína, no léxico e na sintaxe, na capacidade de gerar um número infinito de proposições” (VV, p.70).

Acrescentamos às considerações de Sacks sobre a língua de sinais, as de Silva (2014), no que dizem respeito à insuficiência dos fundamentos fonológicos, morfológicos, sintáticos, semânticos e pragmáticos da Libras¹⁶ para a compreensão e comunicação com membros da comunidade de surdos, na medida em que não capta os movimentos corporais e faciais, imprescindíveis para complementação do sentido das palavras, das frases e da história que é narrada e interpretada. Para Silva, o uso das mãos, da cabeça, da face, dos ombros, do tronco fazem parte da fala em Libras, mas falta-lhe o “não dito” ou “não pensado” que está presente no olhar do outro e que se faz por meio de uma linguagem muda, silenciosa e viva. Contar uma história é *vivê-la corporalmente*, reforça a autora, argumentando que o *uso adequado do*

¹⁴ A escola de l'Épée, fundada em 1791, teve um importante papel na educação dos surdos e formação de vários professores para surdos.

¹⁵ Sacks relata na nota 91 (VV p. 179), que especulações deste gênero adquiriram proporções tais, que em 1866 a *Société de Linguistique* de Paris proibiu a apresentação de trabalhos sobre o tema; e que estudos da paleolinguística apresentam evidências sobre a origem pré-histórica da linguagem na língua de sinais.

¹⁶ Língua Brasileira de Sinais

movimento das mãos, do tronco, da cabeça, das expressões não-manuais e do conhecimento gramatical não necessariamente redundam em um corpo que fala (SILVA, 2014 p. 130).

Wilhelm von Humboldt¹⁷, citado por Sacks (VV p. 103), considera que os estudos sobre uma língua devem levar em consideração a distinção entre a *forma* (as propriedades formais de uma língua; suas estruturas sintática e semântica) e o *caráter* dessa língua (determinado pela maneira como ela é usada), ou uso da linguagem (o falar, ou *a parole*). Para Humboldt, *o caráter de uma língua expressa o modo como um povo pensa, sente e aspira... é de natureza essencialmente criativa e cultural, possui uma qualidade genérica; é seu espírito, e não apenas seu estilo.*

No caso da língua de sinais, Humboldt reconhece sua maior proximidade ao *caráter* do que à *forma*, assim como aos traços do biológico, ao tomar em consideração sua base gestual e iconicidade. E é apoiado em Humboldt que Sacks argumenta que a língua de sinais é passível de ser reconhecida, pelo modo particular como é usada, por seus traços da poética da improvisação e da brincadeira, como um estilo bem mais divertido que a língua falada. Some-se a isso também, a corporificação da identidade pessoal e cultural, revelada na adaptação única a um outro modo sensorial de se expressar.

[...] a língua de sinais não é só a manipulação de símbolos segundo regras gramaticais, mas irredutivelmente a voz do usuário – uma voz com uma força especial, porque é emitida, de um modo muito imediato, com o corpo (VV, p. 103).

O poder do corpo em significar leva Sacks a considerar que o uso do corpo é a característica mais notável da língua de sinais, chegando mesmo a admitir que possa “ter ou imaginar uma fala sem corpo, mas não se pode ter uma língua de sinais sem um corpo” (VV, p. 103). Assim, para Sacks, seja no nível léxico, gramatical ou sintático, *o uso linguístico do espaço* da língua de sinais *é espantosamente complexo* (VV, p. 78).

Enquanto a língua falada é algo que ocorre de modo linear, sequencial e temporal, a língua de sinais tem uma ocorrência simultânea, coincidente e em múltiplos níveis. Para Stokoe (1979),

¹⁷ Conforme Segatto (2009) o filósofo e linguista alemão Wilhelm von Humboldt (1767 – 1835) é reconhecido como o pai do sistema educacional alemão e como o primeiro linguista europeu a identificar a linguagem como um sistema governado por regras, tendo influenciado Chomsky no desenvolvimento de sua teoria da linguagem. Ressalte-se a sua atuação num movimento a favor de um novo paradigma para a linguagem em dois sentidos: cognitivo-semântica – linguagem como algo constitutivo da atividade de pensar – e comunicativo-pragmática, como resultado de um processo ou atividade, transformando-a em condição de possibilidade do entendimento dos não falantes.

a fala tem apenas uma dimensão – sua extensão no tempo; [...] mas só a língua de sinais tem à sua disposição quatro dimensões – as três dimensões espaciais acessíveis ao corpo da pessoa que faz os sinais e mais a dimensão temporal. [...] numa língua de sinais [...] a narrativa deixa de ser linear e prosaica [...] a essência da língua de sinais é fazer cortes de uma visão normal para um *close-up* e assim por diante, incluindo até mesmo cenas de *flashback* e *flashforward*, exatamente como se faz na montagem de um filme (VV, pp. 79-80).

O uso linguístico do espaço na língua de sinais só vai despertar o interesse de linguistas a partir da década de 70 do século XX (VV, p.78), tendo os estudos sobre o uso do tempo sido incorporados uma década depois. Estes permitiram compreender a comunicação por sinais como algo que é muito mais que uma sucessão de configurações *congeladas* no espaço, caracterizando-se por uma contínua e rica modulação no tempo. Nesse sentido, a língua de sinais pode ser equiparada à música e à fala, se considerados o dinamismo dos movimentos e pausas.

Para os fins do presente trabalho, no que diz respeito ao uso da linguagem (o falar, ou *a parole* de Humboldt) cumpre considerar, como o faz Sacks (VV, p. 58), que a primeira experiência emerge na relação comunicativa entre mãe e filho e que, portanto, a pragmática não se separa da sintaxe e da semântica no aprendizado de uma língua. Para compreensão da natureza humana, é o uso da linguagem que deve ser o foco principal de atenção.

As diversas contribuições de Hilde Schelesinger (1925-2003)¹⁸ sobre os impactos do relacionamento mãe e filho no desenvolvimento da criança surda sustentam a consideração de que não importa essencialmente se o diálogo entre mãe e filho ocorre por meio da fala ou de sinais, uma vez que o que importa é a intenção comunicativa e a qualidade do diálogo (VV, p. 60-61). As primeiras comunicações com a mãe são determinantes da passagem do mundo perceptivo para o de significados compartilhados, *ou conceitual*. O tipo de conversa - e não somente a conversa - pode comprometer a passagem do mundo perceptivo para o conceitual, prejudicando a compreensão das formas interrogativas, o senso de causação e a introdução de ideias sobre o futuro nas crianças surdas (SCHELESINGER, 1988, apud VV, p. 60).

Do exposto, queremos destacar o corpo como a voz do usuário e o uso linguístico do espaço como as características mais notáveis da língua de sinais. Ressaltamos também que o desenvolvimento da linguagem está condicionado às diversas formas como se dão as relações comunicativas desde a infância - bem ou mal sucedidas - nas histórias de vidas de nossos personagens. Tais considerações respondem, parcialmente, às indagações iniciais sobre a natureza da linguagem, no que diz respeito à sua dependência do contato com outros seres

¹⁸ Fundadora do Center on Deafness at UC San Francisco.

humanos, e sobre a singularidade da língua de sinais, no que diz respeito ao estilo diferente de comunicação, pelo uso do corpo e do espaço. Das considerações de Silva (2014) extraímos a insuficiência dos fundamentos fonológicos, morfológicos, sintáticos, semânticos e pragmáticos da língua de sinais para a compreensão da comunicação no mundo dos surdos, diante da importância do “não dito” presente na fala. Com base nas diversas características associadas à linguagem dos surdos relatadas por Sacks (2013) indagamos: é possível admitir uma identidade orgânica radicalmente diferente entre a língua de sinais e a falada? Diante dos achados de Silva (2014), e sob a perspectiva do conjunto de comportamentos de Joseph, Massieu e Ildefonso, indagamos: é possível atribuir seu confinamento ao mundo imediato à falta da língua de sinais? Que outros motivos poderiam fundamentar a falta de contato com outros seres humanos por parte de Joseph, Massieu e Ildefonso? Neste intuito, e com base no pensamento de Maurice Merleau-Ponty, na seqüência, passamos a discorrer sobre alguns aspectos fenomenológicos do comportamento e da linguagem que julgamos pertinentes para a compreensão dos casos relatados por Sacks (2013).

O MUNDO SILENCIOSO DA FALA: ASPECTOS FENOMENOLÓGICOS DA FALA E DA LINGUAGEM EM MAURICE MERLEAU-PONTY

Se para compreender o modo de comunicação por sinais partimos do entendimento da linguagem como uma dimensão expressiva do modo de ser do sujeito no mundo - do modo de como ele significa e compartilha o mundo -, não podemos desconsiderar os aspectos fenomenológicos dos movimentos corporais e expressões faciais dos surdos nos achados de Silva (2012), devemos concordar com as considerações do linguista alemão Wilhelm von Humboldt a respeito do uso da língua e do modo particular do uso do corpo - o estilo próprio de expressão do surdo -, com as quais concluímos o tópico anterior. Com este propósito, voltamos nosso olhar para o *solo originário de todo sentido*, e, em especial, para a estrutura do corpo, seus aspectos comportamentais. Em seguida, tratamos de algumas questões afetas à expressividade do corpo próprio, emergentes das manifestações existenciais e simbólicas da fala, assim como aparecem na *Estrutura do Comportamento*, publicada em 1942, e na *Fenomenologia da Percepção*, em 1945, de Maurice Merleau-Ponty.

Em sua primeira investida, em *Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty busca entender as relações entre consciência (a expressão) e mundo (o exprimido) questionando, do interior da própria ciência, conceitos dela extraídos, notadamente comportamento e estrutura;

esta última, concebida a partir do entendimento de forma, na psicologia da *gestalt*. Seja como manifestações da ordem do psiquismo (fatos psíquicos), ou do fisiologismo (fatos fisiológicos), ao repensar a noção de consciência como modo de organização do comportamento humano - ou estrutura -, o autor argumenta que o sentido não se apreende por nenhuma dessas ordens isoladamente. Tampouco considera possível estabelecer um paralelismo entre fatos psíquicos e fisiológicos para se descrever modos de organização e integração de comportamentos e, ao mesmo tempo, se identificar seu suporte corporal, razão porque o filósofo afirma que “a vida da consciência” e a vida do organismo não são feitas de uma nuvem de acontecimentos exteriores uns aos outros (SC. P. 83-84; p 119-120). Para Merleau-Ponty, é da estrutura do conjunto, da dialética que se estabelece entre organismo e meio, que um sentido se faz emergir do comportamento. No sujeito normal e ao olhar do observador, o comportamento humano é, por si só, capaz de revelar uma estrutura orgânica equilibrada e pronta para realizar diferentes níveis de ação, com um amplo campo de reações diferenciadas, em resposta aos desafios impostos pelas condições do seu meio social.

Numa primeira leitura dos relatos de Sacks a respeito de Joseph, tudo leva a crer que o comportamento dele revela uma capacidade de manejo de linguagem fixada no concreto e imediato do dia a dia. Joseph apresentava dificuldades de fazer a passagem desse imediato, concreto, para o plano abstrato, acenando para um comprometimento da função de categorização, implicada na impossibilidade de realização de comportamento virtual. Ou porque faltava a ele iniciativas no sentido de relatar histórias passadas, como ocorridos de um final de semana. Diante da possibilidade dessas condutas serem interpretadas como manifestações de uma ou outra ordem, psiquismo ou fisiologismo, Merleau-Ponty nos advertiria que vida perceptiva, vida emocional, vida do desejo, pensamento e linguagem são domínios que não se separam, no conjunto do comportamento. Argumentaria o filósofo, ainda, que a aprendizagem constitui-se numa alteração geral do comportamento verificável em qualquer tipo de organismo vivo, sendo ele capaz de estabelecer ligações de caráter estrutural adequadas às situações em que se encontra¹⁹. Como concluiu Veríssimo (p. 102), para Merleau-Ponty, aprender não é se tornar capaz de repetir o mesmo gesto, mas de fornecer às situações uma resposta adaptada por diferentes meios (SC p 106, 151). Especialmente referindo-se ao comportamento humano, Merleau-Ponty argumenta que, como operação

¹⁹ Esta afirmativa é resultado da busca pela originalidade do comportamento humano em relação ao comportamento dos outros seres vivos no manejo de signos e símbolos, no interior da SC. Baseia-se, especialmente, nos estudos de Gelb e de Goldstein, e nas conclusões que chegaram acerca das teorias tradicionais de aprendizagem, sustentadas nos princípios do behaviorismo e na teoria de reflexo, que tentam interpretar o comportamento humano, comparando-o ao da criança ou do animal. Estes dois cientistas são fontes para a concepção dos termos ‘atitude categorial’ e ‘função simbólica’, cunhados por Merleau-Ponty na SC.

originária, ele já é dotado de sentido e orienta-se para os aspectos estruturais da situação na qual se encontra. Assim, toda manifestação corporal humana expressa um nível de organização que ultrapassa o caráter imediato das situações em que o organismo se encontra. As formas simbólicas de comportamento constituem-se em centro da ordem humana²⁰. Talvez pudéssemos interpretar o caso de Joseph como uma mudança qualitativa de conduta, emergente de uma dialética entre organismo e meio motivada pela falta de audição e, como decorrência, do contato com formas lingüísticas de vida. Mas seria o acesso a uma língua de sinais razão suficientemente forte para possibilitar manifestar uma forma global de condutas concretas, adequada às diversas situações enfrentadas nos diversos âmbitos de comportamento de sua vida tais como o da percepção, do conhecimento, do desejo e, também, da fala e da linguagem? Como então interpretar o insucesso da comunicação entre intérpretes da Libras e surdos relatado por Silva (2014)?

Com o intuito de encontrar novas respostas, buscamos na *Fenomenologia da Percepção* a compreensão da fala como comportamentos instituídos através do *corpo fenomenal* - ou *corpo próprio* -, como gestos verbais capazes de dotá-lo de poder de expressão para manifestar o mundo da percepção e transportá-lo para o mundo cultural e histórico de significações. Esta é a posição do filósofo apresenta na *Fenomenologia da Percepção* como alternativa às explicações empiristas e intelectualistas da linguagem, que têm como pressuposto comum a exterioridade entre signo e significado, separando o sentido da existência da “coisa como coisa”, e que implicam na rejeição de qualquer possibilidade de tratar a “consciência como consciência”, o “corpo em ideia” e a fala não como invólucro do pensamento.

Com base em Merleau-Ponty, nosso entendimento é que a abordagem dos aspectos fenomenológicos da fala e da linguagem se sustenta na premissa do engajamento do corpo no mundo, solo originário de todo saber que podemos adquirir sobre nós mesmos e sobre o mundo. Assim, qualquer afirmação que possamos fazer sobre experiências desdobradas a partir do nosso contato direto com o mundo faz parte do fluxo temporal no qual nos lançamos para investigar. A essa relação íntima que se estabelece entre o mundo e a consciência,

²⁰ Na SC, Merleau-Ponty identifica três níveis de integração de comportamento dos organismos em relação ao meio, em substituição à distinção clássica entre comportamentos elementares e comportamentos complexos, a saber: formas amomíveis, sincréticas, e simbólicas. Amomíveis são aqueles comportamentos instintivos que se acham presentes no organismo desde o nascimento; comportamentos sincréticos são aqueles aprendidos, mas presos ao determinismo da espécie. Diferentemente de um estímulo condicionado, para qualquer espécie viva é de se esperar uma regulação diferente da encontrada nos sistemas físicos, sendo esta regulação, por si só, dotada de uma significação vital. As estruturas do comportamento simbólico, ou formas simbólicas, são próprias da espécie humana e são elas que possibilitam o estabelecimento de uma relação entre corpo e objeto como *estrutura coisa*, ou seja, uma relação para além dos limites *a priori* biológicos.

Merleau-Ponty nomeia de fé perceptiva. A esse modo pré-reflexivo de nos relacionarmos com o mundo, o filósofo atribui como sendo uma atitude natural. E é justamente a esta atitude natural que o filósofo propõe retornar para encontrar a origem do sentido, do entendimento sobre o modo como a consciência apreende a si mesma, ao mundo e se relaciona espontaneamente com ele.

No empreendimento merleau-pontyano em direção a uma teoria da linguagem, em *Fenomenologia da Percepção*, ressaltamos o poder do *corpo fenomenal* de transcender-se para além dos seus dispositivos anatômicos, trazendo à tona, no seu movimento, mais do que a materialidade dos dados dos sentidos. Desta perspectiva, ao mesmo tempo em que aprofundamos a compreensão sobre a passagem do gesto silencioso à fala como movimentos expressivos do corpo (PhP, p. 231,269), procuramos ligar dois mundos aparentemente disjuntos: o dos ‘falantes’ e o daqueles que não usam a voz e a audição para se comunicarem. Para tanto, abrimos os horizontes da linguagem e levamos em consideração o modo existencial particular do mundo dos surdos, cuja estrutura primordial de significação é compartilhada pelos ‘falantes’: o *corpo próprio*, ou seja, *nosso meio geral de ter um mundo*.

Para o Merleau-Ponty, a noção de corpo fenomenal, ou *corpo próprio*, exprime o movimento de transcendência do corpo - dotado ao mesmo tempo de interioridade e exterioridade -, ou seja, exprime o corpo que aparece para si próprio e, ao mesmo tempo, faz aparecer o mundo. Como estrutura metafísica, esse corpo é uma totalidade qualificável como *poder de expressão* de uma atitude corporal intencional concretizada nos gestos linguísticos e que vem acompanhado de uma inteligibilidade, enquanto algo que se movimenta no espaço. Por si só, esses movimentos são dotados de significação e não recorrem a nenhuma elaboração mental. Tal como no mundo percebido, no qual as distâncias e os ângulos que aproximam o sujeito das coisas - e delas o separam - não implicam na necessidade de qualquer cálculo matemático para que o deslocamento se realize, como gestos linguísticos, as falas são casos do *poder do corpo* de recorrer às suas potencialidades para organizar um meio significativo.

Ao dispensar uma representação intelectual prévia ao movimento do corpo, na fala – como seu meio expressivo – o engajamento da consciência precede a *elaboração intelectual de sentido*. “O gesto linguístico, como outros tantos, desenha, ele mesmo, seu sentido” (PhP, p.217, 253). Sob este ponto de vista, ao ato da fala é restituído aquilo que o filósofo denomina de sua verdadeira fisionomia, que envolve fala e pensamento um no outro e que fixa o sentido na fala: “o sentido está enraizado na fala” (PhP, p. 212, 247).

Pela fala e pelo sentido imanente ao gesto linguístico, o campo fenomenal da percepção expande-se para além da função indicativa do gesto, na relação entre o homem e o mundo sensível: a percepção natural. “É por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo ‘coisas’” (PhP, 216, 253). A noção da fala como expressão revela que o *signo não indica apenas sua significação*, mas que o primeiro é habitado pelo segundo, no sentido de que o *momento do corpo* exprime as modalidades de existência e contrapõe-se à noção clássica de expressão "como a tradução, em um sistema arbitrário de signos, de uma significação para si já clara" ²¹.

Na comunicação estabelecida por meio da fala como signo natural, sentido e gesto compartilham um modo de ser comum no plano das emoções, tal como acontece na poesia, que exprime, nas palavras, uma essência emocional. E é justamente por isto que se compreende que “o sorriso, o rosto distendido, a alegria dos gestos contém realmente o ritmo de ação, o modo de ser no mundo que são o próprio júbilo” (PhP, p.217, 254). Se a fala como gesto exprime emoções e fornece o ritmo das ações, ou intencionalidade em direção aos objetos e ao outro na comunicação, então na fala, como signos convencionais, deve-se pressupor uma comunicação prévia, a comunicação gestual. Caso contrário, se é obrigado a admitir que o sentido conceitual das palavras é arbitrário e que, portanto, seria possível transcrever-se o sentido pleno das palavras de uma língua para outra.

Para Merleau-Ponty,

[...] não existem signos convencionais, simples notação de um pensamento puro e claro para si mesmo, só existem falas nas quais se constrói a história de toda uma língua, e que realizam a comunicação sem nenhuma garantia, no meio de incríveis acasos linguísticos (PhP, p.219, 255).

Aqui é preciso esclarecer que, ao se descartar a escolha arbitrária entre o signo verbal e sua significação, não se está circunscrevendo o gesto à função indicativa de uma relação do homem com o mundo sensível, o que seria negar, em princípio, uma significação imanente à palavra. Ao contrário de um pensamento puro e claro por si mesmo, na fala como gesticulação verbal, a intencionalidade do gesto visa a uma “paisagem mental” que, justamente por não ser

²¹ Para Merleau-Ponty, seja no empirismo ou intelectualismo, como operação de expressão, a linguagem seria apenas um acompanhamento exterior do pensamento. Num ou noutro enfoques, a palavra se constituiria num invólucro inerte do pensamento; não *teria sentido algum*. Na explicação da fala, seja como mecanismo fisiológico ou psíquico, os *sons e os fonemas por si mesmos não querem dizer nada; falar é unir-se ao objeto por uma representação ou uma intenção de conhecimento*. Ela é apenas um fenômeno articular, sonoro, ou a consciência desse fenômeno. *Na primeira concepção, estamos aquém da palavra enquanto significativa; na segunda, estamos além — na primeira, não há ninguém que fale; na segunda, há um sujeito, mas ele não é o sujeito falante, é o sujeito pensante* (PhP, p 205, 241). Nosso leitor poderá, adicionalmente, consultar Muller (2001), para complementar o entendimento sobre a noção de corpo próprio e expressividade do corpo simbólico.

dada a todos, cabe ao gesto a função de comunicar. Portanto, se o gesto é capaz de fornecer acesso para além do mundo natural, é porque “o que a natureza não dá, a cultura o fornece” (PhP, p.217, 253).

Para Merleau-Ponty, na comunicação, as falas anteriores compartilhadas, as significações já disponíveis, os atos expressivos anteriores é que possibilitam o compartilhamento de um mundo comum na “fala atual e nova”, originária de sentido, que é a *fala falante*. As convenções linguísticas devem ser entendidas como secundárias, e tardiamente construídas, na cadeia de significações adquiridas a partir das primeiras comunicações estabelecidas entre o primeiro homem que falou e o segundo, intencionado pelo primeiro, na comunicação gestual.

A admissão de que a significação conceitual esteja presente na fala, situação em que a intenção significativa encontra-se em estado nascente, como é o caso da *fala falante*, não elimina a possibilidade de existência de outra forma de uso da linguagem. Merleau-Ponty identifica como *fala falada* aquela na qual existe uma intenção intelectual antes da sua formulação pela fala, secundária em relação à primeira, a *fala falante*. (PhP, p. 229, 266). No seu uso, o sujeito não pensa antes de falar, nem mesmo enquanto fala; sua fala é seu pensamento (PhP, p.209, 244-245). Nas situações entendidas como criadoras de sentido, gestos e palavras utilizam o poder do corpo para organizar um meio significativo e *comportamentos criam significações*. Novas significações sedimentam-se no tempo e significações adquiridas alimentam novas significações, sendo este o modo de comunicar pela *fala falada* e pela *fala falante*. Assim,

...temos o poder de compreender para além daquilo que espontaneamente pensamos. Só podem falar-nos uma linguagem que já compreendemos, cada palavra de um texto difícil desperta em nós pensamentos que anteriormente nos pertenciam, mas por vezes essas significações se unem em um pensamento novo que as remaneja a todas, somos transportados para o centro do livro, encontramos a fonte (PhP, p. 208, 243).

Tal forma de sedimentação da *fala falante* e o uso recorrente da *fala falada* na construção de novas significações acabam por dar a ilusão de que existe uma "vida conceitual da consciência independente das habilidades de expressão" (FERRAZ, 2008, p. 55).

A admissão de que a fala possa conter em si um sentido gestual e que este fenômeno anteceda à fala como signos convencionais está fundamentada na versão modificada das teorias sobre a afasia, apresentada em casos clínicos na *Fenomenologia da Percepção*. Nela, o sentido liga-se ao gesto e a expressão das emoções às próprias emoções, assim como se

evidencia o caso de uma moça que, proibida de rever o ser amado, perdeu o sono, o apetite e, finalmente, o uso da fala (PhP p. 187, 221-223).

Para Merleau-Ponty, “se a emoção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é, dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência comum ou, como diremos, à coexistência” (PhP, p.187, 222). O caso acima, como tantos outros tratados por Merleau-Ponty, permite compreender que, se à primeira vista as manifestações de afasia apresentam-se como decorrentes da falta de articulação da palavra, ao final elas se revelam como decorrentes da perda de uma linguagem intencional, e não da falta da palavra.

Assim, nos casos de afonia considerados por Merleau-Ponty, o silêncio não se confunde com a representação de uma recusa de falar, mas é a própria manifestação corporal da recusa de comunicação com o mundo. Nesse sentido, no ato de expressão não existem pensamentos ou sentimentos a serem traduzidos de dentro para fora pela palavra, tal como se houvesse uma correspondência direta entre significação e signo. Antes da palavra ser *um signo de objeto e das significações*, ela habita as coisas, consome um pensamento naquele que fala e, do mesmo modo, aquele que ouve compreende para além do que pensa (PhP, p.207, 242). À luz da fenomenologia merleau-pontyana, pensar é uma experiência enquanto expressão de uma fala interior ou exterior. Nesse sentido, um pensamento sem fala e sem comunicação cairia na inconsciência logo que surgisse, não existiria nem “para si”. “A palavra traz o sentido e, impondo-o ao objeto, tenho consciência de atingi-lo” (PhP, 207, 242). É pela compreensão da palavra como expressão que a *consciência aprende algo*.

O uso do corpo transcende ao corpo biológico e a expressão das emoções nos gestos resulta da *enformação* do corpo ao mundo das emoções (PhP, p.220, 257). O sentido da palavra brota do encontro entre o sensível e o cultural. Deve-se falar de sentido para sujeitos em situação, sujeitos que compartilham de um mundo cultural ao qual já pertencem quando vem ao mundo. Nos movimentos intencionais voltados ao mundo dos objetos e ao outro retoma-se o pensamento do outro, pensa-se *segundo o outro* e se enriquece o próprio pensamento. “É impossível sobrepor, no homem, uma primeira camada de comportamentos que chamaríamos de ‘naturais’ e um mundo cultural ou espiritual fabricado” (PhP, p.221, 257).

É, portanto, desta perspectiva que respondemos às indagações de Sacks se a linguagem desenvolve-se de modo natural ou se requer contato com outros seres humanos, e se existiria uma identidade orgânica radicalmente diferentes entre as línguas falada - a que faz uso da voz e do ouvido para se comunicar -, e de sinais, mencionadas na primeira parte deste ensaio.

A despeito das diferenças na experiência de aquisição de linguagem existentes entre surdos e não surdos, compartilhamos com Merleau-Ponty a concepção de que a “nossa posse do mundo é do mesmo gênero, à exceção de que se pode conceber um sujeito sem campo auditivo, mas não um sujeito sem mundo” (PhP, p. 379, 440). O que não podemos entender é de que modo poderia existir uma fala sem corpo, como supôs Sacks (2013)²².

Com gestos verbais - ou comportamentos instituídos através do corpo fenomenal ou corpo próprio, tanto surdos como ‘falantes’ compartilham *um meio geral de ter um mundo*, uma estrutura comum de significação que habita o sentido emocional - o sentido gestual -, que é anterior ao pensamento ou aos signos convencionais. O mundo é a fonte primordial de significação e as diferentes experiências linguísticas são construídas segundo diferentes modos de expressão do corpo na sua relação com o mundo sensível ou cultural, ao longo das histórias de interações em uma dada comunidade.

No que se refere à indagação de Sacks acerca de possíveis explicações baseadas em uma origem biológica para as diferenças entre as línguas falada e gestual, entendemos que a posição de Merleau-Ponty seria contrária à ideia de haver um corpo natural/biológico ao qual se sobrepõe a palavra – escrita ou falada – ao gesto.

É impossível sobrepor, no homem, uma primeira camada de comportamentos que chamaríamos de "naturais" e um mundo cultural ou espiritual fabricado. No homem, tudo é natural e tudo é fabricado, como se quisesse, no sentido em que não há uma só palavra, uma só conduta que não deva algo ao ser simplesmente biológico — e que ao mesmo tempo não se furte à simplicidade da vida animal, não desvie as condutas vitais de sua direção [...] Os comportamentos criam significações que são transcendentais em relação ao dispositivo anatômico, e todavia imanentes ao comportamento enquanto tal, já que este se ensina e se compreende. Não se pode fazer economia desta potência irracional que cria significações e que as comunica. A fala é apenas um caso particular dela (PhP, p.221, 257).

Uma vez admitindo-se que fala e linguagem são fenômenos da expressividade do corpo próprio ligados à existência comum - ou à coexistência – descarta-se a possibilidade de que pessoas isoladas e retiradas da convivência familiar e social possam desenvolver uma linguagem naturalmente. Se, por sua vez, a linguagem não é um acompanhamento exterior do pensamento, tampouco se pode deduzir que sua ausência [da linguagem] caracterizaria uma incapacidade intelectual, como se um fosse a causa (o pensamento) e a outra o seu efeito (a linguagem). Como consequência, a razão como palavra, ou a palavra como razão, podem ser relegados a um plano secundário, ao se entender que

²² Consulte a página 12 deste ensaio.

é na experiência do mundo que todas as nossas operações lógicas de significação devem fundar-se, e o próprio mundo não é portanto uma certa significação comum a todas as nossas experiências, que leríamos através delas, uma ideia que viria animar a matéria do conhecimento (PhP, p.379, 440).

À luz da *Estrutura do Comportamento* e a partir da noção de estrutura, toda manifestação corporal humana expressa um nível de organização que ultrapassa o caráter imediato das situações em que o organismo se encontra, sendo esta forma de organização - a forma simbólica de comportamento - distintiva do humano. Já em *Fenomenologia da Percepção*, a função simbólica é retomada para compreensão de como se dão as relações do corpo com o mundo e com o outro, trabalhadas a partir das noções do corpo próprio, fala e linguagem. Precisamos avançar nossas reflexões a respeito do corpo próprio para compreendermos sob que aspectos fenomenológicos podemos admitir que a falta de uma língua implica no exercício de uma linguagem apegada aos aspectos concretos e imediatos da experiência. Trabalhamos, a seguir, com as noções de esquema corporal, espacialidade do corpo próprio, motricidade e síntese temporal, extraídas da *Fenomenologia da Percepção*.

A DIMENSÃO EXISTENCIAL E SIMBÓLICA DO GESTO E A ESPACIALIDADE DO CORPO: QUEBRANDO MITOS DO MUNDO DOS SURDOS

Até aqui foi possível compreender que é pela fala e pelo sentido imanente ao gesto linguístico que o campo fenomenal da percepção expande-se para além da função indicativa do gesto na relação entre o homem e o mundo sensível, a percepção natural. Na relação do corpo com o mundo cultural, fala e linguagem são fenômenos ligados à existência comum - ou à coexistência, sendo as diferentes experiências linguísticas construídas segundo diferentes modos de expressão do corpo ao longo das histórias de interações em uma dada comunidade.

Com Merleau-Ponty, entendemos que, como gestos linguísticos, as falas são casos de poder do corpo que recorre às suas potencialidades, ao *eu posso*, de modo a organizar um meio significativo. No movimento realizado por meio do *corpo próprio*, o gesto linguístico é *um modo de ser no mundo* e precede a *elaboração intelectual de sentido*. Essa *motricidade*, entendida enquanto *intencionalidade originária*²³, não está submetida a uma consciência em

²³ Merleau-Ponty refere-se à motricidade como movimento intencional do corpo no espaço enquanto relação de ligação entre corpo próprio e objeto. “No gesto da mão que se levanta em direção a um objeto está incluída uma referência ao objeto não enquanto objeto representado, mas enquanto esta coisa bem determinada em direção à

si mesma e é o modo do corpo fenomenal situar-se no mundo e apropriar-se das coisas, ao se projetar em direção a elas.

A noção merleau-pontyana de *motricidade* do corpo implica não somente na negação de uma ideia de espaço objetivo e de um tempo cronológico, como também permite avançar na compreensão do gesto linguístico em sua dimensão existencial e simbólica. Como expressões do corpo, fala/palavra e emoções não são representações, não preexistem como pensamento, já que nem o espaço nem a fala são representados para que o corpo se movimente no espaço, ou para que, por meio da fala como gesto fonético, se pronuncie algo. “Meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem precisar passar por “representações”, sem subordinar-se a uma “função simbólica” ou ‘objetivante’” (PhP, p. 164, 195). Consciência e corpo são contemporâneos enquanto *ser no mundo*.

No movimento em direção ao sentido, o corpo fenomenal realiza-se em sua totalidade, formando um sistema cujas partes, ou funções, não se apresentam isoladamente, totalmente envolvidas que estão no gesto. “Não há uma percepção seguida de um movimento, a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica como um todo” (PhP p. 129, 160).

Ao se projetar por inteiro no espaço como uma totalidade, o corpo próprio o assume inteiramente, enquanto sensibilidade e motricidade figuram-se como momentos inseparáveis da experiência perceptiva e simbólica. Assim, todos os sentidos estão ligados entre si, não podendo ser reduzidos a si mesmos, vale dizer, é impossível, no horizonte da experiência do sujeito engajado no mundo, isolarem-se os diferentes sentidos a cada acontecimento.

A visão dos sons ou a audição das cores se realizam como se realiza a unidade do olhar através dos dois olhos: enquanto meu corpo é, não uma soma de órgãos justapostos, mas um sistema sinérgico do qual todas as funções são retomadas e ligadas no movimento geral do ser no mundo, enquanto ele é a figura imobilizada da existência (PhP, p. 270, 314).

Conforme a descrição fenomenológica do corpo, mais que corpo biológico e objetivo, o corpo próprio é dotado de uma estrutura metafísica, virtual e é “o lugar, ou melhor dizendo, a própria atualidade do fenômeno de expressão” (PhP, p. 315, 271). Como lugar, o corpo fenomenal é espacial e está situado e orientado de sorte que, em seu movimento, o “corpo habita o espaço (e também o tempo) retomando-os em sua significação original” (PhP p. 119, 149). Como poder natural de expressão, ao projetar uma intenção, o corpo retoma atitudes

qual nos projetamos, perto da qual estamos por antecipação, que nós frequentamos” (PhP, pp. 160-161, 192-193).

antigas, transformando-as em movimento efetivo em direção ao objeto. Como um sistema prático, *o espaço corporal é o fundo sobre o qual o objeto aparece como figura* resultante da ação intencional em sua direção.

No movimento intencional em direção ao sentido, os gestos expressivos realizados na fala retomam atos do passado, reconstituídos na forma como o corpo os utiliza no presente. O corpo “...desdobra em panorama do passado a atitude antiga que ele retoma, projeta uma intenção de movimento em movimento efetivo...” (PhP, p. 211,247). A admissão da potência de significação da fala que lhe é própria implica que, longe de se constituir numa *vestimenta do pensamento*, a fala torna-se a presença no mundo sensível, *seu emblema, seu corpo* (PhP, p. 211, 247).

No movimento do corpo no espaço, do gesto linguístico nasce toda significação, revelando, a verdadeira fisionomia do ato. Nessa direção, é possível compreender um gesto de cólera sem que seja preciso pensar sobre o sentimento experimentado ao vivenciá-la (PhP, p. 215, 251). Sejam emocionais ou fonéticas, as expressões do corpo são modulações deste, ou formas de sua organização na experiência.

O gesto fonético realiza, para o sujeito falante e para aqueles que o escutam, uma certa estrutura da experiência, uma certa modulação da existência, exatamente como um comportamento de meu corpo investe os objetos que me circundam, para mim e para o outro, de uma certa significação (PhP, p. 225, 262).

O espaço forma um sistema prático e é na ação, em situação, na existência, que a espacialidade do corpo se realiza. Na sua busca por significações do passado - gestos adquiridos ou significações já disponíveis - o corpo intenciona algo presente no mundo e *a fala rompe o silêncio*, realizando o *milagre da expressão*. Dessa maneira, “as significações disponíveis entrelaçam-se repentinamente segundo uma lei desconhecida, e de uma vez por todas um novo ser cultural começou a existir” (PhP, p. 213, 249).

Sem abandonar seu lugar temporal e espacial, o corpo próprio expressa um *nó de significações vivas e sua maneira de ser fundamental* (PhP, p.176, 209). Como um conjunto de *significações vivas*, o passado se faz presente numa nova configuração do corpo, inaugurando um novo nó de significações. Como um “poder de responder por um certo tipo de soluções a uma certa forma de situações” (PhP, p.166, 197), a aquisição do hábito, o remanejamento e a renovação do esquema corporal, permitem ao sujeito ir ao encontro de uma nova significação para sua existência. Sob essa perspectiva de entendimento da forma em que se adquire o hábito, é o corpo, como mediador do mundo, que compreende. *Esse corpo é*

eminente um espaço expressivo na medida em que, ao passar de um sentido próprio - de conservação da vida - para um sentido figurado - como meio geral de ter um mundo por meio do corpo e de seu poder de expressividade - é criado um novo núcleo de significação. No plano das significações, a passagem de situações concretas para situações abstratas equivale à passagem do *momento atual para uma certa virtualidade*, ao poder do corpo fenomenal de se colocar em situações imaginárias e de ‘olhar’ segundo o vetor temporal (PhP, p.157,189).

Dos relatos de Sacks apresentados na primeira parte deste texto, foram apontadas diferenças significativas na passagem do mundo natural, de conservação da vida, para o mundo simbólico, ou passagem do sentido próprio para o figurado pela língua de sinais, bem sucedida nos casos da Charlotte e da comunidade surda de Martha’s Vineyard, que desde cedo puderam dispor de uma língua de sinais, e com grandes dificuldades e limitações para transposição de um mundo ao outro nos casos do Joseph, Massieu e Ildefonso que, por um tempo, viveram em situação de isolamento e não dispuseram de uma língua de sinais.²⁴

Ao descrever a natureza e particularidade da língua de sinais, Sacks destaca o uso linguístico do corpo e do espaço como sua *característica notável*, assim como fica ressaltada no seu relato a complexidade expressiva deste uso.

Que diferenças existiriam no uso do corpo e do espaço pelos sujeitos das experiências relatadas, que permitiriam compreender os diferentes usos desse corpo enquanto formas de expressão e de inserção no mundo humano?

Se a falta do sentido da audição não explica a experiência empobrecida de Joseph, ser no mundo, e se ele não se encontrava limitado para a realização de movimentos concretos no espaço, o que faltava a ele para fazer a transposição do mundo natural ao conceitual? Tomando como referência as noções de *motricidade*, *espacialidade* e *vetor temporal* como estruturas metafísicas do corpo próprio, permitimo-nos admitir que o que o impedia de sair da efetividade do presente - quando lhe eram formuladas perguntas ou apresentadas ideias sobre o futuro, por exemplo - não era a dificuldade de ‘olhar’ segundo o vetor temporal, como encontramos em Sacks (2013): o futuro e o passado eram prolongamentos "encolhidos" do presente de Joseph e não lhe serviam de apoio para recompor, a partir das partes, o todo, de sorte a encontrar a unidade do sentido no presente. Ao mesmo tempo, reconheceu-se em Joseph uma inteligência visual e uma habilidade notáveis para resolver problemas visuais e quebra-cabeças. Portanto, ele não só conseguia se colocar na situação presente do jogo, manifestar uma conduta adequada às situações do jogo, como, também, se colocar

²⁴ A partir deste ponto do texto, na medida em que os pontos a serem destacados são comuns a estes três casos, passamos a nos referir apenas a um deles, no caso, ao de Joseph.

virtualmente em situações futuras relacionadas às regras do jogo. Em situações de jogo, Joseph revelava em sua conduta tanto formas de comportamento amomíveis como simbólicas, específicas do comportamento humano. Joseph realizava, sem problemas, a síntese do tempo, ou seja, estava capacitado para colocar-se no presente, em situações concretas e abstratas, para executar movimentos já realizados no passado, reorganizar seu esquema corporal frente a situações presentes e para recorrer às sínteses efetuadas anteriormente e preservadas na memória para poder lançar-se ao futuro enquanto função anônima.

Abaixo da inteligência e abaixo da percepção descobrimos uma função mais fundamental, ‘um vetor móvel em todos sentidos’ [...] que a vida da consciência — vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva — é sustentada por um ‘arco intencional’ que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos. É este arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade (PhP, p.158, 189-190).

Como discorremos, apoiados em Merleau-Ponty, vida da consciência e vida perceptiva não são fenômenos disjuntos. O sentido não se separa da existência. O corpo não é uma ideia, mas estrutura primordial de significação, meio geral de ter um mundo não como objeto mas como coisa.

A esta compreensão acrescentamos que a presença do mundo anterior a nós é *inalienável*, tudo que sabemos sobre ele decorre da nossa experiência no mundo (PhP p. III, 3). A fenomenologia da percepção faz referência ao mundo vivido e intersubjetivo no qual a fala está instituída. Na corrente comunicativa, *para todas essas falas banais*, possuímos em nós mesmos significações já formadas que supõem já realizadas as significações capazes de suscitar em nós pensamentos secundários. A surdez e o isolamento consequente em que foi encerrado colocaram Joseph em uma posição de *espectador mal situado no teatro* (no mundo) já que privado do compartilhamento de uma fala instituída, presente na língua de sinais. Ocorre que fala e linguagem são fenômenos ligados à existência comum - ou à coexistência - no âmbito da relação do corpo com o mundo cultural. As diferentes experiências lingüísticas são construídas segundo diferentes modos de expressão do corpo ao longo das histórias de interações em uma dada comunidade. Aqui se coloca o problema do outro como um sujeito encarnado e em situação, mas que não se resolve pela simples comunicação de conteúdos, já que não compartilhamos ideias ou pensamentos feitos. O problema se coloca, pois, sob a perspectiva transcendental da estrutura. Entre objetos culturais e o outro como um dentre

aqueles objetos, Joseph era um mero espectador. No âmbito da linguagem, além de possuímos um corpo sensorial somos corpos portadores de certos estilos e condutas objetivantes, as quais compartilhamos na nossa relação cultural com o mundo. Para Merleau-Ponty (1988)²⁵, o “mérito da Gestallpsychologie é por em evidência a percepção do outro não como uma construção intelectual mas como contato direto com o outro” (RCS, p.296).

Como a criança que ainda não adquiriu a fala, Joseph não conseguia colocar-se *em um certo tipo situação*, numa *gestalt comum*, para reconhecimento de um certo estilo, *uma certa organização do sistema de signos* que possibilitasse que ele se instalasse no diálogo com o outro.

Quando uma criança não sabe falar ou quando ainda não sabe falar a linguagem do adulto, a cerimônia linguística que se desenrola ao seu redor não tem poder sobre ela, ela está perto de nós como um espectador mal situado no teatro, ela vê muito bem que nós rimos, que gesticulamos, ela ouve a melodia fanhosa, mas não há nada ao final desses gestos, atrás dessas palavras, para ela nada acontece. A linguagem adquire sentido para a criança quando constitui situação para ela. (PhP, p. 459, 537).

Se, do ponto de vista fenomenológico da fala, a função motora não é separada da função simbólica e o contato com o mundo humano acontece pela união entre corpo e consciência - entre espaço corporal e objetivo -, do ponto de vista do comportamento simbólico, o outro desponta no meu campo como um segundo espectador a perceber meu próprio mundo. Assim, *quando um homem adormecido entre meus objetos começa a dirigir-lhes gestos, usá-los*

...o espetáculo acaba por atribuir-se um espectador que não sou eu e que é copiado de mim. Tudo está preparado em mim para acolher esses testemunhos do outro. Ele abre os olhos, faz um gesto em direção a seu chapéu caído ao lado dele e o pega para proteger-se do sol. O que finalmente me convence que meu sol é também dele... (PM, p. 222)

Ao discorrer sobre a relação com o outro pela fala Merleau-Ponty (2012) esclarece que *não se trata de um acidente proveniente de fora em direção a um puro sujeito do conhecimento*, mas de uma *relação carnal com o mundo e o outro*. É de nossa corporeidade, e não de um ato absoluto e único, que significações podem ser transferíveis e compartilhadas, tornando possível uma situação comum. Na experiência do diálogo, a fala do outro como um

²⁵ A partir deste ponto de nossa reflexão, introduzimos algumas passagens da obra *Prosa do Mundo* (PM) e *Resumo de Cursos de Sorbonne* (RCS), no que dizem respeito a experiência do outro, que julgamos esclarecedoras daquilo que o autor já apresentava nas duas obras em referência neste ensaio: SC e PhP.

gesto particular toca nossas significações do mesmo modo que as nossas falas tocam nele suas significações, isto na medida em que partilhamos um mundo cultural e uma língua e nossos atos de expressão e os do outro pertencem a mesma instituição. São as significações disponíveis numa dada cultura que permitem aventurarmos no *mundo misterioso da linguagem*. Na trama do diálogo, significações disponíveis são compartilhadas, a fala falada, mas indo além das significações já compartilhadas, pensamentos já formados são transformados em novas significações na fala que seriam impossíveis de se realizarem sem a presença do outro.

a fala do outro desperta em mim pensamentos já formados, mas também me arrasta num movimento de pensamento do qual eu não teria sido capaz sozinho, e me abre finalmente para significações estranhas. É preciso assim que eu admita, aqui, que não vivo somente de meu pensamento, mas que, no exercício da fala, me torno aquele que escuto (PM, pp.197-198)

Por meio de significações já adquiridas e dos gestos fonéticos já compartilhados é que o gesto verbal transcende para um comportamento novo; que uma certa maneira de utilizar o corpo é investida de sentido figurado para significar fora de nós (PhP, p. 226, 263). Como um “jogo” da comunicação, a linguagem envolve o emprego de regras confirmadas (signos) mas não se restringe a elas. Existem outras regras a serem confirmadas. Para Merleau-Ponty, “o interlocutor, à medida que compreende supera o que já sabe; os sentidos da tal linguagem estão abertos; ela exprime, comunicando, um movimento de pensamento” (RCS, p. 314). Não existem garantias na comunicação. As possibilidades de sentido estão abertas. Devemos admitir que, na busca pela expressão, *só há significações por movimento, a princípio violento, que ultrapassa toda significação*. Assim como na leitura, é preciso que, por um certo momento, as significações do autor me escapem, assim, também é preciso, na comunicação com o outro, que seu comportamento, diferente do meu na relação com as coisas do meu mundo, revele um certo estilo como misterioso.

Com Maurice Merleau-Ponty, entendemos a linguagem como fenômeno da comunicação que se realiza num esforço de interpretação por parte dos interlocutores, constituindo-se num movimento constante em direção ao conhecimento, sem nenhuma garantia prévia de alcançá-lo, ou mesmo sem alcançá-lo. Assim como no caso da percepção, o *ser da linguagem* nunca nos é revelado inteiramente: *a linguagem é feita de gestos que não se perfazem sem alguma negligência*. Em *Prosa do Mundo*, no capítulo dedicado à Percepção do outro e o diálogo, Merleau-Ponty (2012, p. 229) reconhece, no sujeito para o qual há estruturas e situações, a existência de uma corporeidade anônima, uma pertença comum a um

mesmo mundo, uma *comunidade do ser*, mas, também, uma produtividade nos atos expressivos, que o faz pertencer a uma *comunidade do fazer*. A língua comum falada numa dada comunidade é a corporeidade anônima partilhada entre seus membros. Tomada em seu estado nascente, é como se a fala e aos gestos expressivos estabelecessem uma situação comum que, ao mesmo tempo, é *comunidade do ser e do fazer*.

Entre o gesto “natural” (se é possível encontrar um só que não suponha ou não crie um edifício de significações) e a fala, a diferença é que aquele mostra objetos dados noutra parte aos nossos sentidos, ao passo que o gesto de expressão, e em particular a fala, é encarregado de revelar não apenas relações entre termos dados noutra parte, mas também os próprios termos dessas relações (PM, p. 229)

Para Merleau-Ponty, o fundo comum de nossos gestos e palavras, que se encontra sedimentado na cultura, foi, antes, realizado por nossos próprios gestos e palavras. Entendida como *fala conquistadora*, é justamente *ela que torna possível a fala instituída, a língua*.

No caso do Joseph, podemos admitir que as possibilidades de comunicação dependiam de um instrumento de passagem da relação primordial do corpo com sua fala para uma fala como um outro em geral, como generalidade, como uma corporeidade anônima partilhada, que a língua de sinais poderia lhe oferecer. As possibilidades de transcendência do corpo em direção ao outro, e sua relação de sincronização com o outro, dependiam do domínio de uma língua de sinais, já que o jogo da linguagem, como comunicação, implica no acatamento das regras iniciais do jogo por parte dos interlocutores. No diálogo, a formulação de perguntas, as histórias contadas e as ideias sobre o futuro são parte deste movimento de transcendência em direção ao outro que dá início ao jogo. A fala instituída é capaz de nos arremessar muito além do outro e de nós mesmos, já que a fala é, por si só, dotada de sentido para despertar em nós novas significações, novos pensamentos, assim como nossa fala é capaz de tocar o outro e modificar seus pensamentos. Aqui nos permitimos acrescentar que o jogo estaria no começo das possíveis histórias de significações por contar por parte do Joseph. Se a língua de sinais apresenta-se como *possibilidades*, os *sentidos da tal linguagem estão abertos*. Ratifica-se aqui o ponto de vista de Merleau-Ponty, de que a linguagem envolve o emprego de regras confirmadas (signos), não se restringindo, entretanto, a elas. As considerações de Silva (2014) - sobre a insuficiência dos fundamentos fonológicos, morfológicos, sintáticos, semânticos e pragmáticos da Libras para compreensão do diálogo no mundo dos surdos, diante da importância do “não dito” presente na fala, notadamente no que se referem a uma certa maneira de usar o corpo, *um certo estilo* revelado no dito e não dito - vão ao encontro dos aspectos fenomenológicos da fala e da linguagem em Merleau-Ponty. Tal constatação

permite reafirmar que vida perceptiva, vida emocional, vida do desejo, pensamento e linguagem são domínios que não se separam no conjunto dos comportamentos realizados na busca pela expressão entre ator e espectador que assiste ao espetáculo. A construção do significado se faz no próprio ato de expressão e nada está garantido na apropriação do significado senão a expressão no momento em que se consuma. Não há pensamento que prescindia da linguagem, assim como não há comunicação que prescindia de um corpo e sua expressividade. Se corpo é sua tomada de posição diante do mundo e do outro, a busca pela significação no diálogo é uma intenção, um motivo que anima nosso corpo.

Mas nosso corpo não é apenas um espaço expressivo entre todos os outros. Este é apenas o corpo constituído. Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos. Se nosso corpo não nos impõe, como o faz ao animal, instintos definidos desde o nascimento, pelo menos é ele que dá à nossa vida a forma da generalidade e que prolonga nossos atos pessoais em disposições estáveis..... O corpo é nosso meio geral de ter um mundo. Ora ele se limita aos gestos necessários à conservação da vida e, correlativamente, põe em torno de nós um mundo biológico; ora, brincando com seus primeiros gestos e passando de seu sentido próprio a um sentido figurado, ele manifesta através deles um novo núcleo de significação (PhP, p.171, 202-203)

CONSIDERAÇÕES FINAIS ACERCA DOS GESTOS DE SIGNIFICAÇÃO NO MUNDO DOS 'FALANTES' E SURDOS

...E o verbo se fez carne e habitou entre nós

Os relatos de experiências de pessoas acometidas pela surdez, extraídos de *Vendo Vozes: uma viagem ao mundo dos surdos*, de Oliver Sacks (2013), foram aqui tomados como referência para construirmos, ao logo de nossa reflexão, um argumento em favor de uma significação existencial e simbólica da fala, que a habita e é inseparável dela, e que é anterior à sua significação conceitual. Nosso trajeto tomou como base a *Estrutura do Comportamento* (1942) e a *Fenomenologia da Percepção* (1945), de autoria do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty.

Sob enfoque da *Estrutura do Comportamento*, e a partir da noção de estrutura, argumentamos a favor da forma simbólica identificável como própria da organização e do comportamento humanos. Nesse sentido, defendemos que toda manifestação corporal humana

ultrapassa o caráter imediato das situações em que o organismo se encontra, sendo esta forma de organização, a forma simbólica de comportamento, distintiva do humano. À luz dos aspectos fenomenológicos do corpo, da fala e da linguagem extraídos da *Fenomenologia da Percepção* restituímos ao corpo e à fala a primazia do sentido lingüístico na compreensão da linguagem. No percurso, argumentamos em favor de um sentido imanente ao corpo e buscamos restituir à fala seu valor de gesto que já contem seu sentido. Ainda, com base na *Fenomenologia da Percepção* defendemos que a fala não é uma veste do pensamento; que a palavra e o conceito de consciência não equivalem à aquisição de linguagem e que, a despeito das diferentes modalidades de existência, palavras e ideias são acontecimentos de uma história, de uma situação, de uma certa modulação do corpo enquanto ser no mundo; que palavras e ideias são potência motora adquirida como experiência do corpo e do uso de seus campos perceptivos e práticos em situação e no esforço de expressão, seja numa primeira experiência silenciosa do mundo seja na comunicação com outrem. Ainda, no âmbito da *Fenomenologia da Percepção* trabalhamos com a noção de linguagem como uma dentre outras manifestações de expressividade existencial e simbólica do corpo e, ao nosso ver, como aspectos singulares da estrutura e da fenomenologia do corpo humano que nos permitiram identificar uma base comum da comunicação de ‘falantes’ e surdos. Como gestos simbólicos, o uso da linguagem pelos surdos ajudou-nos a compreender a essência da fala pela voz: a gestualidade da linguagem. Porém, fica descartada a possibilidade de se fazer uso da linguagem sem um corpo. O corpo é o meio de conhecer o mundo, o outro, e a si mesmo. Compartilhamos com Merleau-Ponty o entendimento de que nosso corpo não é um objeto, e nem a consciência que temos dele é um pensamento puro: sua unidade é sempre implícita e confusa (PhP, p. 269). Também com ele compartilhamos o entendimento de que a inserção do sujeito num mundo pré-objetivo através de um corpo animado - ou vivido - é anterior a qualquer elaboração mental. Como um sistema sinérgico cujas funções são naturalmente ligadas num movimento geral de ser no mundo (PhP, p. 270, 314), esse corpo fenomenal abre-se para o seu exterior na forma de uma estrutura metafísica, por meio da qual o ser humano realiza sua operação primordial de sentido e história.

Assim como, no sujeito que ouve, a ausência de sons não rompe a comunicação com o mundo sonoro, da mesma forma num sujeito surdo e cego de nascença a ausência do mundo visual e do mundo auditivo não rompe a comunicação com o mundo em geral, há sempre algo diante dele, o ser para decifrar, uma *omnitudo realitatis*, e essa possibilidade é fundada para sempre pela primeira experiência sensorial, por mais estreita ou por mais imperfeita que ela possa ser. [...] É na experiência do mundo que todas

as nossas operações lógicas de significação devem fundar-se, e o próprio mundo não é, portanto, uma certa significação comum (PhP, p. 379, 440).

A fala é a tomada de consciência do sujeito no mundo de suas significações, entendendo-se esse *sujeito pensante, fundado no sujeito encarnado*. A partir dessa compreensão é possível extrair que a existência se realiza num corpo cujas dimensões vão além de sua fisiologia. Em continuidade a esse raciocínio, entendemos também que, por transcenderem a fisiologia, tais dimensões não permitem separar *o sentido do gesto das palavras*, do signo, na operação primordial de significação.

Com um ato de transcendência e, ao mesmo tempo, como um *milagre*, o corpo ultrapassa seus poderes naturais. Assim, uma contração da garganta, a emissão de um determinado som entre língua e dentes, uma certa maneira de usar o corpo no movimento investem-nos de um poder figurado para expressar fora de nós mesmos. Daí porque “[...] o expresso não existe separado da expressão. [...] O sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos” (PhP, p.193, 229).

Foi preciso que no interior da *Fenomenologia da Percepção* o verbo (o pensamento) se fizesse carne (corpo) – ou a consciência encarnasse num corpo - para que o *corpo próprio* transcendesse a materialidade e forma e se transformasse numa potência aberta e indefinida de significar.

Para que o milagre se produza, é preciso que a gesticulação fonética utilize um alfabeto de significações já adquiridas, que o gesto verbal se execute em um certo panorama comum aos interlocutores, assim como a compreensão dos outros gestos supõe um mundo percebido comum a todos, em que ele se desenrola e desdobra seu sentido. Mas essa condição não basta: a fala, se é autêntica, faz nascer um sentido novo, assim como o gesto dá pela primeira vez um sentido humano ao objeto, se ele é um gesto de iniciação. Mas é preciso que as significações agora adquiridas tenham sido significações novas. É preciso reconhecer então essa potência aberta e indefinida de significar — quer dizer, ao mesmo tempo de apreender e de comunicar um sentido — como um fato último pelo qual o homem se transcende em direção a um comportamento novo, ou em direção ao outro, ou em direção ao seu próprio pensamento, através de seu corpo e de sua fala (PhP p. 225, 263)

Referências

ARISTOTELES. **De interpretatione**. Trad J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1959.

BELLUGI, U. Clues from the similarities between signed and spoken language. In: BELLUGI, U. STUDDERT-KENNEDY, M. (eds). **Clues from the similarities between signed and spoken language: biological constraints on linguistic form**. Deerfield Beach, Florida: Florida Verlag Chemie, 1980.

FERRAZ, M. S. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. 2008. 271 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

GROCE, N. E. **Everyone here spoke Sign Language: hereditary deafness on Martha's Vineyard**. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1985.

LANE, H. **The wild boy of Aveyron**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

LANE, H. **When the mind bears: a history of deaf**. New York: Random House, 1984a.

LANE, H. (Ed.). **The deaf experience: classics in language education**. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1984b.

MERLEAU-PONTY, M. **La Phénoménologie de la Perception**. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MERLEAU-PONTY, M. **La structure du comportement**. 6.ed. Paris: PUF, 1967.

MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento**. Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006

MERLEAU-PONTY, M. **Prose du Monde**. Paris : Presses Universitaires de France. 1967, 6a ed.

MERLEAU-PONTY, M. **A prosa do mundo**. Tradução Paulo Neves. São Paulo : Cosac Naify, 2012

MERLEAU-PONTY, M. **Merleau-Ponty à la Sorbonne** : résumé de cours : 1949-1952. Dijon-Quetigny: Éditions Cynara 1988.

MERLEAU-PONTY, M. **Merleau-Ponty na Sorbonne** : resumo de cursos : 1949-1952. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP : Papirus, 1990.

MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

MULLER, M.J. **Merleau-Ponty: acerca da expressão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

RAPIN, I. Effects of early blindness and deafness on cognition. In: KATZMAN, R. (Ed.). **Congenital and acquired cognitive disorders**. New York: Raven Press, 1979.

SACKS, O. W. **Vendo vozes: uma viagem ao mundo dos surdos**. São Paulo: Companhia das Letras. 2013.

SEGATTO, A. I. Apresentação – Breve nota sobre Wilhelm von Humboldt e a filosofia alemã da linguagem. **Trans/Form/Ação**, v. 32, n.1, p. 193-198, 2009.

SILVA, Ciriane J. C. de. A corporeidade da intérprete de libras na percepção produzida por interlocutores surdos. **Revista Científica Ciência em Curso. R. cient. Ci.** Em curso, Palhoça, SC, v.3, n.2, p. 125-132, jul/dez 2014.

SCHLESINGER, H. S. Questions and answers in the development of deaf children. In: STRONG, M. (Ed). **Language learning and deafness**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

STOKOE, W. C. **Sign Language Structure**. Reedição, Silver Spring, Maryland; Linstok Press. 1960.

STOKOE, W. C. Motor signs as the first form of language. In: STOKOE, W. C. (Ed.). **Language origins**. Maryland: Linstok Press, 1974.

VERISSIMO, D. S. **A primazia do corpo próprio**: posição e crítica da função simbólica nos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty. São Paulo: Editora Unesp, 2012

WHORF, B. **Language, thought, and reality**. Cambridge: Technology Press, 1956.

SOBRE OS LIMITES DO DISCURSO E A IMPORTÂNCIA DA PERCEPÇÃO NO
TEETETO DE PLATÃO

Patrícia Lucchesi Barbosa¹

Resumo

O *Teeteto* é um diálogo da maturidade de Platão contudo, curiosamente, sua conclusão aporética nos remete aos diálogos ditos socráticos, do jovem Platão. As questões fundamentais acerca da ciência (*epistémē*), que restam inconclusas até a contemporaneidade, são tratadas pontualmente ali, e permanecem como objeto de grande interesse filosófico, sendo portanto surpreendentemente atuais. Faremos um paralelo entre a crítica platônica à concepção protagórica da percepção e a *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty, para apontar as profundas semelhanças e algumas importantes dessemelhanças entre filósofos separados por 24 séculos de pesquisa e produção epistêmicas.

Palavras-chave: Teeteto. Ciência. Discurso. Percepção.

Abstract

Theaetetus is a dialogue of the so called mature Plato. Its aporetic conclusion, however, sends us back curiously to the so called young Plato of the Socratic dialogues. The fundamental issues on science (*epistémē*), inconclusive until contemporary times, receive a detailed theoretical treatment in this dialogue and still maintain a great philosophical interest. I will compare Plato's criticism of Protagoras' conception of perception with Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. My intent consists in looking into some deep similarities and other important dissimilarities, as well, as I take into consideration philosophers separated by about 24 centuries.

Keywords: Theaetetus; Science; Speech; Perception.

O diálogo *Teeteto* começa com a pergunta: o que é o conhecimento (*ti estín epistémē*)? Mas, de fato, se quisermos seguir à risca o argumento do próprio texto, deveríamos nos perguntar primeiramente: o que é a percepção (*ti estín aísthēsis*)? O tema da percepção é importante porque desvela a base de equívocidade que incita à pesquisa. A percepção é um fenômeno ambíguo e até mesmo enigmático; mesmo contemporaneamente a pesquisa epistemológica se ocupa com os mistérios da percepção.² Platão nos esclarece, no *Teeteto*, que a reflexão (*phrónēsis*) deve ultrapassar a percepção (*aísthēsis*), avançando na pesquisa para além da opinião (*dóxa*), para que se possa alcançar a conhecimento (*epistémē*). Mas o que nos move nessa direção? Veremos que a busca do que está além da percepção será, de certo modo,

¹ Mestre em Filosofia Antiga UFMG. Psicóloga clínica, com especialização em Psicopatologia e Metodologia do Ensino Superior (E-mail: lucchesi.patricia@yahoo.com.br).

² Merleau-Ponty, por exemplo, dedicou-se diligentemente a descrever o fenômeno da percepção e ainda assim nos alerta em *L'oeil et l'esprit* acerca dela, retomando Cézanne: "o que tento traduzir-lhes é mais misterioso, penetra nas próprias raízes do ser, na fonte impalpável das sensações" (1986, p. 1).

impulsionada pela própria capacidade da percepção de provocar o estranhamento, o espanto, e até mesmo o silêncio.

Evidenciamos, mais precisamente, que o exame da percepção no *Teeteto* inicia-se não só em função da sua precariedade para o alcance do conhecimento, mas principalmente de sua equivocidade; desse modo a dedicação de Platão ao tema que ele quer confrontar, por meio de sua crítica à Protágoras, é elucidativa da importância desse mesmo tema para o seu raciocínio dialético. Considerando-se que grande parte do *Teeteto*, cerca de dois terços, é dedicada à discussão da tese protagórica, somos levados a, no mínimo, suspeitar de que há sim uma relevância do tema em questão para a elaboração da teoria do conhecimento em Platão. Para melhor combater a tese, Platão a defende ao fazer Sócrates expor as posições de Protágoras na primeira pessoa.³ É uma estratégia retórica muito singular, uma crítica refinada e não isenta de ironia, no melhor estilo socrático: ofertar ao adversário o direito à palavra para, a seguir, confrontá-lo em suas próprias contradições.

Platão, por meio de Sócrates, coloca sob suspeita a percepção no *Teeteto*, mas não a ponto de refutar totalmente sua importância no processo cognitivo; o que ele põe em questão quanto ao conhecimento é, a nosso ver, o critério de verdade no discurso. Sabemos que a teoria de Protágoras, que, aparentemente, pode nos parecer precária, já que faz equivaler de modo imediato conhecimento e percepção, chegou até nós principalmente pelo viés da crítica de Platão; portanto não temos acesso à integralidade da sua premissa. Ao citá-lo no *Teeteto* (151e-152a), Sócrates critica o *homo mensura*, enfatizando que, para Protágoras, ser e aparecer são a mesma coisa. A consequência mais radical do homem medida, que a epistemologia platônica obviamente quer recusar, é a de que “aquilo que aparece é sempre verdadeiro para quem aparece”; desse modo, Platão questiona se seria possível a opinião, baseada na percepção, ser falseável. É possível opinar equivocadamente, produzindo falsos discursos, nos diz Sócrates, por isso mesmo a *dóxa* deve se submeter à avaliação racional pelo *lógos*.⁴

É precisamente a questão da verdade que divide Protágoras e Platão, sendo que este último quer direcionar o olhar da alma – por meio do exercício dialético – àquilo que é verdadeiro, o *em si* para além de toda imagem, representação, discurso, crença, opinião e juízo.⁵ As coisas podem ser pensadas tais como são, ou pelo modo que aparecem, e a inteligência é precisamente o que permite apreender as coisas mesmas, sem confundi-las com as aparências.

³ Poderíamos resumir a tese de Protágoras de que *o homem é a medida de todas as coisas*, segundo a crítica de Platão, na afirmação de que tudo o que aparece ao percipiente é verdadeiro para ele, logo perceber é conhecer. Tese essa que Platão, obviamente quer refutar.

⁴ Cf. *Sofista* 261b: a falsidade existe relativamente à opinião e ao discurso.

⁵ Sobre essa relação entre Platão e Protágoras, ver também: CASERTANO, 2012, p. 119-142.

A crítica epistêmica no *Teeteto* se dirige claramente “àqueles homens sem sutileza, que acreditam que não há nada além daquilo que se pode pegar solidamente com as mãos” (*Teet.* 155e-156a). Portanto, é a capacidade do discurso (*lógos*) de alcançar o que está além dos sentidos que está em questão; ainda que, como veremos, há um limite nessa capacidade na apreensão do inteligível.

A clássica indicação de que a filosofia começa com o espanto (*thaumázein*) (*Teet.* 155d) traz uma alusão ao método da dialética como uma via de investigação que parte do estranhamento e da suspensão das certezas sensíveis. O pensamento (*diánoia*) não é somente fluxo de ideias, é a capacidade que a alma tem de dialogar consigo mesma (*Teet.* 189e-190a);⁶ em outras palavras, de questionar-se, abdicando de suas crenças e hipóteses incipientes, ao sustentar uma atitude interrogativa de pesquisa. Se a filosofia começa com o assombro, em parte, essa condição psíquica é consequência da própria *aísthesis*, como nos diz Gislene Santos: “a alma se espanta com a contradição dos sentidos e, estimulada por esse sentimento aporético, se põe na busca de um discurso que dissolva e, assim, justifique a contradição; por isso, os sensíveis são a porta de entrada ao pensamento filosófico” (SANTOS, 2010, p. 66.)

Platão deixa claro que é o múltiplo, mais especificamente, a multiplicidade dos sentidos que desperta a razão humana. Fernando Puente esclarece, em seu texto sobre percepção e contradição, que “somente por meio de uma percepção contraditória, produzida por sensações opostas, que a alma, a fim de obter clareza acerca dessa ambiguidade perceptiva, recorre ao pensamento” (PUENTE, 2012, p. 111). Tal assertiva pode ser explicitada pela seguinte passagem da *República*:

Sócrates - Os objetos que não convidam a inteligência à reflexão são todos aqueles que não conduzem simultaneamente a sensações contrárias; os que conduzem, coloco-os entre os que convidam à reflexão, sempre que a sensação, quer venha de perto, quer de longe, não põe em evidência se trata-se de um dado ou de seu contrário (*Rep.* VII 523b-c).

Outra passagem elucidativa que merece ser mencionada é a que se refere à relação entre os dedos: um dedo é um dedo, mas se avaliado em relação ao polegar e ao médio, por exemplo, pode ser simultaneamente maior que e menor que, sem deixar de ser o mesmo dedo (*Rep.* VII 523a-524d). Eliane Souza analisa a respeito da percepção nas passagens referidas acima que “a visão percebe o dedo e, para a maioria dos homens – para aqueles que não se preocupam com a natureza das coisas – não é necessária uma reflexão para saber o que é um dedo. A percepção

⁶ Cf. *Sofista* 263e: pensamento é diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma.

percebe o sensível em seu caráter absoluto, em sua identidade consigo mesmo. Porém, ela pode perceber também as relações nas quais ele está inserido, que se expressam como suas qualidades, embora o faça de modo superficial, pois não dá conta de distingui-las suficientemente” (SOUZA, 2011, p. 169). A autora argumenta que o apelo à intelecção aparece quando entram em jogo as relações, ou, mais precisamente, as relações que invocam paradoxos.

O argumento que Platão toma de Protágoras e defende ao criticar, numa estratégia complexa nem sempre facilmente apreendida no diálogo, parece ser o de que, quanto à percepção, temos sempre dois polos a considerar simultaneamente, um é o agente, o outro, o paciente, e nada é em si mesmo e por si uma unidade. A percepção é sempre relativa a algo ou alguém (*prós ti*); se a percepção não fosse de algo não seria percepção. Portanto, a percepção, se tomada como objeto do conhecimento, nos remete ao campo relacional e nos coloca no cruzamento onde se encontram dois polos: o percebido e o percipiente. Vejamos a passagem:

Sócrates – Então, depois que o olho e qualquer outra coisa comensurável das que estão à volta produz a brancura e a percepção a ela correspondente – a qual não teria acontecido se cada um daqueles tivesse ido ter com um outro – então, *no meio*, de um lado, a vista desloca-se dos olhos; do outro, a brancura, a partir do que se junta para produzir a cor; assim, por um lado, o olho fica cheio de visão e torna-se, não uma visão, mas um olho que vê; por outro lado, a cor que lhe corresponde enche-se de brancura e torna-se, não brancura, mas branco, quer seja madeira, quer pedra, quer qualquer objeto tingido desta cor. (*Teet.* 156 d-e)

O percipiente, devido a sua condição de encarnado, não realiza sozinho a aventura de perceber; ao contrário, isso pressupõe uma comunhão com o objeto. Dito de outro modo, a percepção nasce num contexto relacional, exatamente como nos aponta a Fenomenologia. Esse é exatamente o ponto que se deve destacar, pois a contemporaneidade dessa discussão nos leva a considerar que a posição protagórica está longe de ser ingênua, ao contrário, é bastante pertinente no contexto atual da filosofia da ciência.

Merleau-Ponty, por exemplo, nos diz que “o sujeito da sensação não é nem um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; é uma potência que co-nasce em um certo meio de existência, ou se sincroniza com ele” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 285). Há algo de bizarro no fenômeno da percepção, que a torna objeto de pesquisas inconclusas e um dos grandes enigmas da investigação epistemológica; muitas teorias controversas se debatem até hoje em torno de questões que já estão referidas no *Teeteto* como problemas fundamentais acerca do conhecimento, daí a atualidade dessa discussão.

A busca pela estabilidade da *epistémē* não nos livra da ambiguidade e instabilidade da

aísthesis; nosso olhar se dá sempre em perspectiva e a percepção se nos apresenta em uma atmosfera de inconsistência. O percipiente está presente naquilo que percebe apenas em parte, pois está restrito a um campo limitado pelo objeto percebido, uma dada perspectiva, um foco do olhar. O *Teeteto* reiteradamente enfatiza toda a precariedade do sensível para alcançar a ciência; as três definições de conhecimento apresentadas e confrontadas: a sensação, a opinião verdadeira e a opinião verdadeira acrescida de justificação racional, por si só encaminham o jovem Teeteto para um horizonte mais inteligível do que sensível. Tais definições trazem um nível de elaboração e complexidade progressivas.

A percepção é sempre parcial e condicionada ao campo no qual ela se dá; consequentemente, a verdade produzida com base nas percepções é sempre uma verdade relativa. Consideramos que este é o contexto político da crítica platônica à Protágoras e aos sofistas em geral: aqueles que definem as leis não poderiam fazê-lo pautados em meras percepções, opiniões, ou em circunstâncias que mudam o tempo todo; somente aquele que busca o que é estável, ou seja, o filósofo, é capaz de apreender *aquilo que é* e pode ter a envergadura para tal. Contudo, a percepção em si não é o problema, pois por meio dela conhecemos a natureza dos particulares; os equívocos surgem quando ela se torna a única referência reguladora da cognição.

Entre a percepção e o saber, Platão introduz o *lógos*, e ao fazê-lo nos reenvia ao campo das relações, do discurso, já que o *lógos* é condição para se nomear consensualmente.⁷ Quem não for capaz de prestar e aceitar explicação sobre algo ignora-o (*Teet.* 202c). Miguel Spinelli nos diz que, “destituído dessa condição, ou seja, sem ser portador de significado (algo que só o pensamento, mediante símbolos, é capaz de construir), o mero dizer é ruído: não alcança o entendimento ou a compreensão humana. Daí a imperiosa necessidade de se articular o *lógos* (palavra) com o *lógos* (pensamento), porque somente a palavra acompanhada de inteligência é um *lógos* vivo: é capaz de dizer alguma coisa, de tornar-se inteligível” (SPINELLI, 2006, p.53.).

É necessária a possibilidade do engano, da contradição e do falseável para que haja conhecimento, de fato, a perplexidade provoca a investigação. O próprio pensar, como diálogo da alma consigo mesma, só pode se exercer na medida que a alma for capaz de assimilar suficientemente a alteridade, para então poder voltar-se sobre si mesma e desdobrar-se, emitindo juízos sobre identidade e diferença (MARQUES, 2006b, p. 46). A razão, ao se exercer,

⁷ *Lógos* é um dos mais versáteis dos termos gregos: derivado do verbo *légo*, pode significar linguagem, pensamento, racionalidade, percepção ou simplesmente nome.

requer interconexões, a fim de viabilizar o conhecimento. O pensamento dialético, para Platão, é sobretudo esse jogo de relações entre identidade e alteridade.⁸

Platão define o método dialético mais precisamente no livro VII da *República*,⁹ contudo o *Teeteto*, como pretendemos demonstrar, ainda que não trate diretamente do tema, do ponto de vista conceitual, utiliza-se do método como demonstração prática do raciocínio dialético. De fato, a construção formal do *Teeteto* é, a nosso ver, a mais elucidativa da estrutura do discurso dialético em Platão, afinal, dialética é a própria filosofia. O argumento de Sócrates, tanto na *República* quanto no *Teeteto* é o de que o aspecto errante da percepção suscita a busca pelo conhecimento. A percepção não apenas incita o conhecimento, como também revela que há algo de inapreensível naquilo que pode ser nomeado e que só pode ser alcançado por meio da percepção; dito de outro modo, ela aponta para os limites da razão.

Sócrates utiliza-se da imagem de *um sonho por um sonho* e afirma que os *elementos primordiais*,¹⁰ eles mesmos, não são objetos do conhecimento, mas da percepção, sendo passíveis apenas de ser nomeados, e que é a associação dos nomes a essência do discurso racional (*Teet.*202a-b). Tais elementos são em si mesmos incognoscíveis, e só podem ser nomeados, ao passo que suas associações são objetos do conhecimento. O exemplo utilizado por Sócrates é o da letra, que em si é incognoscível, enquanto que a sílaba o é: as sílabas não são as letras, mas um conceito singular produzido por elas, a sílaba é uma forma (*idéa*) indivisível (*Teet.* 203e-205c).

O curioso é que Platão aponta reiteradamente para a precariedade da percepção, mas essa passagem acerca da nomeação parece admitir algo que a Fenomenologia posteriormente vai enfatizar: há um nível de acesso que só a percepção alcança, ou seja, há algo que só conhecemos por meio dos sensíveis, de modo pré-reflexivo. Como nos esclarece Merleau-Ponty: “A função essencial da percepção é fundar o conhecimento, e a vemos através de seus resultados. Se nós nos atemos aos fenômenos, a unidade da coisa na percepção não é construída por associação, mas, condição da associação, ela precede os contornos que a verificam e a determinam, ela se precede a si mesma” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 40).

Algo dos *elementos primordiais* não pode ser expresso pelo discurso racional, surpreendentemente, neste ponto, vemos em Platão uma postura não racionalista, e quase cética com relação à possibilidade de se alcançar a plena ciência das coisas em si mesmas. O real

⁸ Cf. *Sofista* 254c-256d: ser e não-ser, identidade e diferença perpassam o pensar, ao atravessarem todas as ideias.

⁹ Sócrates- “O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e leva-os às alturas” (*Rep.* VII 533c-d).

¹⁰ Elementos primordiais participam da composição de algo mas não podem ser, eles mesmos, decompostos.

parece nos escapar, sempre. Resta-nos o que se pode nomear, o que não é de pouca monta, diga-se de passagem. No diálogo *Sofista* esta questão da insuficiência do nome é retomada, diz o estrangeiro de Eléia a Sócrates: “quando dizemos leão, cervo, cavalo, tantos nomes que poderíamos citar com relação àqueles que fazem as ações, mesmo numa certa sucessão, isso ainda não constitui um discurso” (*Sofista* 262b). Nomear não é suficiente para produzir conhecimento acerca de algo, é preciso haver minimamente a associação entre verbos e nomes para se constituir um discurso. Como nos aponta Giovanni Casertano, “é precisamente ao discurso, mais do que ao nome, que podem ser atribuídas as características fundamentais de verdade e falsidade, sobre as quais se deve investigar” (CASERTANO, 2010, p. 138).

Posteriormente Sócrates vai refutar a teoria do sonho, e afirmar justamente o contrário, ou seja, que os elementos são até mesmo mais claramente conhecidos que os compostos (*Teet.* 206b), contudo, consideramos que o *Teeteto* é um diálogo bem mais interessante pelos problemas que coloca que pelas respostas que propõe, mesmo porque ele desemboca em um final aporético. As três tentativas de resposta à questão fracassam: conhecimento não é nem percepção, nem opinião, e nem opinião verdadeira acompanhada de raciocínio (*lógos*), ainda que a pesquisa aponte para essa direção. Talvez a maior inventividade do *Teeteto* esteja relacionada justamente com sua posição aporética. David Sedley nos diz em seu artigo que a incapacidade no *Teeteto* de definir o conhecimento é um “fracasso deliberado” (SEDLEY, 2000, p. 92). O impasse nos leva a buscar soluções criativas, e nesta busca, somos capazes de produzir conhecimento. Não somos capazes de dizer tudo, mas somos capazes de um dizer humano, ou seja, um dizer da ordem do discurso, da linguagem que se possa compartilhar.

Segundo Anderson Borges, “a chamada *teoria do sonho* exprime um problema que despertou o interesse de Platão: a viabilidade de uma diferença lógica entre itens que podem ser conhecidos e itens cuja natureza intrínseca não permite um conhecimento em sentido estrito” (BORGES, 2010, p. 19). A passagem do sonho de Sócrates (*Teet.* 201d-e) revela um problema filosófico que perdura por séculos: os limites do discurso racional. O sonho relata que os elementos em si mesmos, embora não possam ser conhecidos, podem ser percebidos e nomeados; ou seja, podemos perceber o elemento, mas o acesso cognitivo implica lidar com conexões. Esse ponto é importante, pois é algo que a filosofia contemporânea enfatiza com relação à análise lógica da linguagem: nomear uma coisa não é suficiente para dar uma definição sobre o que é tal coisa, muito menos para estabelecer relações entre suas propriedades. Há uma distinção importante na lógica moderna desde Frege: nomear algo e exprimir predicados acerca das propriedades ou relações são atividades logicamente distintas (FREGE, 1951, p. 168-180).

Apesar de não nos conceder uma resposta definitiva para a questão fundamental do *Teeteto* (o que é o conhecimento?), Platão dá uma indicação clara de que a *epistémē* é algo diverso da *aisthēsis* e que a presença do *lógos* é condição necessária: “aparentemente, o saber não está nas sensações, mas no raciocinar sobre elas” (*Teet.* 186d). A percepção, contudo, em nenhum momento da obra de Platão é ignorada; aliás, ele se vale de metáforas visuais como recurso linguístico sempre que se refere à *epistémē*; de tal modo que consideramos *ver* como uma metáfora do *saber* na filosofia clássica. O verbo *theoréō*, assim como o substantivo *theoría* englobam na língua grega o *ver* (*horáō*) em muitos sentidos, como entendimento, investigação, observação etc; além disso, *theáomai* é um verbo que implica o *ver* em sentido menos empírico, algo como *ver* com os olhos da mente, captar o inteligível, o qual, com ironia, é precisamente o invisível.¹¹

Lembremos que, para Platão, a prática da dialética deve elevar o olhar da alma à verdade inteligível das coisas, afastando-o da imersão no domínio sensível, contudo isso não elimina o grande interesse epistêmico da percepção. A sensação é sim uma forma de acesso ao real, porém uma forma limitada, pois ela carece do *lógos*, que é o instrumento que dá acesso ao inteligível, por meio da dialética. Explicar algo é estabelecer a síntese do múltiplo, é esforçar-se por aplicar à pluralidade das ciências uma definição única (*Teet.* 148d). Conhecer, para Platão, é, sobretudo, transpor a oscilação das múltiplas opiniões acerca dos objetos sobre os quais se debruça a *psykhé*:

Sócrates - Ah! Os que veem muitas coisas belas, mas não o próprio belo, nem são capazes de seguir quem os guia até ele, e veem muitas coisas justas, mas não o justo em si, e tudo o mais dessa maneira, afirmamos que sobre tudo isso eles têm opinião, mas das coisas sobre as quais têm opinião, nada conhecem (*Rep.* V 479e).

O conhecimento filosófico é a sabedoria que se pode alcançar nos limites humanos, uma busca contínua e não um acesso pleno e definitivo à verdade. O discurso filosófico se sabe não sabido, acima de tudo se reconhece amigo do saber e não detentor de todo saber, pois apenas a consciência da própria ignorância pode ser causa do desejo de aprender.¹² Afinal só nos

¹¹ Filologicamente há, na própria língua grega, uma íntima relação entre *ver* e *saber* a ser explorada filosoficamente. O verbo *horáō* (*ver*) se apresenta como perfeito do indicativo com sentido de presente, como *oída*. No caso do perfeito, trata-se da consequência presente de uma ação passada; assim, o significado de *oída*, seria algo como “ter visto”. *Oída*, por sua vez, é o perfeito com sentido de presente do verbo *eídō* (*ver, conhecer*); assim *conhecer*, no sentido clássico, é também *ter visto*. *Ver* e *saber* são intimamente interligados, não apenas no diálogo *Teeteto*, mas ao longo de toda a obra platônica. Ver Liddell–Scott–Jones, LSJ, Lexicon, Perseus Digital Library (<http://www.perseus.tufts.edu>, visitado em 22 de outubro 2012).

¹² Cf. *Fedro* 278d: o termo sábio (*sophón*) convém somente ao deus; àquele que está sempre pronto para o diálogo, caberá o nome de amigo da sabedoria (*philósophon*).

empenharemos para sair da caverna, se primeiro reconhecemos que estamos encerrados dentro dela, afinal ninguém deseja um saber que já pressupõe possuir.¹³ O filósofo é, para Sócrates, aquele que é capaz de justificar com argumentos racionais algo acerca do qual os demais apenas percebem e opinam.¹⁴

Anacronicamente, podemos identificar a posição de Merleau-Ponty quanto à impossibilidade de esgotar o real por meio da linguagem: “Cada perspectiva só se põe para preparar outras e só é fundada se ficar estabelecido que é parcial e que o real fica mais além. O saber nunca é categórico; está sempre sujeito a revisões. Nada pode fazer com que sejamos o passado: ele é apenas um espetáculo diante de nós, que precisamos interrogar. As perguntas partem de nós e as respostas, portanto, não esgotam, por princípio, uma realidade histórica que não esperou por elas para existir” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 2-3).

A proposta platônica é a de que a verdade da opinião só pode ser aproximada por meio da explicação, como exercício dialético, assim mesmo, de modo aproximativo. A opinião, em contraste com o movimento incessante de pergunta e resposta que conduz ao saber, é um ponto de parada no raciocínio. “Quando a alma chega a algo definido, seja devagar, seja subitamente, e lança-se sobre isso e afirma-o sem vacilar: é a isso que chamamos opinião” (*Teet.* 190a). O saber acha-se potencialmente contido na explicação, mas essa não garante o seu alcance; é algo visado, um vislumbre, não uma posse. Na perspectiva platônica, a capacidade de dar razão (*lógos*) é o próprio critério da ciência e o que é *em si* o seu objeto; cabe a ela a tarefa de postular teorias que serão confirmadas, ou não, é preciso passar pelas sucessivas refutações e submeter-se ao raciocínio dialético.

A crítica à retórica e à sofística repousa sobre essa propensão à auto-justificação racional, que Platão confere ao *lógos*. Persuadir (*peíthein*) é produzir um enunciado que não pode dar razão de si mesmo. A transposição da opinião pelo conhecimento é imprescindível pois, como nos esclarece Dixsaut, “toda opinião é uma crença que tem por origem os valores aos quais o sujeito adere, valores que são a expressão das pulsões irracionais que agem em sua alma; são elas que o persuadem e, antes de tudo, porque esse eu irrefletido que elas constituem é realmente ele mesmo. A raiz profunda da opinião é a ausência do conhecimento de si... A opinião se crê particular, mas ela é, de fato, geral e comum, assim como as necessidades, os apetites e as paixões dos homens, e aqueles que se dizem senhores dessas coisas são, de fato,

¹³ Cf. *Banquete* 204a: Aquele que não se considera desprovido de algo não deseja aquilo de que não se sente deficiente.

¹⁴ Cf. *Fedro* 278e: o homem capaz de provar com justificativas o que escreveu deve ser chamado filósofo.

escravos delas” (DIXSAUT, 2012, p.75). Recordemos que a opinião, no argumento de Sócrates, não passa de um meio termo entre o conhecimento e a ignorância (*Rep.* V 478d).

Vemos, portanto, que o *lógos* platônico parte do discurso, como persuasão, para retornar a ele, como reflexão. Neste sentido, há uma distinção da filosofia em relação à retórica, não uma mera desvinculação, apenas destacamos que a educação filosófica proposta por Platão não se restringe a uma educação pelo discurso, ainda que seja no campo do discurso que a filosofia se estabeleça, o que em última instância, não difere da retórica. Como nos diz Gilmário Costa, “a linguagem é vazada em metáforas e retórica, e é dessa matéria heterogênea que a escrita filosófica lança mão, conscientemente ou não”. *Lógos* é razão, mas também é discurso: por um lado, o pensamento, sem o auxílio da linguagem, não pode se exercer; por outro, o discurso, sem refletir sobre si mesmo, é destituído de qualquer significação. Citando novamente o autor: “a retórica, longe de ser o avesso do *lógos*, pode ser mesmo o meio em que se dissemina o drama do conhecimento” (COSTA, 2013, p. 35 e 38).

Há três definições de *lógos* no diálogo *Teeteto*: na primeira, o pensamento (*diánoia*) é expresso verbalmente por meio de uma construção entre verbo (*rêma*) e nome (*ónoma*) (*Teet.* 206d). A segunda aponta para a capacidade de dizer os elementos em uma disposição relativa à totalidade de algo dito, através do método de passar pelo elemento, dirigindo-se para o todo (*Teet.* 208c). Lembremos que o sentido original do verbo *légo* é também colher, reunir, juntar, o que já é um nível de unificação;¹⁵ se os *lógoi* dos falantes diferissem absolutamente, não haveria possibilidade de comunicação intersubjetiva. A terceira acepção de *lógos* é a que o explica como um sinal (*seméion*) pelo qual aquilo que se perguntou se diferencia de tudo (*Teet.* 208c). Tal sinal oferece ao pensamento a diferença em relação a todas as outras coisas, ou seja, aponta a diferença ao apontar a outro (*prósállo*) de si mesmo. *Lógos* seria o apontamento, uma sinalização da diferença que restringe a identidade na sua relação com algo no mundo. Nesse sentido, mostrar a diferença é também mostrar a identidade. Somos reenviados para o contexto relacional, mais propriamente das relações de identidade e diferença que se dão na interface entre o pensamento, o pensante e aquilo que é pensado. Trata-se de uma relação triádica, sendo o *lógos* o mediador.

Platão aponta, por meio da dialética, para essa convergência necessária entre pensamento e discurso para construir um caminho de inteligibilidade argumentativa. Miguel Spinelli observa que, uma vez que “Sócrates investiga fenômenos humanos, o seu método é formalmente discursivo, mas distinto da sofística. Ele persegue outros padrões de persuasão e

¹⁵ O sentido original de *légo* é reunir, recolher, escolher; assim como, posteriormente, contar, triar, enumerar (Cf. CHANTRAINE, 1968, *Verbete: lego* p. 625).

convencimento, para além da elegância verbal e de cuidados estruturais e retóricos” (SPINELLI, 2006, p.174). A dialética filosófica torna fundamental a suspensão do saber, o questionamento da opinião, e a postura racionalmente dirigida. Para resguardar o debate e a atitude investigativa, o filósofo precisa pôr o próprio saber sob suspeita, submetido à arguição.

Mas, se partimos da suspensão do saber, deve-se ressaltar que tal suspensão não poderia ser jamais um estado de total estupidez, pois como começar a procurar aquilo cuja natureza ignora-se por completo?¹⁶ A ignorância a que se refere Sócrates é prenhe de sabedoria, rica em questionamentos, carrega muitas promissoras respostas, sem se aferrar a nenhuma delas em particular; é uma suspensão metodológica do saber, uma ignorância calculada, por assim dizer. Mesmo porque, para Platão, ignorar não é o contrário de saber, o contrário de saber é justamente crer que se sabe aquilo que não se sabe.

A filosofia nasce no registro do não saber, pois aquele que não está ciente da falta sequer deseja aquilo que acredita não precisar, já que se julga detentor e não faltoso.¹⁷ Lembremos que a única ciência que Sócrates reconhece como humana é aquela que sabe que nada sabe, e, somente a partir disso, deseja alcançar algum saber possível.¹⁸ Podemos até mesmo afirmar que, nesse sentido, não poderia haver educação filosófica sem o estabelecimento de uma crise, daí o caráter provocativo do método socrático. O próprio Sócrates admite que muitos já estiveram dispostos a mordê-lo, depois de se verem forçados a livrar-se de algum lixo, por pensarem que isso é feito com malevolência (*Teet.* 151c).

Trata-se de um diálogo, mas não de um diálogo qualquer; para ser dialético o diálogo precisa ser metodicamente constituído. O que a dialética produz é uma *periagogé*, uma reviravolta que redireciona a alma como um todo. É sobretudo, aprender a ver de outro modo, educar a visão, ou mais precisamente, dirigir o olhar para além do sensível, já que esse, segundo Platão, só pode ser objeto da *dóxa* e não da *epistémē*. Há uma habilidade na visão própria da alma do dialético, que se traduz também como certa condição para o filosofar em Platão. Vejamos: “S - É também a melhor prova para saber se uma natureza é dialética ou não, porque quem for capaz de ter uma vista de conjunto é dialético; quem o não for, não é” (*Rep.* VII 537c).

Portanto, se é o múltiplo que desperta a razão, como vimos, é a unidade que é visada pelo *lógos*. Essa virada no olhar implica em uma reviravolta na própria alma do sujeito epistêmico. Como nos aponta Reus Engler: “é sempre correto pensar que a noção socrático-platônica de

¹⁶Essa é a pergunta fundamental do *Ménon* (80d).

¹⁷Cf. *Banquete* 204a: aquele que não é nem belo, nem bom, nem sábio, considera sê-lo o suficiente. Aquele que não se considera desprovido de algo não deseja aquilo de que não se sente deficiente.

¹⁸Cf. *Apologia* 23a: é provável, senhores, que o deus seja de fato sábio e que queira dizer por seu oráculo que a sabedoria humana pouco ou nada vale.

conhecimento, diferentemente da noção dos sofistas, implica reviravolta radical na alma de quem a experimenta; ela simplesmente demonstra que não pode conhecer alguma coisa quem permanece no interior da caverna”.¹⁹

A dialética é o recurso que o Sócrates platônico propõe para livrar a alma do pior tipo de ignorância: aquela que ignora a si mesma. Se voltarmos nosso olhar nessa direção veremos que o caráter aporético do diálogo *Teeteto* traduz-se como um recurso pedagógico ou, mais exatamente, psicagógico, na medida em que conduz a alma, pouco a pouco, fortalecendo e estimulando as interrogações que se levantam ao longo do caminho, até empreender a escalada dialética do sensível em direção ao inteligível. A dialética platônica é uma via dupla, parte do sensível para ascender ao inteligível e, em seguida, desce novamente ao sensível para explicá-lo racionalmente. Mas, seja como for, é no âmbito do discurso que se pode fazer filosofia; o *lógos* a estrutura, mas também a delimita, afinal a linguagem é o campo das trocas cambiáveis pela racionalidade humana, o que já demarca uma certa circunscrição.

Referências

Fontes Primárias:

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'Oeil et L'Esprit**. Paris, Gallimard, 1986.

PLATÃO. **República**. Trad. Ana Lia Amaral A. Prado. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Adriana M. Nogueira. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2008.

PLATON. **Gorgias**. Trad. M. Canto. Paris, GF Flammarion, 1987.

PLATON. **La République**. Trad. Georges Leroux. Paris, GF-Flammarion, 2004.

PLATON. **Le Banquet**. Trad. P. Vicaire. Paris, GF Flammarion, 1989.

PLATON. **Sophiste**. Trad. NL Cordero. Paris, GF Flammarion, 1993.

PLATON. **Théétète**. Trad. M. Narcy. Paris, GF-Flammarion, 1994.

¹⁹Engler, 2011, p.6.

Fontes Secundárias:

BOERI, Marcelo. Senso-percepção y estados afectivos. Sobre el valor de la aísthesis en la explicación del conocimiento. V **Encontro de Filosofia Antiga**. Belo Horizonte, FAFICH, 2002.

BORGES, Anderson de Paula. Razão e sensação em Teeteto 201d-202c. **Revista Philosophos**, 15, 1 (2010) p. 13-47.

CASERTANO, G. **Paradigmas da verdade em Platão**. Trad. M. G. Pina. São Paulo, Loyola, 2010.

CHANTRAINE, **Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque**. Histoire de Mots. Paris, Ed. Klincksieck, 1968.

CHAPELL, T. **Reading Plato's Theaetetus**. Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 2005.

COOPER, J. M. Plato on sense-perception and knowledge. Theaetetus 184-186. **Phronesis** 15 (1970) p.123-146.

COSTA, Gilmário. A escrita filosófica e o drama do conhecimento em Platão. **Archai**, 11(2013), p. 33-46.

DIXSAUT, Monique. Refutação e dialética. In: VLASTOS, G.; DIXSAUT, M. **Refutação**. Trad. Janaína Mafra. São Paulo, Paulus, 2012, p. 55-86.

ENGLER, Reus M. **Tò thaumázein**: a experiência de maravilhamento e o princípio da filosofia em Platão. Florianópolis, UFSC, 2011. Dissertação de mestrado.

FREGE, G. **On Concept and Object**. *Mind*(1951), v. 60, n. 238, p. 168-180.

MARQUES, M. P. Entre aparecer e ser: sobre República V. In: SANTOS, Marcos M. (Org.) **I Simpósio de Estudos Clássicos da USP**. São Paulo, Humanitas / FAPESP, 2006a, p.247-270.

MARQUES, Marcelo P. **Platão, pensador da diferença**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006b.

PUENTE, Fernando Rey. Percepção e contradição; analogia e pensamento em Platão. In: PEIXOTO, Miriam Campolina; MARQUES, Marcelo; PUENTE, Fernando. **O visível e o inteligível**. Belo Horizonte, UFMG, 2012.

SANTOS, Gislene Vale. **Qual é o lógos da aísthesis no Teeteto?** Florianópolis, UFSC, 2010 (Dissertação de mestrado).

SANTOS, Trindade José (org.) **Do saber ao conhecimento. Estudos sobre o Teeteto**. Lisboa, Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, s/d.

SARDI, Sérgio Augusto. **Diálogo e Dialética em Platão**. Porto Alegre, Edipucrs, 1995.

SEDLEY, David. Tree platonist interpretations of the Theaetetus. In: GILLC.; MCGABE, M.M. (ed.). **Form and argument in late Plato**. Oxford, O.U.P., 2000.

SOUZA, Eliane Christina. Unidade, complexidade e lógos. In: XAVIER, D.G., CORNELLI, G. (orgs.). **A República de Platão – outros olhares**. São Paulo, Loyola, 2011, p.167-175.

SPINELLI, Miguel. **Questões fundamentais da filosofia grega**. São Paulo, Loyola, 2006.

A GEOMETRIA DAS PAIXÕES HUMANAS NA FILOSOFIA DO PODER DE THOMAS HOBBS.

Luiz Carlos Santos da Silva ¹

Resumo

O presente artigo tem por interesse apresentar alguns aspectos do modo de operação do método geométrico utilizado por Hobbes na fundamentação de uma filosofia do poder, tanto natural quanto política. Uma vez reduzidos os fenômenos naturais e políticos ao princípio de autoconservação do movimento da matéria e dos corpos em geral, Hobbes aplica o método geométrico sobre o homem, considerando as paixões humanas ora como efeitos da ação do mundo sobre os sentidos e ora como causa das ações humanas no mundo. Considerando o conhecimento humano como manifestações do movimento e da matéria, Hobbes sustenta uma compatibilidade entre as autoridades científica e civil. Compatibilidade tal que encontra no método geométrico um modelo capaz de operar os elementos dos corpos figurados que se aplica tanto aos corpos naturais quanto aos corpos políticos e seus respectivos poderes.

Palavras-chave: Thomas Hobbes, mecanicismo, nominalismo, poder.

Abstract

The present article aims to present some aspects of the kind of operation method that has been used by Hobbes in the base from his natural and civil philosophy of power. Once reduced this natural and political acts from self conservation principles, Hobbes applies this geometrical method above the man, considering the human passions as cause or effects of human action. Considering the human knowledge as matter and movement manifestations, Hobbes presents a compatibility between civil and scientific authorities. This compatibility uses the geometrical method as a model capable to operate the figurative bodies which serve for the political or natural bodies and their respective powers.

Keywords: Thomas Hobbes, mechanism, nominalism, power.

CONHECIMENTO E PODER EM HOBBS

Posto como princípio *elementar* das ciências em geral, o poder (*potentia/potestas*) é o conceito sobre o qual se sustenta todo o edifício da filosofia hobbesiana, natural ou política. Para Hobbes, o poder é o fundamento não só de seu projeto de uma política moderna, mas também de uma ciência moderna, tendo em vista que as ciências modernas se interessam mais pelo poder de gerar os efeitos desejados do que pelo sobre o conhecimento mesmo da natureza ou das causas das coisas². Em termos de divisão das ciências, por exemplo, a distinção entre

¹Doutor em filosofia pela UNICAMP e professor de filosofia da UFF/VR (E-mail: luiscavh@yahoo.com.br)

²Podemos dizer que, em linhas gerais, a ciência se funda por imitação ou por analogia à prudência. Nas palavras do próprio Hobbes, “assim como a muita experiência é *prudência*, também a muita ciência é *sabedoria* ou *sapiência* (*Leviatã*, I, 5. [itálico do autor]). A ciência, nesse registro, é um conhecimento convencionado para

corpos naturais e corpos artificiais ou políticos se funda sobre a diferença entre dois tipos distintos de *poderes* que geram e conservam esses respectivos corpos. Os primeiros [corpos naturais] são frutos da natureza e os últimos [convencionais ou políticos] frutos do engenho e da vontade dos homens³. Por conta das distintas naturezas ou origens desses corpos existem dois poderes distintos, um natural (*potentia*) e outro artificial (*potestas*). A *potentia* em Hobbes aparece sempre relacionada aos poderes, faculdades ou capacidades dos corpos naturais, incluso o homem. No registro de uma filosofia natural mecanicista, a *potentia* em Hobbes é tratada em termos de *causa*, *efeito* e *excesso* de movimento relativo aos corpos naturais. A *potestas* em Hobbes, por outro lado, aparece comumente relacionada a um poder artificial ou adquirido convencionalmente pelos homens. No registro de uma filosofia política também mecanicista, a *potestas* é tomada por Hobbes como sinônimo de *domínio*, *império* ou autoridade (*authoritas*)⁴ e deve ser entendida como um produto ou um efeito derivado do poder natural (*potentia*) dos homens que instituem esse poder para e sobre si mesmos.

Sob o prisma do método hobbesiano, a filosofia natural e a política se fundam sobre uma concepção mecanicista da natureza e da sociedade que enxerga o homem, em cuja semelhança o Estado civil é criado, como uma mera “máquina desejante”. Em termos mecanicistas, a consideração da *potentia* dos corpos naturais em Hobbes se funda sobre a *potestas* do método geométrico (também chamado axiomático ou resolutivo-compositivo)⁵. Para Hobbes, a geometria fundamenta modos de uso de uma linguagem capaz de se sustentar, ao mesmo tempo, como um conhecimento adquirido e como uma autoridade instituída. Conhecimento porque essa linguagem propicia o registro e a representação dos fenômenos naturais manifestos aos homens na sensação e na experiência. Autoridade porque essa linguagem se funda sobre uma convenção de homens que estabelecem para si próprios princípios e modos de utilização dessa linguagem. A ciência, para Hobbes, natural ou política,

umentar o poder de previsão dos homens sobre os fenômenos naturais, mas também sobre os próprios fenômenos humanos ou políticos, por imitação ao poder irresistível da natureza.

³ Nos *Elementos da Lei* (primeira grande obra sistemática de Hobbes), a natureza humana é definida inicialmente em termos de poder: *a natureza do homem é a soma de suas faculdades e poderes*. No *Leviatã* (ou *matéria, forma e poder de um Estado civil e eclesiástico*) o poder, distinguido entre natural ou original e artificial ou adquirido, é considerado sob os aspectos moral, religioso e político. Todavia, no *De Corpore* II, 10 é que encontramos a concepção mais fundamental de poder em Hobbes: o poder é causa da geração e da conservação dos corpos em geral. É sob esse prisma que entendemos o poder como um princípio fundamental para a filosofia de Hobbes, tanto para a parte que trata dos corpos naturais quanto da que trata dos políticos. É nesse registro que entendemos o projeto hobbesiano como uma gigantesca filosofia do poder (*scientia potentiae est*).

⁴ Tanto do *De Cive* quanto no *Leviatã* (e também no *De Corpore*) Hobbes utiliza *authoritas* e não *auctoritas*, suprimindo a letra *c* do radical [auctor]. Os latinistas comumente caracterizam isso como marca de um latim já tardio, latente na modernidade europeia.

⁵ Sobre a relação entre a geometria e a potestas em Hobbes, ver: FOISNEAU, L. “Le Vocabulaire du Pouvoir: Potentia/Potestas, Power”. In ZARKA, Y. C. *Études de Lexicographie Philosophique*. Paris: Vrin, 1992.

deve se fundar não sobre o conhecimento mesmo da natureza das coisas, mas sobre as convenções humanas que determinam os possíveis modos de geração dos fenômenos investigados. Portanto, para Hobbes, mesmo no tocante à filosofia natural, o conhecimento dos fenômenos pressupõe uma convenção do método, donde se diz que o conhecimento científico é condicional ou convencional. E posto que, para Hobbes, os fenômenos naturais não são mais do que manifestações da matéria externa em movimento que afeta os sentidos humanos, os fenômenos políticos poderiam também ser tratados pelo mesmo método porque esses últimos também são produtos das paixões humanas. Sob o prisma do método resolutivo-compositivo de Hobbes, a filosofia natural e política se funda sobre uma consideração das paixões humanas vistas ora como *efeitos* da ação do mundo sobre o homem (filosofia natural) e ora como *causas* das ações humanas no mundo (política).

Para Hobbes, o método geométrico teria possibilitado aos homens o avanço no tocante ao conhecimento da natureza por meio de sua regulação. Essa regulação da natureza por meio do registro “pontual” do movimento da matéria propiciara aos homens, segundo Hobbes, meios e modos para registrar o movimento celeste e prever o clima das estações, cultivar os campos em eitos e eiras tanto quanto construir cidades (*civitas*), com suas regras e normas. Para Hobbes, porque os princípios da geometria são todos convencionais, os postulados fundados no rigor desse método devem ser não apenas especulativos, mas também práticos. Explico: Hobbes entende que a definição geométrica de uma figura qualquer (um triângulo, um círculo, um quadrado, etc.) não deve ser a mera *descrição* de um objeto estático, mas sim a *prescrição* de um possível modo de construir aquela figura. É assim que, para Hobbes, as definições elementares da geometria euclidiana não são meramente especulativas, mas também práticas e construtivas. Não se trata, portanto, da mera ilustração do fenômeno manifesto, mas de sua representação, reprodução ou demonstração. Demonstração essa que, sob o prisma do olhar resolutivo-compositivo do método geométrico adotado por Hobbes, deve se dar em conformidade ao princípio de autoconservação do movimento da matéria que rege a geração dos fenômenos em geral. Movimento esse que causa nos homens tanto os movimentos involuntários investigados pela filosofia natural, quanto os movimentos voluntários investigados pela política, a saber, as paixões humanas.

Porque, para Hobbes, as ciências se interessam mais pela reprodução dos efeitos que pelo conhecimento mesmo da natureza das coisas, o valor de conhecimento da autoridade científica se funda apenas na utilidade que disso *pode* resultar para a comodidade dos homens. Aquilo que, para Hobbes, os filósofos da natureza chamam de “fenômenos naturais” não são mais do que manifestações do movimento da matéria externa que causa esses aparecimentos na

sensação e na imaginação humana, de modo que a filosofia natural deve se fundar mais sobre investigações acerca das paixões humanas que sobre o conhecimento das coisas da natureza (*nosce te ipsum*)⁶. É por essa razão que, para Hobbes, a utilidade das ciências ou da filosofia reside não tanto no conhecimento mesmo das causas ou da natureza das coisas, mas sobretudo nos modos de utilização dos efeitos que elas são capazes de produzir. E os benefícios dessa filosofia podem ser adquiridos não só por intermédio daquilo que os homens podem fazer com elas, mas também por intermédio daquilo que os homens podem evitar por conta delas, a saber, as disputas de opinião, as discórdias e a própria guerra.

A razão utilitarista de Hobbes, portanto, entende que o “valor” do conhecimento científico ou filosófico reside, no fundo, na solução de problemas práticos⁷. A relação da razão especulativa com a prática em Hobbes, portanto, encontra seu fundamento na *utilidade*, isto é, nos possíveis usos que os homens podemos fazer dessa razão e não nela mesma como uma faculdade capaz de se colocar *a priori* como reguladora dos desejos e da vontade dos homens. Assim, porque, para Hobbes, o *cálculo* resultante de uma aplicação do método resolutivo-compositivo sobre os fenômenos da sensação não é meramente descritivo- mas também prescritivo ou construtivo-, esse método poderia muito bem ser colocado como princípio da política, uma vez que essa se funda sobre as paixões humanas investigadas pela filosofia natural. Para Hobbes, assim como a filosofia natural se funda no conhecimento daquilo que o mundo externo causa e produz sobre os homens [os fenômenos naturais manifestos na mente e na imaginação], a política se funda sobre o conhecimento daquilo que os homens causam e produzem voluntariamente sobre o mundo externo, a saber, a guerra e a paz. É sob esse prisma do método resolutivo-compositivo que, para Hobbes, os princípios últimos da filosofia natural devem estar em conformidade aos princípios primeiros da política, dado que ambas se fundam sobre considerações do mesmo homem e de suas paixões.

A racionalidade em Hobbes (*ratiocinatio*, não *ratio*) não é uma habilidade inata no homem, mas adquirida pela instrução e pelo costume. E é por essa razão, inclusive, que Hobbes

⁶ O *nosce te ipsum* (leia-te a ti mesmo) é um princípio fundamental da filosofia natural e política de Hobbes. Nos *Elementos da lei* (livro I) Hobbes já fundamentava suas considerações das paixões humanas sobre um modelo de ‘autoexame’ dos homens. Na introdução ao *Leviatã*, a edificação do corpo político passa necessariamente por esse ‘autoexame’ dos homens como artifices e matéria do Estado civil. Essa referência à inscrição do templo de Apolo abre uma via para entender o homem hobbesiano numa relação com o mito de Édipo ou da Esfinge, narrado por Francis Bacon em *A sabedoria dos antigos* como ‘origens da ciência’ ou *modernidade*.

⁷ Para Hobbes, “o valor de homem, tal como o de todas as coisas é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder” (*Leviatã*, I, 10). De modo análogo ao artífice homem, o valor da filosofia reside nos *usos* que se pode fazer dela. Nesse registro, Hobbes entende as definições da geometria euclidiana como instruções práticas para a construção de imagens e objetos figurados. E é nesse sentido, portanto, que Hobbes considera a resolução dos teoremas fundamentais das ciências como uma ação relativa à prática, isto é, ao ato de se fazer, produzir ou construir alguma coisa.

afirma no *Leviatã*, I, 5 que “as crianças são consideradas seres racionais apenas porque são capazes de fazer o uso reto da linguagem quando adultos”. Em outras palavras, a racionalidade em Hobbes é o produto de convenções humanas na linguagem, não o fruto de uma suposta natureza exclusiva do homem. Nesse registro, as ciências em Hobbes, porque produtos de uma racionalidade convencional, não devem ser consideradas um conhecimento neutro e desinteressado, mas regulado pelas paixões e pelo interesse dos homens. É assim que a concepção moderna de conhecimento científico em Hobbes encontra no *poder* [*potentia/potestas*] a sua base e gênese mais concreta. Concepção moderna essa que, nos termos de uma crítica aos ídolos e às imagens empreitada por Hobbes, toma a geometria euclidiana como modelo para a constituição ou construção de um conhecimento convencionado pelos homens e para os homens, a saber, uma autoridade científica. Autoridade essa convencionada com vistas à resolução de problemas práticos, não apenas especulativos. Para exemplificar essa concepção especulativa e prática dos postulados geométricos que regulam o pensamento filosófico de em Hobbes, cito o *De Corpore* I, 6, 13:

Além das definições [*definitio*], nenhuma outra proposição [*propositio*] deve ser dita primeira [*prima*], não devendo, portanto, se quisermos conduzir-nos com um pouco mais de rigor [*severitate*], ser adscrita ao número de princípios [*in numerum principiorum ascribenda est*]. Pois os axiomas de Euclides [*axiomata quae habentur apud Euclidem*], na medida em que podem ser demonstrados, não são princípios de demonstração [*principia demonstrandi non sunt*]; mas, na medida em que não precisam de demonstração, obtiveram, pelo consenso dos homens, a autoridade de princípios [*omnium consensu principiorum auctoritatem assequuta sunt*]. Além disso, aquilo que são chamados postulados [*postulata*] e petições [*petitiones*] são efetivamente princípios [*principia quidem revera sunt*], mas não de demonstração, porém de construção [*non tamen demonstrationis, sed constructionis*], isto é, não de conhecimento, mas de poder ou autoridade [*non scientiae, sed potentiae*], ou o que dá no mesmo, não dos teoremas que são especulações, mas dos problemas [*non theorematum, quae sunt speculationes, sed problematum*], que dizem respeito à prática ou à produção de algo [*quae ad praxim et opus aliquod faciendum pertinet*]. (HOBBS, 2009, p. 159).

Para Hobbes, os postulados da geometria euclidiana ganham o estatuto de princípios porque os fundamentos da ciência (enquanto princípios convencionais ou convencionados) estão mais para o poder de reproduzir os efeitos observados do que para o conhecimento mesmo da natureza das coisas. Assim, os princípios da ciência, embora devam ser consonantes à sensação e à experiência, não são propriamente coisas naturais tal como a sensação e a experiência, mas frutos da convenção e da construção humana, a saber, atributos da linguagem. O uso científico da linguagem, segundo Hobbes, deve demonstrar *na prática* sua utilidade na

medida em que seus postulados sejam demonstrativos, isto é, constitutivos de objetos. Assim, para Hobbes, os princípios de uma ciência particular como os da geometria euclidiana não devem ser considerados apenas meros princípios de demonstração, mas também sim de construção. Os juízos que os homens fazem sobre o mundo (física) e sobre eles mesmos uns aos outros (moral e política) são produtos da mesma razão calculadora e utilitarista que, para Hobbes, apenas considera os corpos como objetos de gerações distintas (natural e civil). Nesse registro, filosofia natural e política em Hobbes devem andar sempre de mãos dadas, sendo que o passo de uma termina exatamente no ponto onde começa o passo da outra.

Para Hobbes, o método mais adequado para se filosofar deve ser análogo ao geométrico porque ele propicia considerar a geração dos fenômenos da *imaginação* em conformidade ao movimento da matéria que os gera para a sensação e imaginação. Método geométrico esse que, para Hobbes, não apenas descreve a forma de objetos estáticos, mas antes prescreve possíveis modos de geração desses objetos (também chamados figuras ou imagens figuradas) em conformidade à sua geração a partir do movimento de um simples ponto. Mas, esse método, segundo Hobbes, não é uma prática inaugurada primeiramente pelos povos gregos e romanos (*polis/civitas*), mas pelos primeiros povos que se fixaram em torno de cidades ou Estados. Segundo Hobbes, existem registros de utilização desse método já entre os *gimnosofistas* da Índia, entre os *magos* da Pérsia e entre os *sacerdotes* da Caldéia, tanto quanto entre os antigos povos do Egito⁸. Povos esses que, segundo Hobbes, edificaram primeiramente a filosofia tendo em vista a superação dos obstáculos que se punham naturalmente à conservação da vida humana, tal como a escassez dos recursos naturais de um solo hostil e árido.

Assim, por meio da observação do comportamento dos corpos celestes e terrestres, esses homens convencionaram regras para o cultivo dos alimentos nos campos tanto quanto para o convívio dos homens nas cidades ou comunidades. Nesse registro, o valor da filosofia em Hobbes reside na utilidade desse conhecimento para a aquisição de uma vida confortável e duradoura para o homem, o que envolve demandas tanto naturais quanto políticas. E parece ser por essa mesma razão que, para Hobbes, a filosofia natural deve se fundar não sobre o conhecimento mesmo das causas últimas das coisas, mas sobre o poder de realizar certos efeitos a partir de suas causas ou partes constitutivas. Nesse sentido, para Hobbes, não basta conhecer

⁸ Em *O Egito dos Faraós*, Mella relata como muito dos mitos, técnicas, costumes dos primeiros povos gregos remontam diretamente ao Egito, inclusive muitos dos elementos da escrita. Hobbes parece conceber o Egito antigo de Moisés sob a mesma perspectiva, e nesse sentido a geometria representaria mesmo uma cosmologia, isto é, uma visão de mundo capaz de explicar os movimentos celestes, terrestres e sociais por meio da representação linguística. Linguagem essa capaz de mapear o céu e a terra, representar os mitos, inventar as ciências e as tecnologias agrárias, bem como construir cidades e Estados.

e regular o comportamento dos corpos celestes e terrestres para se alcançar uma vida duradoura e confortável. Além disso, é preciso também, e primeiramente, conhecer e regular o comportamento dos próprios homens, cujas paixões são consideradas tanto efeitos quanto causas. E assim como, para Hobbes, sem técnica não há cultivo, também sem método não há filosofia. Por falta de método as filosofias anteriores a Hobbes, segundo ele mesmo, haviam fracassado onde ele haveria de ter êxito, a saber, na consideração das *causas eficientes* das paixões humanas, isto é, das *causas* e dos *efeitos* da vontade dos homens. Para exemplificar essa apropriação geométrica das paixões humanas em Hobbes, cito a ‘epistola dedicatória’ do *De Cive*:

Pois se a ‘natureza’ das ações humanas [*ratione actionum humanarum*] fosse tão bem conhecida como, na geometria, a natureza da quantidade [*magnitudo*], então a força da avareza [*avaritia*] e da ambição [*ambitio*], que é sustentada pelas errôneas opiniões do vulgo quanto à natureza do que é certo ou errado, prontamente se enlanguesceriam e se esvaneceriam; e o gênero humano [*gens humana*] gozaria de paz sem fim (...). Pois, não podemos, como num círculo, começar a lidar com uma ciência de um ponto qualquer que nos agrada. Há um certo fio da razão, cujo começo está no escuro [*dubitandi tenebris filum quoddam rationis*], mas que à medida que se desenrola vai nos levando, como que pela mão, até a mais clara luz, de modo que o princípio da doutrina [*principium docendi est*] deve ser extraído daquela obscuridade, e depois a luz deve ser retornada a ela para dissipar as dúvidas [*solvenda dubia*] que restam (*De Cive*, Epistola dedicatória, p. 7).

Vemos, assim, como o projeto da política hobbesiana consiste numa consideração do comportamento e das paixões dos homens em termos geométricos, isto é, sobre o prisma de um método resolutivo-compositivo. Porque o campo do conhecimento humano em Hobbes se reduz às manifestações da matéria em movimento, o comportamento dos homens pode ser considerado como análogo ao comportamento dos demais seres animados, a saber, segundo o princípio de autoconservação do movimento que rege a geração dos corpos em geral. Porque os fenômenos naturais são, para Hobbes, manifestações do movimento para a mente e para a imaginação (imagens mentais), a constituição de uma ciência rigorosa exige que o método utilizado seja capaz de conformar a linguagem convencional das ciências ao movimento que gera o objeto figurado, ou seja, por demonstração, ilustração ou representação. Nesse registro, a geometria euclidiana seria, para Hobbes, uma linguagem capaz de construir “esquematismos” consoantes simultaneamente à imaginação e ao entendimento. Pois, por intermédio dessa linguagem, os homens podem registrar e representar de maneira *construtiva* possíveis modos de geração dos efeitos observados, de modo a também instruir os demais sobre como construir o objeto em questão. Esses *esquematismos* hobbesianos da imaginação, em termos de “figura

de linguagem”, são metáforas costuradas pelo “fio condutor” do método geométrico, que conduz o entendimento humano como que “pela mão” rumo à luz externa que ilumina os labirintos obscuros da imaginação e da memória dentro da filosofia hobbesiana em Hobbes⁹.

Ancorado sobre o princípio de autoconservação do movimento da matéria, Hobbes critica as considerações escolásticas sobre as “essências separadas” acusando-as de formularem discursos vazios que apenas promovem disputas de opinião ao invés de conhecimento. É sobre essas disputas de opinião que, segundo Hobbes, se fundaram discursos vazios acerca da essência das coisas, da alma e da natureza política dos homens que permearam o campo científico, moral e político da modernidade europeia. Para ele, os metafísicos filosofavam tomando erroneamente *uma* parte da *causa integral* como se fosse uma *causa final* ou *imutável* separada daquilo tudo que é gerado e conservado pelo movimento. Nesse registro, diz Hobbes, muitos homens se proclamaram detentores de um saber divino ou suprassensível, inacessível à experiência dos homens comuns. Os metafísicos, segundo ele, consideravam os acidentes dos corpos manifestos através dos sentidos (sobretudo da visão e da audição) como propriedades dos objetos *in rerum natura*. Assim, consideravam, por exemplo, em geometria, a *forma* mais elementar de uma figura (círculo ou triângulo) como *causa formal* e também como *causa final* ou *telos*, inscrito na *natureza* ou na *essência* [*ousia*] daquele objeto. Considerando a causa final como *finalidade* das coisas [não como *finitude* do conhecimento humano na linguagem], os escolásticos, segundo Hobbes, se apropriaram do pensamento geométrico e tomaram a *causa formal* de objetos gerados pelo movimento como uma *causa final* imóvel ou imutável¹⁰. Para Hobbes, as formas e demais qualidades que os homens imaginamos ser inerentes aos objetos externos residem, no fundo, apenas nos homens mesmos, que concebemos e representamos o mundo através de uma linguagem que opera em termos de figuras e imagens.

Assim, para Hobbes, sobre um montante de *discursos vazios* acerca das “essências separadas” da matéria em movimento, os escolásticos obscureciam a mais clara evidência de

⁹ A referência de Hobbes ao “mito da caverna” de Platão parece ser mesmo latente. Mas, não devemos nos esquecer de que essa mesma “saída das trevas obscuras das cavernas” que Hobbes, metaforicamente, alude pode também fazer referência a Teseu (mito do Minotauro) tanto quanto a Orfeu (mito da criação do mundo), tanto quanto a Prometeu (cujo fogo trouxe a luz à humanidade). Do modo como Hobbes conduz a discussão sobre a “idolatria dos gentios” no livro IV do *Leviatã* (Sobre o reino das trevas) ele parece mesmo costurar com seu “fio condutor” diversos elementos desses “ídolos” a fim de compor seu grande Leviatã um autômato um pouco homem, um pouco máquina e um pouco deus.

¹⁰ No *De Corpore*, I, 3, 20 Hobbes procura demonstrar através da consideração do triângulo de que modo o pensamento metafísico de base aristotélica se equivoca ao restringir a geração da figura a ela mesma, chamando essa falsa propriedade da figura de *causa formal*. Causa formal essa que, mais adiante, no *De Corpore*, II, 8, 23 Hobbes vai identificar com a *causa final*: “*extensio, corpus dicitur essentia. Eadem essentia quatenus generata, forma dicitur*”, ou seja, que a extensão é chamada *essência* do corpo e que essa mesma extensão, no instante em que é gerada, passa a ser chamada *forma*”.

que os fantasmas da imaginação [fenômenos] são produtos de afecções externas tanto quanto de nossos medos e esperanças, e não da existência de seres fictícios (deuses e demônios) para além da própria imaginação humana. Ao considerar a existência de *seres* (essências) imperceptíveis, os discursos vazios da metafísica escolástica, segundo Hobbes, fomentaram a imaginação dos homens sobre causas e coisas improváveis, a exemplo da imortalidade da alma e da natureza política do homem. Para Hobbes, o conhecimento dos fenômenos ou fantasmas da imaginação deve ser regulado pela consideração da *causa eficiente* que gera na percepção humana esses aparecimentos, não por sua suposta *finalidade a priori* [telos]. Assim, para Hobbes, a consideração de essências separadas da matéria em movimento formula apenas discursos vazios que não fazem outra coisa senão iludir os homens acerca da existência de causas e coisas absurdas. É nesse registro que o método geométrico em Hobbes ganha o estatuto de autoridade científica, pois, de acordo com sua interpretação de Euclides, uma definição geométrica não deve apenas descrever a forma estática de uma figura, mas deve antes prescrever um possível modo de sua geração, isto é, demonstrá-la¹¹. É por isso que a geometria euclidiana serviria ao trabalho de instituir um modelo científico capaz de regular uma filosofia tanto natural quanto política, isto é, tanto especulativa quanto prática.

AS PAIXÕES HUMANAS COMO FUNDAMENTO DA FILOSOFIA HOBBIANA

Como produto de uma aplicação do método resolutivo-compositivo sobre o homem, temos em Hobbes uma *geometrização das paixões* que funda sobre “esquemas da imaginação e da linguagem” os limites do campo do conhecimento humano. Para Hobbes, não é possível conceber o que quer que seja senão como fenômeno da imaginação e da linguagem. Nesses termos, o filósofo parece converter os discursos da tradição escolástica sobre a *causa final* do homem e da humanidade em uma espécie de teoria da *finitude* ou *da limitação* dos homens. Sob o prisma do método geométrico aplicado sobre as paixões humanas, a finitude humana em Hobbes se converte numa espécie de “política de contenção” que prioriza a lei e a obediência

¹¹ Euclides, *Elementos de geometria*. [proposição I – 47]. “Em um triângulo retângulo, o quadrado sobre o lado oposto ao ângulo reto é igual à soma dos quadrados sobre os lados que forma o ângulo reto”. Temos que essa proposição regula a construção dos quadrados que se formam ou se que constroem sobre a hipotenusa (teorema de Pitágoras). Todavia, a demonstração desse teorema remonta a outros princípios ou demonstrações mais simples (teorema I -4, por exemplo) e assim sucessivamente até remontar ao princípio da “semelhança de triângulos”. O método geométrico em Hobbes opera sempre por analogia, tanto quanto teria servido a Talles para provar ao Faraó do Egito que era possível medir a altura da pirâmide de Quéops por simples *analogia* ou *por semelhança* [de triângulos]. Sobre o “despertar euclidiano” de Hobbes, ver a obra *Brief Lives*, de John Aubrey.

em detrimento dos direitos e das liberdades individuais¹². Não é sem razão, portanto, que Hobbes inaugura suas considerações políticas partindo de uma concepção de homem cuja *liberdade [libertas]* finita e limitada consiste apenas na “ausência de impedimentos externos”. O “medo da morte violenta”, que assombra a imaginação e as ações dos homens hobbesianos, parece ser uma expressão patente dessa concepção de homem finito, limitado, contido como que levado pelo comboio mecânico de suas paixões, a saber, o cidadão/cristão. Nesse registro, podemos dizer que o “materialismo nominalista” de Hobbes parece se fundar sobre um tipo de “esquematismo da imaginação e da linguagem” que, sob uma orientação do método geométrico, limita o campo do conhecimento humano (teórico e prático) àquilo que é demasiado humano. E é sobre esse prisma que a filosofia natural e política em Hobbes se fundam no método resolutivo-compositivo como considerações daquilo que é produzido pelo mundo *no homem* [filosofia natural] e daquilo que é produzido *pelo homem* no mundo [filosofia política].

Sob a ótica de uma *causa eficiente e integral*, a investigação dos possíveis modos de geração ou reprodução de um efeito se traduz em Hobbes nos termos da relação *agente-paciente*¹³. E como a investigação de um fenômeno ou efeito visa sempre ao conhecimento de um possível modo de sua geração ou construção, a investigação da *causa integral* das coisas, por outro lado, se converte em uma investigação do *poder eficiente (potentia integra)* para a geração dos efeitos. Por meio de uma divisão temporal do movimento (*motus*)¹⁴, Hobbes situa o conhecimento científico sobre as bases da relação *poder-ato (potentia-actus)*¹⁵. Uma causa integral capaz de gerar seu efeito correspondente, diz Hobbes, só é *eficiente* na medida em que o *poder* capaz de gerá-la é *integral*, ou seja, contíguo entre o agente e seu *respectivo* paciente. A ordenação dos termos, nomes e palavras utilizadas para registrar as descobertas observadas na geração dos fenômenos (naturais ou políticos) deve se dar em conformidade àquilo que os

¹² Tanto no *De Cive*, quanto no *Leviatã*, Hobbes difere o direito da lei definindo o primeiro como a “liberdade de se fazer isto e aquilo” e a lei como “a liberdade de se fazer isto ou aquilo”. Porque, para Hobbes, uma teoria política deve versar sobre a obediência, a liberdade que funda sua teoria política não pode ser de outro tipo senão negativa ou restritiva. Nesse registro é que Hobbes, ao contrário daqueles que defendem essa política fundada sobre o direito natural, sustenta o caráter absoluto e indissolúvel do poder soberano do Estado civil.

¹³ A aplicação do método do *nosce te ipsum* [leia a ti mesmo] resulta um tipo de ação do agente sobre si mesmo, numa espécie de juízo reflexivo (*ratione excogitata*) resultante de um processo onde o homem é ao mesmo tempo agente e paciente, ou ainda, artífice e matéria do corpo investigado. É nesse registro que Hobbes formula, por exemplo, as leis de natureza que fundamentam sua filosofia política no ponto onde encerra sua filosofia natural.

¹⁴ Na parte II do *De Corpore*, Hobbes considera o movimento nas relações de causa-efeito em termos temporais: se é *causa*, então o movimento é passado; se é *efeito*, então o movimento é presente; mas se é *poder*, então o movimento é futuro e seu efeito um *ato*. Em linhas gerais, Hobbes parece derivar sua concepção de *tempo* de uma concepção mais elementar de *espaço*, entendendo-o como movimento ou manifestação do *deslocamento* da matéria ali, aqui e acolá.

¹⁵ Notemos que a ênfase dada por Hobbes à essa relação é de *potentia-actus* e não de *actus-potentia*. Assim, a efetivação de um ato (*actus*) se realiza por *meio* de um *poder (potentia)* e não o contrário. Ato esse que, uma vez presente, torna-se igualmente meio para algum outro ato futuro, nunca o término do movimento.

gera e conserva, a saber, os poderes e faculdades dos corpos que concorrem para sua geração. E assim como o método opera em filosofia natural considerando as causas da geração dos fenômenos naturais gerados pelas ações do mundo no homem, esse mesmo método deve operar na política considerando as causas da geração dos fenômenos sociais e políticos gerados pelas ações dos homens no mundo.

Para Hobbes, portanto, filosofia natural e política se fundam sobre uma aplicação do método geométrico na consideração das paixões de um modelo de *homem finito* e automatizado, isto é, de uma “máquina desejante”. E sob o prisma resolutivo-compositivo do método hobbesiano, o *fim* ou a finalidade das coisas num mundo em contínuo movimento é sempre um *meio* para algum outro fim mais adiante, nunca seu término ou repouso. Parece que, diversamente daquela máxima maquiavélica que diz que *os fins justificam os meios*, para Hobbes os meios são fins em si mesmos, uma vez que produzam ou reproduzam os efeitos desejados. E se, para Hobbes, a tendência natural do movimento é a sua autoconservação, então os fins das coisas movidas ou removidas não podem ser diferentes da *autoconservação* de seus respectivos movimentos¹⁶. E assim como não deve existir um *fim último* para as coisas em movimento, também não deve haver aquela tal *causa final* tomada pela tradição metafísica como *essência* das coisas num mundo em contínuo movimento. No mesmo sentido, não deve haver tampouco um *bem supremo* a ser perseguido pelos homens conforme a prescrição de uma razão isenta de qualquer influência das paixões e do interesse humano. Não há *essência*, nem *causa final*, nem *bem supremo* a ser alcançado universalmente pelas coisas em movimento (inclusive o homem), a não ser a própria conservação do movimento e da vida.

A concepção hobbesiana de que conhecimento é poder [*scientia est potentiam*] parece, nesse registro, servir como um princípio regulador dessa *philosophia*. O conhecimento das causas de um efeito, segundo Hobbes, remonta sempre a uma causa integral ou eficiente; isto é, a um determinado conjunto de causas suficientes para a geração daquele efeito, não a uma única causa ou a uma causa final. Uma causa integral deve, em primeira instância, envolver os poderes dos agentes e pacientes na geração ou constituição do corpo ou efeito em questão, seja ele natural ou artificial. É sob esse prisma que, para Hobbes, filosofia natural e política devem ser pensadas sempre em conjunto, ainda que possam ser didaticamente separadas pelo método. A autonomia de um ou de outro campo do conhecimento pressupõe uma superioridade da razão

¹⁶ Em diversas passagens de suas obras (do *Elementos da Lei* ao *De Homine*) Hobbes defende o princípio de que um movimento não pode produzir outra coisa senão outro movimento. Em poucas palavras, um movimento gera outro movimento, de modo que tudo aquilo que é gerado na mente humana segundo o movimento não pode jamais ser pensado em estado de repouso.

frente às paixões que, para a filosofia hobbesiana, parece ser um completo absurdo. Para Hobbes o valor ou a virtude da filosofia reside em sua utilidade, não em uma suposta superioridade ou neutralidade desse conhecimento em relação à sensação ou à experiência. Para Hobbes, a vantagem do discurso nominal da filosofia sobre o discurso mental da prudência reside apenas no método ou uso ordenado da linguagem. Discurso nominal esse que, embora restrinja o amplo campo da prudência, é mais útil ao homem por ser mais *prático e didático*, isto é, mais eficaz no registro das causas tanto quanto na instrução dos homens sobre como reproduzir certos efeitos ou resultados a partir de certas causas eficientes.

A política hobbesiana, portanto, ao contrário do que parece defender as leituras mais correntes sobre Hobbes, não se funda sobre uma consideração hostil da *natureza humana*, mas sobre uma consideração da hostil “condição humana” (estado de natureza). Essa condição hostil dos homens em Hobbes é uma hipótese fundada nas bases de uma aplicação do método geométrico na consideração das paixões humanas, não na descrição estática de uma natureza imutável do homem (essência). E uma condição análoga à hostil condição desse estado de natureza se instaura, segundo Hobbes, também quando os homens acreditam na possibilidade de se dividir o poder do Estado civil do qual eles são apenas partes. E, uma vez destituídos os liames do poder e da autoridade (estado de natureza ou hipótese de aniquilação do mundo), Hobbes encontra na geometria euclidiana um modelo convencional de conhecimento científico que se constitui, ao mesmo tempo, como uma autoridade entre os filósofos e cientistas da época (a exemplo mesmo de Galileu e Descartes). E ainda que possamos considerar uma divisão “didática” entre a política e a filosofia natural em Hobbes, essas duas partes da mesma *philosophia* se fundam sobre uma aplicação do método na consideração de um *homem autômato* e limitado, movido apenas pelo combustível das paixões, a saber, uma máquina desejante em semelhança à qual o Estado civil é confeccionado por pactos.

Referências:

HOBBS, Thomas. **Elementorum philosophiæ sectio tertia de cive (Elementa philosophica de cive)**: a critical edition by Howard Warrender, in The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes. Vol. 2, Oxford [Oxfordshire], Clarendon Press, 1983.

_____. **De Corpore: elementorum philosophiæ sectio primma**: in opera philosophica quae latine scripta omnia; in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth. 2ª ed., Vol. 1, Darmstadt, Scientia Verlag, Aalen, 1966.

_____ **Leviathan sive De matéria, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis: in opera philosophica quae latine script omnia; in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth, 2ª ed., Vol. 3, Darmstadt: Scientia Verlag, Aalen, 1966.**

_____ **A natureza humana.** Tradução introdução e notas de João Aluísio Lopes. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1979.

_____. **Do Cidadão.** Tradução apresentação e notas de R. J. Ribeiro. 2ª edição. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

_____ **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Tradução e notas de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. Os Pensadores, 3ª edição, São Paulo, Abril Cultural, 1983.

_____ “Do Corpo: parte I: cálculo ou lógica”. Tradução de Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira. In: **Coleção multilíngues de filosofia**, Ed. da Unicamp, Campinas, 2009.

LEBRUN, G. **A filosofia e sua história.** Trad. Carlos Alberto de Moura *et al.* Ed, Cosac Nayf, São Paulo, 2006.

_____ **O que é Poder.** Trad. Renato Janine Ribeiro e Silvia Lara. Brasiliense. Coleção Primeiros passos. São Paulo, 1984

SILVA, L. C. S. **O homem por trás do Leviatã: ciência e política na filosofia do poder de Thomas Hobbes.** Unicamp, Campinas, 2015. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000938804> (Tese de doutorado).

A LINGUAGEM DO SILÊNCIO E DA FALA COMO EXPRESSÕES DO CORPO EM MERLEAU-PONTY

José Francisco das Chagas Souza¹
Ivanaldo Santos²

Resumo

O presente texto tem a pretensão de abordar a linguagem em Merleau-Ponty, entendida a partir da experiência do corpo que vivencia no mundo o sentido do silêncio e da fala como comunicação. Com efeito, o corpo se expressa em sua comunicação no mundo através do que chamamos de fala do falante e fala falada, mas também pela linguagem sem fala de sua presença. Como a comunicação é realizada pelo corpo que fala pela linguagem conceitual e pelo silêncio? Como o silêncio é fala e a fala silêncio?

Palavras-Chaves: Linguagem. Fala. Silêncio. Corpo. Merleau-Ponty.

Abstract

This text has a claim to address the language in Merleau-Ponty, understood from the experience of the body that experiences on the world the meaning of silence and speech as communication. In fact, the body is expressed in its communication on the world through what we call the speaker's speech and spoken speech, but also by language without speech of its presence. As communication is performed by the body that speaks for the conceptual language and silence? As the silence is speech and the speech silence?

Key words: Language. Speaks. Silence. Body. Merleau-Ponty.

INTRODUÇÃO

A temática da linguagem sempre foi de grande importância para a Filosofia contemporânea e são muitos os pensadores que a ela dedicaram e dedicam atenção especial nas várias produções deixadas, especialmente nas últimas décadas.³ O que se percebe é que ela surge como uma das preocupações filosóficas mais recorrentes. Cada vez mais pesquisadores se voltam ao assunto, seja na busca da formulação e criação de conceitos, seja como elaboração

¹ Membro do grupo de Pesquisa: Filosofia da Percepção, coordenado pelo prof. Dr. Iraquitan Caminha – João Pessoa – UFPB e doutorando no Programa de Pós Graduação em Letras - PPGL/UERN, vinculado à linha de pesquisa: Discurso, memória e identidade (E-mail: dedasouza1@gmail.com).

² Professor do Departamento de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN (E-mail: ivanaldosantos@yahoo.com.br).

³ Além de Merleau-Ponty, podemos citar alguns: Bertrand Russell, Saussure, Rorty, Wittgenstein, Searle, Bakhtin, Chomsky, Austin, dentre outros.

da compreensão da fala em relação ao falante e até mesmo na leitura dos signos e sinais advindos da construção comunicativa. A linguagem usada de maneira evidente permite que pessoas digam a si e aos outros o seu papel na história, pelo sentido de sua existência no mundo.

Investigaremos aqui essa temática, com o propósito de pensá-la como Maurice Merleau-Ponty⁴ (1908-1961) o faz, apontando-a a partir do corpo-próprio como expressão de fala e de silêncio, partindo de algumas questões centrais: Como o corpo usa a linguagem sonora da *fala falada* e da *fala falante*⁵ e se expressa através do silêncio? Qual a linguagem do silêncio?

Pretendemos, a partir da problematização de tais questionamentos, perceber o papel que a linguagem exerce em nós e no mundo onde estamos inseridos, e como ela é capaz de tornar o homem o ser que transforma a realidade em que vive, transformando-se com ela. Assim, estarão postos sujeitos, enquanto *eu* e *outro*, demonstrando que a linguagem é intrínseca em sua forma codificada, decodificada e silenciosa.

O CORPO QUE FALA: A SONORIDADE DAS PALAVRAS

A ideia de que o corpo está separado da mente não se justifica aqui. Para Merleau-Ponty não há uma primazia da mente (psíquico), nem tampouco do corpo (físico), mas uma única e mesma ação que se constitui na percepção, que é o princípio de onde demanda todo nosso exercício da linguagem e que é capaz de fazer existir a união psicofísica.

Em Merleau-Ponty o corpo se lança ao mesmo tempo em que está inserido no mundo vivido, o que lhe permitiu dizer (FP, 2011, p. 207-8): “Mas eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes sou meu corpo”. É aqui, pois, que se encontram corpo e mundo numa só relação, e nesse espaço é que se estabelece a elaboração da linguagem e suas formas de ser na codificação, decodificação e no dizer enquanto fala e pensamento. Com efeito, há uma relação que se dá ao mesmo tempo, já que a linguagem não é tratada pelo filósofo como sendo exterior ao pensamento. Merleau-Ponty, no prefácio de sua obra *Signos* (S, 1991, p. 18) afirma: “Não há o pensamento e a linguagem; cada uma das suas ordens, ao ser examinada, se desdobra e envia uma ramificação uma a outra”. Nesse sentido, pensamento e fala acontecem ao mesmo

⁴ Utilizarei algumas obras desse autor fazendo menção de forma abreviada nas citações durante o texto: *Fenomenologia da Percepção* (FP), *Estrutura do Comportamento* (EC), *O Visível e o Invisível* (VI), *O Olho e o Espírito* (OE), *A Prosa do Mundo* (PM), *Signos* (S), *O Primado da Percepção* (PP) e *Filosofia e Linguagem* (FL).

⁵ *Parole parlée; parole parlante*: (cf. FP, 2011, p. 266-7) e (DUPOND, 2010, p. 32-3). A *fala falada* é a invenção do sentido no mundo cultural dos significados comuns disponíveis, enquanto a *fala falante* é aquela que ultrapassa o universo dos significados, anima e tenta “por em palavras um certo silêncio” (VI, 1984, p. 166) que encontra-se antes da fala e durante o ato envolvida no diálogo.

tempo sem que uma delas se sobreponha a outra, sendo a fala constituída na sonoridade das palavras, conforme argumenta (CARMO, 2000, p. 97) segundo o qual “... a linguagem é uma faculdade do mundo sensível, familiar a nós”.

Como parte do contexto comunicativo, a linguagem percebe o outro e se deixa perceber onde o mesmo espaço constitui a construção dialógica como o ato criador exercido através dela. Na *Fenomenologia da Percepção* (FP, 2011, p. 474-5) Merleau-Ponty afirma que:

[...] existe um objeto cultural que vai desempenhar um papel essencial na percepção de outrem: é a linguagem. Na experiência do diálogo, constitui-se um terreno comum entre outrem e mim, meu pensamento e o seu formam um só tecido, meus ditos e aqueles do interlocutor são reclamados pelo estado da discussão, eles se inserem em uma operação comum da qual nenhum de nós é o criador.

Vemos em Merleau-Ponty que a linguagem tem papel essencial na expressão de si e percepção do outro. O ato próprio do diálogo, edificado através da linguagem, permite que se estabeleça a relação entre *eu* e o *outro*. Esta relação respeita o *eu* enquanto eu, assim como o *outro* não deixa de ser outro, mas o diálogo que permite uma inter-relação não alimenta a concepção de dicotômica que põe, de um lado, o *eu* como sujeito que percebe o *outro* como objeto, comportando-se apenas como outro. Algumas das falas de Merleau-Ponty (FP, 2011, p. 474), nos fazem perceber que tanto o *eu* quanto o *outro* no diálogo, não podem se colocar como corpo objetivo: “[...] o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno [...]”. Daí entendermos porque a minha linguagem, assim como meu corpo acomodam-se ao *outro* que cria comigo o diálogo. Em outros termos, para a compreensão da linguagem é preciso está nela instalado para, então, exercê-la.

Merleau-Ponty (FP, 2011, p 242) diz que “[...] é preciso admitir que aquele que escuta recebe o pensamento da própria fala”. Ainda na mesma obra, afirma ele (FP, 2011, p. 243-244):

Na compreensão do outro, o problema é sempre determinado, porque só a solução do problema fará aparecer retrospectivamente os dados como convergentes, só o motivo central de uma filosofia, uma vez compreendido, dá aos textos dos filósofos o valor de signos adequados. Portanto, existe uma retomada do pensamento do outro através da fala, uma reflexão no outro, um poder de pensar *segundo o outro* que enriquece nossos pensamentos próprios. Aqui, é preciso que o sentido das palavras finalmente seja induzido pelas próprias palavras ou, mais exatamente, que sua significação conceitual se forme por antecipação a partir de uma *significação gestual* que, ela, é imanente à fala.

No diálogo há, pois, uma retomada do pensamento do outro através da fala, que cria novos pensamentos e enriquece o já sabido, permitindo, por parte do ouvinte, a reelaboração

sempre criadora no ato próprio da fala. Isso porque o que se percebe é a própria dinâmica no contexto dialógico, permitindo aos atores das falas agirem de acordo com o desenvolvimento da linguagem construída naquele momento. Assim, Merleau-Ponty (FP, 2011, p. 246) afirma que “... não preciso representar-me a palavra para sabê-la e para pronunciá-la. Basta que eu possua sua essência articular e sonora como uma das modulações, um dos usos possíveis de meu corpo”. Nesse espírito, ainda na (FP, 2011, p. 246-7) diz:

Só se compreende o papel do corpo na memória se a memória é não a consciência constituinte do passado, mas um esforço para reabrir o tempo a partir das implicações do presente, e se o corpo, sendo nosso meio permanente de “tomar atitudes” e de fabricar-nos assim pseudopresentes, é o meio de nossa comunicação com o tempo, assim como com o espaço. A função do corpo na memória é aquela mesma função de projeção que já encontramos na iniciação cinética: o corpo converte uma certa essência motora em vociferação, desdobra o estilo articular de uma palavra em fenômenos sonoros, desdobra em panorama do passado a atitude antiga que ele retoma, projeta uma intenção de movimento em movimento efetivo, porque ele é um poder de expressão natural.

Eis o que Merleau-Ponty nos aponta com relação ao papel do corpo como aquele que está num movimento permanente de construção, especialmente por ser ele, o corpo, o nosso meio de tomar atitudes no ato criador da linguagem. Então, o corpo não é uma memória do passado, mas, a partir de implicações do presente, projeta-se como expressão natural da fala com o tempo e com o espaço. Vemos que, nesse sentido, fala e pensamento não são duas coisas estanques a fazer parte de mundos diferentes e irrealis. Há, portanto, um envolvimento com o mundo vivido, tempo e espaço onde acontece a existência humana. Assim, Merleau-Ponty na (FP, 2011, p. 247) afirma:

A fala e o pensamento só admitiriam essa relação exterior se um e outro fossem tematicamente dados; na realidade, eles estão envolvidos um no outro, o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido.

Nessa relação exterior da fala e do pensamento, de um e outro, a fala funciona como o sentido exterior, dando sentido ao mundo e as coisas deste. Numa compreensão do sentido do pensamento e da fala que as tornam presença concreta no mundo vivido, Merleau-Ponty na (FP, 2011, p. 247) diz que:

As palavras só podem ser as “fortalezas do pensamento” e o pensamento só pode procurar a expressão se as falas não são por si mesmas um texto compreensível e se a fala possui uma potência de significação que lhe seja própria. É preciso que, de uma maneira ou de outra, a palavra e a fala deixem de ser uma maneira de designar o objeto ou o pensamento para se tornarem a

presença desse pensamento no mundo sensível e, não sua vestimenta, mas seu emblema ou seu corpo.

Assim, o pensamento e a fala, antes postos como instâncias estanques, como se uma não tivesse nada com o outra, aqui são colocadas como sendo interdependentes entre si. Conforme diz Merleau-Ponty na (FP, 2011, p. 249) “O pensamento não é nada de “interior”, ele não existe fora do mundo e fora das palavras”. E ainda continua (FP, 2011, p. 249):

A fala é um verdadeiro gesto e contém seu sentido, assim como o gesto contém o seu. É isso que torna possível a comunicação. Para que eu compreenda as falas do outro, evidentemente é preciso que seu vocabulário e sua sintaxe “já sejam conhecidos” por mim.

Há, portanto, cumplicidade na fala, como gesto no ato comunicativo, o que faz com que o diálogo tenha sentido. A fala do outro deverá ser constituída com um vocabulário conhecido por mim, a fim de que seja possível compreendê-la.

O corpo que se expressa através da fala, dos gestos, da presença, é ele que materializa a comunicação pela sonoridade constituída pelas palavras, tornando-as elemento sensível. E mesmo quando há o espaço sem palavras, deixando o silêncio acontecer, esse intervalo é parte da linguagem, para que em seguida possa vir a ser rompida pelas palavras do diálogo. Na (FP, 2011, p. 250) Merleau-Ponty afirma que:

O mundo linguístico e intersubjetivo não nos espanta mais, nós não distinguimos mais do próprio mundo, e é no interior de um mundo já falado e falante que refletimos. Perdemos a consciência do que há de contingente na expressão e na comunicação, seja junto à criança que aprende a falar, seja junto ao escritor que diz e pensa pela primeira vez alguma coisa, seja enfim junto a todos os que transformam um certo silêncio em fala. Todavia, está muito claro que a fala constituída, tal como opera na vida cotidiana, supõe realizado o passo decisivo da expressão. Nossa visão sobre o homem continuará a ser superficial enquanto não remontarmos a essa origem, enquanto não reencontrarmos, sob o ruído das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio. A fala é um gesto, e sua significação um mundo.

A fala complementa através do corpo toda nossa intenção de comunicar. Pelo corpo existimos de forma sensível no mundo, sentimos a presença do outro e das coisas como uma inserção real, um acontecimento. Por isso, Merleau-Ponty (2011, p. 253) diz que “É por meu

corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo ‘coisas’”. Portanto, na (FP, 2011, p. 262) afirma:

A linguagem tem um interior, mas esse interior não é um pensamento fechado sobre si e consciente de si. O que então exprime a linguagem, se ela não exprime pensamentos? Ela representa, ou antes ela é tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações. O “mundo” não é aqui uma maneira de falar: ele significa que a vida “mental” ou cultural toma de empréstimo à vida natural as suas estruturas, e que o sujeito pensante deve ser fundado no sujeito encarnado.

Tanto o sujeito quanto o outro, partes uníssonas que fazem acontecer a linguagem e a comunicação, existem a partir do sujeito encarnado. A linguagem não poderá estar fora da realidade do mundo em que vivemos. Por isso Merleau-Ponty demonstra mais uma vez que a linguagem tem um papel criador e transformador do mundo onde estamos, a partir de uma intersubjetividade vivida através dela. Ele não é somente o sujeito que pensa, também está envolvido na fala do outro, na elaboração da linguagem que o torna ser de um mundo vivido.

O CORPO QUE CALA: O SILÊNCIO E SUAS VOZES

Em nenhum momento Merleau-Ponty imagina a linguagem como elemento dissociado de tudo o que pode ser dito do mundo e da pessoa que o habita. Um e outro se complementarão, ou seja, há uma inerência cúmplice na constituição de ambos, sob a égide do existir. Assim, o corpo que fala, que se expressa através dos sons, é também o mesmo corpo que poderá me dizer muito sem dizer ou sonorizar sequer uma palavra. A expressão do silêncio através do corpo se faz a partir da presença existencial deste que é capaz de comunicar com a fala e para além das palavras ditas quando estas calam e se interpõe um silêncio não sepulcral, mas um calar-se que comunica com ecos, gestos. Não é uma linguagem silenciosa introspectiva e alienada. Ela se encontra dentro do mundo vivido, exatamente com a pessoa existente à nossa frente, bem como no próprio sujeito que expressa a linguagem.

Como é sabido, a Filosofia de Merleau-Ponty tem no seu princípio a percepção como aquele olhar que se lança aos objetos, ao mesmo tempo em que sofre a ação dos objetos do mundo, como simetria a envolver-se no ato mesmo da percepção. Ver é ver-se, e, portanto, também a percepção promove um ver a si mesmo enquanto “percepção do mundo que a envolve”.

No exercício prático da linguagem, antes do uso dialogal pela fala pronunciada pelo sujeito e mesmo na ação da palavra sendo dita, há o “entre as palavras”, como defende Merleau-Ponty na (FP, 2011, p. 122) “... no conjunto de meu corpo se delimitam regiões de silêncio”. Entendemos, pois, que a linguagem comporta as diversas formas que podem ser usadas na comunicação: a fala, o gesto, a escrita, no silêncio da arte através da pintura, da música, em suma, todas as expressões que partem do corpo e se fazem presença viva na existência dos seres. Vemos assim o quanto a linguagem tem campo largo, que se oferece como caminhos para o mesmo objetivo que é comunicar-se. Mesmo diante do silêncio que parece não dizer nada, algo é dito. Afirma ele em o (OE, 2013, p. 66): “A linguagem diz peremptoriamente quando renuncia a dizer a própria coisa”. Mesmo nesse sentido há uma comunicação presente. Por exemplo, no caso do pintor que com sua arte “nos atinge com o mundo tácito das cores e das linhas” (OE, 2013, p. 67). Aqui o silêncio encontra-se, portanto, entrelaçado nas palavras ditas e não ditas da demonstração visual do quadro à nossa frente, que nos impressiona numa contemplação a partir do visível experimentado. Mas, como podemos entender esse sentido da linguagem, indaga o próprio Merleau-Ponty (OE, 2013, p. 67), “se a linguagem se exprime tanto pelo que está entre as palavras quanto pelas palavras? Tanto pelo que ‘diz’ quanto pelo que não ‘diz’”? Há, portanto, o eco de um silêncio que nos atinge por sair de nós próprios e retorna provocando reações aos nossos sentidos. Assim, “... temos de considerar a palavra antes de ser pronunciada, o fundo de silêncio que não cessa de rodeá-la, sem o qual ela nada diria, ou ainda por a nu os fios do silêncio que nela se entremeiam” (S, 1991, p. 47).

Mesmo que seja um silêncio que prepara uma fala posterior, este calar-se é capaz de afirmar, como uma linguagem tácita presente, especialmente quando a pintura se deixa falar ao seu modo. A arte da pintura ilustra de maneira concreta essa experiência vivida de uma linguagem expressa através do silêncio que fala. Este é um aspecto. Outro, seria o fato da simples presença de alguém em nosso meio. Mesmo que esta pessoa não pronuncie nada, suas atitudes, mesmo silenciosas, mostram o quanto há uma linguagem a comunicar a todos: pelas expressões do corpo. A linguagem comunicada aqui está envolvida com o outro. Por isso, diz Merleau-Ponty (PM, 2012, p. 50): “Por minha linguagem e por meu corpo, sou acomodado ao outro”. Entendemos que para o autor, há um comprometimento que une o *eu* e o *outro* respeitando as individualidades. Seja pela fala, pela escrita, por gestos ou, simplesmente, sem dizer nada, nosso corpo presente no meio de outros é capaz de encontrar-se na perspectiva deste. “O “eu” que fala está instalado em seu corpo e em sua linguagem não como numa prisão, mas, ao contrário, como um aparelho que o transporta magicamente à perspectiva do outro”, dirá em

a (PM, 2012, p. 51). E ainda assegura Merleau-Ponty em o (OE, 2013, p. 65) e em (S, 1991, p. 44) que: “... toda linguagem é indireta ou alusiva, e é, se se preferir, silêncio”.

A linguagem faz parte do existir humano e sua conexão com os outros e os objetos, cores, sons ou silêncio, a fazem ser possuidora de uma riqueza infinda, a partir da participação das composições que a constituem no mundo. Merleau-Ponty (FL, 1969, p. 33-34) argumenta:

Assim como o pintor e o músico necessitam de objetos, cores, sons para expressar as relações entre elementos do mundo dentro da unidade de uma vida – por exemplo, as correspondências metafóricas de uma paisagem marinha, – o escritor toma a linguagem de todos e utiliza para traduzir a participação pré-lógica das paisagens, habitações, lugares, gestos dos homens entre eles e com os outros⁶.

Vemos aqui que a linguagem em Merleau-Ponty assume seu sentido fenomenológico, quando busca o equilíbrio entre o horizonte exterior e interior, a partir da essência própria das coisas que o mundo apresenta. Estas estão postas aí, à nossa frente, de forma perceptiva como primeira experiência que fazemos. Por isso é que a linguagem, segundo Merleau-Ponty existe a partir da junção da percepção, fala, gestos e silêncio que entremeia todo o ato.

Parece que o emudecer da fala é capaz de dizer com vozes ou ecos do silêncio o quanto estamos envolvidos pela linguagem, que a cada instante se faz presente nas ações humanas do cotidiano. Então, o silêncio nesse sentido é provocador, e o ato próprio da fala vem preenchê-la, mesmo entrelaçando-se no intervalo das palavras ditas, mais ainda tem sua razão e sentido de ser. O que se percebe é um quiasma que a todo instante está se cruzando na produção significativa dos saberes. E isto faz com que a linguagem esteja para além da comunicação simplesmente. Ela é capaz de ser criadora na medida em que aguça-a.

Estes argumentos sobre a linguagem, foram e são até hoje frutos das descobertas realizadas nas últimas décadas, bem como tem sido uma constante dentre as preocupações filosóficas de Merleau-Ponty e demais pensadores já lembrados aqui. Esta retomada do interesse nos estudos sobre a linguagem no século XX tem permitido muitas pesquisas que visam um melhor conhecimento sobre o ser humano e sua presença no mundo tendo por base a linguagem. O texto baseou-se, portanto, em dois pontos: primeiro, o da linguagem falada, dita, verbalizada na sua forma de ser. Segundo, o do interposto no diálogo, que se dá no ato da

⁶ “Así como el pintor y el músico se valen de objetos, colores y sonidos para manifestar las relaciones de los elementos del mundo dentro de la unidad de una vida – por ejemplo, las correspondencias metafóricas de un paisaje marino -, el escritor toma el lenguaje de todos y se vale de él para traducir la participación pré-lógica de los paisajes, de las moradas, de los lugares, de los gestos, de los hombres entre ellos y nosotros”. (FL, 1969, p. 33-4).

comunicação entre as pessoas, a de um silêncio que acontece no “entre palavras”, importante no constructo do diálogo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intuito deste pequeno ensaio foi o de apontar caminhos a respeito da consideração da linguagem a partir da leitura de Merleau-Ponty. Se tradicionalmente a linguagem era apenas privilégio e possibilidade emergente da consciência, por apenas traduzir o que o pensamento elaborasse, hoje, especialmente baseados nas ideias de Merleau-Ponty, descobre-se que a linguagem tem um papel vivo e criador para às ações do ser humano, inserido no mundo percebido e vivido. A linguagem é criação que se faz no ato próprio da fala, por isso é viva e dinâmica. Vimos que não é possível, nesta visão merleau-pontyana, separar corpo, pensamento, palavra, silêncio, pois estes estão tão unidos no ato da comunicação que constituem uma só coisa: a linguagem. E como esta foge à concepção clássica de ser apenas “tradução de um pensamento”, ela não possui sua primazia na razão, nem tampouco na materialidade empírica. A noção de “pensamento puro” é desfeita por Merleau-Ponty, segundo o qual “... o meu corpo é o pivô do mundo” (FP, 2011, p. 122). O corpo está unido ao seu pensamento, mas ele é realidade do mundo percebido. E com isso é que nosso autor apresenta a linguagem como modalidade do corpo. Nesse sentido é que (CARMO, 2000, p. 96) argumenta que “... os estudos de Merleau-Ponty acerca da linguagem têm como princípio tratá-la como uma modalidade do corpo, e não como uma operação do pensamento puro”.

A abordagem aqui feita sobre a linguagem do corpo como silêncio e fala nos permitiu pensar sobre a importância desta para a filosofia. Ela, a linguagem, não se permite gratuita e sem sentido, mas figura em nossos dias como uma importante ferramenta que faz a própria Filosofia se fazer enquanto elaboração dos conceitos, refletindo na dinâmica desta que está sendo feita a todo o momento.

Nosso intuito foi demonstrar que o corpo tem papel fundamental nesse processo da linguagem. A partir dele, o humano não só se diferencia dos demais seres vivos, mas elabora de maneira livre e consciente aquilo que pretende dizer. De qualquer forma ele estabeleceu o que chamamos de linguagem, nesse caso feita através do nosso corpo que se expressa falando ou, simplesmente, quando se cala, estabelecendo-se outra forma de linguagem: a do silêncio.

Referências:

CAMINHA, Iraquitan . **O distante-próximo e o próximo-distante**. Corpo e percepção na Filosofia de Merleau-Ponty. Editora Universitária da UFPB. João Pessoa, 2010.

CARMO, Paulo Sérgio do. **Merleau-Ponty, uma introdução**. São Paulo: EDUC, 2000.

COELHO JR, Nelson & CARMO, Paulo Sérgio do. **Merleau-Ponty: Filosofia como corpo e existência**. São Paulo: Escuta, 1991.

DUPOND, Pascal. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Coleção Vocabulário dos Filósofos).

MALRAUX, André. **As vozes do silêncio**. Lisboa. Edição Livros do Brasil, s.d.

MATTHEWS, Eric. **Compreender Merleau-Ponty**. Trad. Marcus Penchel. 2 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011. (Série Compreender).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Biblioteca Pensamento Moderno).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Estrutura do Comportamento**. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. S. Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Olho e o Espírito**. Trad. Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. S. Paulo: Cosacnaify, 2013. (24).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Prosa do Mundo**. Trad. Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. S. Paulo: Cosacnaify, 2012. (12).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Primado da Percepção e suas consequências filosóficas**. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1990.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Filosofía y Lenguaje**: Collège de France (1952-1960), Estudios y ensayos fundamentales. Trad. Hugo Acevedo. Buenos Aires: Editora Proteo S.C.A., 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Visível e o Invisível**. São Paulo: Perspectiva, 1984.

MULLER, Marcos J. **Merleau-Ponty: acerca da expressão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia).

NEBREDA, Jesús J. Merleau-Ponty e la fenomenologia del lenguaje. In: **Pensamiento**, v. 38, 1982.

PERCEPÇÃO, PAISAGEM E LINGUAGEM EM MERLEAU-PONTY

Iraquitã de Oliveira Caminha¹

Resumo

Nosso texto se propõe examinar a crítica que Merleau-Ponty dirige à experiência perceptiva guiada por uma visão objetivista que acredita na possibilidade de isolar absolutamente uma coisa percebida como unidade apartada da paisagem perceptiva em que o corpo habita. Nesse sentido, buscaremos mostrar como Merleau-Ponty considera que perceber exige sempre um horizonte de paisagem em que o corpo está situado e não um sujeito que percebe coisas transparentes desprovidas de mundo. Não há percepção sem paisagens que possam revelar as aparências das coisas percebidas. Com base nessa perspectiva, consideraremos as relações entre percepção e linguagem para mostrar que a linguagem não é apenas uma operação nominativa que cria uma palavra para representar determinadas coisas do mundo. Ela é antes de tudo gesto criativo do corpo que transfere toda sua gestualidade para o mundo com base em seus atos perceptivos. Concebida como gesto criativo do corpo, a linguagem revela o sentido de expressividade do mundo percebido como inacabamento do fluxo das aparências das coisas.

Palavras-Chaves: Percepção. Paisagem. Linguagem.

Abstract

Our text proposes to examine the criticism that Merleau-Ponty directs the perceptive experience guided by an Objectivist view that believes in the possibility of isolating absolutely something perceived as unit severed of the perceptual landscape in the body inhabits. Accordingly, we will seek to show how Merleau-Ponty finds that the perception always requires a landscape horizon in which the body is set and not a subject who realizes transparent things devoid of world. There is no perception without landscapes that can reveal the appearances of things perceived. Based on this perspective, we will consider the relationship between perception and language to show that language is not just a word operation that creates a Word to represent certain things in the world. She is first and foremost a creative gesture of the body that transfers all your gestures to the world based on their perceptual acts. Conceived as a creative gesture of the body, the language reveals the sense of expressiveness of the world perceived as not fishing of the stream of 'things' appearances.

Keywords: Perception. Landscape. Language.

A experiência perceptiva guiada por uma visão objetivista acredita que seja possível isolar absolutamente uma coisa percebida como unidade apartada da paisagem perceptiva em que o corpo habita. Merleau-Ponty, trilhando pelos caminhos fenomenológicos, considera que perceber exige sempre um horizonte de paisagem em que o corpo está situado e não um sujeito que percebe coisas

¹ Graduado em Educação Física pela Universidade Federal da Paraíba (1988). Graduado em Psicologia pelos Institutos Paraibanos de Educação (1990). Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (1995). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (1996). Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (2001). Atualmente, é professor-pesquisador do Departamento de Educação Física, do Programa Associado de Pós-Graduação em Educação Física da Universidade Estadual de Pernambuco/Universidade Federal da Paraíba e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Autor do livro *O distante-próximo e o próximo-distante: corpo e percepção na filosofia de Merleau-Ponty* (Editora da UFPB, 2010) e de vários artigos e capítulos de livros sobre Corpo, Educação, Psicanálise e Filosofia (E-mail: iraqi@uol.com.br ou caminhairaquitan@gmail.com).

transparentes desprovidas de mundo. Não há percepção sem paisagens que possam revelar as aparências das coisas percebidas.

A visão objetivista alimenta-se de um determinismo positivo que defende a tese da possibilidade de alcançar coisas percebidas em sua total transparência. No fundo, essa visão advoga certa concepção de espaço, fundada na perspectiva de uma constituição atomista das paisagens do mundo, que Merleau-Ponty radicalmente pretende questionar. Para ele, tudo o que é percebido diretamente pelo corpo é portador de uma espécie de fisionomia, que se faz perceptível enquanto manifestação de uma paisagem cuja espacialidade nunca está fragmentada.

Seguindo os passos de Merleau-Ponty, compreendemos a paisagem “como uma janela que nos abre sobre um espaço primordial em que estamos situados – um lugar através do qual nossa relação com a visibilidade do mundo nunca está reduzida ao encontro passivo como a exibição de uma tela totalmente exterior ao nosso olhar” (CAMINHA, 2010, p. 204). É com base nessa compreensão, que pretendemos examinar o problema do aparecimento fisionômico do fenômeno perceptivo para mostrar a paisagem como a constituição da atmosfera perceptiva. É essa atmosfera que oferta ao percebido o poder de aparecer como a expressão de uma totalidade viva.

Toda vez que dizemos que estamos percebendo um conjunto de flores num jardim ou um conjunto de livros numa prateleira de uma biblioteca, isso não significa que comunicamos simplesmente uma informação sobre significados acerca do mundo perceptivo sem a presença de uma aparência que se faz visível sob nossos olhos. Nesse sentido, o aparecer das formas percebidas tem uma dimensão expressiva ou gestual que não é desprovida de um aparecimento sensível de natureza presencial. Perceber não se reduz a um ato representativo, mas relação com o que aparece de maneira presencial.

Pela percepção, podemos constatar que há um mundo percebido pressuposto em toda denominação dada pela linguagem na ordem da fala ou da escrita. Portanto, a partir de Merleau-Ponty, para que algo seja perceptível, é necessário que toda forma percebida torne-se presente numa paisagem. Segue-se dessa compreensão que o sentido mesmo da coisa percebida é construído sob nossos olhos sem apelo a uma análise verbal que pretenda esgotar o sentido presencial da percepção (MERLEAU-PONTY, 1992).

Reconhecer que o próprio aparecer tem uma significação gestual de natureza pré-linguística não significa recusar o papel eminente da linguagem como meio indispensável para designar ou nomear aquilo que percebemos. A linguagem permite nomearmos as coisas percebidas para instaurar uma comunicação com o outro. Nesse sentido, é impossível negar que aquilo que se mostra a nós pode ser medido pelo que podemos dizer ou escrever sobre ele. Todavia, nosso objetivo é de mostrar que o percebido não se reveste da linguagem como de uma roupa emprestada para realizar o

movimento de se fazer visivelmente presente ao campo de nosso olhar sem a pluralidade de modos de aparecer, que denominamos aqui de “expressividade” do mundo percebido.

A linguagem não é apenas uma operação nominativa que cria uma palavra para representar determinadas coisas do mundo. A linguagem é antes de tudo gesto criativo do corpo que transfere toda sua gestualidade para o mundo com base em seus atos perceptivos. A linguagem concebida como gesto criativo do corpo revela o sentido de expressividade do mundo percebido como inacabamento do fluxo das aparências das coisas. Nesse sentido, a linguagem que simplesmente nomeia apenas nos distancia do mundo no lugar de revelar seu inacabamento perceptivo (FONTAINE-DE VISSCHER, 1974).

É bem verdade que Merleau-Ponty não concebe a existência de uma distância entre um fenômeno do mundo percebido e um fenômeno de linguagem. Fenômenos perceptivos e linguísticos se entrelaçam. Todavia, mesmo que nós consideremos especificamente o sentido da linguagem, ele nunca se reduzirá a um sentido exclusivamente linguajar. Merleau-Ponty se propõe pensar sobre o sentido originário da linguagem enquanto ato de um corpo que fala situado dinamicamente nas paisagens do mundo perceptivo. Nesse contexto, os sinais linguísticos não são sinais de uma língua hipostasiada pelos linguistas, mas sinais na fluidez dos fenômenos de linguagem produzidos pelo corpo (RICHIR, 1989a).

A linguagem não é uma construção mecânica desprovida das elaborações criativas do corpo enquanto sujeito falante. É nesse contexto que Merleau-Ponty (1991) não cessa de combater a ideia da filosofia como um léxico que recolhe um conjunto de significações estáveis para definir precisamente aquilo que vemos. Do mesmo que a filosofia não está procurando um substituto verbal para o mundo que efetivamente percebemos, a linguagem não é uma estrutura categorial desprovida de um corpo falante, situado permanentemente no mundo perceptivo.

O fato de admitirmos que a percepção não possa ser realizada para além da linguagem não significa dizer que ela consolide, de uma maneira isolada, nossa experiência de pôr-se a perceber do corpo como meio de acesso ao mundo percebido, originalmente como presença e não representação.

Segundo Merleau-Ponty (1992, p. 150-151), “quando eu me desloco em minha casa, eu sei imediatamente e sem nenhum discurso que caminhar para o banheiro significa passar perto do quarto, que olhar a janela significa ter a lareira a minha esquerda”. Nesse caso, nós não precisamos de um discurso que forneceria ao sujeito que percebe um quadro conceitual que lhe permitiria perceber precisamente algo. Logo, a linguagem nunca esgota o movimento daquilo que nós percebemos como coisas percebidas incorporadas à paisagem perceptiva. A paisagem revela o sentido de profundidade e de pertença radical ao mundo percebido e vivido intensamente pelo corpo.

Mesmo que com Merleau-Ponty (1991) afirmemos que a filosofia é ela mesma linguagem, ela é perpetuamente renovada pela adesão silenciosa que temos com o mundo por meio daquilo que ele chama de fé perceptiva. A experiência perceptiva, que nos leva a uma crença não justificada, é uma verdade do mundo sensível em sua forma bruta ou selvagem. Para Merleau-Ponty, o erro das filosofias semânticas é o de engessar a linguagem como se ela só falasse de si: ao contrário, a linguagem vive do silêncio do mundo percebido que nunca se aparta de nós.

Merleau-Ponty (1992) considera a linguagem do ponto de vista da “fala falada” e “fala falante”. A primeira se refere à linguagem já instituída que oferece um ambiente já sedimentado de linguagem a todo sujeito falante. A segunda diz respeito ao ato criativo e renovador da linguagem. Na fala não usamos apenas significações já disponível. Quando desejamos nos expressar, usamos a linguagem já instituída para reinventar a linguagem herdada.

É no campo da linguagem enquanto fala falante que identificamos o entrelaçamento entre o percepção e linguagem enquanto ato expressivo carregado de criatividade. Logo, “A fala falante não é nada senão a que se procura procurando, ao mesmo tempo, dizer algo que ela não sabe de antemão, mas que é imputada ‘reconhecer’ ao longo de seu desdobramento” (RICHIR, 1989b, p. 8). Está no gesto expressivo a gênese da fala falante e o quiasma entre o que se percebe e o que se fala. Esse quiasma não precisa ser traduzido em significações claramente designadas, tendo em vista que ela faz aflorar a relação originária que temos com o mundo percebido pelo nosso corpo.

A linguagem é derivada de um modo de ser no mundo vivido originalmente pelo corpo nos atos perceptivos. Nesse sentido, não só o corpo ganha força expressiva, mas o próprio mundo. Assim como a percepção, a linguagem é sempre uma prática já realizada por nosso corpo enquanto ser no mundo.

A única maneira de dizer a própria experiência de perceber é tentar reinstaurar, na descrição dessa experiência, o próprio movimento de instauração do perceber e do dizer. Isso significa que a percepção é uma experiência que encontra seu sentido apenas pela maneira mesma segundo a qual nós percebemos e dizemos o mundo. Aqui nasce uma circularidade entre percepção e linguagem que se revela no próprio corpo enquanto sujeito falante e no mundo enquanto paisagens.

Em lugar de fazer da linguagem um sistema de sinais fechado sobre si mesmo, Merleau-Ponty (1993) propõe tratá-la como a experiência da intervenção da fala que, na sua operação de ser fala, já está à obra nos enunciados mudos da fé perceptiva que nos dá a certeza ingênua de existir enquanto ser no mundo. Segundo Kono (1992, p. 121), “A linguagem não é para representar um mundo já feito nem para impor sua categoria a uma multiplicidade caótica de sensações, mas para realizar e acelerar a articulação do mundo, que já começou na percepção silenciosa”.

A filosofia de Merleau-Ponty não deseja encontrar um invariante da linguagem ou de uma essência lexical, mas um invariante do silêncio ou de uma estrutura, que é a articulação onde se entrecruzam as múltiplas experiências perceptivas vividas no mundo. Portanto, se não há experiência sem fala, o sentido primeiro da fala está no texto da experiência silenciosa da fé perceptiva que ela tenta proferir.

Se nós retornarmos agora ao nosso exemplo da percepção de um conjunto de flores num jardim ou de um conjunto de livros numa prateleira de uma biblioteca, de acordo com a perspectiva de Merleau-Ponty, que considera nosso olhar como sempre já condenado a ser no mundo, compreenderemos que o corpo não vê diretamente nem isoladamente as flores ou os livros, já que flores e livros somente se fazem visíveis ao corpo por meio da paisagem onde estão situados. No interior de nosso campo perceptivo, aquilo que possibilita diferentes manifestações de paisagens sob nossos olhos segue a seguinte exigência: “nossa percepção inteira é animada por uma lógica que atribui a cada objeto todas as suas determinações em função daquelas dos outros” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 361).

As flores e os livros não podem ser vistos como objetos fixos percebidos frontalmente, mas como manifestações visíveis percebidas lateralmente, em função da profundidade que a percepção revela no entrelaçamento corpo-mundo. Isso significa dizer que as flores e os livros não são objetos inertes, percebidos como realidades totalmente isoladas diante de nós, mas fenômenos que jorram como uma espécie de fisionomia, cujo surgimento é animado pela atmosfera da paisagem que o olhar pode dinamicamente percorrer.

Com base na compreensão de que toda percepção é fruto da experiência de que o corpo habita as paisagens de onde as coisas percebidas emergem, podemos encontrar o ancoradouro experiencial para afirmar o caráter expressivo do mundo percebido. Curiosamente, não somente o corpo, mas também as coisas percebidas possuem expressividade. Ora, é justamente uma espécie de jorrimento fisionômico que determina o porvir visível do percebido como expressão de uma paisagem. Nesse sentido, nós evocamos o problema da linguagem em Merleau-Ponty para mostrar que o movimento de se tornar perceptível tem uma força expressiva que não é simplesmente limitada à nossa capacidade de exprimir o que vemos por meio do uso da linguagem.

A palavra não é simplesmente um signo que representa uma coisa do mundo percebido. Do mesmo modo o ato de perceber não se reduz a representar mentalmente algo percebido em sua determinação positiva. A linguagem e a percepção do mundo ganham em Merleau-Ponty a plasticidade de modalidades existenciais que nunca esgotam sua gestualidade fenomênica.

Perceber e falar não são simplesmente atos de discriminar as coisas do mundo por um processo mecânico e automático em terceira pessoa ou puramente mental em primeira pessoa.

Perceber e falar são primordialmente gestos criativos de um corpo que habita o mundo de onde se realiza atos perceptivos e falantes. A percepção, que não se reduz à realização de atos de circunscrever objetos transparentes do mundo na medida em que tudo aquilo que aparece se faz perceptível por meio de paisagens, realiza uma motricidade exploratória que gera expressividade enquanto gesto derivado do entrelaçamento corpo-mundo. Nesse sentido, não é apenas o corpo que é considerado expressividade, mas também o próprio mundo perceptível é expressividade enquanto fluxo fenomênico.

Compreendemos que a riqueza da fala falante está intimamente relacionada com a percepção permanentemente renovada enquanto abertura para o mundo. A diferença entre fala falada e fala falante pressupõe a diferença entre a percepção momentaneamente realizada e a percepção em constante realização. A percepção instaura originalmente nossa abertura para o mundo que se continua na linguagem enquanto operação criadora de significados e não apenas reveladora de significados já sedimentados.

O parentesco entre percepção e linguagem em seu sentido expressivo é sustentado por Merleau-Ponty para buscar o sentido originário de nossa relação com o mundo pelo corpo. Corpo e mundo perceptivo nunca são isoladamente, na medida em que um não é sem o outro. Tudo o que se faz presente ao nosso olhar, como um dado percebido elementar, revela-se como um fenômeno que encontra a expressão de sua visibilidade em uma paisagem que o priva de ser uma pura aparição plena e isolada.

O espaço de paisagem não é considerado como um “lugar vazio ou uma espécie de espaço gaseiforme para alojar seres percebidos, como se fosse um horizonte amorfo capaz de comportar uma sucessão de coisas visíveis, sem fazer dele mesmo um ser visível, quer dizer, sem portar ele mesmo um poder de aparecer” (CAMINHA, 2010, p. 208). A paisagem não é um lugar onde podemos localizar coisas percebidas como seres visíveis suspensos uns acima dos outros (MALDINEY, 1993).

Merleau-Ponty considera que, nas vibrações perceptivas, que constituem as paisagens pela relação corpo-mundo, possibilitam que lugar e forma não sejam separados, pois nosso olhar, que põe em vista o aparecer do mundo percebido, nunca cessa de estar já enraizado nele. É por essa razão que o mundo está a nossa disposição antes mesmo de qualquer coisa pontualmente visível. Um jardim de flores ou uma estante que abriga uma coleção de livros não é para o nosso olhar, que pode atravessá-los pelos movimentos do corpo, um receptáculo de flores e de livros, mas um campo de tensões em que as aparências perceptivas de cada elemento tomam forma ou se configuram como manifestação perceptível em presença de outrem.

O espaço de paisagem não é um lugar inerte, que serve de domicílio fixo para um conglomerado de fragmentos percebidos reduzidos ao estado de objetos pontuais ou positivos. É do

poder do corpo de se dirigir para o mundo que se origina as paisagens perceptivas e o sentido primeiro de expressão que engloba as aparências perceptivas e a própria linguagem.

A textura do espaço de paisagem, na qual se revela a expressão daquilo que nós percebemos, não é a unidade estrutural de um sistema comprimido sobre si mesmo desprovido de profundidade. Afinal de contas, a experiência do mundo percebido, através do qual nosso campo perceptivo se constitui dinamicamente como a apreensão de paisagens, é, antes de tudo, a experiência de um horizonte aberto e inacabado, onde a configuração variável das coisas percebidas sempre precisa de outras coisas parceiras para poder se fazer presente ou ausente ao campo de nosso olhar.

O sentido originário de mundo percebido não se reduz a mundo conhecido (LORIES, 1996). Dessa maneira, o fato de que é impossível realizar a experiência de perceber sem estar já presente no mundo significa dizer que o mundo percebido não pode ser considerado como um espaço geográfico, recortado em regiões separadas por intervalos que asseguram a conexão de uma série de fatos objetivamente conhecidos. Ao contrário, o mundo é considerado como o espaço de paisagem, que nos oferece uma relação original à existência desse mundo sem que, todavia, esse último seja necessariamente segmentado em múltiplas partes privadas de um horizonte comum.

Merleau-Ponty considera que nossa percepção, enquanto movimento de se pôr a perceber do corpo, comporta sempre o mundo ele mesmo enquanto presença perceptiva, e não, o mundo como conteúdo de conhecimento. É por causa desse ponto de vista, provavelmente, que ele foi acusado de não tomar distância em relação à percepção vulgar. Seus críticos não perceberam a impossibilidade radical de um distanciamento do mundo, mesmo que seja para filosofar (MERLEAU-PONTY, 1989). Para Bréhier, Merleau-Ponty não deveria desejar retornar a uma percepção imediata, a uma percepção vivida, mas sempre tomar como ponto de partida as insuficiências dessa percepção vivida para chegar a uma concepção do mundo inteligível nos parâmetros da filosofia. Com um tom irônico, Bréhier afirma que as ideias de Merleau-Ponty deveriam ser expostas pelo romance ou pela pintura, e não, pela filosofia (CAMINHA, 2010). É óbvio que Merleau-Ponty considera que a fé perceptiva não é suficiente para a atividade do filosofar. Todavia, a interrogação filosófica tem sua origem no gesto espontâneo de se estar ligado ao mundo pela fé perceptiva, que é a crença de que há mundo por meio do poder perceptivo do corpo. Toda interrogação filosófica nasce dessa fé perceptiva.

Assim como não há separação entre as percepções e as paisagens perceptivas do mundo, também não há cisão entre a fala e o pensamento na instauração da linguagem. Reconhecer as dificuldades do exercício da razão não significa necessariamente trabalhar a favor ou contra a razão. Merleau-Ponty (1989, p. 77) diz que “procurar a expressão do imediato não é trair a razão, ao contrário, é trabalhar para sua ampliação”. A intenção do filósofo é de sempre considerar uma experiência do mundo ou uma relação com o mundo que precede todo pensamento sobre o mundo.

É pela sua intenção de compreender o sentido originário do mundo percebido que sua filosofia considera que as obras de Balzac, Proust, Valéry e Cézanne são testemunhas exemplares do esforço filosófico de examinar várias questões que dizem respeito à vida humana, segundo nossa condição existencial de já ser no mundo.

A expressividade se opera no mundo perceptivo, na linguagem e na própria filosofia. Essa expressividade revela toda força da vida enquanto viver criativo, conforme a compreensão de Winnicott (2011). O viver criativo é um modo de existir que diz respeito a tudo aquilo que realizamos para fortalecer um toque pessoal às relações de nossa integração com o mundo. Podemos encontrar esse viver criativo nos grandes escritores bem como em todo aquele que busca elaborar na sua existência uma operação expressiva por meio do viver criativo. Tanto num como no outro é possível localizarmos uma “espécie de deformação coerente que a obra impõe aos significados existentes, fazendo-o para dizer o que, de certa forma, jamais fora dito antes” (FURLAN e BOCCHI 2003, p. 449). A expressividade se manifesta como estilo de existir presentes nos artistas e em qualquer pessoa que inova a partir do mundo em que se está já situado. O mundo rotineiro e a linguagem costumeira se transformam na criação de estilos de perceber e de falar. É nesse contexto que Merleau-Ponty (1966, p. 48-49) defende que “a tarefa da literatura e a da filosofia não podem mais ser separadas”.

A compreensão do mundo enquanto expressão de paisagens não é um ordenamento de conceitos que se refere sempre à verdade de um pensamento inconteste, mas um sentido que aparece na intersecção do mundo mesmo com o corpo. Segundo Merleau-Ponty (1992, p. XV), “a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia, mas, como a arte, a realização de uma verdade”. Essa verdade encontra sempre nosso mundo onde já há uma Razão preexistente. Isso quer dizer que o único Logos que preexiste, para Merleau-Ponty, é o próprio mundo perceptivo.

Para descobrir uma flor escondida num jardim ou um determinado livro numa prateleira, nosso olhar precisa, de um lado, encontrar um lugar que dê acesso ao aparecer de tal espetáculo desejado, mas que, de outro, é incontestável que nenhum espetáculo não apareceria ao nosso olhar se este não estivesse já presente no mundo percebido no seio de uma paisagem. Aquele que percebe é um corpo perceptível e percipiente e não é uma consciência desencarnada que ordena uma matéria sensível da qual ela possuiria a lei ideal das formas percebidas. Logo, “a experiência perceptiva comporta, por princípio, a contradição da imanência e da transcendência. Portanto, a percepção é, ao mesmo tempo, vivida por aquele que vê e a expressão do mundo que se mostra” (CAMINHA, 2010, p. 211).

O mundo percebido é sempre primeiro e pressuposto por toda forma de racionalidade que demonstra rigor e precisão na construção de um pensamento claro e evidente. Isso não significa

destruir a racionalidade, mas reconhecer sua limitação porque ela não pode ter uma existência separada do mundo percebido. É por essa razão que, aos olhos de Merleau-Ponty, a redução fenomenológica não culmina mais na revelação de uma consciência constituinte, mas na descoberta de sua própria impossibilidade radical. Segundo ele, a experiência perceptiva nos mostra que toda forma de existência sempre é sinônimo de estar situado.

Nenhuma forma de existência pode ser independente de uma pregnância no mundo percebido. É com base nessa compreensão que consideramos que todas as coisas percebidas estão submetidas à ação de transbordamento da paisagem que anima a estruturação dinâmica de suas fisionomias ou de suas expressões.

Merleau-Ponty defende a existência de uma irredutibilidade do mundo percebido na medida em que aquele que percebe sempre vive na profundidade deste mundo. Sua filosofia procura mostrar o arranjo dinâmico da gênese do sentido do fenômeno perceptivo pelo qual o mundo se faz mundo para nós.

A dimensão irredutível do mundo só pode ser considerada com a condição de se compreender aquilo que Merleau-Ponty quer dizer quando afirma que toda forma de existência está encarnada no mundo percebido, que é a pátria ou o solo comum de toda forma de existência, definida aqui como encarnação. Logo, percepção e linguagem são encarnações das paisagens do mundo vividas e expressas pelo corpo.

Para Merleau-Ponty, toda forma percebida deriva de uma formação dinâmica, quer dizer, que toda *Gestalt* provém de uma *Gestaltung*. Seguindo os passos dessa compreensão, Percepção e linguagem são consideradas a partir da instauração do aparecer mesmo desses fenômenos nas paisagens do mundo.

Quando consideramos que, nas paisagens do mundo, há um lugar de encontros e desencontros entre os fenômenos, fundamentando a tese de que uma forma só existiria pelo entrelaçamento com outra, não queremos estabelecer uma constatação fundada em um jogo de linguagem que não pressupõe a experiência de perceber. “Isso quer dizer que chegamos à formulação de que ‘uma forma só existe pela outra’ através da experiência do próprio olhar que pode, por seus movimentos, pôr-se em relação direta com uma paisagem, e não, cumprir a exigência de uma condição de possibilidade que garante a determinação positiva daquilo que nos aparece como forma percebida” (CAMINHA, 2010, p. 212). É a própria experiência de perceber que atesta que toda existência única ou distinta não pode se libertar do horizonte da paisagem, pois tudo o que é percebido faz-se sempre em um campo perceptivo que nunca pode ser eliminado.

O corpo pode testemunhar, por ele mesmo, o movimento do tornar-se visível de uma forma percebida integrada a uma paisagem. Isso não significa que a expressividade seja considerada, aqui,

como a diversidade de interpretações em torno dos motivos que o artista quer exprimir em uma obra de arte produzida por ele, mas, totalmente pelo contrário, que a expressividade é o movimento do aparecer das formas percebidas. É por essa razão que, segundo Merleau-Ponty (1992, p. 372), Cézanne somente começou a pintar a expressão no momento em que “ele aprendeu pouco a pouco que a expressão é a linguagem da coisa mesma e nasce de sua configuração”. A experiência perceptiva nos adere a uma ordem do mundo mais antiga de que a linguagem. Todavia, a linguagem, por ser uma expressão da vida perceptiva do corpo, recebe, se apoia, se hospeda e metamorfoseia essa ordem por meio da arte de criar novos sentidos para a existência. As paisagens do mundo perceptivo possibilitam uma operação de sentido comum à linguagem e à percepção. Isso não quer dizer que o filósofo deve submeter ao pensamento a fala silenciosa da obra de arte, mas, fundamentalmente, prolongar o silêncio no seio de sua própria fala. Nós procuramos interrogar não aquilo que os artistas exprimem quando formulam opiniões sobre o mundo percebido, mas sua própria visão fazendo-se gesto sobre as obras de arte, o que permite restaurar o solo perceptivo originário.

Não é apenas o corpo que é a fonte de expressividade, mas toda forma de aparência perceptiva que brota do mundo enquanto espetáculos de paisagens, revelando aparecimentos inesgotáveis. Isso é possível porque corpo e mundo formam um entrelaçamento que constitui um nó de significações vivas que é responsável pela formação do quiasma entre percepção e linguagem.

Referências:

CAMINHA, Iraquitan de Oliveira. **O distante-próximo e o próximo-distante: corpo e percepção da Filosofia de Merleau-Ponty**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

FONTAINE-DE VISSCHER, Lucie. **Phénomène ou structure? Essai sur le langage chez Merleau-Ponty**. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1974.

FURLAN, Reinaldo e BOCCHI, Josiane Cristina. **Percepção linguagem em Maurice Merleau-Ponty – o corpo como expressão e linguagem em Merleau-Ponty**. Estudo de Psicologia, v. 8, n. 3, Universidade de São Paulo. Ribeirão Preto. 2003.

KONO, Tetsuya. **Le langage et le schéma corporel chez Merleau-Ponty**. In: Études Phénoménologiques. T. VII, n. 16, 1992.

MALDINEY, Henri. **L’art, l’éclair de l’être**. Seyssel: Éditions Camp’Act, 1993.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques**. Grenoble: Cynara, 1989.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1992.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Sens et non-sens**. Paris: Nagel, 1966.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signes**. Paris: Gallimard, 1993.

LORIES, Danielle. **L'art à l'épreuve du concept**. Collection le point philosophique, Bruxelles: De Boeck Universitaire, 1996.

RICHIR, Marc. **Merleau-Ponty. Un tout nouveau rapport à la psychanalyse**. In: Les Cahiers de Philosophie. n. 7, 1989a.

RICHIR, Marc. **Le temps. Porte-à-faux originaire**. In: L'expérience du temps: mélanges offerts à Jean Paumen. Bruxelles: Ousia, 1989b.

WINNICOTT, Donald Woods. **Tudo começa em casa**. São Paulo: Martins fontes, 2011.