

PATRIK APARECIDO VEZALI

LINGUAGEM E CORPO EM MERLEAU-PONTY: REFLEXÕES SOBRE OS  
PROCESSOS DE REFERENCIAÇÃO

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia, área de concentração: Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica. Trabalho realizado sob orientação do **Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho** – FAAC – UNESP – Bauru; e sob co-orientação da **Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Edwiges Maria Morato** – IEL – UNICAMP. Apoio CAPES.

FFC – UNESP  
MARÍLIA – SP  
2005

VEZALI, Patrik Aparecido  
V5971 Linguagem e corpo em Merleau-Ponty: reflexões sobre os processos de referenciação / Patrik Aparecido Vezali – Marília, 2005.  
126 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências -- Universidade Estadual Paulista, 2005.  
Orientador: Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho  
Bibliografia: f. 122-126

1. Perspectiva sócio-cognitiva. 2. Merleau-Ponty.  
3. Linguagem e corpo. 4. Processos de referenciação. I. Autor.  
II. Título.

CDD 152

**BANCA EXAMINADORA:**

**1.º examinador:**

---

Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho (orientador)

**2.º examinador:**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Helena Franco Martins – PUC – Rio

**3.º examinador:**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mariana Claudia Broens – FFC – UNESP – Marília

**4.º examinador:**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rosana do Carmo Novaes Pinto – IEL – UNICAMP

**5.º examinador:**

---

Prof. Dr. Lourenço Chacon – FFC – UNESP – Marília

**6.º examinador (suplente do 1.º examinador):**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Edwiges Maria Morato – IEL – UNICAMP (co-orientadora)

Aos meus pais, que apesar das dificuldades sempre me apoiaram neste caminho, até certo ponto, incoerente com o próprio mundo da vida.

Agradeço, principalmente, a presença de meus orientadores: ao Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho pela acolhida, pela amizade e pelos ensinamentos sobre o filosofar e o escrever; a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Edwiges Maria Morato pela grande amizade, humor e conhecimentos partilhados. AMIGOS e parceiros de estudo para o resto de minha vida.

Aos amigos Paulo Sérgio Gomes Soares e Sinomar Ferreira do Rio pelas frutíferas discussões filosóficas, pois, acredito que sem elas não conseguiria realmente praticar a reflexão radical própria da filosofia.

As “meninas” que me cercam como amigas, confidentes e “psicanalistas” (risos): Izabel Cristina Barbelli, Maria Amélia de Carvalho, Odete Cordeiro, Amélia Jesus de Oliveira e Tereza Firmo, pelo amor fraterno e pelas discussões sobre o mundo da vida.

Ao Robinson, Cris e Annie que me acolheram como se eu fosse da família.

A todos os professores que me ensinaram até o momento, principalmente, a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Loredana Límoli, por ter despertado em mim o gosto pela academia; ao Prof. Dr. Lourenço Chacon pelas importantes dicas para a elaboração da dissertação; e ao Prof. Dr. Marcelo Carbone Carneiro pelos ensinamentos sobre Merleau-Ponty.

Agradeço, também, ao apoio **CAPES**, sem o qual não poderia realizar esta pesquisa.

## **RESUMO:**

Nesta dissertação nós mostraremos, pela contribuição da filosofia de Merleau-Ponty, focalizando o conceito de expressão e os processos de referenciação, que as relações entre linguagem, corpo e mundo da vida são formadoras do simbolismo e da significação. Em acréscimo, examinaremos alguns desenvolvimentos recentes das vertentes lingüísticas de uma perspectiva sócio-cognitiva da linguagem, refletindo sobre as conseqüências da afirmação da união senciente-sensível para a ontologia clássica da mente e da linguagem, como também para a teoria corrente do conhecimento e dos debates epistemológicos sobre a negação dos dualismos interno-externo, sujeito-objeto e mente-corpo.

**Palavras-chave:** perspectiva sócio-cognitiva; Merleau-Ponty; linguagem e corpo; expressão; união senciente-sensível; processos de referenciação.

## **ABSTRACT:**

In this dissertation we will show, through contribution of the philosophy Merleau-Ponty, focusing the conception of expression and the referention processes, however relations between language, body and life's world is formed the simbolism and the signification. In addition, we will examine some recent developments from the linguistics siopie of a social-cognitive view of the language, reflecting upon the consequences of this assert of the unite perceive-perceptible to the classic ontogeny of mind and language, as well as to current theory of knowledge and espistemological debates about negation of the dualisms internal-external, subject-object, mind-body.

**Key-words:** social-cognitive view; Merleau-Ponty; language and body; expression; unite perceive-perceptible; referention processes.

## LINGUAGEM E CORPO EM MERLEAU-PONTY: REFLEXÕES SOBRE OS PROCESSOS DE REFERENCIAÇÃO

### SUMÁRIO

0 – INTRODUÇÃO.....	10
1 – DO PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DA CIÊNCIA DA LINGUAGEM PARA UMA REFLEXÃO FILOSÓFICA DA ONTOLOGIA DA LINGUAGEM.....	17
1.1 – Levantamento do problema teórico: os (des)encontros entre filosofia e lingüística.....	18
1.2 – Hipótese de <i>praesentia in absentia</i> .....	24
1.3 – Suporte ontológico da linguagem: percepção, ação e conhecimento.....	35
1.4 – Sobre intersubjetividade e alteridade.....	45
2 – DAS REFLEXÕES SOBRE CORPO E LINGUAGEM PARA A AFIRMAÇÃO DO SENCIENTE-SENSÍVEL COMO UNIDADE ONTOLÓGICA DA LINGUAGEM.....	52
2.1 – Do cognitivismo clássico à perspectiva sócio-cognitiva da linguagem: questões para o método fenomenológico merleau-pontyano.....	53
2.2 – A concepção de linguagem e corpo em Merleau-Ponty e suas relações com a perspectiva sócio-cognitiva da linguagem.....	66
2.3 – Da fenomenologia: a fala e a significação.....	74
2.4 – O problema da distinção entre a sensório-motricidade e o sensível.....	80
3 – DA UNIÃO DOS POSTULADOS EPISTÊMICOS COM AS REFLEXÕES ONTOLÓGICAS: HOMEM E MUNDO – INDIVISIBILIDADE DO DIFERENTE.....	93



3.1 – Linguagem e complexidade.....	93
3.2 – Linguagem e interação.....	100
3.3 – Linguagem e experiência vivida.....	104
3.4 – Referenciação: linguagem e corpo.....	110
4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	116
REFERÊNCIAS.....	122

**Epígrafe como rapsódia:  
O QUIASMA**

Surge, então, a face do homem escondida pelo conceito tranquilizador de *sapiens*. É um ser de afetividade intensa e instável que sorri, ri, chora, um ser ansioso e angustiado, um ser que vive para o prazer, ébrio, estático, violento, amante, um ser invadido pelo imaginário, um ser possuído pelos espíritos e pelos deuses, um ser que nutre de ilusões e quimeras, um ser subjetivo cujo relacionamento com o mundo objetivo é sempre incerto, um ser sujeito ao erro e a errância, um ser híbrido que produz desordem. E como chamamos loucura a conjunção entre ilusão desmedida e instabilidade, a incerteza entre real e imaginário, a confusão entre subjetivo e objetivo, o erro, a desordem, somos obrigados a ver que *homo sapiens est homo demens*.

**Edgar Morin**



*Saturno devorando um de seus filhos*. Óleo sobre gesso, transferido para tela, do espanhol **Francisco José Goya y Lucientes** (1746/1828). Data: 1820/1823. Madri: Museo Del Prado.

: Percebe-se nela que o ser da literatura não diz respeito nem aos homens nem aos signos, mas ao espaço do duplo, ao oco do simulacro onde o cristianismo se encantou com seu demônio e os gregos temeram a presença cintilante dos deuses com suas flechas. Distância e proximidade do Mesmo onde encontramos nossa única linguagem.

**Roberto Machado**

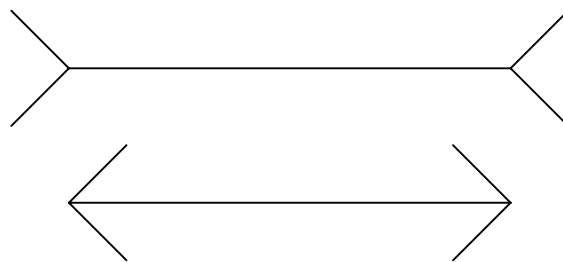
## 0 – INTRODUÇÃO

Compreender a complexidade da relação entre signo e significação é motivação primeira deste trabalho; mas, de certa perspectiva, sua descrição é criticável, tanto pela alternativa do “exterior”, quanto pela alternativa do “interior”: em ambas ela é pensada como *dado*, sendo por princípio *presente*. Esse é o núcleo comum da crítica que mostra, também, que as duas alternativas podem ser pensadas como extremos de um mesmo contínuo. Assim, a recusa em conceber a significação como um *dado*, eleva o “juízo reflexionante” à categoria ontológica. Com essa constatação, podemos alargar a mesma crítica a toda concepção clássica, tanto da ciência da linguagem, quanto da filosofia; desconfiando, desde o início, das relações “positivas” entre sujeito-objeto, significação-signo, interno-externo, mente-corpo.

Com o intuito de encontrar uma base para a investigação sobre a “gênese” das significações não em seu sentido histórico, nossa indagação fundamenta-se em dois pontos: um filosófico e o outro científico. Esses pontos não se opõem, porque são como dois extremos de um mesmo contínuo. Dessa maneira, quando se critica, aqui, a idéia do signo externo a significação, exigindo que, entre a expressão e o exprimido, exista uma distância jamais traduzível em exterioridade e uma imanência jamais decodificável pelo “contido-em”, atacam-se duas frentes de estudos: uma ontológica e outra epistemológica. Sabíamos de início que o problema poderia indicar duas frentes argumentativas: uma pela reflexão filosófica de superação da ontologia clássica; outra pela lingüística de superação das idéias cognitivistas clássicas. Pensamos, pois, em analisar atentamente a relação entre linguagem e corpo para entendermos a significação, partindo da elucidação de uma filosofia atenta ao corpo (merleau-pontyana) e, buscando um contraponto em uma lingüística atenta para a relação entre linguagem e cognição sob uma perspectiva sócio-cognitiva da linguagem.

Para elucidar de início o ainda não exposto aqui, tentaríamos metaforizar com um famoso dilema do senso comum: “quem veio primeiro, o ovo ou a galinha?” Numa perspectiva existencialista da natureza não importaria saber qual dessas duas positivities é a causal, pois, o fundamental para que se tenha o ovo ou a galinha é o próprio ninho. Sem o ninho, ou em outras palavras, sem a *praxis* de uma existência galinácea, não há nem a galinha, muito menos o ovo. Esse exemplo é importante para que atentemos para uma nova concepção temporal que está no centro da “expressão”. O tempo como quiasma<sup>1</sup>, observado por transição e não por síntese, do “ser vertical” (ontogenético) e do “ser horizontal” (sócio-histórico). Afirmamos, com a convicção daquele que, sem nenhum compromisso, habita as próprias significações, que a linguagem é o nosso ninho. E continuando a “brincadeira” metafórica, a palavra (fala-própria) é o ovo e o corpo a galinha. Buscar, então, desde o início, esse quiasma original – a reversibilidade.

Como entender, de saída, que a palavra está prenhe de sentido? Afirmação poética? Pura metáfora explicativa? O que entendemos é que cada qualidade carrega as significações que a habitam. Este vinho é aveludado, este vermelho é sangüíneo. Devido à mania idêntica a do caracol (carregar a própria habitação) as significações, como no desenho da experiência de Müller-Lyer (Cf. Merleau-Ponty, 1999:27), não podem ser entendidas como a relação arbitrária entre o sensível (externo – signo/símbolo/palavra) e o senciente (interno – significação):



<sup>1</sup> Termo originado do grego, freqüentemente utilizado por Merleau-Ponty para indicar o entre-cruzamento de duas “temporalidades”: a sócio-histórica e a ontogenética.

Os dois signos da experiência são, ao mesmo tempo, esses dois possíveis nem iguais, nem desiguais; somente no mundo objetivo impõe-se essa alternativa. Idéia original de que o campo visual (perceptivo) é este meio singular no qual noções contraditórias entrecruzam-se. Como as retas de Müller-Lyer, os objetos não estão postos no ser, mas são apreendidos em seu contexto particular. O que o experimento descreve é que não existe vermelho puro, por exemplo, só existe um vermelho para esses sentidos. Fica claro, então, que perceber não pode ser descrito como “só lembrar” ou “associar”, mas sim “gerar sentido”. E também que o sensível não é separado, nem mesmo idealmente, do senciante. Portanto, este preexistente (a significação) é para a criança, na “aquisição” da linguagem, por exemplo, seu (pré)nome (um início de língua).

O barulho das vozes familiares, para a criança, já é sensível: uma possível linguagem antes da fala; elementos prosódicos que já anunciam uma linguagem. Exemplo da criança que assimila alguns sons, solta, por exemplo, um “jabá” (poderia descrever isto foneticamente mas não vem ao caso); com certeza este som não remete a uma transparência da palavra, como acreditam certos formalismos; e também não quer dizer que a criança é uma carnívora que aprendeu primeiramente a pedir a carne seca. O “jabá” é experimentado como se experimenta “qualquer” (entender o todo num único esquema com desdobramentos) possibilidade cognitiva, ela necessariamente passa pelo corpo. “Jabá” é tristeza com certa prosódia; “jabá” é necessidade com uma entonação mais forte. As características de tristeza e necessidade se juntam com a da alegria, e assim “jabá” é um objeto. E o “jabá” “bem falado” perdura como única palavra dentre várias de possibilidades por um bom tempo. Do nada, certo dia, depois de meses experimentando uma única palavra e pequenas variações de balbúcio, a criança fala, indagada pela avó se tinha visto o tio, ao invés de um “jabá” entonado, um “já vi ele”, no mais alto e bom som. Com esse exemplo poderíamos perguntar: onde está a possibilidade da língua ser um depositário arbitrário de signos? Merleau-Ponty (1990a), sobre esse fenômeno de

aquisição, critica a teoria da imitação, comentando Guillaume. Para o filósofo, a ação da criança não visa a imitação e sim o resultado final. A criança do exemplo não está imitando o uso da palavra “jabá” e sim está visando um resultado final que é fazer sentido ou exprimir-se.

Como falávamos de significação, em oposto a idéia formal de uma teoria informacional baseada na oposição entre signo e sentido, o questionamento abrangia uma reflexão sobre a experiência e o corpo. Dessa forma, a maneira mais coerente para iniciar esta empreitada teórica em busca da significação, vista pela experiência do corpo, seria questionar o papel da percepção. Neste ponto da discussão já temos clara a noção de que nosso problema é de ordem reflexiva e incide sobre questões filosóficas importantes, além de indicar um questionamento epistemológico para a ciência da linguagem que analisa as relações entre linguagem e cognição.

É do mundo percebido que Merleau-Ponty inicia seu trajeto pela busca da verdade. É pelo entendimento da percepção que sabemos de nossa estreita ligação com o mundo: homem e mundo uma única realidade. Colocando a percepção ao centro da construção teórica e da reflexão, não concebemos mais os fenômenos enquanto formas positivas deduzidas de um “olhar estrangeiro” ou de um “pensamento de sobrevôo”, mas sim tratamos da ação em si, buscando o “ser bruto” (original) da significação.

Indagaríamos, de saída, se esta relação com o mundo, que se estabelece na linguagem, poderia simplesmente ser entendida à maneira do significante, portanto da forma? A entidade enquanto forma tem ultimamente ocupado lugar de destaque nas ciências. Mas é claro que, como Merleau-Ponty (1974), não entenderemos os formalismos e os estruturalismos destituídos de função, já que nosso argumento poderia pressupor isto, mas sim que eles ocupam certo lugar na descrição da cognição e por conseguinte da linguagem. O que supomos, portanto, é uma crítica à pretensão ontológica dos mesmos, i.e., os sistemas que eles descrevem existem sim, mas são epifenômenos.

De outra maneira, oposta aos formalismos e aos estruturalismos, podemos entender a “fé perceptiva” na sua dinamicidade, passando a dar importância não somente à forma, mas sim à inter-ação das possíveis formas, em outras palavras, a interpretação da relação homem e mundo passa necessariamente pela ação do mesmo no mundo, de sua experiência de vida. Portanto, em linhas gerais, nosso intuito de trabalho é analisar a reflexão filosófica de Merleau-Ponty sobre a expressão, circunscrita à perspectiva sócio-cognitiva da linguagem.

Para tanto, desenvolveremos um trabalho interpretativo e reflexivo acerca da hipótese merleau-pontyana de que o signo é interno à significação. Somente com essa afirmação, acreditava o filósofo, podemos superar a ontologia clássica, presente no empirismo, no intelectualismo e na própria fenomenologia praticada por Merleau-Ponty, na qual o signo é concebido externo à significação. O filósofo, num trabalho vigoroso de inserção do corpo no centro da reflexão filosófica, acreditava que não seria somente a revisão epistemológica do problema mente-corpo que solucionaria a questão. Na realidade, seria necessária uma mudança radical na maneira de lidar com o mundo da vida e conseqüentemente com a relação entre o senciante e o sensível.

Esta dissertação será desenvolvida em três capítulos. No primeiro capítulo mostraremos o problema epistemológico da significação nas vertentes lingüísticas atentas à relação entre cognição e linguagem, sinalizando uma reflexão filosófica como possível saída. Assim, na primeira sessão, será analisada a relação entre o problema lingüístico em destaque e a filosofia merleau-pontyana. Na segunda sessão, esboçaremos a hipótese central deste trabalho, na qual o signo é interno à significação. Na terceira sessão, descreveremos os argumentos merleau-pontyanos de ligação entre a percepção e a ação e suas relações com o conhecimento. Na quarta e última sessão do primeiro capítulo, lançaremos as bases reflexivas para a sustentação de nossa hipótese, analisando a questão da intersubjetividade e da

alteridade. Realizado esse trabalho inicial, poderemos discutir mais atentamente sobre a união senciente-sensível.

No segundo capítulo, refletiremos, fundamentados na filosofia merleau-pontyana e corroborando seus conceitos com alguns desenvolvimentos recentes da lingüística de uma perspectiva sócio-cognitiva da linguagem, sobre a afirmação do senciente-sensível como unidade ontológica da linguagem. Na primeira sessão, mostraremos uma mudança teórica do cognitivismo clássico para uma perspectiva sócio-cognitiva da linguagem e sua relação com a cognição, comparando essa guinada epistemológica com o método fenomenológico merleau-pontyano. Na segunda sessão, analisaremos possíveis relações entre a concepção de corpo e linguagem em Merleau-Ponty e a perspectiva sócio-cognitiva da linguagem, presente em algumas vertentes lingüísticas que trabalham com a cognição. Na terceira sessão, descreveremos os argumentos merleau-pontyanos sobre a fala e a significação, atentando para a inserção do filósofo na discussão de desenvolvimentos da lingüística de sua época atenta para questões cognitivas, como o caso das afasias estudado por Goldstein. Na quarta sessão, depois da fundamentação da sessão anterior, discutiremos o problema de se distinguir como duas realidades diferentes a sensório-motricidade (o corpo) e o sensível (o mundo).

No terceiro e último capítulo, mostraremos as relações entre os postulados epistêmicos da perspectiva sócio-cognitiva da linguagem com as reflexões ontológicas merleau-pontyanas de indivisibilidade do diferente, dissolvendo os dualismos clássicos. Na primeira sessão, descreveremos os argumentos merleau-pontyanos sobre a relação entre corpo e simbolismo, atentando para sua concepção ímpar de natureza. Na segunda sessão, atentando para a indivisibilidade do sujeito e do objeto, discutiremos a inserção do mundo da vida na reflexão filosófica e, conseqüentemente, mostraremos que a saída epistemológica para os estudos lingüísticos sobre a relação entre linguagem e cognição é a delimitação de uma noção de interação, i.e., nas práticas sociais que a significação se estabelece. Na terceira



sessão, analisaremos a experiência vivida, mostrando as contribuições dessa inserção para os estudos da linguagem. Na quarta sessão, última desta dissertação, refletiremos sobre os processos de referenciação, mostrando que o fenômeno em destaque pode corroborar a idéia de união do senciente-sensível e da linguagem com o corpo.

Algumas outras particularidades deste trabalho devem ser esclarecidas nesta introdução. A primeira e mais importante, diz respeito ao emprego de termos em alemão: Merleau-Ponty utiliza vários conceitos na língua em destaque, talvez por sua formação em filosofia alemã, talvez por esses termos serem comuns na filosofia; em nossa dissertação alguns deles aparecerão com mais freqüência, como o caso de *Lebenswelt* (mundo da vida) e *Ineinander* (um no outro), resolvemos mantê-los, mas quando necessário, traduziremos as palavras em notas de rodapé. A segunda particularidade é que as referências e citações de Merleau-Ponty, nesta dissertação, serão feitas pelas traduções já publicadas em português, com a justificativa de facilitar a leitura do não falante de francês; quando necessário compararemos com o original (também presente nas referências), já que, por exemplo, algumas traduções, por serem antigas, apresentam diferenças do português atual.

Antes de iniciar o primeiro capítulo, resolvemos parafrasear uma idéia merleau-pontyana que acreditamos ilustrar todo o seu trabalho: o cogito verdadeiro não substitui o “próprio mundo” pela significação “mundo”.

## 1 – DO PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DA CIÊNCIA DA LINGUAGEM PARA UMA REFLEXÃO FILOSÓFICA DA ONTOLOGIA DA LINGUAGEM

Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos – fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada profunda de ‘opiniões’ mudas, implícitas em nossa vida. Mas essa fé tem isto de estranho: se procuramos articulá-la numa tese ou num enunciado, se perguntamos o que é este *nós*, o que é este *ver* e o que é esta *coisa* ou este *mundo*, penetramos num labirinto de dificuldades e contradições. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 15).

Resolvemos, então, começar o trabalho com a citação inicial para, à mesma maneira do filósofo, iniciar nossas indagações pelo mundo da percepção. Ao cabo do trabalho ficará mais clara a importância do estudo da percepção em Merleau-Ponty. Poderíamos dizer que nosso questionamento inicial, a mesma maneira do filósofo, nos colocava num labirinto de dificuldades e contradições. A única certeza era que a sistemática descrita pela maioria das teorias semânticas, investigadas por nós, circunscrita aos próprios domínios que a criara, não descrevia claramente a mais pequena experiência em linguagem e por conseguinte, também, a experiência significativa (significação/ geração de sentido). Nossas contradições caminhavam no labirinto dos (des)encontros entre a filosofia e a lingüística no que tange a questão do sentido. Isso porque tínhamos em questão se poderíamos falar de uma “teoria da geração de sentido” que englobasse toda complexidade inter-semiótica e que descrevesse a experiência em linguagem circunscrita, portanto, ao mundo da vida.

Neste capítulo mostraremos o levantamento do nosso problema central e em seguida refletiremos sobre nossa hipótese, tratando de questões importantes na filosofia merleau-pontyana, como a teoria fenomenológica da percepção e a questão da intersubjetividade. As argumentações que se seguem, portando, dizem respeito a uma delimitação de nosso campo investigativo.

## 1.1 – Levantamento do problema teórico: os (des)encontros entre filosofia e lingüística

O trabalho de Merleau-Ponty ilustra certa crítica ao humanismo presente nos modelos positivistas do conhecimento. Para o filósofo, o homem, como todos os seres vivos, habita a expressão. Por nosso corpo reflexivo situado no tempo, insurgem todas as experiências do complexo sensível-senciente. Não podemos, pois, nos iludir de que a visão, concebida como um sistema perceptivo processador de informações, apenas nos transmita uma “verdade” realista do mundo. Também não podemos conceber que a visão não faça parte da mecânica das coisas e seja apenas um arranjo dado *in res extensa a priori res cogitans*. Ao contrário, a “indivisibilidade do diferente”, ilustrada pelo *Ineinander*<sup>2</sup> da sócio-historicidade com a ontogenética, é colocada como premissa. Assim, em nossa “carne” não existe tempo cronológico – o “mito” já dizia sobre o “ser vertical” e sua impossibilidade de ser dado horizontalmente no “ser de indivisão”<sup>3</sup>. Passado e futuro, por transição, fundem-se sem espaço topológico. Isso demonstraria certa infusão lírica? Talvez sim, talvez não, dependendo de como tratamos o fato. A infusão lírica estará no retorno ao mundo da vida, e por outro lado, a reflexão radical estará na inserção do corpo na filosofia e na ciência da linguagem.

Nossa inserção na filosofia, diz respeito à significação e sua ontologia. Procurávamos entender a percepção e circunscrever, por ela, a inserção da linguagem no corpo. Também procurávamos criticar os dualismos das teorias tradicionais, como sujeito-objeto e mente-corpo.

Sabíamos de início que a semiótica<sup>4</sup>, na qual nos fundamentávamos, apresentava um problema em relação à ontologia do sensível que demandava certa reflexão radical sobre a relação entre linguagem, cognição e significação, e assim:

---

<sup>2</sup> “Um no outro”.

<sup>3</sup> Este ponto será elucidado na sessão seguinte.

<sup>4</sup> Em outras palavras, semiologia, i.e., estudo/teoria dos signos. Segundo orientação saussureana esse tipo de estudo, ainda a ser proposto, seria de ordem meta-teórica (possivelmente ontológico) e englobaria até os próprios

Observou-se que os traços, as figuras, os objetos do mundo natural, de que constituem por assim dizer o ‘significante’, acham-se transformados, pelo efeito da percepção, em traços, figuras e objetos do ‘significado’ da língua, substituindo ao primeiro um novo significante, de natureza fonética. É pela mediação do corpo que percebe que o mundo transforma-se em sentido – em língua –, que as figuras exteroceptivas interiorizam-se e que a figuratividade pode então ser concebida como modo de pensamento do sujeito.

A mediação do corpo, de que o próprio e o eficaz são o sentir, está longe de ser inocente: ela acrescenta, por ocasião da homogeneização da existência semiótica, categorias proprioceptivas que constituem de algum modo seu perfume tímico, e até sensibiliza – dir-se-á ulteriormente patemiza – cá e lá o universo de formas cognitivas que ali se delineiam. Pode-se considerar, a título de hipótese, que esse processo de homogeneização pelo corpo – com suas conseqüências tímicas e sensíveis – não poupa nenhum universo semiótico, qualquer que seja seu modo de manifestação, já que não há nenhuma razão para pensar que ela só diz respeito às línguas naturais. (GREIMAS & FONTANILLE, 1993, p. 13-14).

Essa formulação ilustra e resume nossa problemática inicial. Ao mesmo tempo, abre caminho para que questionamentos de outra natureza, que não só epistemológicos, mas também ontológicos, sejam formulados. De saída, poderíamos questionar a filiação da semiótica greimasiana à filosofia merleau-pontyana, perguntando se o método fenomenológico, apresentado por essa semiologia, não estaria muito mais próximo das idéias de Husserl do que das de Merleau-Ponty? E uma possível saída para o questionamento central, que dizia respeito ao caráter bilateral do modelo perceptivo depreendido da semiótica greimasiana, era analisar mais de perto as relações entre linguagem e corpo, entre corpo e mundo; sendo de fato fundamental criticar a exterioridade do signo em relação à significação, que as teorias semânticas, em geral, apresentavam. Reflexão radical que só pode ser realizada, como nas próprias palavras de Merleau-Ponty (1971), refletindo o problema sobre si mesmo, voltando-se ao centro, partindo do centro. Na reflexão sobre o comportamento e a percepção,

---

estudos de toda ciência da linguagem. Algirdas-Julien Greimas, em meados do século XX, propõe, baseando seu trabalho no modelo do russo Propp, na orientação saussureana, na semântica proposta por Bali e na teoria da percepção de Merleau-Ponty, uma semântica estrutural da qual descende os estudos semiológicos franceses. No final do século XX, depois de revisto e melhorado os alcances da teoria, o mesmo autor, junto com Fontanille e outros “seguidores”, percebe que não é somente de ações que a semiologia pode tratar e passa a conceber o caráter corporal e proprioceptivo da significação em seus estudos. Concebidas não simultaneamente, as duas possíveis semióticas (das ações e das paixões) dão uma idéia de duas positivities que se relacionam, uma externa (do mundo – das ações) e outra interna (da cognição – das paixões). Que ontologia do sensível sustentaria tal concepção da significação? Investigando mais atentamente o trabalho merleau-pontyano, percebemos que vários pontos da citada semiótica precisam ser revistos no tocante a sua fundamentação filosófica.

o citado filósofo abre caminho para a noção de que é do mundo da vida que parte a reflexão sobre a “expressão”.

Percebe-se, de início, que a filiação de nosso problema central incide sobre um questionamento dentro do âmbito filosófico. Também é possível depreender, do já exposto neste levantamento do problema, que a filiação em Merleau-Ponty não é arbitrária, mas sim que é justificada por vários fatores. Como o ponto central deste trabalho é o questionamento sobre a relação entre linguagem e corpo, nenhum outro filósofo bastaria, pois, Merleau-Ponty é responsável por introduzir a reflexão sobre o corpo no centro da discussão filosófica, além de questionar a exterioridade do signo em relação a significação, ponto central deste trabalho.

Voltando as afirmações da última citação, o que Greimas & Fontanille (1993) concebem é um modelo muito mais próximo da idéia de Husserl sobre a oposição entre noema e noese, da noção de “intencionalidade”, do que na proposta inicial, presente na “Semântica Estrutural”, de basear a semiótica no modelo perceptivo merleau-pontyano (Cf. Greimas, 1966, p. 8-9). O citado autor, comenta que seu trabalho não é somente um estudo de método, mas sim um empreendimento epistemológico de certas transposições de modelos de “procedimentos de descoberta” que nascem da reflexão de Merleau-Ponty, de Lévi-Strauss, de Lacan, de Barthes. Diz também que a distância que separa os modelos epistemológicos que ele cita do domínio teórico que propõem é uma questão de particularização. Assim, Greimas busca, em sua primeira obra, um estudo da significação circunscrita àquelas epistemologias citadas. O autor, analisando a definição tradicional do objeto da semântica como a “substância psíquica”, critica essa postura behaviorista e fundamenta seu argumento numa citação de Jakobson. O lingüista justifica seu empreendimento por: “... três razões – o retardamento histórico dos estudos semânticos, as dificuldades de propor uma definição de seu objeto e a confusão do formalismo”. (GREIMAS, 1966, p. 7).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Como o original: “Ces trois raisons – le retard historique des études sémantiques, les difficultés propres à la définition de leur objet et la vague du formalisme – ont été déterminantes et expliquent les réticences des

Greimas (1966), afirma que um estudo científico da significação é possível, mas enfrentam-se duas sortes: uma teórica e a outra prática. Mesmo afirmando-se filiado a postura merleau-pontyana, por exemplo, o autor parte para uma formalização, até certo ponto exacerbada, da significação por uma teoria do signo. De início, Greimas já se compromete com a elaboração de conceitos instrumentais para uma semântica e a formalização dos conceitos utilizados. Percebemos, com o exposto, que o projeto greimasiano concebia a significação como objeto de estudo da semântica, subordinada a semiologia (nos termos saussureanos entendida como uma possível ciência da significação), que englobaria todos os estudos lingüísticos e as reflexões das filosofias da linguagem, como a merleau-pontyana.

Mesmo atribuindo caráter onipresente e multiforme para a significação, Greimas (1966), fundamenta sua leitura de Merleau-Ponty somente nas duas primeiras obras, mais especificamente na *Fenomenologia da Percepção*. Só essa configuração de leitura poderia sustentar a “semiótica das ações”, porque mantém, de alguma maneira, o signo externo à significação, ou em outras palavras, ainda mantém uma oposição entre sujeito e objeto. Merleau-Ponty critica-se, dizendo que os erros cometidos nas obras iniciais referem-se ao mantimento da oposição entre “consciência” e “objeto”(Cf. Merleau-Ponty, 1971, p. 189). A tentativa de Greimas & Fontanille (1993), com a *Semiótica das Paixões*, é resgatar o que se perdeu do naturalismo de Merleau-Ponty. Da mesma maneira, a citação do topo deste trecho de texto, nos coloca em situação problemática: o fato epistemologicamente observável é a junção arbitrária entre um certo realismo, praticado nos anos anteriores, e um certo mentalismo, almejado com a nova inserção proposta, não estando, pois, de acordo com a postura merleau-pontyana de crítica a concepção do signo externo à significação. Portanto, o que representaria o modelo greimasiano à ontologia do sensível? Seria uma ilustração do

---

linguistes à l'égard des recherches portant sur la signification”. (GREIMAS, 1966, p. 7). Tradução nossa: são três razões – o retardamento histórico dos estudos semânticos, as dificuldades de se propor uma definição de seu objeto e a confusão do formalismo – são esses determinantes que explicam as reticências dos lingüistas à consideração dos estudos sobre a significação.

debate da “Filosofia da mente” entre a postura internalista e a externalista? A partir desse questionamento, procuramos circunscrever nossa reflexão aos domínios da relação entre linguagem e cognição, analisando o papel do corpo na significação.

Difícil nessa empreitada seria buscar quais os estudos da relação entre linguagem e cognição seriam frutíferos para a problemática que estamos esboçando. Por estarmos, de alguma maneira, ligados a filosofia merleau-pontyana, procuramos observar configurações teóricas inovadoras que concebessem uma união entre o “interno” e o “externo”. No campo da Lingüística Textual, nomes como Marcuschi ou Koch, tem-se enveredado pelo questionamento das relações entre linguagem e cognição por uma perspectiva sócio-cognitiva da significação. No campo da neurolingüística, nomes como o de Morato, questionam o papel social da significação e pela noção de interacionismo, buscam uma perspectiva sócio-cognitiva da linguagem.

Observemos, então, a seguinte constatação:

[...] investigar mais apuradamente como os processos cognitivos emergem, se desenvolvem e se transformam na relação inter e intra-cognitiva, constitui um desafio que uma explicação que incide sobre as sanções externas (puramente sociais) ou sobre as formas internas aprioristicamente concebidas, que não dão conta, respectivamente, do processamento interno das funções mentais e do seu processo de desenvolvimento, mostra-se insuficiente. (MORATO, 1996, p. 15).

A citada autora afirma que, quando analisamos a relação entre linguagem e cognição, o importante é investigar como esses processos se desenvolvem na relação “inter e intra-cognitiva”. E de saída, Morato (1996) também afirma que uma descrição da complexidade da relação não incide somente sobre sanções sociais ou sobre formas internas, já que somente uma explicação em detrimento de outra (o “velho” problema filosófico da referência – a

língua refere uma verdade dada no mundo, ou uma verdade dada na idéia?)<sup>6</sup>, não é suficiente para a descrição da significação por fatores que pretendemos elucidar neste trabalho.

Por outro lado, uma explicação que incide somente sobre a junção epistemológica do domínio externo realista com o domínio interno racionalista também não é suficiente, porque desmerece questões referentes a essa hipotética relação. Por exemplo, a noção de “Cognição Incorporada e Situada” (Cf. Varela; Thompson & Rosch, 1991), presente também em várias teorias cognitivas atuais, parte do pressuposto “inovador” de que soluciona o problema entre o interno e o externo, mas, chega-se numa sistemática na qual, mantendo-se a idéia que afasta o sensível da significação, de maneira externa, o corpo se relaciona com o mundo como duas positivities: a incorporada e a situada. Pensamos em partir dessa junção epistemológica para elaborar este trabalho, mas o que vislumbramos como fator mais importante é refletir sobre as questões ontológicas dessa relação.

Percebemos, de início, que certos reducionismos tradicionais não são possíveis nesta teorização, até mesmo a “redução fenomenológica” que mantém, de certa maneira, uma oposição entre a consciência e objeto (Cf. Merleau-Ponty, 1971, p. 189). Também é importante ressaltar que não se critica, aqui, a existência de certos processos aos quais a explicação sobre a cognição é reduzida, mas sim a pretensão ontológica dos mesmos. Sobre a significação e o reducionismo observe que:

Para as vertentes lingüísticas que consideram a significação o ponto de vista fundamental sobre a linguagem, a questão do sentido pressupõe e transcende a atividade lingüística. Dito de outra forma, a linguagem não é simplesmente signo. Hulboldt afirma (1936/1972) que a linguagem é um trabalho do pensamento que ganha forma por sua vez pela atividade constitutiva da linguagem. ‘A linguagem não é uma obra (ergon) mas uma atividade (energéia)’, diz ele em formulação célebre. Com base nessa perspectiva enunciativa que põe em relação linguagem e cognição, postula-se que a construção do sentido não se dá de maneira absolutamente subjetivada, administrada pelo indivíduo e seu cérebro, à margem da história e do valor intersubjetivo da linguagem. Tampouco é efeito de alguma propriedade imperiosa e intrínseca do sistema lingüístico ou da realidade. (MORATO, 1996, p. 121-122).

---

<sup>6</sup> Este debate é antigo e remonta aos primórdios da própria filosofia. Conhecido até pela literatura (Cf. *O nome da rosa* de Umberto Eco).



Analisando a significação como aspecto fundamental da linguagem, concebemos o ponto elucidado por Morato (1996), como fundamento de nosso trabalho: buscar uma descrição da relação entre linguagem e corpo pela análise de sua de atividade. Assim, observaremos, na próxima sessão deste trabalho, uma crítica a idéia do sensível externo à significação. Mostraremos, tendo como base essa crítica, a hipótese norteadora deste trabalho, que acreditamos ilustrar a ontologia do sensível merleau-pontyana e a perspectiva sócio-cognitiva da linguagem.

## 1.2 – Hipótese de *praesentia in absentia*

Considerando a linguagem da maneira como acabamos de indicar, faz-se necessário discutir uma possível ontologia para a significação que englobe, de uma maneira ou de outra, os postulados merleau-pontyanos de crítica à ontologia clássica. Desta maneira, mostraremos uma nova postura dentro da lingüística, que vai ao encontro das idéias esboçadas anteriormente. Salomão (1999), em um texto no qual estabelece a importância de se mudarem as visões tradicionais da lingüística de se focar o significante para uma abordagem da significação, fundamenta sua discussão na questão da “construção do sentido”, concebendo esse fenômeno como englobante dos processos lingüísticos e de significação.

Analisando os dois eixos do estruturalismo (foco no significante, tratamento do significado como propriedade da forma), Salomão (1999) comenta que, paradoxalmente, em Saussure, a linguagem é um sistema social desencarnado e, por sua vez, em Chomsky, ela é entendida como capacidade de ação de um sujeito também desencarnado da sociedade ou do contexto em que atua. Então, segundo a mesma autora, devemos “postular a linguagem como

operadora da conceptualização socialmente localizada através da atuação de um sujeito cognitivo, em situação comunicativa real que produz significados como construções mentais, a serem sancionadas no fluxo interativo”. (SALOMÃO, 1999, p. 64). Nesta linha de raciocínio a autora comenta quatro premissas de seu trabalho: a primeira diz respeito à “escassez do significante”, porque, nas teorias semânticas tradicionais, o que o contexto poderia agregar à significação é delegado à ordem da pragmática. A reivindicação da autora é de que “a periferia está no centro” (SALOMÃO, 1999, p. 64), no sentido de que o mais freqüentemente desconsiderado é o mais fundamental para a ocorrência do fenômeno; a segunda premissa, chamada de “semiologização do contexto”, pode ser resumida segundo as próprias palavras da autora:

A abordagem que praticamos repudia a distinção entre linguagem e contexto como polaridades estanques. Mais útil será distinguir entre instruções verbais para construir configurações cognitivas e outras instruções semiológicas, variavelmente focadas, e que tanto podem corresponder a suposições integráveis ao senso comum ou informações específicas no chão da interação. Em todo caso, em uma e em outra situação, tratamos de instruções, pistas, sinais, que podem ou não ocupar o centro da atenção comunicativa. (SALOMÃO, 1999, p. 69)

Estabelecida essa premissa, é depreendida uma terceira, que diz respeito às representações. Representar, para a lingüista, é o mesmo que interpretar, já que as representações acontecem nas interações com o mundo. Postura que concebe um entrecruzamento entre duas durações: a sócio-histórica e a ontogenética. Em outras palavras, observamos que, tanto na filosofia merleau-pontyana, quanto nos estudos lingüísticos da relação entre linguagem e cognição por uma perspectiva sócio-cognitiva da linguagem, o signo passa a ser concebido interno à significação.

Voltando aos argumentos de Salomão (1999, p. 71), a autora abre espaço para conceptualizar a interpretação:

Em primeiro lugar, fazer sentido (ou interpretar) é necessariamente uma operação social na medida em que o sujeito nunca constrói o sentido-em-si, mas sempre para alguém (ainda que este alguém seja si mesmo). Construir sentido, como já ilustramos, implica em assumir determinada perspectiva sobre uma cena, perspectiva que é também mutável no próprio curso da encenação.

A afirmação anterior pode ser comparada com a idéia merleau-pontyana de que a significação e a expressão estão circunscritas aos domínios da intersubjetividade<sup>7</sup>. Salomão (1999) considera que é necessário se estabelecer uma metafísica que justifique a postura ontológica adotada em relação à significação. Para tanto, ela resume as metafísicas aristotélica, platônica e kantiana, justificando a adoção da kantiana por considerá-la como mediadora entre uma metafísica puramente idealista e outra puramente materialista. Entendemos que a postura merleau-pontyana pode adequar-se melhor à nossa proposta, pois não é considerada nem idealista, nem materialista, além de inserir o corpo no centro da reflexão filosófica.

Na esfera dos estudos sobre a relação entre o lingüístico e o cognitivo, atentando para a relação constituinte mútua dos dois, percebemos que a busca do cognitivo transcende as estruturas e as formas, sendo necessário considerar o contexto em relação aos fenômenos de significação. Os aspectos formadores da linguagem, então, são observados tanto em características “externas”, reais, objetivas e supostamente sociais, quanto em aspectos “internos”, fisiológicos e subjetivos e, como indicamos aqui: supostamente “conscientes”. Essa explicação supõe a tese de Merleau-Ponty (1971), na qual um mesmo todo pode ser descrito por suas características de visível (categoria de presença), e de invisível (categoria de ausência). Trata-se em supor que o dualismo cartesiano mente-corpo é dissolvido quando tomamos consciência de nossa animalidade e de nossa ligação com o *Umwelt*<sup>8</sup>. Pela expressão, vista de seu centro por meio da reflexão sobre o *Lebenswelt*<sup>9</sup>, nos situamos numa estreita indivisão entre o corpo e o mundo. Considerações ontológicas essas ainda prematuras.

---

<sup>7</sup> Esse ponto será mais bem discutido em sessão seguinte.

Para adentrarmos melhor na compreensão dos conceitos merleau-pontyanos, observemos o comentário:

‘A estrutura do comportamento’ tem como objeto o estudo do comportamento e seu sujeito: o corpo vivo ou biológico que, na sua condição de organismo, se comporta como estrutura, isto é, como totalidade e interioridade capaz de comportamento, dotada de significações vividas, embora não conscientes. ‘A fenomenologia da percepção’ é a reflexão sobre a percepção tendo como sujeito o corpo próprio e a consciência perceptiva. O corpo próprio comporta-se como sujeito, é sujeito-corpo. A consciência, por sua vez, é sujeito de percepção, visto que toda consciência é, em algum grau, consciência perceptiva. As experiências do corpo próprio e da consciência perceptiva levam à consciência encarnada, tese esta que, posteriormente, será abandonada por Merleau-Ponty. Em ‘O visível e o invisível’, a noção de corpo próprio é radicalizada e assume a condição de corpo carne ou corpo reflexivo, dotado de uma sensibilidade e reflexividade carnal próprias da subjetividade, o que, de certa forma a prepara e antecede. Ele é o protótipo da visibilidade do ser, realizando a junção ou o entrelaçamento entre subjetividade e o mundo na unidade do sensível. (SOMBRA, 2003, p. 16).

Segundo o citado autor, a filosofia merleau-pontyna constitui-se na superação do dualismo clássico, a saber, consciência-mundo, mente-corpo, sujeito-objeto. O intuito de Merleau-Ponty é obter uma totalidade complexa que explicaria o ser no mundo – a corporeidade. Adotando essa perspectiva é impossível separar o sensível da significação. A tese do último Merleau-Ponty, que de alguma maneira não deixa de estar fundamentada em todo o estudo fenomenológico anterior, propõem o quiasma, ou entrelaçamento, entre a subjetividade e o mundo, sendo pois a expressão (aqui para nós significação ou geração de sentido) a própria constituição intersubjetiva da interação.

Merleau-Ponty, segundo Sombra (2003), criou uma nova concepção de ser, que não é nem idealista, nem materialista, o que acaba implicando numa correlação entre o ser e o sensível, entre o ser e o homem, entre pensamento e linguagem. A “consciência”, portanto, diferentemente da ontologia clássica, não é pura idéia, nem pura consciência de si. Essa tese, pautada na hipótese da “indivisibilidade do diferente”, faz-nos lembrar de nossa hipótese de *praesentia in absentia*, na qual nossas categorias científicas se confundem: homem e mundo,

---

<sup>8</sup> “Ambiente”.

<sup>9</sup> “Mundo da vida”.

linguagem e corpo, entendidos enquanto dois momentos de um mesmo sistema. Dessa maneira, o sensível é o que estabelece a totalidade do corpo. Portanto, uma ciência que pretenda habitar as próprias coisas deve, necessariamente, passar por essa clivagem, que não é a mesma dos dualismos clássicos.

Podemos, então, passar a uma consideração da linguagem enquanto corpo. Para tanto, citamos as palavras do filósofo acerca da significação:

A expressão se exprime porque reconduz todas as nossas experiências ao sistema de correspondências iniciais entre tal sinal e tal significação de que nos apoderamos aprendendo uma língua, e que é, ele, absolutamente claro, porque nenhum pensamento se arrasta nas palavras, nenhuma palavra no puro pensamento de alguma coisa. (MERLEAU-PONTY, 1974, p. 20).

Essas palavras ilustram a idéia de que a linguagem não é separada da duração sócio-histórica de um corpo, nem da duração ontogenética do mesmo. Não sendo possível a concepção de um pensamento detentor das verdades representadas *a priori*, quanto mais o mesmo somente disponível socialmente. Nesse ponto podemos mostrar que esse esquema de corpo/linguagem necessita do estabelecimento das relações de alteridade e intersubjetividade.

Desta maneira:

Enquanto a linguagem funciona verdadeiramente, não é simples convite, para quem escuta ou lê, descobrir em si mesmo significações que ali já estejam. É essa manha, pela qual o escritor ou orador, tocando em nós essas significações, tire delas sons estranhos e que parecem à primeira vista falsos e dissonantes, e depois nos religue tão bem ao sistema de harmonia que a partir de então o tomamos pelo nosso. Então, dele a nós, só passaram a existir puras relações de espírito a espírito. Mas tudo isso começou pela cumplicidade da palavra e seu eco, ou, para usar a palavra enérgica que Husserl aplica à percepção de outrem, pelo *acoplamento* da linguagem. (MERLEAU-PONTY, 1974, p. 29).

Somos partes de um mesmo sistema eu-outrem, sendo, pois, homem e mundo, corpo e linguagem, partes de um mesmo todo. “Trata-se de encontrar, no presente, a carne do mundo (e não no passado) um ‘sempre novo’ e ‘sempre o mesmo’[...]”. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 239). As duas durações: do corpo e da natureza não podem ser entendidas como eixos

cartesianos, como é comum percebermos num pensamento positivista. Os eixos continuam *ad infinitum*, sendo possível dizer que em algum momento se perdem da visão. Não podemos dizer de Merleau-Ponty (1971), que sua filosofia continua sendo dualista, já que constrói uma oposição entre o visível e o invisível, mas sim que o dualismo não existe em detrimento da idéia de quiasma: duas temporalidades que se entre-cruzam no Logos. Isso supõe que a linguagem não é propriedade do homem e sim da tecitura do mundo. Em duas linhas opostas que se cruzam o que importa é o próprio cruzamento, a indivisibilidade do diferente. A confusão reside no fato de que a ontologia clássica (dualismo mente-corpo) entende as duas temporalidades, do corpo e do pensamento, como duas entidades distintas que poderiam ser descritas num eixo cartesiano. Para Merleau-Ponty (1971), primeiramente não são duas entidades e sim um quiasma composto das duas linhas temporais. O homem (Logos) é o ponto de cruzamento destas duas temporalidades: a duração da natureza entendida enquanto sócio-historicidade, o outro lado do homem; a duração do corpo entendida enquanto carne e não matéria simplesmente. Dessa maneira:

A *Stiftung*<sup>10</sup> de um ponto do tempo pode transmitir-se aos outros sem ‘continuidade’ sem ‘conservação’, sem ‘suporte’ fictício na psique a partir do momento em que se compreende o tempo como quiasma. Então passado e presente são *Ineinander* (um no outro), cada um envolvido-envolvente, - e isso é a carne. [...] A polpa mesma do sensível, o seu indefinível, não é outra coisa senão a união nele do ‘dentro’ e do ‘fora’, o contato em espessura de si consigo – O absoluto do ‘sensível’, é essa explosão estabilizada, i.e., que comporta retorno. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 240).

O estabelecimento do sentido de um ponto no tempo, para Merleau-Ponty (1971), pode ser transmitido aos outros pontos no tempo sem conservação fictícia na psique (num *a priori* lógico), como se o passado e o presente estivessem num esquema de “envolvido-envolvente”. O quiasma, termo que sustenta a noção de “carne”, é ilustrado enquanto *Ineinander* (um no outro), chamado pelo filósofo de certo “milagre” expressivo.

---

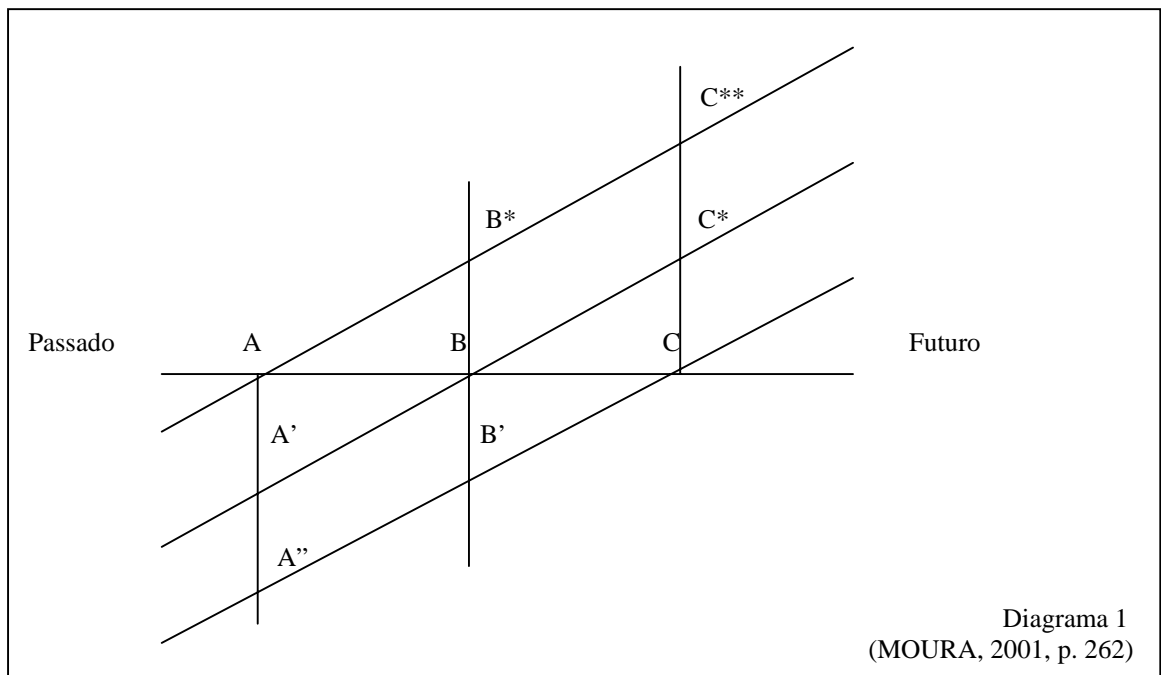
<sup>10</sup> Fundação, estabelecimento do sentido.

Para entender o “milagre da expressão” é preciso ver aquilo que nos garante a “quase presença” do sensível na significação. O sensível, da maneira aqui colocada, tem por tarefa garantir, a partir do aspecto parcial, a aparência total, que pode ser pelo menos vislumbrada. “Toda parte atualiza o todo do qual ela é parte, já que ela não é senão sua função no todo, e o todo não é senão a totalidade das partes; desde então, a parte exhibe sua referência ao todo como uma de suas determinações”. (MOURA, 2001, p. 258). Dessa maneira, podemos afirmar que o tempo está “no coração” da expressão. Merleau-Ponty (1999) afirma que o “ato filosófico último” está em reconhecer certa “afinidade transcendental dos momentos do tempo”. Se não separamos a “ordem dos coexistentes” da “ordem dos sucessivos”, podemos conceber o tempo como o coração da expressão. Mas, veremos na segunda ordem o fundamento da primeira, concebendo o tempo como “síntese perceptiva”. Dessa forma, a expressão deve garantir a “quase presença” do signo dentro da significação. Moura (2001) fala da “significação no sensível”, expressão a qual entendemos semelhante à afirmação da frase anterior:

A partir de meu presente, posso situar-me virtualmente em outros momentos do tempo e de lá apreender meu presente sob outro aspecto. E se esse poder existe, é graças ao duplo horizonte de retenção e protensão, pelo qual posso visar todas as faces do objeto, se bem que não haja posição senão de uma delas, assim como meu presente traz o tempo que passou e o tempo por vir, sem possuí-los senão ‘em intenção’. (MOURA, 2001, p. 260).

O que a argumentação merleau-pontyana mostra, segundo a leitura de Moura (2001) é o estabelecimento do tempo como lugar natural da expressão (tempo inteiramente presente em cada uma de suas manifestações). Essa concepção do quiasma do tempo sócio-histórico com o ontogenético, que não é a mesma do reducionismo bergsoniano, é concebida como o esquema da temporalidade de Husserl, citado por Merleau-Ponty (1999, p. 559) e referido em Moura (2001). O tempo é concebido como “campo de presença” para os três referidos filósofos. “Quando evoco um passado distante, eu reabro o tempo, me recoloco em um momento em

que ele ainda comportava um horizonte de porvir hoje fechado, um horizonte de passado próximo hoje distante”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 557). A concepção merleau-pontyana mostra que “tudo” nos reenvia ao “campo de presença”, como na própria experiência originária daquele tempo, agora, passado. Certa idéia de que as dimensões temporais aparecem “em pessoa”, sem distância interposta. O tempo não é concebido como objeto de nosso “saber” (nosso conhecimento), mas sim, como “dimensão de nosso ser”. Dessa maneira, as três dimensões temporais “[...] não são dadas por atos discretos: eu não me represento minha jornada, ela pesa sobre mim com todo o seu peso, ela ainda está ali, não evoco nenhum de seus detalhes, mas tenho o poder próximo de fazê-lo”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 557). Observemos, então, o diagrama:



Para entender o gráfico: “[...] quando estou em B ou C, para que eu reconheça o A’ e A’’ como perfis de A, não é preciso uma síntese de identificação que reuna A, A’ e A’’. O que



me é dado, é A visto ‘por transparência’ por meio de A’, e ambos por meio de A” ”. (MOURA, 2001, p. 262). Dessa maneira, não é a reunião intelectual de uma série dos “presentes” que forma o passado ou o futuro, mas sim que eles se anunciam neles mesmos. O citado autor critica a idéia de “exterioridade” de A’ em relação a A e da “interioridade” também; mostrando a matriz do esquema expressivo: relação do presente ao passado imediato. “[...] O passado não é realmente imanente ao presente, caso contrário ele não seria passado; mas ele não é realmente transcendente também, já que entre ambos não há ‘distinção real’; o passado é exatamente uma ‘transcendência imanente’ ao meu presente”. (MOURA, 2001, p. 263). Com essa afirmação:

Não passo por uma série dos agora dos quais eu conservaria a imagem e que, postos de lado a lado, formariam uma linha. A cada momento que chega, o momento precedente sofre uma modificação: eu ainda o tenho em mãos, ele ainda está ali, e todavia ele já soçobra, ele desce para baixo da linha dos presentes; para conservá-lo, é preciso que eu estenda a mão através de uma fina camada de tempo. É exatamente ele, e tenho o poder de alcançá-lo tal como ele acaba de ser, não estou cortado dele, mas enfim ele não seria passado se nada tivesse mudado, ele começa a se perfilar ou a se projetar sobre meu presente, quando há pouco ele era meu presente. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 558).

A argumentação merleau-pontyana busca entender essa “unidade natural” de uma síntese de transição não como momentos discretos, A, B e C são concebidos como pontos sem positividade. Em outras palavras: o presente C, visto como novo, é “[...] a passagem de um futuro ao presente e do antigo presente ao passado”. (MOURA, 2001, p. 263). Dessa maneira, A que tinha se tornado A’ em B, torna-se A”; os pontos A, então, não são ligados por síntese de identificação, mas sim por “síntese de transição”, já que eles surgem uns dos outros. Como nas palavras de Merleau-Ponty (1999), cada presente reafirma o passado, antecipando o futuro; também, por definição, o presente não se fecha sobre si mesmo e sim, transcende para um futuro e um passado.

O esquema temporal merleau-pontyano já esboça uma certa crítica à idéia de exterioridade do signo (sensível) em relação à significação se a noção de “expressão” for

interpretada pela ligação da linguagem com o corpo. Partindo da idéia de “corpo reflexivo”, a concepção da corporeidade passa pela afirmação do conceito merleau-pontyano de carne (que não chegou a ser elevado à categoria de conceito filosófico). Conceito esse no qual o esquema envolvido-envolvente do “ser vertical” e do “ser horizontal” se coloca. Essas “noções vagas” a que recorre o último Merleau-Ponty são, na realidade, termos que indicam uma certa “decodificação da experiência”, para a qual nós não encontramos vocábulos nos conceitos filosóficos tradicionais.

Queremos ilustrar, com a comparação entre o gráfico temporal e a noção de carne, que no entre-cruzamento (quiasma) do “ser vertical” (ser ontogenético – significação) com o “ser horizontal” (ser situado sócio-historicamente – sensível), acontece uma espécie de “volta sobre si mesmo”, uma certa propensão à expressão que pode ser chamada de “ser de indivisão”. Voltando ao gráfico, a linha horizontal indica o ser sócio-histórico; as linhas verticais indicam presentes sucessivos de um mesmo ser ontogenético; por sua vez, as linhas oblíquas mostram presentes sucessivos de um mesmo ser ontogenético, vistos de um quiasma ulterior. A indivisão senciente-sensível também é provada pelo esquema temporal: se invertemos a perspectiva para o mundo, o ser vertical é o sensível e o ser horizontal é a significação (senciente). Isso corrobora a tese de “indivisibilidade do diferente” porque não possuímos nenhuma saída para o quiasma, independentemente do ponto de vista adotado.

De outra maneira explicaríamos a comparação, mostrando que, entre expressão e exprimido, não existe distância ontológica, i.e., não existe escolha prévia de fazer da linguagem algo separado do pensamento. Isso porque a expressão, sendo a passagem de uma significação institucional para uma significação inédita, não pode realizar-se somente num mundo de idéias; ela admite uma “operação primordial” na qual o exprimido lhe é inseparável. Não existe relação exterior no processo mostrado acima no diagrama. A metáfora platônica do comandante no navio é inadequada por apresentar o entre-cruzamento, mostrado

acima, de uma perspectiva totalmente exterior. Pelo contrário, somente nos movimentos encontramos sua vestimenta natural, própria encarnação do pensamento na linguagem numa existência indiscernível.

Lembrando da experiência de Müller-Lyer mostrada na introdução e, pensando na problemática exposta, podemos afirmar que o “sentido das coisas” não está atrás das aparências, como no exemplo do sentido do cinzeiro (Cf. Merleau-Ponty. 1999, p. 428), a significação não é a coordenação de suas aparências sensíveis realizada por uma idéia; o sentido encarna-se no “cinzeiro”. A afirmação do sentido imanente à fala não deve induzir a certa interioridade, pois, ao se criticar a exterioridade, também se critica seu par com a interioridade. Lembrando do diagrama temporal, não é somente a junção epistemológica de uma temporalidade do mundo (dita em certas teorias sobre o conhecimento como situada) com uma temporalidade da razão (dita como incorporada), mas sim um quiasma ôntico do senciente-sensível. Isso porque se admitimos que a significação é interior ao signo, surgem conseqüências incompatíveis com o fenômeno da expressão, como a impossibilidade de surgimento de significações novas. Merleau-Ponty (1974) comenta que o *Curso de lingüística geral* de Saussure acaba com o mito da significação interna aos signos, já que os mesmos são considerados entidades opostas, relativas e negativas, não tendo um valor significante isolável. Cada signo não veicula uma significação que lhe pertence, e sim todos os signos fazem, em conjunto, alusão a uma significação sempre em *sursis*: “Admitir que os elementos do aparelho expressivo contêm realmente a significação é tão espantoso quanto admitir que a língua francesa contém realmente a literatura francesa”. (MOURA, 2001, p. 250-251).

Voltando ao assunto já comentando na introdução, poderíamos resumir o paradoxo da crítica ao par interior/exterior com uma frase presente no *Éloge*: “A fala está preche de uma significação sem contê-la”. Assim, entre expressão e exprimido é necessário preservar certa distância sem nunca traduzi-la em exterioridade e, também, preservar uma imanência jamais

decodificada como “contido-em”. Se a relação expressão/exprimido não é de identidade, nem de diferença, nem de interioridade, nem de exterioridade, a expressão é irreduzível a todas as oposições formais. Para que essa noção de expressão fique clara, analisaremos a percepção e sua ligação com a ação. Conseqüentemente mostraremos a configuração do conhecimento na filosofia merleau-pontyana.

### 1.3 – Suporte ontológico da linguagem: percepção, ação e conhecimento

Nesta sessão, esclareceremos os argumentos de Merleau-Ponty (1969b), tese que une filosoficamente percepção e ação. Observaremos, mais atentamente, a relação inseparável entre corpo e linguagem e a negação da tese do representacionalismo mental. Optamos por iniciar a leitura do filósofo em destaque por essa referida obra, por se tratar de seu trabalho considerado um divisor de águas entre um primeiro filósofo (fenomenológico) e um segundo (ontológico). Isso se considerarmos a análise realizada por Sombra (2003), que na mesma linha de Marilena Chauí, distingue duas fases na obra de Merleau-Ponty. Somos encaminados a considerar uma linha comum que parte de um primeiro Merleau-Ponty, até os tratados inéditos do fim de sua vida de caráter ontológico – usando termos novos, novas possibilidades de conceitos filosóficos para tratar do corpo e da linguagem pela descrição da experiência vivida. Em outras palavras, desde o começo de sua carreira, o filósofo segue uma mesma linha metodológica que parte da reflexão radical; busca um mesmo “objeto” que é a expressão; insere o corpo nos estudos filosóficos; analisa todas as vertentes científicas (da neurociência à psicologia) que possam fornecer subsídios empíricos para suas constatações filosóficas.

Mas o que nos interessa realmente é a maneira concisa e direta que o filósofo argumenta sobre uma ontologia do sensível mais coerente com a reflexão sobre a experiência vivida. O que nos seduz, mais especificadamente, é a descrição da “indivisibilidade do diferente” presente no esquema expressivo do senciente-sensível. O interessante é perceber que, por definição, a possibilidade do sensível está no futuro: só o é se possibilitar uma “quase-presença” do sentido. E também, por definição, o senciente só existe tendendo ao passado, pois como parte do corpo-reflexivo apresenta uma premissa básica que é sua ligação histórica e situada com o mundo. Se lembrarmos do discutido na sessão 1.2 sobre o diagrama do tempo, só podemos considerar uma configuração possível: não a união epistemológica de duas positivities, mas sim a indivisão de um entre-cruzamento originário. Para esclarecer melhor a problemática mostrada acima, observemos, mais de perto, os argumentos de Merleau-Ponty (1969b).

A obra *O Olho e o Espírito* começa com uma análise do fazer científico. Nos primeiros parágrafos, o filósofo argumenta sobre a manipulação das coisas pela ciência e a impossibilidade de a ciência estar nas coisas. Essa manipulação acontece devido à fabricação de modelos internos, por esta característica só superficialmente a ciência se defronta com o mundo atual, para “[...] tratar todo ser como ‘objeto em geral’, isto é, a um tempo como se ele nada fosse para nós, e, no entanto, se achasse predestinado aos nossos artifícios”. (MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 25). Em seguida, o filósofo comenta que existe numa “filosofia das ciências” a idéia de que o pensamento se reduz às técnicas, ensaiando, operando, transformando sob um único controle experimental; comenta, também, sobre as ditas “modas intelectuais” e sobre a grande especialização da ciência, dizendo que:

[...] o pensamento ‘operatório’ torna-se uma espécie de artificialismo absoluto, como se vê na ideologia cibernética, onde as criações humanas são derivadas de um processo natural de informação, porém concebido, por sua vez, segundo o modelo das máquinas humanas. Se este gênero de pensamento toma a seu cargo o Homem e a História, e se, fingindo ignorar o que deles sabemos por contato e por posição, empreende construí-los a partir de

alguns indícios abstratos, como o fizeram nos Estados Unidos uma psicanálise e um culturalismo decadentes, visto que o homem se torna verdadeiramente o *manipulandum* que ele pensa ser, entra-se num regime de cultura onde já não há nem verdadeiro nem falso no tocante ao Homem e à História, num sono ou num pesadelo do qual nada poderia acordá-lo. (MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 28).

O filósofo critica o que chama de “pensamento operatório”, usando como exemplo a cibernética. Nesse argumento ético, o autor afirma a ininteligibilidade desse tipo de artificialismo como uma ontologia informacional (semiótica). Esse pensamento positivista pode induzir uma transformação do homem, que deveria ser o detentor daquele pensamento, daquela ação sobre o mundo, em um ser manipulado pela ciência, sem uma saída possível a mais do que a “ação” de um mecanismo de posições lógicas dadas positivamente pela idéia de espaço, ou o que é observável (visível). Aquilo que o filósofo descreve é um pensamento artificial que pode tomar cabo do homem e de sua história. As visões positivistas querem encontrar numa relação temporal uma idéia positiva de espaço. “Positiva” talvez somente em sua ilustração matemática de “+”, mas negativa porque indica o quiasma de duas durações distintas, observáveis fenomenologicamente através de uma historicidade de um corpo em detrimento da noção espacial de tempo como sucessão de fatos. Desta maneira é negativa porque não consegue, devido à historicidade carnal, delimitar um sujeito naquele cruzamento, ou seja, só é inteligível pelo sujeito instanciado na ação. Dessa maneira, deve-se procurar o “ser bruto” (natural) no próprio homem e não através de artificialismos.

A seguir em seu texto, como o fez em outras obras, o filósofo critica o “pensamento de sobrevôo” da ciência, dizendo que o cientista deve colocar-se no mundo sensível tal como o é para nossa vida, nosso corpo, não na possibilidade de um corpo que é possível sustentar como uma máquina de informação, mas sim num corpo “[...] atual que digo que é meu, a sentinela que se posta silenciosamente por sob minhas palavras e por sob meus atos”. (MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 28-29). Sob essa consideração o referido filósofo afirma que é preciso estudar “corpos associados”, que uma zoologia possa dizer que não são meus, mas que me

assediam. Nessa linha, o pensamento improvisador da ciência deve “insistir nas próprias coisas”.

Após essa consideração sobre o fazer científico, Merleau-Ponty afirma que a arte, principalmente a pintura, é nutrida de sentido bruto. Devido a essa afirmação, o escritor e o filósofo não podem manter o mundo em suspenso, já que têm uma responsabilidade maior da fala: gerar, dentro do sentido bruto, um sentido derivado em sistema diacrítico lingüístico. Percebemos uma diferença de responsabilidade quando observamos a música, que, ao contrário, está “... aquém do mundo e do designável, para figurar outra coisa a não ser épuras do Ser, seu fluxo e seu refluxo, seu crescimento, suas explosões, seus turbilhões”. (MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 30). O pintor, por outro lado, seria o único que olha as coisas sem dever de apreciação, ele aparece soberano e incontestável, sem nenhuma técnica, a não ser a de seus olhos e de suas mãos. Por fim, já que a pintura nada acrescenta às cóleras, e muito menos às esperanças humanas, Merleau-Ponty (1969b) indaga sobre o conhecimento corporal do pintor, se o mesmo pode ser observável enquanto possibilidade de conhecimento ou se é entendido enquanto disposição científica. Sua pergunta é: “que ciência secreta é, pois, essa que ele tem ou procura? Essa dimensão segundo a qual Van Gogh quer ir ‘mais longe’? Esse fundamental da pintura, e quiçá de toda a cultura?”. (MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 31). Indagação que caminha na explicação de uma estrita relação entre a *praxis* cultural e a dimensão corporal originária. O importante é lembrar que a diferença fundamental do pintor reside no fato de que ele não possui nenhum comprometimento com a semiologização lingüística, mas sim somente com a expressão.

Nesse ponto, podemos argumentar que Merleau-Ponty (1969a) alarga o conceito de ciência da mesma maneira que faz com a linguagem. Para ele, ciência se torna cognato de conhecimento sistematizado por um corpo. Tentativa de fazer com que a ciência habite as próprias coisas, por outro lado, o filósofo atribui categoria de ciência à pintura porque a

experiência do pintor é a mais desmistificada, ou seja, nela existe somente a técnica de um olhar e de uma mão. Neste caso, já que sua busca converge para a experiência do homem no mundo, a experiência da pintura está mais próxima da experiência original da expressão.

Na segunda parte de seu trabalho, o filósofo analisa a relação entre pintor e pintura. Afirma que “emprestando seu corpo ao mundo é que o pintor transforma o mundo em pintura”. (MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 33). Nessa relação de “transubstanciação” é importante “reencontrar o corpo operante”, que se constitui num “entrelaçado de visão e movimento”. Este ponto pode ilustrar a tese central de Merleau-Ponty (1971), que viria a ser desenvolvida depois: o visível e o invisível. O invisível, observando o exemplo da pintura, empresta suas significações vividas ao mundo e o transforma. O entendimento da noção de corpo é o mesmo da relação entre pintor e pintura, ou seja, o todo é descrito como um complexo de visibilidade e movimento, no entrelaçamento dos dois fenômenos (e não de duas substâncias – a duração é que importa e não a topologia) acontece, possivelmente, a significação. Dessa forma, o mundo nos é dado pela visibilidade do ser, já o corpo nos é dado pela invisibilidade do movimento. São, portanto, dois sistemas distintos, o primeiro pautado na delimitação de um horizonte (cores, linhas, fundos, perspectivas) e o segundo pautado na duração de uma carne (o pulsar de um corpo em consonância – os movimentos peristálticos, os batimentos cardíacos, o movimento dos átomos no cérebro), se entre-cruzam na percepção. Analisaremos, então, os argumentos sobre a ligação entre percepção e ação da obra merleau-pontyana.

Percebemos que, para entender a relação entre visão e ação não é preciso que saibamos como essa operação se realiza no cérebro (máquina nervosa). É preciso entender que o cérebro “apenas” prepara e antecede o movimento nascente como possibilidade expressiva de um corpo. Dessa maneira, “[...] meu corpo móvel conta no mundo visível, faz parte dele, e é por isto que eu posso dirigi-lo no visível. Por outro lado, também é verdade que a visão pende



do movimento. Só se vê aquilo que se olha”. (MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 33). Analisando melhor a relação entre visão e movimento, percebemos que sua ordenação é norteada por ações cognitivas reguladoras de semelhança e ordenação. Um sistema expressivo e não um sistema que age somente com o choque de estímulos positivos. Os atos motores e o mundo visível são considerados, pelo citado filósofo, como “partes totais do mesmo Ser”. Essa superposição de dois mapas, um dos projetos motores e outro do mundo visível, é necessária para não concebermos a visão como uma operação do pensamento, fundamentada numa representação do mundo dada *a priori*. O vidente<sup>11</sup> abre-se para o mundo pelo olhar e não se apropria do mesmo por essa característica. Não se trata de um fazer absoluto, algo subjetivo que decretasse, como um milagre, uma mudança na extensão. A visão, enquanto movimento, é amadurecida numa seqüência natural. “O enigma reside nisto: em que meu corpo é ao mesmo tempo vidente e visível”.(MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 35).

A partir desse ponto, Merleau-Ponty reflete sobre a duplicidade do movimento do olhar: a possibilidade de visão e a possibilidade de ser visto. A constatação desse fato constitui-se num paradoxo que não cessa de gerar outros. A visão, portanto, mantém as coisas a sua volta, constituindo-se num prolongamento incrustado na carne. Por sua vez, a interioridade pressuposta nas considerações anteriores não é precedida por nenhum arranjo material. O corpo que não se reflete, o que não se sente não pode ser considerado expressivo?

A animação do corpo não é a reunião, uma contra a outra, de suas partes – nem, aliás, a descida no autômato, de um espírito vindo de outro lugar, o que ainda suporia que o próprio corpo é sem interior e sem ‘si’. Um corpo humano aí está quando, entre vidente e visível, entre tateante e tocado, entre um olho e o outro, entre a mão e a mão, faz-se uma espécie de recruzamento, quando se acende a centelha do senciente-sensível, quando esse fogo que não mais cessará de arder pega, até que tal acidente do corpo desfaça aquilo que nenhum acidente teria bastado para fazer... (MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 38).

---

<sup>11</sup> Termo traduzido do francês literalmente. Em português é polissêmico e tem outra configuração de sentido – em nosso caso “o que vê”.

Em seguida, é analisado pelo citado filósofo, o mal reputamento da palavra imagem, pois se acreditava que um desenho era um decalque, uma cópia. Afirma, a partir dessa crença, que as imagens são o interior do exterior e o exterior do interior. Dizendo que todos os outros objetos técnicos (instrumentos, sinais), como o espelho, surgiram no “circuito aberto” do corpo vidente ao corpo visível, afirmando que toda técnica é técnica de um corpo. Dessa forma, meu corpo pode incorporar segmentos extraídos de outros corpos. O filósofo volta novamente à afirmação da pintura enquanto experiência originária de sentido, dizendo que ela mistura as categorias humanas: “essência e existência, imaginário e real, visível e invisível, a pintura baralha todas as nossas categorias ao desdobrar o seu universo onírico de essências carnis, de semelhanças eficazes, de mudas significações”. (MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 52).

Depois da proposição colocada anteriormente, Merleau-Ponty (1969b) propõe uma reflexão filosófica a fim de exorcizar a filosofia dos postulados que preconizam uma representação mental mediando a percepção de um objeto. Trata-se de uma crítica à filosofia cartesiana, na qual o fracasso da filosofia criticada está em que o visível reconstrói-se sobre um modelo que ele mesmo criou. O importante aqui é saber como a visão se faz. E para isso é importante ressaltar que a crítica do último Merleau-Ponty (1971), engloba, sob um mesmo procedimento, tanto o cartesianismo e o empirismo, quanto à própria fenomenologia. Procedimento esse de usar como premissa a idéia de que o sensível é externo à significação. Na obra em destaque, Merleau-Ponty envereda-se por caminhos ontológicos de afirmação da indivisibilidade do senciante-sensível, argumentando que o modelo cartesiano de visão é o tato:

Um cartesiano não se vê no espelho; vê um manequim, um ‘exterior’ do qual tem todas as razões de pensar que os outros igualmente o vêem, mas que, nem para si mesmo nem para eles, é uma carne. A sua ‘imagem’ no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se ele se reconhece nela, se acha ‘parecida’, é seu pensamento que tece esse vínculo, a imagem especular nada é dele. (MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 55).

O filósofo executa uma crítica ao modelo cartesiano, depois de discorrer sobre aspectos como profundidade e cor envolvidas no fenômeno perceptivo; além de elevar a noção de expressão como saída para o problema mente-corpo. Seu intuito é oferecer a tese de que não existe representação mental do mundo, já que a visão se estabelece na ação. O pensamento da visão não está de posse de suas premissas, não é todo presente e, o que se diz sobre a visão é que faz dela um pensamento. O “enigma da visão” é eliminado quando retiramos a visão do pensamento e passamos a considerá-la em ato. O ponto importante desse argumento merleau-pontyano é a ligação entre visão e ação e, a crítica mais aguçada a Descartes aparece quando o filósofo diz que “nossa ciência e nossa filosofia são duas conseqüências fiéis e infiéis do cartesianismo, dois monstros nascidos do desmembramento dele”. (MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 75). Dessa maneira, a ciência e a filosofia atuais não podem mais considerar o corpo como depositário de pensamento, visão e outras coisas, como Descartes fez, mas sim tratar a visão no instante em que ela se faz gesto, ligar realmente a visão com a ação no mundo.

Feita a crítica ao modelo cartesiano, Merleau-Ponty (1969b) estabelece uma reflexão sobre a relação entre homem e ser, discutindo a história da pintura, sob os aspectos de luz, profundidade e cor. A profundidade, para o filósofo, é a própria reversibilidade das dimensões, sendo uma deflagração do ser que a procura. Por sua vez, a significação da cor é um exemplo de um processo de referenciação no qual cérebro e mundo se juntam. A cor cria de si para si mesma, identidades, contextura, enfim, uma materialidade. Não se trata, então, de organizar uma ilusão sem objeto: a visão do pintor não é um olhar o exterior, ela nasce nas coisas por concentração do visível. Dessa forma, a arte não é considerada uma construção, um artifício, e sim uma relação do ser com o mundo. “Matisse nos ensinou a ver os seus contornos não à maneira ‘físico-óptica’ mas sim como nervuras, como eixos de um sistema

de atividade e de passividade carnis”. (MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 94). Por fim, a linha não aparece como a geometria clássica formula, mas sim como as geometrias modernas, sendo restrição, segregação e modulação de uma espacialidade.

Como seqüência lógica do argumento merleau-pontyano, aparece a questão do movimento e do sentido de movimento gerado pela pintura. O quadro induz o movimento por uma discordância interna. “Agora talvez se sinta melhor tudo o que esta palavrinha exprime: ver. A visão não é um certo modo do pensamento ou de presença a si: é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir de dentro a fissão do ser, só no termo da qual eu me fecho sobre mim”. (MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 99). O olho, então, realiza a ação de abrir a mente ao que não é mente. A visão seria, portanto, o encontro entre todos os aspectos do ser. Não existe nenhuma ruptura no fenômeno: impossibilidade de dizer onde termina o homem e começa a natureza. Dessa maneira, existe em Merleau-Ponty uma concepção que caminha na linha de descrição do quiasma senciente-sensível. Torna-se importante, portanto, mostrar como o filósofo realiza a junção, justifica e conclui toda uma obra de vida, na qual da poética à ética, do vivo ao vivo:

[...] somos tão fascinados pela idéia clássica da adequação intelectual, que esse ‘pensamento’ mudo da pintura nos deixa, às vezes, a impressão de um vão redemoinho de significados, de uma palavra abortada. E, se responde que nenhum pensamento se desliga inteiramente de um suporte; que o único privilégio do pensamento falante é haver tornado o seu manejável; que, tanto quanto as da pintura, as figuras da literatura e da filosofia não são efetivamente adquiridas, não se acumulam num tesouro estável; que até mesmo a ciência ensina a reconhecer uma zona do ‘fundamental’ povoada de seres espessos, abertos, dilacerados, dos quais não vem a pelo tratarmos aqui exaustivamente, como a ‘informação estética’ dos cibernéticos ou os ‘grupos de operações’ matemático-físicas, e que, enfim, em parte alguma estamos em condições de levantar um inventário objetivo, nem de pensar um progresso em si; que é toda a história humana que está, em certo sentido, estacionária, e então! Diz o entendimento, como Lamiel, *é só isso?* (MERLEAU-PONTY, 1969b, p. 109-110).

O “é só isso?” de Merleau-Ponty indica a afirmação de base do negativismo, que propõe uma mudança de visão ontológica. No fim deste trabalho, perceberemos uma mudança radical na maneira de lidar com as “coisas” que a ciência tenta explicar.

Mostraremos que, pelo método fenomenológico, a ciência passa a habitar as próprias coisas. Nessa linha de raciocínio, consideramos que “[...] a primazia da percepção, enquanto experiência vivida, permite redescobrir a figura do mundo percebido, não como realidade exterior ou objeto, mas como ser no mundo ou meio (*Umwelt*) e seu horizonte de vida”. (SOMBRA, 2003, p. 12).

A percepção de algo, portanto, não estaria representada no pensamento e dependeria tão e somente da ação do organismo no meio. Para Merleau-Ponty, a informação, ou o agente estimulador, não se constitui na coisa em si, não é mera “informação estética”, e depende da maneira como a informação é assumida pelo organismo:

Em outras palavras, para o organismo vivo, o agente estimulador não é a coisa em si, mas a maneira ou forma que ele assume para o organismo, isto é, o modo como aparece ao organismo: o caráter relacional, ou seja, o ‘ser para o organismo’, que não reage mecanicamente ao estímulo, e sim em função do que lhe aparece. Por isso, o comportamento animal não é redutível a puro efeito, mas nem por isso é representado, consciente ou intencional. O animal possui ou percebe um mundo sem pô-lo teticamente, ele orienta-se no mundo sem representá-lo. (SOMBRA, 2003, p. 93).

A partir desse novo esboço para a percepção, que não pode, de maneira alguma, ser confundido com o modelo perceptivo de uma filosofia realista, podemos pensar na relação entre o cultural e o natural no tocante ao homem e às línguas naturais. Trata-se de compreender o momento em que, dada a linguagem instituída, as significações se entrelaçam em um pensamento novo, responsável por remanejar todas as outras significações seguintes: ato essencialmente dirigido ao futuro. Mesmo que, na *Fenomenologia da percepção*, a descrição da “expressão autêntica” obrigasse o filósofo restabelecer antigos conceitos que ele mesmo recusara, a análise do gesto lingüístico e do comportamento em geral tentava neutralizar ao máximo a oposição natural-cultural. Não se trata de reconduzir o signo convencional ao signo natural, porque qualquer comportamento em geral, ou qualquer denominação em particular, não é nem menos convencional e nem mais natural. Mas essa

oposição ressurgirá, inevitavelmente, quando Merleau-Ponty (1999) for descrever a “intenção significativa”, já que ele compreende a “fala” como excesso da nossa existência frente ao ser natural. Então, antes de adentrar questões mais problemáticas, observemos primeiramente um esboço sobre a intersubjetividade e a alteridade na filosofia merleau-pontyana.

#### 1.4 – Sobre intersubjetividade e alteridade

Na sessão anterior, mostramos a concepção merleau-pontyana sobre percepção e ação: um breve esboço do que apareceria no póstumo, ou seja, reflexão radical em busca da origem da verdade pela revisão de toda teoria do conhecimento. Em janeiro de 1959, Merleau-Ponty (1971) comenta sobre necessidade de um retorno à interrogação ontológica pela reflexão de suas ramificações: a questão do sujeito-objeto, da intersubjetividade e da natureza. O filósofo chamou esse retorno de busca pelo “ser selvagem”, certo prolongamento das idéias discutidas em *O filósofo e sua sombra* (Cf. Merleau-Ponty, 1962). Essa noção aparentemente vaga, entendida erroneamente por alguns como o surgimento do homem na natureza, diz respeito à corroboração da idéia de que tudo no homem é natural. Mas, o próprio filósofo afirma que esse desvelamento do mundo permanece mudo se não cortamos a raiz da “filosofia objetiva”, como o “estrabismo” da ontologia ocidental, ilustrado pela ontologia cartesiana. Generalizando o problema, na ontologia clássica, por exemplo, houve uma passagem ao infinito como “infinito objetivo”, em outras palavras, uma certa tematização ou esquecimento do mundo da vida (*Lebenswelt*). Assim, é preciso refletir sobre no que se transformou a natureza e, por isso mesmo, a vida e o homem (psicofísico) na ontologia clássica.

Nessa passagem do “ser em si” (objetivo) para o ser do *Lebenswelt*, que Merleau-Ponty (1971) procurou, devemos encontrar algo que não seja somente “psíquico” para que cheguemos à “subjetividade encarnada” do corpo humano. Ao encontrar essa encarnação, ou seja, esse universo do “espírito” (pensamento) que não é segunda natureza, como entendido pela tradição filosófica, podemos chegar a uma subjetividade e a uma intersubjetividade. “Isto quer dizer que devo ainda, através das objetivações da lingüística, da lógica, reencontrar o logos do *Lebenswelt*”. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 165). O reencontro desse logos é apenas o primeiro ponto a desvelar. É necessário, também, encontrar a “história orgânica” sob a historicidade, uma certa “historicidade de verdade”:

Em princípio, somente em seguida estarei capacitado para definir uma ontologia e definir uma filosofia. A ontologia seria a elaboração das noções que devem substituir a de subjetividade transcendental, as de sujeito, objeto, sentido – a definição da filosofia comportaria a elucidação da própria expressão filosófica (uma tomada de consciência, portanto, do processo empregado no que procede ‘ingenuamente’, como se a filosofia se limitasse a refletir o que é) como a ciência da pré-ciência, como expressão do que está antes da expressão *e que a sustém por trás* – Tomar aqui por tema a dificuldade: a filosofia se contem a si própria se quer ser absoluta. Mas na realidade, todas as análises particulares sobre a Natureza, a vida, o corpo humano, a linguagem, farão com que entremos paulatinamente no *Lebenswelt* e no ser ‘selvagem’; não deverei privar-me, ao percorrer esse caminho, nem de entrar na sua descrição positiva nem de entrar na análise das diversas temporalidade – dizer isso desde a introdução. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 165).

Para chegar-se neste ponto almejado, o estabelecimento do mundo da vida no centro da reflexão filosófica, é importante fazer uma descrição do corpo humano como corpo psicofísico ou sócio-cognitivo, assim, revisando a própria idéia de natureza e a estesiologia. Com uma nova concepção de tempo e de significação pensamos a intercorporeidade enquanto natural. Com a introdução do “ser bruto” – percepção enquanto distanciamento, i.e., tentativa de ultrapassar o tempo “serial”, questiona-se o problema da relação entre racionalidade e função simbólica. Merleau-Ponty (1971) fala de uma crítica à distinção entre a série interior (o subjetivo, o psicológico) e a objetividade, que desembocaria no “mundo da vida” – uma teoria da “percepção-impercepção” e do *Logos endiathetos* (sentido antes da lógica). Enfim, o

infinito do *Lebenswelt* é negativo, pois, o sentido é visto como contingência, observado na relação do “ser bruto” com o logos.

Com o afirmado até o momento, podemos dizer que é preciso possuir as palavras. É graças as combinações das mesmas que constituímos algum pensamento, assim, as palavras não reenviam a significações positivas. No mundo percebido, portanto, há significações não lingüísticas, mas nem por isso são positivas, pois, são existenciais do relacionamento entre o “agente ideal” (a palavra) e o “agente sensorial” (o corpo) – quiasma do *Lebenswelt*. Percebemos, com o exposto, uma passagem para a intersubjetividade, ou seja, o conhecimento visto com *Ineinander* das espontaneidades: o estesiológico sobre a esfera da vida como esfera da intercorporeidade. A noção de intersubjetividade, portanto, é introduzida para suprimir a oposição entre fato e essência (sobre esse ponto, cf. Merleau-Ponty, 1971, p. 170; principalmente a explicação sobre o entrelaçamento do “*Wesen*<sup>12</sup> verbal” com o “*Wesen* da história” – “[...] é a roseidade se estendendo através da rosa”). Dessa maneira, o filósofo busca o “sujeito falante” através da fala, que não pode mais ser entendida enquanto enunciado e, sim, como “fala pensante” sem referência a um “estado de coisas”:

Fala e não linguagem (e, com efeito, é precisamente a fala, e não a língua, que visa a outrem como comportamento, não como ‘psiquismo’ que responde a outrem antes que se compreenda como ‘psiquismo’, num afrontamento que rejeita ou aceita suas falas como falas, como acontecimentos – É ela precisamente que constitui em *frente* a mim como significação e sujeito de significação, um meio de comunicação, um sistema diacrítico intersubjetivo que é a língua no presente, não universo ‘humano’, espírito objetivo) – Trata-se de reconstituir tudo isso, no presente e no passado, história do *Lebenswelt*, de reconstituir a própria presença de uma cultura. A derrota da dialética como tese ou ‘filosofia dialética’ é a descoberta dessa intersubjetividade não perspectiva, mas vertical, que é, estendida ao passado, eternidade existencial, espírito selvagem. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 171).

Esse problema não é resolvido pelo “cogito tácito”, como o filósofo mostra em *A fenomenologia da percepção*, pois este cogito torna compreensível como a linguagem é impossível, mas não sua possibilidade; ficando o problema da passagem do sentido perceptivo



ao sentido lingüístico. Considerando a linguagem como *praxis*, supõe-se um óbvio (instituído) que é a fundação do sentido preparando uma instituição final.

Para Merleau-Ponty (1971), na realidade, o que se deve compreender, além das “pessoas”, são os existenciais – sentido sedimentado das experiências. Um certo tipo de “inconsciente” a ser procurado, não atrás de nossa “consciência”, mas diante em nossas articulações de nosso campo. Inconsciente por não ser objeto, mas sendo aquilo pelo qual os objetos são possíveis – “[...] *Ineinander* dos outros em nós e de nós neles” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 174). Esses existenciais constituem o sentido (substituível), como armaduras do “mundo invisível” que, com a fala, impregna as coisas que vemos. Assim, nossa “vida interior” é como um “mundo no mundo”, onde introduzimos o outro pela palavra.

Dessa maneira, não seria entendendo a língua pelo pertinente (o aquilo sem o que), como praticado na ciência, mas sim, balizando-se os estudos por “onde” passa a fala. O erro está em acreditar que a palavra está em relações imobilizadas. Por isso que a interioridade que busca o filósofo também é intersubjetividade. Nesse novo arranjo de reconquista do mundo da vida, as objetivações da ciência ainda conservam um sentido. Sendo pois, necessário sim, a “destruição” da ontologia cartesiana. Assim, o meio ontológico do sensível não é pensado como a ordem do em si em contraste com a ordem da “representação humana”. Merleau-Ponty compreende que a verdade não tem sentido fora da relação de transcendência (a intersubjetividade), formando, pois, a “subjetividade” e o “objeto” um único todo.

Se entendermos *grosso modo* a idéia de “carne” em sua filosofia, podemos dizer que a intersubjetividade é a característica fundamental do esquema carnal. Isto supõe, já que carne é entendida enquanto potencialidade de expressão, que a intersubjetividade constitui-se num nível da complexidade do fenômeno diferente da objetividade das coisas. A idéia aparentemente dualista, do visível com o invisível, é destruída quando entendemos o corpo

---

<sup>12</sup> Termo em alemão utilizado no original por Merleau-Ponty, significa caráter. Assim o entendimento da frase seria: quiasma do caráter verbal com o caráter da história.

por sua reflexividade, dotado de uma sensibilidade carnal própria da subjetividade. Nessa linha de raciocínio de um todo complexo, a indivisão homem/mundo se estabelece na unidade do senciente-sensível. Isto posto, poderíamos resumir a tese do “visível e o invisível” como tentativa de resolução do problema mente-corpo. Da mesma maneira, a intersubjetividade e a alteridade aparecem multifacetadas em existenciais do mundo da vida. A subjetividade, portanto, é entendida diferentemente das “teorias tradicionais”, pois, supõe-se uma negação da idéia de que “ela é uma entidade” que *a priori* regula as ações de um corpo. O subjetivo, portanto, é o que prepara e antecede a visibilidade do ser. Desta maneira, não teríamos acesso a esse nível da complexidade corporal pelo simples exame “visual” do mesmo, i.e, não se trata apenas em observar, reduzidamente, a sistemática neuronal, como no exemplo do “Relatório de Leray ao C.d.F.” (Cf. Merleau-Ponty, 1971, p. 177), que mostra a “existência” de uma partícula de um milionésimo de segundo de duração:

O que significa tal *existência*?

Nós a concebemos sobre o modelo da existência macroscópica: com um aumento, uma lupa temporal suficiente, essa curta duração seria como uma das durações de que temos a experiência.

E como o aumento pode ser sempre considerado superior, – postulamos ao mesmo tempo o *haver* de um mínimo (sem o que, não procuraríamos sob o macroscópio o microscópio) e que está aquém, no horizonte... É a própria estrutura do horizonte – mas é evidente que ela nada significa no em si – que somente tem sentido no *Umwelt* de um sujeito carnal, como *Offenheit*<sup>13</sup>, como *Verborgenheit*<sup>14</sup> do Ser. Enquanto não nos estabelecemos nessa ordem ontológica, temos um pensamento incorreto, um pensamento vazio ou contraditório... (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 177-178)<sup>15</sup>.

Na mesma linha de Bergson (1984), na qual o cérebro é o órgão de atenção à vida, tendo a função de síntese e preparação, se observamos “a dança dos neurônios no cérebro”, como é freqüentemente entendida pelas neurociências atuais, não veríamos o pensamento e sim um movimento de preparação do mesmo. Na unidade do senciente-sensível, os outros

<sup>13</sup> “Abertura”.

<sup>14</sup> “Abertura verbal”; “surgimento de dentro do verbo”.

<sup>15</sup> As reticências são do próprio autor. Devido à referência de uma tradução não recente, algumas acentuações foram corrigidas.

existenciais, tanto o mundo (objetividade), quanto a carne (subjetividade), antecedem e preparam a expressividade. Desta maneira, entendemos que:

[...] o falar e o compreender são os momentos de um só sistema eu-outrem, e que o portador desse sistema não é um *eu* puro (que só veria nele um de seus objetos de pensamento e se colocaria *diante*), é o *eu* dotado de um corpo, e continuamente ultrapassado por esse corpo, que as vezes lhe subtrai seus pensamentos para atribuí-los a si próprio ou para imputa-los a um outro. Pela minha linguagem e pelo meu corpo, sou acomodado a outrem. (MERLEAU-PONTY, 1974, p. 33).

O citado filósofo afirma, portanto, que o problema do outro não se coloca, já que o “falar” e, por outro lado, o compreender, são dois momentos de um mesmo sistema intersubjetivo. Colocada a intersubjetividade, podemos conceber o mundo da vida sem precisarmos de explicações dualistas, já que o problema das outras mentes não se coloca num esquema em que “mente” deixa de ser entidade e passa a ser pensada enquanto ação intercorpórea, ou seja, as significações de uma historicidade carnal.

Mostraremos, utilizando argumentos filosóficos e científicos, que, pela unidade do senciante-sensível, a expressão pode ser a única possibilidade de universalidade do mundo. Não mundo humano, como é observável ainda por uma história que põe os acontecimentos tacitamente numa seqüência lógica de sucessão de fatos, mas sim homem/mundo. Linguagem e pensamento, sendo, pois, habitados na própria experiência vivida, sendo dois momentos de um mesmo sistema eu-outrem.

Perguntariam, portanto, como se sustenta tão singular maneira de lidar com a questão do conhecimento e da linguagem? Sendo pois, mundo da vida = mundo do conhecimento = mundo da linguagem = mundo do pensamento, não necessariamente em ordem alguma, não entendemos os termos como detentores de realidades, o que suporia que fossem entidades que se relacionam para existir, mas sim como conceitos de certos momentos, delimitáveis inteligivelmente, de um mesmo organismo gerador de significações.

Neste capítulo, mostramos o problema epistemológico de consideração do signo externo à significação, analisando algumas idéias merleau-pontyanas de base e comparando-as com alguns avanços lingüísticos sobre a relação entre linguagem e cognição por uma perspectiva sócio-cognitiva. Vimos que uma nova concepção temporal é introduzida junto com a hipótese de indivisibilidade do senciente-sensível. Temos, portanto, clara a noção de que o pensamento não se arrasta nas palavras, nem elas no pensamento de alguma coisa e, que a relação linguagem e corpo para Merleau-Ponty se constitui numa existência indiscernível.

No capítulo seguinte refletiremos sobre os postulados ontológicos para a indivisão senciente-sensível em Merleau-Ponty, e também mostraremos algumas análises sob uma perspectiva sócio-cognitiva da linguagem, que revelam uma possível descrição para a significação similar ao conceito merleau-pontyano de expressão. Trataremos do problema ontológico do sensível basicamente, já que o mesmo é visto, pelo filósofo, como o problema dominante. Tentaremos, por fim, esboçar uma possível configuração para a significação atrelada ao mundo da vida. Buscaremos, então, uma reflexão sobre dois pontos principais em nosso trabalho: em primeiro lugar, compatibilizar o estrato merleau-pontyano para corpo e linguagem com uma epistemologia que coloca em risco a distinção entre fenômenos externos e internos; em segundo lugar, seguindo o conselho teórico mostrado anteriormente, buscar o domínio empírico para a sustentação da concepção de linguagem que estamos esboçando.

## **2 – DAS REFLEXÕES SOBRE CORPO E LINGUAGEM PARA A AFIRMAÇÃO DO SENCIENTE-SENSÍVEL COMO UNIDADE ONTOLÓGICA DA LINGUAGEM**

O problema ontológico é o problema dominante, ao qual todos os outros problemas estão subordinados. Não se trata de escolher entre as realidades que se propõem e de todas levá-las a apenas uma delas. Naturalismo, humanismo, teísmo: essas três palavras perderam toda significação clara em nossa cultura, todas essas concepções não cessam de imiscuir-se umas nas outras. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 219).

Do exposto no primeiro capítulo, percebemos que nosso questionamento central é um problema ontológico e, por este fator, um problema dominante ao qual todos os outros estão subordinados. Não se trata, como nas palavras do filósofo, escolher entre as realidades propostas. Trata-se, por princípio, de uma reflexão radical que busca circunscrever o corpo e, por conseguinte, o mundo da vida no centro da reflexão filosófica. Mas, esse movimento proposto, pode acarretar conseqüências epistemológicas para a ciência, em nosso caso, a lingüística. Portanto, neste capítulo, verificaremos se os problemas sobre a significação, presentes nas vertentes lingüísticas atentas para as relações entre linguagem e cognição sob uma perspectiva sócio-cognitiva, são veiculados ao problema ontológico central, indicado pela filosofia merleau-pontyana. Como o próprio método de Merleau-Ponty (1971, 1974, 1999, 2000), a própria reflexão filosófica busca a exemplificação no discurso científico. Observemos, então, possível similaridade entre a filosofia em destaque e o discurso lingüístico de superação do cognitivismo clássico, para a afirmação da indivisão senciente-sensível e pela busca da perspectiva sócio-cognitiva da linguagem vista pela ontologia do mundo da vida.

## 2.1 – Do cognitivismo clássico à perspectiva sócio-cognitiva da linguagem: questões para o método fenomenológico merleau-pontyano

Colocamos, no início deste capítulo, uma questão de ordem epistemológica: a filosofia pode ser reduzida a uma análise lingüística? A resposta de Merleau-Ponty, desde a polêmica com Ryle no *Colóquio de Royaumont*<sup>16</sup>, é negativa. Ao limitar-se a investigação filosófica ao “[...] domínio das significações verbais e ao estudo das condições de correção das expressões, [abre-se mão] [...] da pergunta pela legitimidade dos conceitos filosóficos”. (MOURA, 2001, p. 295). Mas, ao observar mais de perto o fato, o que está em questão é “[...] uma certa compreensão da linguagem veiculada pelas ‘filosofia semânticas’, que as tornaria secretamente cúmplices daquela mesma ‘inconseqüência’ que era constitutiva do bergsonismo”. (MOURA, 2001, p. 295-296). Dessa maneira, entre a suspeita absoluta da linguagem, que impede coincidência com o imediato, e a colocação do “mundo” entre parênteses em nome de uma análise da significação das palavras, existe não só assimetria, mas também parentesco profundo. Em ambos os casos a linguagem pode ser “potência de erro”, anteparo entre nós e as coisas; ou linguagem que se fecha sobre si mesma. Também em ambos os casos:

[...] a linguagem não fala do mundo, e, por isso mesmo, estamos diante de dois ‘positivismos’, de dois ‘erros aparentados’: entre uma filosofia que se situa no plano dos enunciados e deseja que nós nos fiemos absolutamente às palavras e uma doutrina que ambiciona habitar no ‘silêncio das coisas’ e quer que desconfiemos absolutamente da linguagem, há uma mesma ignorância: a cegueira persistente em reconhecer que a linguagem é, antes de tudo, mediação entre o sujeito, seu mundo e os outros. (MOURA, 2001, p. 296).

A pergunta central da filosofia merleau-pontyana diz respeito ao “território da linguagem”: possui-se “autarquia suficiente” para que qualquer análise possa se reduzir ao

---

<sup>16</sup> Polemica não somente pessoal, diz respeito à própria maneira de conceber a filosofia: Ryle limita a filosofia às significações verbais e ao estudo de correção das expressões, sendo esse o mesmo esquema da filosofia analítica

lingüístico. Nas filosofias que optam pela redução mostrada anteriormente, procede-se a um abandono da experiência (como produto da linguagem, não por sua verdade de fundamento da linguagem). Tendo a experiência papel fundamental na filosofia merleau-pontyana, sua posição anticlássica, que conduz “as coisas mesmas” à “expressão”, não se instala no plano do enunciado. Dessa maneira:

Se não se pode reconduzir a filosofia a uma análise lingüística nem fazer do mundo um ‘cantão’ da linguagem, é porque se parte ali da certeza antecipada de que não se pode pensar que a linguagem tenha sua evidência ‘nela mesma’, nem que a ‘fonte do sentido’ esteja nas ‘puras significações’. (MOURA, 2001, p. 297).

Com a afirmação de Moura (2001), indagamo-nos como a linguagem é possível. Para Merleau-Ponty, só uma resposta é possível: fundando o “logos apofântico”<sup>17</sup> (sentido antes da lógica) no “logos do mundo sensível”<sup>18</sup> (sentido natural). Assim, reconhecendo-se, como Merleau-Ponty (1990a), que a expressão propriamente dita retoma e amplifica uma outra expressão que se desvela na ‘arqueologia’ do mundo percebido, o que se questiona é o problema da passagem do “sentido perceptivo” ao “sentido lingüístico”, reportando a linguagem ao antepredicativo.

Esse projeto fundacionista, de matriz husserliana, exigia a presença, ao sujeito, tanto da significação quanto do objeto, para se proceder uma análise fenomenológica da linguagem, concebendo o mundo como fundamento antepredicativo da expressão. “Afim, se a fenomenologia parte efetivamente da convicção de que a linguagem nunca poderia ter a fonte de seu sentido nela mesma, ali o ‘mundo percebido’ nunca entrará em cena como a origem ou

---

que se desenvolveria depois. Para Merleau-Ponty, a filosofia é antes de tudo reflexão radical e o que propõe Ryle se constitui num trabalho próprio da lingüística. Para Ryle, a filosofia é positiva; para Merleau-Ponty, é negativa.

<sup>17</sup> Termo complexo por envolver, tecnicamente, duas palavras diversas: logos no sentido platônico de manifestação da razão; apofântico no sentido da lógica aristotélica, relativo aos enunciados verbais possíveis de serem falsos ou verdadeiros. No sentido merleau-pontyano o termo têm o sentido de uma razão da lógica, ou uma razão da forma.

<sup>18</sup> Esse “logos”, empregado por Merleau-Ponty com outros nomes também, como “logos estético” ou “logos da natureza”, diz respeito a uma razão que é do mundo, do natural. O filósofo emprega o termo quando quer indicar que a razão da linguagem e a própria lógica fundam-se numa “racionalidade” da natureza, do mundo da vida (*praxis*) e não em um cogito separado do corpo, em um *a priori* lógico.

mesmo a condição das significações”. (MOURA, 2001, p. 299). Segundo o anteriormente citado comentador de Merleau-Ponty, Husserl formulara a convicção de uma ausência de autarquia da linguagem nos *Estudos psicológicos* de 1894, no qual apresenta o seu conceito de representação. No citado estudo de Husserl, na análise da distância entre intuir um arabesco e apreendê-lo como “signo” de uma coisa, o filósofo notava que essa diferença só poderia ser no modo de “ocupação psíquica” sobre os objetos. Já nas *Investigações lógicas* essa “ocupação” volta com seu nome definitivo de “intenção significativa” – instância responsável pela transformação de um fenômeno físico, uma articulação sonora por exemplo, em uma expressão.

Na ontologia clássica a possibilidade da linguagem é reportada ao subjetivo e nunca à experiência antepredicativa para se estabelecer sua fundação. A questão em Husserl é a fundação da evidência do juízo predicativo na “evidência objetiva”, continuidade entre as diferenciações perceptivas e as articulações predicativas:

Sendo assim, o projeto de reportar a linguagem à experiência é especificamente pós-husserliano, e ele só poderá nascer, quando, conservando-se o *phatos* fundacionista, se fizer a crítica da redução transcendental, liberando, então, um horizonte do ‘mundo da vida’ ou do ‘pré-objetivo’ que, doravante, poderá reivindicar para si as tarefas arcaicas da subjetividade. (MOURA, 2001, p. 300).

Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da percepção*, recusará a “intencionalidade em ato” e, a análise da linguagem ali realizada, terá como premissa a tese de que as palavras trazem em si o seu sentido. O filósofo centra sua análise na “fala” e não na “língua”, transitando, pois, do “objetivo” para o “mundo da vida”. Compreensão essencialmente teleológica, pois o centro da investigação é o “sujeito falante” e sua “intenção de falar”; noção de sujeito que se dirige ao futuro. E esse projeto “só poderá surgir quando os últimos resquícios de uma ‘filosofia da consciência’ forem eliminados”. (MOURA, 2001, p. 301). A posterior remissão merleau-pontyana à experiência resolverá o problema. Essa remissão indica que, mesmo



depois da crítica à intencionalidade, a linguagem ainda não possui ela mesma sua fonte de significação, exigindo a reportação ao pré-lingüístico para compreender sua possibilidade.

A indagação que compartilhamos com Moura (2001, p. 303) é a de “[...] por que a tradição foi levada a afirmar uma ‘exterioridade’ entre a linguagem e o pensamento, insistindo em uma tese filosófica que parece contrária à mais comezinha experiência?”. A pergunta que resiste, mesmo depois da indagação anterior, é a de “[...] onde provinha o fascínio pela oposição entre o ‘interior’ e o ‘exterior’”. (MOURA, 2001, p. 303). E esse será o motivo principal da crítica de Merleau-Ponty às teorias da linguagem.

O que observamos é uma tentativa merleau-pontyana de exorcizar todas as metáforas e teorias tradicionais (empiristas e intelectualistas) acerca da linguagem, teorias essas que, segundo Ponty, induzem a uma crença na exterioridade entre signo e significação. Com essa exterioridade (signos como vestimentas de pensamento), é difícil compreender as relações entre linguagem e pensamento. Em um questionamento semelhante tanto a Merleau-Ponty (1971), quanto a Salomão (1999), e também observável em outros estudos por uma perspectiva sócio-cognitiva da linguagem, como em Morato (2002, 2004) ou em Morato & Koch (2003), percebemos que “[...] afinal, todos sabem que o próprio sujeito pensante ignora seus ‘pensamentos’ enquanto não os formulou em palavras, e que, se o pensamento tende para a expressão como para seu próprio ‘acabamento’, é porque um pensamento sem linguagem nem mesmo existiria para si”. (MOURA, 2001, p. 303).

O que observamos, com o exposto, portanto, é uma negação da noção de representação mental. O que a reflexão filosófica reafirma: abandonemos totalmente a idéia de exterioridade entre signo e significação – crítica à relação positiva entre significante e significado, tendo como “benefício” o desaparecimento da oposição entre uma interioridade e uma exterioridade nas teorias sobre a relação entre linguagem, cognição e corpo. Reconhece-se, nesse ponto, que a palavra tem um sentido; sendo assim, não existe distância entre a expressão e o exprimido.

Essa afirmação aparentemente simples indica uma mudança radical de ordem ontológica: ao se delegar o “sentido” à “palavra”, nega-se qualquer possibilidade de uma oposição entre a interioridade e a exterioridade, pois, pela reflexão sobre a mais simples experiência em linguagem, percebemos que o “sentido na palavra” indica somente uma constituição fenomenológica possível – é, ao mesmo tempo, físico (dados sonoros ou visuais) e psíquico (pensamento ou conteúdos cognitivos), enunciativo e discursivo, cognitivo e social, senciente e sensível, signo e significação, corpo e mente, e tanto quantas dicotomias relacionadas ao problema concebermos metodologicamente. Portanto, dá-se o abandono total da “representação”, como se verá consolidado em *O visível e o invisível*, em que Merleau-Ponty (1971) abandona também os resquícios de uma filosofia da consciência. Surpresa frente à afirmação da imanência do sentido ao signo, não existindo, portanto, separação entre corpo e mente e entre o inteligível e o sensível. Com o exposto, chegamos à constatação de que é a crítica à arbitrariedade a última barreira a se romper ao domínio da razão e conseqüentemente dos resquícios teóricos do positivismo lógico e da herança ontológica cartesiana.

Partiremos de um esboço da perspectiva sócio-cognitiva da linguagem, mostrando suas relações com o abandono dos resquícios teóricos do positivismo lógico, presente no cognitivismo clássico. Embora algumas capacidades cognitivas que mais interessam ao cognitivismo clássico, como a linguagem, tenham uma dimensão social e também cognitiva, os aspectos sociais foram colocados em lados opostos aos aspectos cognitivos:

Assim, poderíamos dizer que os cognitivistas clássicos se preocupam fundamentalmente com aspectos internos, mentais, individuais, inatos e universais do processamento lingüístico e que um outro grupo (que não se pode reunir sob um único nome, mas que reúne sociolingüistas, etnolingüistas, analistas do discurso, pragmaticistas, entre outros) está fundamentalmente preocupado com aspectos externos, sociais e históricos da linguagem. (KOCH & CUNHA-LIMA, 2004, p. 254).

No entanto, ao final dos anos oitenta do século passado, o debate entre as duas perspectivas aumentou, o que auxiliou na compreensão dos fenômenos cognitivos e da

linguagem como modelos de interação e de geração de sentidos no mundo. Podemos citar, entre esses pesquisadores, Lakoff (1987) e Langacker (1990) que, sendo dissidentes do cognitivismo clássico, postulam a linguagem como ação no mundo, embora ainda tenham presente a idéia de forma aliada com a concepção de que falamos de várias capacidades cognitivas como vários sistemas distintos. Divergem somente do “clássico” por somarem a ele a situação do contexto sócio-histórico. Segundo Koch & Cunha-Lima (2004), Clark formulou a idéia de “ação conjunta” entre recursos “internos” (cognitivos) e recursos “externos” (sociais). Para ele, a língua é um “conjunto de ações conjuntas”, mas construídas a partir do cognitivo individual, ainda como soma de duas realidades.

Pensamentos ainda dicotômicos que precisam ser revistos. Em algumas áreas da Lingüística, que têm a necessidade de compreender os aspectos cognitivos, chegou-se à afirmação de certas categorias, de outros campos que não o lingüístico, como processamento, memória, interação, intersubjetividade, corpo, na explicação da relação entre linguagem e cognição. “A questão não é perguntar como a interação pode influenciar os processos cognitivos, como se as duas fossem elementos estanques. A pergunta é, ao contrário (entendendo-se a interação como parte essencial da cognição): como a cognição se constitui na interação?” (KOCH & CUNHA-LIMA, 2004, p. 256).

Para responder à pergunta, necessitamos de uma nova concepção de mente que não a cartesiana, já que a interação é de um corpo no mundo e não de um *cogito* com um corpo mecânico. O argumento cartesiano, em partida, considera a mente e o corpo como naturezas distintas (problema mente-corpo): “a mente é um instrumento seguro ao qual são trazidas testemunhas, não tão confiáveis, da experiência e da percepção”. (KOCH & CUNHA-LIMA, 2004, p. 259). Só atualmente esses pressupostos foram questionados em Lingüística, formando uma superação da concepção de mente tradicional. O problema é o de inequação da separação mente-corpo, do processo individual (interno) e do social (externo) e da cognição

como representação simbólica. “O que fracassou especificamente foi a idéia de que reproduzir o comportamento inteligente é compreender como ele acontece no ser humano”. (KOCH & CUNHA-LIMA, 2004, p. 269).

Uma nova concepção de mente é vislumbrada e toma o caráter de hipótese sócio-cognitiva, na qual o fundamental na investigação é a geração do sentido em si. Afirmando uma mudança no ponto de vista, muda-se também o enfoque para a linguagem vivida, em detrimento da simples formalização somente do lingüístico. A hipótese vai ao encontro das postulações merleau-pontyanas para a experiência. Elas possibilitam pensar uma ontologia de superação ao dualismo, concebendo uma nova maneira de entender a mente. Observemos o exemplo: Koch e Cunha-Lima (2004, p. 271) afirmam que o Cognitivismo Clássico é abalado pela hipótese sócio-cognitiva em três pontos fundamentais:

1. a computação não é necessariamente simbólica;
2. mente e corpo não são duas entidades estanques; a concepção de mente desligada do corpo começa a cair como um todo, quando várias áreas das ciências (neurobiologia, antropologia, lingüística) começam a investigar com mais rigor esta relação e vêem que muito de nossa razão tem por base a nossa percepção e a capacidade de atuação física no mundo;
3. as atividades cognitivas não estão separadas das interações com o meio, nem, obviamente, da vida social, questão pela qual mais nos interessaremos.

Os três pontos da citação anterior constituem-se em negações de três “existências” fundamentais do cognitivismo clássico, a saber: que a computação é simbólica (uma alternativa promissora para a explicação da cognição é a abordagem dinâmica que mostra que o sistema cognitivo pode ser descrito como um sistema de forças que se organiza no tempo e não como uma computação simbólica sobre representações) e se constitui num *a priori* lógico que coordenaria a sensório-motricidade<sup>19</sup>; que a interação acontece entre a mente (consciência enquanto entidade racional originária) e o corpo (somente sensório-motricidade, mecânico); que a cognição e, por conseguinte a língua, está separada das interações com o meio e a

---

<sup>19</sup> Este ponto será melhor esclarecido na quarta sessão deste capítulo.

praxis. Como a hipótese sócio-cognitiva, a ontologia merleau-pontyana constitui-se numa reflexão de superação da problemática do cognitivismo clássico. Em primeiro lugar, a filosofia merleau-pontyana postula o conceito de carne (corpo-carne), entendido enquanto capacidade de expressão, que, por ser uma realidade incorporada do mundo, não comporta a noção de processamento simbólico como fundamento da geração de sentido. Em segundo lugar, devido a uma questão fundamental, mente e corpos não são concebidos enquanto entidades (problema mente-corpo observado na ontologia clássica), mas como uma unidade que apresenta constituições de duas durações distintas, uma visível (não totalmente situada) e outra invisível (não totalmente incorporada); dessa maneira a percepção toma lugar de destaque já que se torna base de uma razão encarnada na corporeidade. Em terceiro, com a afirmação do mundo da vida (da estreita ligação da “carne” com seu *Umwelt*), consideramos o organismo vivo sendo capaz de comportamento porque se estabelece na interação com o meio pelas possibilidades da intersubjetividade.

Para justificar a afirmativa de um paradigma de superação da problemática cognitivista, analisaremos os três pontos esboçados acima no trabalho filosófico merleau-pontyano, no epistêmico de Koch & Cunha-Lima (2004) e no questionamento empírico de Morato (1997b). O que observamos inicialmente em relação à superação, tanto merleau-pontyana, quanto da perspectiva sócio-cognitiva da linguagem, dos pontos principais do cognitivismo clássico, se constitui numa convergência fundamental entre as três maneiras de conhecimento (o ontológico, o epistemológico e o empírico), até mesmo sendo interessante a análise em conjunto deles.

Koch & Cunha-Lima (2004, p. 274), sobre a questão do simbolismo, afirmam que:

[...] é importante poder estudar possibilidades de sistemas cognitivos sem representação simbólica por dois motivos: primeiro, porque oferecem uma alternativa séria, com méritos próprios, à representação simbólica e, só por isso, já devem ser postos em competição com ela; segundo, porque possibilitam concretamente modelar um sistema cognitivo de forma dinâmica, captando a organização temporal desses sistemas cognitivos e construindo um

modelo de cognição que parece ajustar-se naturalmente às concepções de cognição como fenômeno social, situado histórica e socialmente e em recorrente processo de mudança e estabilização.

O ponto chave da citação anterior reside na idéia de que é importante postular, de antemão, a negação do representacionalismo mental. Um modelo de cognição sem os atravesalhos de um sistema lógico-matemático possibilita realmente analisar a ação no mundo. De um ponto diferente do mostrado anteriormente, mas, da mesma maneira, distinto da tese cognitivista, Morato (1997b, p. 25), sobre o problema do sentido e da significação, diz que “[...] todo discurso ou todo dizer toma um sentido a partir de sua inscrição histórico-cultural, e que é justamente no cruzamento de uma ‘história antiga e de uma experiência atual’ (na expressão de Peytard, 1993:69) que a trama da significação se constrói e ganha forma”. Ambas as afirmações mostradas caminham numa mesma direção para conceptualizar a linguagem: a idéia de representacionalismo simbólico e o primeiro ponto do cognitivismo clássico são colocados em xeque. Merleau-Ponty (1971), de maneira muito semelhante, postula a idéia de quiasma: o corpo ontogenético e o corpo sócio-histórico se entre-cruzam em uma corporeidade una. Nessa unidade ontológica, o histórico-cultural é requisitado na mesma intensidade que o biológico-cognitivo e, a linguagem é vista pela ação no mundo.

Outro importante ponto da perspectiva sócio-cognitiva da linguagem é a concepção de mente corporificada, na qual a “[...] cognição é o resultado de nossas ações e de nossas capacidades sensório-motoras”. (KOCH & CUNHA-LIMA, 2004, p. 275). Esse ponto concebe o corpo e a mente enquanto uma unidade que só é separada por razões didáticas. Comparando com o trabalho merleau-pontyano, percebemos uma correspondência com sua idéia de unidade do diferente, na qual a mente só pode ser entendida como um momento de uma mesma função cognitiva de um corpo no mundo. No decorrer deste capítulo ficará mais clara a análise de Merleau-Ponty (1999) sobre a linguagem categorial e a linguagem concreta;

argumento importante para a reflexão sobre o problema mente-corpo da Filosofia da mente. Por enquanto passaremos para o terceiro ponto de superação do cognitivismo clássico.

No arcabouço merleau-pontyano, a linguagem aparece enquanto centro regulador de uma corporeidade no mundo. Em outras palavras, a linguagem “[...] é o meio e o lugar onde a ação acontece necessariamente em coordenação com os outros”. (KOCH & CUNHA-LIMA, 2004, p. 285). O problema do outro é colocado tanto em Merleau-Ponty, quanto na perspectiva sócio-cognitiva da linguagem, mas o problema do solipsismo não se põe na posição científica que analisamos, porque uma noção mental incide, necessariamente, sobre a relação intersubjetiva da corporeidade e sobre a interação com o mundo:

Se considerarmos que a relação do homem com o mundo não se dá diretamente e deve ser de alguma forma mediada, isto é, interpretada, caberia, então, à linguagem, este papel mediador. Entretanto, como a linguagem é configurada não apenas pelo sistema lingüístico como também pelo conjunto de condições que o constituem e mobilizam, devemos pensar em diversos fatores que estão em jogo na mediação da língua com o exterior discursivo (como as propriedades biológicas e psíquicas de que somos dotados, as experiências sócio-culturais, os aspectos ideológicos que orientam nossa ação no mundo, os diferentes contextos lingüístico-cognitivos nos quais as significações são produzidas, as regras de ordem pragmática que presidem a utilização da linguagem, a qualidade das interações humanas, etc.). (MORATO, 1997b, p. 26).

Analisando a seqüência do trabalho de Koch & Cunha-Lima (2004), percebemos que suas considerações são sim a favor de uma postura de superação do cognitivismo clássico pela adoção de uma nova teoria para a relação entre mente-corpo, mas no fundo sua heurística não é tão próxima da merleau-pontyana, já que a saída para as dicotomias é apenas um estudo sistêmico das mesmas. Achamos mais coerentes os postulados de Morato (1997b), que mostram uma mudança significativa na maneira de lidar com o “objeto” de estudo. Não é simplesmente fazendo um “casamento” entre o interno e o externo ainda como duas entidades positivas. Observa-se que muitos outros fatores estão em jogo na geração de sentido:

Isto implica, entre outras coisas, que é difícil imaginar possibilidade de conteúdos cognitivos ou domínios do pensamento fora da linguagem, ou possibilidade de linguagem

fora de processos interativos humanos. Com isso, as funções cognitivas (memória, atenção, percepção, etc.) desde que são orientadas pelas diferentes experiências humanas e também dependem dos processos de significação, não se reduzem a comportamentos previsíveis e apriorísticos. (MORATO, 1997b, p. 26).

O que estamos argumentando é que, mesmo antes da constituição do cognitivismo clássico, a filosofia afirmava, pelo trabalho merleau-pontyano, que esse pressuposto ontológico é derrubado pela reflexão sobre o corpo e a linguagem. Uma nova concepção de Logos na unidade do senciente-sensível. Uma nova concepção de linguagem vista pela ótica da ação. A seguir, podemos observar um argumento lingüístico que mostra, pelo paradigma fenomenológico, que o problema semântico (significação) está no centro de todo problema relativo à linguagem e quiçá ao homem como um todo:

Ao optar tradicionalmente por categorias (cognitivas) fenomenológicas (como espaço, tempo, etc) na tarefa de descrever fenômenos patológicos, diagnosticando-os e classificando-os, a Neurolingüística ou a Neuropsicologia parecem considerar que, sob a descrição do fato clínico, a significação, como que num passe de mágica, explica-se. Ou seja, a significação estaria sob o fato clínico, não exatamente em sua interpretação. Nessa linha, a questão do sentido, reclamando sempre uma estrutura qualquer (a compreensão, a inteligência, a intencionalidade, a cognição, etc.), marca uma discussão que, se não ausente da Lingüística, encerra no paradigma fenomenológico a busca para o complicado problema da significação. (MORATO, 1997b, p. 27).

Percebemos que o problema da significação está relacionado com o paradigma fenomenológico, mostrando que as convergências não são somente teóricas, mas também estão presentes no método e na solicitação do fato clínico (empíria) como comprovação e sustentação da concepção de linguagem. No momento, salientaremos apenas que o método merleau-pontyano é o mesmo empregado pela perspectiva sócio-cognitiva da linguagem. Por enquanto, esboçaremos o que Merleau-Ponty (1990a), entende por análise fenomenológica.

O filósofo articula o problema da linguagem, situando-o entre o problema filosófico e o psicológico. Em relação à consciência e aquisição da linguagem, comenta que em Descartes e em Kant a linguagem se configura enquanto um problema técnico. Na tradição cartesiana, não existe ligação entre consciência e linguagem. A consciência (síntese universal) é



entendida como “ser único” (entidade), por isso a linguagem é afastada dela e identificada com as coisas. O outro passa a ser apenas projeção daquilo que sabemos de nós mesmos. Contudo acaba evitando o solipsismo só por dizer que não há razão para dizer que a consciência seja única. “Em nossa perspectiva, a linguagem diz respeito à ordem das coisas e não à ordem do sujeito”.(MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 18).

A frase anterior poderia supor que essa é a tese de Merleau-Ponty, mas na seqüência do argumento percebemos que se trata de uma ilustração da tradição cartesiana, já que:

[...] não se trata de comunicação de consciência, minhas palavras simplesmente oferecem a ocasião para o espírito do outro lembrar-se daquilo que ele já sabe. (...) Esta filosofia é cúmplice da ciência positiva: dá plena licença à psicologia para tratar a linguagem como objeto (Cf. a antiga concepção da afasia: perda da imagem das palavras). (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 18).

Cabe à linguagem fazer a comunicação entre os indivíduos. Ela torna-se algo misterioso, posto que não é nem ser nem coisa. Merleau-Ponty (1990a), comentando Goldstein, diz que a afasia não é nem perda da palavra nem da idéia, mas daquilo que torna a palavra capaz de expressar. É preciso distinguir aquela palavra plena de sentido (*Sinnvoll*)<sup>20</sup> daquela esvaziada de sentido (*Sinnlos*)<sup>21</sup>. A afirmação do sentido na palavra não é entendida à maneira da “lingüística do significante”, como entendido por Salomão (1999), mas sim que a linguagem possui uma potência significante.

A linguagem não é coisa nem espírito; ao mesmo tempo imanente e transcendente, está por ser encontrado o seu estatuto. Este problema estará sempre presente no estudo da aquisição da linguagem. O exame psicológico da linguagem remeter-nos-á a sua função esclarecedora, e o problema psicológico, ao problema filosófico. (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 19).

O argumento do filósofo considera que é impossível converter a linguagem em objeto, mas também que é evidente que ela não se confunde absolutamente com o espírito (mente),

---

<sup>20</sup> Termo em alemão utilizado por Merleau-Ponty para adjetivar a “palavra” como engenhosa, prática.

sendo rebelde à distinção signo-significado. Portanto, o método reflexivo de Kant e Descartes são impotentes para estudar a linguagem. Merleau-Ponty (1990a) analisa, então, o método indutivo, dizendo que as relações entre as variáveis não podem, também, esclarecer a natureza da linguagem.

Analisa, então, o método fenomenológico, dizendo que:

[...] trata-se somente de tomar contato com os fatos, de compreendê-los em si mesmos, de lê-los e de decifrá-los de modo a lhes dar um sentido. Será preciso variar o fenômeno a fim de extrair dessas variações um significado comum. E o critério deste método não será a multiplicidade dos fatos que serve de provas para as hipóteses avançadas; constituirá prova a fidelidade dos fenômenos, a consideração estrita que obteremos a respeito dos materiais empregados e, de certo modo, a ‘proximidade’ da descrição. (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 21).

Esse método, como comenta Merleau-Ponty, é o que Goldstein emprega admiravelmente no estudo da afasia. Método de compreensão que não se atém à soma da análise de vários “sujeitos”, mas sim de explorar todos os comportamentos de um único indivíduo. Merleau-Ponty (1990a, p. 22) propõe, então, aplicar um método que Bergson definiu: “[...] a filosofia deve descobrir o sentido dos fenômenos descritos pelo cientista. O papel do filósofo é reconstituir o mundo tal como o físico o vê, mas com essa ‘margem’ que o cientista não menciona e que é fornecida pelo contato do físico com o mundo qualitativo”. O que percebemos é que as vertentes lingüísticas, sob uma perspectiva sócio-cognitivista da linguagem, empregam o mesmo método em suas descrições. Por outro lado, Merleau-Ponty (1990a, p. 22) diz que para compreender o “ser da linguagem” é necessário analisar os seguintes fatos:

- 1 – desenvolvimento psicológico da linguagem na criança;
- 2 – fatos que concernem à desintegração da linguagem;
- 3 – visão da linguagem pela lingüística;
- 4 – a experiência que a literatura representa, porque tornar-se escritor é aprender uma linguagem pessoal, é criar uma língua e um público para si; é pois recomeçar a criação da linguagem num nível superior.

---

<sup>21</sup> Termo em alemão utilizado por Merleau-Ponty para adjetivar a “palavra” como absurda, sem sentido.

Os fatos citados referem-se a quatro problemas centrais em nossa dissertação: o primeiro, diz respeito à aquisição e tem por base questionar a tese inatista; o segundo, relacionado à desintegração, tem interesse na análise qualitativa dos problemas de linguagem circunscritos aos trabalhos neurolingüísticos; o terceiro, questiona uma nova teorização lingüística frente à significação; o quarto e último, diz respeito a afirmação, análise e reflexão sobre a experiência interativa no mundo da vida, indo ao encontro das idéias centrais de Merleau-Ponty. Analisemos mais de perto essa concepção de linguagem e corpo, traçando alguns paralelos com perspectiva sócio-cognitiva da linguagem.

## 2.2 – A concepção de linguagem e corpo em Merleau-Ponty e suas relações com a perspectiva sócio-cognitiva da linguagem

Discutiremos, a seguir, o argumento de Salomão (1999) sobre o problema da significação. A autora argumenta sobre uma mudança na agenda dos estudos dos estudos lingüísticos que tratam a questão do sentido: afasta-se da tradição das análises do significante e do significado para tratar do “fenômeno de significação”, instaurando-se, nesses estudos, o mundo da vida e por conseguinte o corpo. Essa mudança foi deflagrada pelas chamadas “semânticas construcionistas” e pauta-se na negação da tese ontológica (já no âmbito filosófico e não mais científico) de “exclusão do sujeito” como usuário, já que a “marca registrada” do estruturalismo é focar o significante, segmentando-o em elementos mínimos que são identificáveis por suas propriedades combinatórias e distribucionais; sendo o “sujeito” reconhecido somente como dimensão inconsciente. Por outro lado, Gottlob Frege recusa a abordagem da dimensão mental da significação, defendendo a semântica das idéias subjetivas.

O citado autor não trata o significado como idéia, mas sim como coisa, verificáveis em um modelo. Dessa maneira, os estudos da linguagem da primeira metade do século XX são identificáveis em dois eixos de trabalho: foco na análise do significante e tratamento do significado pelas relações de correspondência das formas com o discurso que elas designam.

A revolução protagonizada por Chomsky e seus adeptos põem em voga o compromisso cognitivista: “A tese gerativa da exclusividade do sujeito cognitivo<sup>22</sup>, enobrecida pela reflexão platônico-cartesiana”. (SALOMÃO, 1999, p. 64). Contra essa “dicotomia indesejável”, Salomão (1999, p. 64) postula a “[...] linguagem como operadora da conceptualização socialmente localizada através da atuação de um sujeito cognitivo, em situação comunicativa real, que produz significados como construções mentais, a serem sancionadas no fluxo interativo”. Da mesma maneira que a citada lingüista, chamamos essa postura de perspectiva sócio-cognitiva da linguagem. Perspectiva essa coerente com a ontologia merleau-pontyana de superação do dualismo clássico e de negação da idéia clássica de que o signo é externo a significação, que de uma maneira ou de outra sustentou todas as perspectivas teóricas mostradas anteriormente.

Sobre a mudança substancial para os “processos de construção do sentido” Salomão (1999) comenta que não se trata de um menosprezo aos comprometimentos anteriores, cujo sucesso abriu campo para o estudo de fenômenos semânticos e pragmáticos, mas sim que eles possuem “caráter epifenomênico”. Dessa maneira:

A rigor, para que existiria a linguagem? Certamente não para gerar seqüências arbitrárias de símbolos nem para disponibilizar repertórios de unidades sistemáticas. Na verdade, a linguagem existe para que as pessoas possam relatar a estória de suas vidas, eventualmente mentir sobre elas, expressar seus desejos e temores, tentar resolver problemas, avaliar situações, influenciar seus interlocutores, prever o futuro, planejar ações. Se se concebe a linguagem nestes termos, são completamente diferentes as perguntas que vale a pena formular. (SALOMÃO, 1999, p. 65).

---

<sup>22</sup> Grifo da autora.

Trata-se de estipular uma reflexão filosófica sobre as questões de geração de sentido, para que a mesma se torne base de um futuro desenvolvimento epistêmico. Neste ponto vale ressaltar a importância, então, da tese merleau-pontyana, que sustentaria filosoficamente a nova episteme deflagrada pela hipótese sócio-cognitiva da linguagem. Para entendermos melhor a similaridade entre a ontologia merleau-pontyana e a perspectiva sócio-cognitiva da linguagem, observemos as principais questões desse ponto de vista:

- (i) qual a específica contribuição do sinal lingüístico (léxico e gramática) para a construção do sentido?
- (ii) Qual a contribuição a esta tarefa das semioses concorrentes (vocalização, postura corporal, expressão facial, disposição espacial dos falantes)?
- (iii) Qual a contribuição das outras bases de conhecimento acessíveis e atualizáveis (modelos cognitivos idealizados, moldura comunicativa instanciada, informação contextual focalizada)?
- (iv) Como o processo da interlocução interfere na seleção das semioses mobilizadas e na negociação das interpretações relevantes?
- (v) que princípios cognitivos presidem a estes processos de produção, transferência e difusão de informação entre os diversos domínios conceituais? (SALOMÃO, 1999, p. 65).

As questões acima mostram claramente uma nova postura epistemológica para a lingüística. Em nosso caso buscamos uma fundamentação ontológica das cinco questões no trabalho filosófico e percebemos que elas possuem um pressuposto ontológico que de maneira semelhante foi desenvolvido por Merleau-Ponty. A primeira questão diz respeito às reflexões acerca da formalidade. A segunda pode ser ilustrada pela argumentação de sustentação da idéia de corporeidade. Por sua vez a terceira indagação pressupõe uma discussão acerca da inteligibilidade, i.e., a possibilidade de cognição. As outras duas, que já foram comentadas anteriormente em nosso texto, dizem respeito à alteridade e à intersubjetividade.

Para falar do papel do corpo e da linguagem na filosofia merleau-pontyana, traçaremos um esboço das relações conceituais de suas obras. Seu trabalho como um todo revela uma desconfiança em relação à ciência positivista. Quer reencontrar os fenômenos em sua primitividade, refletindo sobre a subjetividade, mas não fundando uma filosofia do sujeito.

Dessa maneira o “ser” está voltado à significação: desconstrução do sujeito, que passa a ser concebido como o entrelaçamento da carne com o mundo da vida (lembrar concepção de Benveniste). Assim sendo, o sentido é entendido como processo da experiência com o mundo, na qual “o pensador” é tecido na textura do mundo que ele habita, que o cerca.

*A estrutura do comportamento*, primeira obra de Merleau-Ponty, apresenta uma reflexão sobre o problema do corpo e do comportamento. Os problemas do mundo vivido (mundo humano) são tratados através da fenomenologia husserliana (filosofia) e da Gestalt (psicologia). É uma obra diversificada, pois oscila dentre várias vertentes do conhecimento científico, além de mostrar uma maneira singular de realizar filosofia. É um tratado de política, de estética, da percepção que se abre, no limite da poesia e da filosofia, sobre a natureza. Percebemos que para o filósofo citado, a filosofia deve reaprender o mundo, mas não se trata de empirismo (ciência) e sim do homem como ser significativo voltado ao mundo e como ser significado voltado a outrem por seu corpo. Merleau-Ponty mostra que, por detrás da experiência humana, existe uma profunda unidade da linguagem e do corpo. Sua filosofia, portanto, realiza a junção do objetivismo e do subjetivismo:

O corpo-próprio, este corpo vivido de dentro, é incrustado de intenções, repleto de significações (essas não remetem tanto a uma substância quanto ao ‘elemento’ no sentido grego). Antes de toda reflexão, encontramos uma significação imanente a nossos atos, a nossos pensamentos espontâneos. O vivido e o irrefletido precedem o refletido e o fundam. Nosso filósofo tenta formular uma experiência do mundo, um contato com aquilo que precede todo pensamento sobre ele. A filosofia estará na interação do homem e do universo; não se erigirá em absoluto. Ela pretende ser consciência da racionalidade na contingência. (DESCAMPS, 1974, p. 218-219).

No primeiro livro de Merleau-Ponty são introduzidas as noções de estrutura e forma. O conhecimento não resulta mais da idéia tradicional dicotômica; desde a simples percepção encontramos-nos no quiasma de dois mundos. Sua concepção de organismo não possibilita mais a idéia de que os estímulos exteriores modelam nossa forma própria. O fenômeno, como descrito pelo filósofo, é o de interação, no qual as propriedades do objeto e as intenções do

sujeito misturam-se e confundem-se. O filósofo critica, então, a idéia de estímulo-resposta, presente na teoria dos reflexos condicionados.

Como superação dessa teoria, na qual o aprender se constitui apenas em repetir o mesmo gesto, o filósofo estabelece a ancoragem da intencionalidade no corpo. Mas o corpo, por sua vez, não é entendido por sua positividade, como um instrumento exterior, mas sim habita o mundo. “Invólucro vivo de nossas atividades”, como nas palavras de Descamps (1974, p. 220):

O conhecimento é a apreensão de um dado que já é sempre estrutura. Os momentos do conhecimento fundam-se, em última análise, sobre um modo de consciência mais originário. O sujeito encontra-se afetado da presença íntima dos objetos, e a filosofia não passa de um inventário da consciência como ‘meio de universo’. Caem, então, os problemas da alma e do corpo. O corpo não é um mecanismo fechado sobre si, sobre o qual a alma agiria de fora como um motor. O corpo se define como um funcionamento que pode admitir todos os graus de integração.

O problema mente-corpo é opaco, pois abstraímos o corpo como fragmento da matéria. Na concepção merleau-pontyna, a mente não utiliza o corpo, mas sim se estabelece na intercorporeidade. Com isso a noção de comportamento só pode ser entendida enquanto conjunto significativo.

Na *Fenomenologia da percepção* existe um retorno às próprias coisas, mostrando o mundo precedente ao conhecimento. Para o filósofo, nossas ações se destacam no mundo sob o fundo da percepção. O homem está no mundo, e é por ele que se conhece e que nos encontramos como unidade primordial. Há uma significação “mundo” antes da existência do nome. O mundo está dado antes de qualquer análise. O “eu” e o “outro” são definidos por sua situação, assim o *cogito* descobre o homem também situado, sob esta condição a subjetividade desabrocha em intersubjetividade.

Na filosofia merleau-pontyana, percebemos que “[...] toda consciência é consciência de alguma coisa: ela é plena, misturada ao mundo. Não há percepção interior, interna; o

mundo é antecipado como consciência de minha unidade. Sou unidade da imaginação e do entendimento”. (DESCAMPS, 1974, p. 222). Como nesse arcabouço filosófico o conhecimento (cognição) se torna carne e, a consciência, por sua vez, é reconhecida como “projeto do mundo”: mundo e consciência *ineinander*. O compreender, portanto, é a recuperação da intenção total. “Fazer corpo com o sentido é verificar que estamos condenados a ele”. (DESCAMPS, 1974, p. 222). Na fenomenologia merleau-pontyana, percebemos que o mundo do fenômeno não é uma explicação de um *a priori* que o organiza, mas sim sua própria fundação; em outras palavras, realizamos sua descrição. A filosofia e a ciência, segundo Merleau-Ponty (1999), não se constituem em explicações do mundo, mas sim em descrições dos fenômenos (eles nunca são significativos em suas positivities).

Com o exposto, concebemos que o corpo não é um objeto, está conosco e não diante de nós, pode tocar-se tocando, dessa maneira, sendo estrutura pela qual há objetos. O esquema corporal é o nosso corpo que habitamos. Dois corpos, o “eu-outrem”, encontram-se num mesmo corpo fenomenal. Através do desejo do outro, anima-se o impulso e a percepção erótica não é mais *cogito* através de um corpo, mas ela visa o outro corpo. Assim sendo, as idéias são transformadas em coisas pelo corpo e a sexualidade sempre nos remete a algo diferente dela mesma, sendo coextensiva à vida. Essa argumentação leva-nos a conceber o corpo como entre-cruzamento modelado pelo desejo.

É também o corpo que nomeia. O pensamento, por sua vez, é expressão, sem nome o objeto mais familiar é indeterminado. Dessa maneira não há pensamento sem linguagem. “Encontro sentido antes de tê-lo dado. A experiência que fazemos do mundo não é a de um feixe de relações que determinariam cada acontecimento, mas a de uma totalidade aberta cuja síntese não pode ser acabada”. (DESCAMPS, 1974, p. 226). Assim, a tarefa é de reencontrar um fundamento da subjetividade e do objeto na camada primordial, na qual surgem as idéias e



as coisas. Efetuamos, portanto, a experiência como totalidade do corpo, dessa forma, perceber é organizar nossa profundidade.

Nosso encontro com outrem se efetua no terreno da linguagem. Estando situado num mundo intersubjetivo, mesmo a recusa de comunicar já é comunicação:

Para o pintor como para o escritor, não há um além da linguagem e, no entanto, a obra não pode ser reduzida ao ‘lingüístico’. O Mallarmé que escreve renuncia ao grande Livro que deveria tudo dizer. Contudo, a linguagem não está somente a serviço do sentido. Não há elo de subordinação. A linguagem é relação ao sentido. A língua descobre sua unidade para o sujeito falante. A fenomenologia da linguagem informa o ser de palavra sobre o ser de linguagem, e mistura, reconciliando-os, os dois níveis. A língua faz existir o mundo, assim como este a leva a ser, e isto, sem que possamos indicar um ponto de engendramento originário. É meu corpo que modula a linguagem alterando sua dicção. É descentrando-se em relação à língua que se cria a literatura. Falar é voltar-se para o *Lebenswelt*, para o mundo vivido. (DESCAMPS, 1974, p. 231).

Segundo a afirmação de Descamps (1974), a “fala”, em Merleau-Ponty, está voltada para o mundo da vida ao mesmo tempo em que se volta para o mundo vivido. Muda-se a postura de busca de uma sistemática, que poderia se constituir num esquema positivista que se mantém no tempo, para considerar os fatos da língua pela sua inserção enunciativo-pragmática. Existe, portanto, uma convicção no papel do “oco do duplo”, no qual a língua faz existir o mundo que faz existir a própria língua, mas não somente uma dialética que põe duas realidades em relação, e sim uma ontologia que concebe o corpo como fundamento da linguagem. Assim, por exemplo, a literatura aparece como descentralização em relação a língua. Momento de renovação, pela criação ou destruição de formas originárias.

Por fim, da última obra de Merleau-Ponty, *O visível e o invisível*, só possuímos os fragmentos. Texto de meditação sobre o sujeito vidente e visível, tocado e tocante, além da superação de uma filosofia da consciência. O filósofo, através da busca pela verdade, quer construir uma ontologia do sensível. Inicia seu projeto afirmando que a ciência repousa numa espécie de “fé perceptiva”, mas permanece estranha à questão do sentido, dando existência àquilo que podemos operar e não àquilo que realmente temos abertura. Dessa maneira, o

próprio olhar é incorporação do vidente ao visível. Uma cor, por exemplo, não é uma porção indivisível, mas estreito entre horizontes sempre abertos. “Assim, a espessura de carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua visibilidade como de sua corporeidade. É o corpo que nos une diretamente às coisas por ontogênese, reunindo os dois esboços de que ele é feito: a massa sensível que ele é e a massa do sensível onde nasce”. (DESCAMPS, 1974, p. 234).

O corpo reúne dupla pertença ao objeto e ao sujeito, não sendo, pois, nem coisa nem idéia: “medidor das coisas”. Merleau-Ponty desde a *Prosa do mundo*, nutre o desejo de fundar uma teoria concreta da mente sobre a descoberta do corpo. Centra, portanto, as pesquisas sobre a linguagem, sobre o sentido do texto elaborado em praxis e descobre uma “[...] visão dessa linguagem composta de significações quase corporais, gesto do mundo”. (DESCAMPS, 1974, p. 236).

A linguagem e o corpo permanecem eixos do trabalho merleau-pontyano, começo da reviravolta das filosofias do *cogito*. Não sabemos até que ponto chegaria sua obra, já que o perdemos muito cedo. Isso mais ainda quando observamos sua afirmação no final das notas de trabalho do livro inacabado, dizendo que seu plano (o visível, a natureza e o logos) “[...] deve ser apresentado sem nenhum compromisso com o humanismo, nem, aliás, com o naturalismo, nem, enfim, com a teologia [...] Trata-se de mostrar que a filosofia não pode mais pensar segundo a clivagem: Deus, o homem, as criaturas [...]”. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 245).

Portanto, segundo recomendação do filósofo, não devemos começar *ab homine*, pois, a primeira parte não é reflexão; não tomemos a natureza no sentido dos escolásticos, pois, a segunda parte não é “natureza em si”, mas descrição do quiasma homem/mundo; e não tomemos a verdade e o logos no sentido do verbo, pois, a terceira parte não é “filosofia da consciência”, nem lógica, mas estudo da linguagem em *praxis*. Como acabamos de indicar, no bojo do filósofo, a natureza é concebida como o outro lado do homem – carne e não matéria, e

dessa maneira o logos também se realiza no homem, mas de jeito nenhum como sua propriedade.

Na sessão seguinte, seguindo orientação de não tomar o logos no sentido do verbo, procuraremos mostrar a análise merleau-pontyana da fala no início de sua obra, mostrando que seus interesses do fim da vida, são reformulações das reflexões que se iniciam nas primeiras obras. Trataremos, portanto, do fenômeno de significação; mostrando a tentativa do filósofo de superar a dicotomia clássica sujeito-objeto.

### 2.3 – Da fenomenologia: a fala e a significação

O intuito maior de Merleau-Ponty (1999, p. 237), no sexto capítulo da *Fenomenologia da Percepção*, é descrever “[...] o fenômeno da fala e o ato expresso de significação”. Somente desta maneira o filósofo poderia ultrapassar a dicotomia clássica entre sujeito-objeto. Inicia sua argumentação criticando a idéia de *ter* (hábito), falando que a posse da linguagem pressupõe a existência de “imagens verbais”. Esses traços, sendo corporais, ou estando depositados num “psiquismo inconsciente”, levam a uma concepção da linguagem onde não há “sujeito falante”. A fala torna-se um circuito de fenômenos em terceira pessoa:

O sentido das palavras é considerado como dado com os estímulos ou com os estados de consciência que se trata de nomear, a configuração sonora ou articular da palavra é dada com os traços cerebrais ou psíquicos, a fala não é uma ação, não manifesta possibilidades interiores do sujeito: o homem pode falar do mesmo modo que a lâmpada elétrica pode tornar-se incandescente. Se há distúrbios eletivos que afetam a linguagem falada excluindo a linguagem escrita, ou a escrita excluindo a fala, e se a linguagem pode desagregar-se em fragmentos, é porque ela se constitui por uma série de contribuições independentes e porque a fala, no sentido geral, é um ser de razão. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 238).

A partir desse ponto, no qual tem-se a “fala” como “ser de razão”, Merleau-Ponty (1999) comenta a teoria da afasia, dizendo que, acima da linguagem automática (fenômeno motor), o que é afetado é uma linguagem intencional. “O que o doente perdeu, o que o normal possui, não é um certo estoque de palavras, é uma certa maneira de utilizá-las”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 238). O argumento do filósofo leva a descobrir atrás da palavra uma atitude, uma intenção, distinguindo-se a palavra como instrumento de ação. Utiliza, para ilustrar este ponto, o exemplo de classificação de cores por um doente, dizendo que os afásicos são incapazes de subsumir<sup>23</sup> os dados sensíveis a uma categoria. A idéia central do experimento é que existe um distúrbio fundamental no qual a “amnésia dos nomes de cor” é apenas uma manifestação. O doente não perdeu a “imagem verbal” do “vermelho” ou do “azul”, mas sim saiu da atitude categorial para a atitude concreta. Em relação a esse experimento, o trabalho de orientação sócio-cognitiva de Koch & Cunha-lima (2004), se aproxima consideravelmente do modelo merleau-pontyano. Observemos como as referidas autoras entendem a significação da cor:

Comprimentos de onda bem diferentes podem ser igualmente percebidos, por exemplo, como vermelho. Não se pode dizer que a cor está no comprimento de onda refletida pelo objeto, nem que independe de qualquer estímulo físico, que é apenas uma criação da nossa mente. A cor não está nos objetos e nem na cabeça de quem vê; na realidade é uma forma que o nosso organismo encontrou evolutivamente para tratar e dar sentido ao mundo físico que o circunda. Resulta de uma inter-relação íntima e complexa de todos os fatores envolvidos. (KOCH & CUNHA-LIMA, 2004, p. 275).

Na seqüência de seu texto, Merleau-Ponty (1999, p. 240) analisa o parentesco entre as psicologias empiristas (mecanicistas) e as psicologias intelectualistas, mostrando que as duas concepções coincidem, já que para ambas “[...] a palavra não *tem* significação”. Para a primeira concepção (empirista), a evocação da palavra não é mediada por conceitos: os estímulos convocam a palavra segundo as leis da mecânica nervosa e assim ela não traz seu

---

<sup>23</sup> Verbo Filosófico atribuído a doutrina de Kant – subsumir: considerar um indivíduo como pertencendo a uma espécie, um fato como sendo aplicação de uma lei, uma idéia como dependente de uma idéia geral, etc.

sentido, sendo apenas um fenômeno psíquico, “trazido à luz” pela causalidade objetiva. Para a segunda (intelectualista), mesmo estando atrelada a uma operação categorial, a palavra ainda não possui eficácia própria, já que é apenas signo exterior de um reconhecimento interior, podendo realizar-se sem ela. “A palavra não é desprovida de sentido, já que atrás dela existe uma operação categorial, mas ela não *tem* esse sentido, não o possui, é o pensamento que tem um sentido, e a palavra continua a ser um invólucro vazio”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 240-241). Na primeira concepção, não há ninguém que fale; na segunda, há um sujeito, mas ele não é falante e sim pensante. O filósofo conclui este argumento dizendo que se ultrapassa o intelectualismo e o empirismo pela simples observação: “[...] *a palavra tem um sentido*” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 241)<sup>24</sup>.

Para justificar a proposição colocada atrás, Merleau-Ponty (1999) passa a analisar a relação entre o “falar” e o “pensar”. Primeiramente comenta sobre a fala como união ao objeto por uma intenção de conhecimento, ou representação, dizendo que não se compreende por que o pensamento tende à expressão. O próprio “sujeito pensante” ignora seus pensamentos enquanto não os formula para si, ou mesmo não os diz ou escreve. Por outro lado, um pensamento que existe para si sem os incômodos da fala e da comunicação, logo que aparecesse não existiria nem para si mesmo. É pela expressão que o pensamento se torna nosso. Desta maneira “... a denominação dos objetos não vem depois do reconhecimento, ela é o próprio reconhecimento”. (MERLEAU-PONTY, 1999, P. 242)<sup>25</sup>. Assim sendo, a palavra habita as próprias coisas veiculando significações, e a fala, por sua vez, não traduz um pensamento já feito, mas sim o consoma. Por outro lado “[...] aquele que escuta recebe o pensamento da própria fala”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 242). “[...] Existe uma retomada

---

<sup>24</sup> Esse ponto argumentativo, presente na Fenomenologia da percepção, abre uma discussão sobre o caráter ontológico de sua tese, que será superada no *O visível e o invisível*. Certo mantimento de uma Filosofia da consciência.

<sup>25</sup> Ponto importante para o questionamento sobre a referenciação – não mais a idéia fregeana que perdura na ciência.

do pensamento do outro através da fala, uma reflexão no outro, um poder de pensar *segundo o outro* que enriquece nossos pensamentos próprios”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 243).

Percebemos, com o texto de Merleau-Ponty (1999), que sua argumentação leva à constatação de que o sentido das palavras seja induzido pelas próprias palavras. A significação conceitual, portanto, forma-se por antecipação na significação gestual, imanente à fala. Para provar sua proposição, o filósofo diz que num país estrangeiro começamos a compreender o sentido das palavras em um contexto de ação ligado à vida comum. Da mesma maneira, se não compreendemos de saída um texto filosófico, pelo menos ele revela um certo “estilo”, que seria um primeiro esboço de sentido. Em resumo, toda linguagem se ensina por si mesma. “Há portanto, tanto naquele que escuta ou lê como naquele que fala e escreve, um *pensamento na fala*<sup>26</sup> que o intelectualismo não suspeita”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 244).

O pensamento no sujeito falante não é representação, i.e., não põe objetos e relações. Um falante não pensa antes de falar, nem mesmo durante sua fala, ela é seu próprio pensamento. “Da mesma maneira o ouvinte não concebe por ocasião dos signos”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 245). Este argumento do filósofo leva-nos a perceber que o sentido está presente em todas as partes, mas ao mesmo tempo em nenhum lugar posto por si mesmo. Da mesma maneira que o falante não pensa o sentido do que diz, também não representa as palavras empregadas. Desta forma, saber uma língua não é dispor de montagens nervosas pré-estabelecidas, nem muito menos conservar da palavra alguma percepção enfraquecida. Critica, assim, a alternativa bergsoniana de memória-hábito, já que não temos nenhuma “imagem verbal”. O que resta da palavra aprendida é o seu estilo (articular e sonoro), como um dos usos possíveis do corpo. A única maneira de representar uma palavra é pronunciando-a; visando-a no mundo. O filósofo continua a crítica a Bergson dizendo que:

---

<sup>26</sup> Cf. Salomão (1999), que apresenta o mesmo argumento.

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. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 246-247).

Depois do exposto, podemos afirmar, no bojo do filósofo, que a fala e o pensamento estão envolvidos um no outro. O sentido está na fala, do mesmo modo que ela é a existência exterior do sentido. A palavra e a fala, já que possuem potência de significação própria, tornam-se as presenças do pensamento no mundo sensível. A fala como corpo do pensamento.

Descobrimos, portanto, que, sob a significação conceitual, há uma significação existencial que habita as palavras e não é separada delas. A expressão não deixa um sumário que poderia se perder, mas sim faz a significação existir, fazendo viver um organismo de palavras, um novo “órgão dos sentidos”, abrindo para nós uma nova dimensão. Merleau-Ponty (1999, p. 249), para afirmar a proposição colocada atrás, usa exemplos da arte, como a música e o teatro, dizendo que “[...] a operação expressiva realiza ou efetua a significação e não se limita a traduzi-la”. A partir desta afirmação podemos dizer, já que o pensamento não existe fora do mundo nem das palavras, que ele não é nem “interior”, nem “exterior” em relação a um corpo positivo.

O filósofo comenta sobre o que nos engana e faz com que acreditemos num “pensamento para si” antes da expressão: são aqueles já expressos e que lembramos em silêncio – ilusão de um interior, mas na realidade é uma linguagem interior. “A nova intenção significativa só se conhece a si mesma recobrando-se de significações já disponíveis, resultado de atos de expressão anteriores”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 249). Pensamento e expressão são constituídos ao mesmo tempo. Portanto, a fala é instituída, sendo gesto; por sua

vez, a significação é um mundo. “Obtém-se a comunicação ou a compreensão dos gestos pela reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro. Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 251).

Ainda sobre esta relação com o outro (alteridade), Merleau-Ponty (1999, p. 252) comenta que: “Engajo-me com meu corpo entre as coisas, elas coexistem comigo enquanto sujeito encarnado, e essa vida nas coisas não tem nada de comum com a construção dos objetos científicos”. O argumento merleau-pontyano leva-nos a entender a fundamentação de toda significação no corpo: é por ele que compreendo o outro, é por ele que percebemos “coisas”. Desta maneira, o gesto lingüístico desenha o seu sentido:

A gesticulação verbal [...] visa uma paisagem mental que em primeiro lugar não está dada a todos e que ela tem por função justamente comunicar. Mas, aqui, o que a natureza não dá a cultura o fornece. As significações disponíveis, quer dizer, os atos de expressão anteriores, estabelecem entre os sujeitos falantes um mundo comum ao qual a fala atual e nova se refere, assim como o gesto ao mundo sensível. E o sentido da fala é apenas o modo pelo qual ela maneja esse mundo lingüístico, ou pelo qual ela modula nesse teclado de significações adquiridas. Eu apreendo em um ato indiviso, tão breve quanto um grito. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 253).

Merleau-Ponty (1999) retoma a reflexão sobre as afasias, dizendo que a concepção de linguagem que acabou de mostrar auxilia nas análises sobre os distúrbios lingüísticos. Inicia a formulação de uma “teoria existencial da afasia”, na qual o pensamento e a linguagem são duas manifestações fundamentais pelas quais o homem se projeta no mundo. Comenta novamente o experimento da classificação de cores: para o sujeito normal todos os “vermelhos” constituem um conjunto que só precisa ser desmembrado; para o doente, cada amostra está confinada a uma existência individual. É a própria experiência da cor que está em questão, não apenas o conhecimento ou o pensamento:

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



apresenta, ou antes ela é tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações. O termo ‘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. 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. O sentido do gesto não está contido no gesto enquanto fenômeno físico ou fisiológico. O sentido da palavra não está contido na palavra enquanto som. Mas é a definição do corpo humano apropriar-se, em uma série indefinida de atos descontínuos, de núcleos significativos que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 262).

Portanto, a fala faz nascer um novo sentido. As significações adquiridas são significações novas. Potência aberta e indefinida de significar “[...] como fato último pelo qual o homem se transcende em direção ao outro, ou em direção ao seu próprio pensamento, através de seu corpo e de sua fala”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 263). O filósofo chega à conclusão de que a fala é integralmente motricidade e inteligência. Para atestar sua inerência ao corpo, afirma que as afecções da linguagem não são reduzidas à unidade nem que o distúrbio diz respeito ora ao corpo da palavra, ora a fisionomia, ora ao sentido imediato. É impossível encontrar um distúrbio que seja puramente motor. Analisa vários tipos de afasia, como a alexia e a afasia motora, dizendo que, toda operação lingüística supõe a apreensão de um sentido. A análise da fala e da expressão faz-nos reconhecer que a natureza do corpo-próprio é enigmática. Não sendo reunião de partículas, nem muito menos entrelaçamento de processos, secreta em si mesma um “sentido” que não pode ser descrito por relações causais.

#### 2.4 – O problema da distinção entre a sensório-motricidade e o sensível

A sessão anterior visava mostrar a argumentação merleau-pontyana para inscrever a “fala-própria” no centro da reflexão filosófica. Nesta sessão mostraremos a análise do filósofo, sobre os estudos de sua época, acerca das relações entre linguagem e cognição pela

observação dos problemas de linguagem. O interessante é observar que quando os argumentos do filósofo indicam uma reflexão ontológica das bases da linguagem, ele abre mão da análise de trabalhos científicos sob uma perspectiva neuroligüística do fenômeno.

Merleau-Ponty (1999, p. 61-62) afirma que “[...] a linguagem é uma superação, operada pelo sujeito, dos sentidos que ele dispõe, sob a incitação do uso que se fez das palavras ao seu redor [...] instrumento de conquista do eu pelo contato com o outro”. Mesmo a afirmação anterior sendo claramente uma descrição ontológica, portanto de ordem supostamente filosófica, o filósofo busca uma contraprova apoiada nos exemplos emprestados à patologia. Segundo Merleau-Ponty, é impossível saber de antemão qual a contribuição do estudo da patologia, só o exame dos fatos pode revelar relações possíveis entre a sensório-motricidade e o sensível, entre o normal e o patológico. Dessa maneira a tese merleau-pontyana descarta de imediato duas concepções:

A primeira – “Identidade absoluta entre o normal e o patológico” – concepção positivista do final do século XIX, na qual leis naturais invariáveis determinam as atividades humanas. Metáfora da máquina desregulada. Sobre este ponto, Merleau-Ponty comenta que, quando falamos de comportamento, dizemos “atividade orientada”, quando a conduta não apresenta objeto definido, podemos falar de fracasso ou patologia e afirmar a existência da distinção entre o normal e o patológico.

A segunda – “alteridade absoluta” – concepção inaceitável já que a conduta patológica também apresenta sentido. Merleau-Ponty comenta que a doença é auto-regulação, ou seja, estabelecimento de equilíbrio em nível diverso do normal. O filósofo propõe estudar o fenômeno da palavra na alucinação verbal e a desintegração da linguagem na afasia.

Merleau-Ponty (1990a) fala que o acesso ao estudo da alucinação verbal permaneceu mascarado, por muito tempo, devido a vários preconceitos. A distinção entre o corpo material, a alma no interior do mesmo e o meio externo como estímulo, da ontologia clássica, teve

como efeito desviar os cientistas do estudo da doença. Admitia-se que a percepção era uma ressonância na consciência de uma excitação sensorial; assim, na falta de um estímulo verdadeiro, a alucinação não passava de uma auto-excitação do cérebro (alucinação como percepção fraca):

De outro lado, nessa concepção, o conhecimento de uma língua limitar-se-ia a dispor de um certo número de engramas traçados no cérebro; a consciência evocaria a imagem da palavra, e esta, por um processo inverso ao que se supunha na percepção, desencadearia o influxo nervoso que no nível do centro motor daria origem ao ato motor, isto é, à fala. (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 63).

Uma neurologia e uma psicologia saíram desse ponto ontológico inicial, mas a observação dos fatos prova que nenhuma das duas é válida: primeira observação – é impossível reduzir a alucinação verbal à percepção, se o “próprio doente” está consciente da diferença entre as duas, na hipótese de identidade entre os fenômenos seria impossível penetrar no sentido do patológico, assim, há o que compreender nas próprias descrições do doente, pois, elas já são em si interpretações (o problema dos “meta” em neurolinguística); segunda observação – a alucinação é acompanhada de movimentos do aparelho fonador, o que supõe que ela é fundada na “fala própria”.

Trata-se, portanto, em compreender a relação entre a sensório-motricidade e o sensível, observando como a fala própria é apreendida como vinda de outrem. Para observarmos a originalidade do fenômeno em relação a outros fenômenos “sensoriais”, precisamos confrontá-lo com outras perturbações. Seguindo Lagache<sup>27</sup>, Merleau-Ponty (1990a) compara a alucinação verbal com os seguintes fenômenos:

1 – “Impulso verbal” – vestígio da palavra que se impõe ao sujeito no momento menos adequado, como que forçado a emití-la como se cospe um caroço, se desembaraçando de algo desagradável.

---

<sup>27</sup> Cf. Lagache (1977) *Les hallucinations verbales et la parole*. Em *Oeuvres*, tomo I, P.U.F.

2 – “Alucinação motriz verbal completa” – aparece como transição entre o caso em que o sujeito considera suas falas vindas de si e aquele em que considera como vindas de outro.

3 – “Alucinação cinestésica verbal” – o sujeito tem a impressão de estar imerso numa corrente de falas anônimas; dessa maneira, as palavras, para ele, não emanam nem de si nem do outro.

4 – “Pseudo-alucinação motriz verbal” – não existe mais localização no espaço. Impressão de que se fala através de seu cérebro, de ouvir a “linguagem do pensamento”.

O que a descrição mostra é que o fenômeno central não é o fato sensorial, mas a despersonalização:

Assim eu e outro não somos duas substâncias distintas uma da outra. O outro é quem lhe libera de minha própria ambivalência: somos, ele e eu, duas variáveis de um mesmo sistema. Por um mecanismo de projeção eu lhe atribuo qualidades que na realidade são minhas e, inversamente, por introjeção, considero como próprias, qualidades que são suas. (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 65).

Esse mesmo mecanismo se encontra na alucinação verbal. Toda fala é ação a dois, quando escuto já antecipo as falas do outro e minha resposta já é pelo menos esboço; por outro lado, há naquele que fala crença em minha compreensão. “A função da linguagem é só um caso particular da relação geral do eu com o outro, que é a relação entre duas consciências das quais cada uma se projeta na outra”. (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 65).

A alucinação se constituiria em levar esse mecanismo ao extremo. O doente anteciparia de tal maneira as reações dos interlocutores, que chegaria a substituí-los totalmente, adotando, diante de suas “próprias falas”, uma atitude receptiva. Trata-se de um fenômeno global, no qual a ilusão funda-se no esquema corporal (de todas as atividades possíveis, mais do que esquema de estado do corpo).

Percebemos, com o precedente, que é preciso realizar uma revisão conceitual sobre o problema da distinção entre sensório-motricidade e sensível existente na ontologia clássica. Colocar o problema diferentemente para a alucinação em geral, possibilita pensar também em uma nova colocação do problema da relação entre o patológico e o normal no discurso clínico. Para tanto, é preciso compreender a fala como estrutura total – sistema pelo qual atingimos a comunicação com o outro. Dessa maneira, a alucinação não seria relação entre sujeito e objeto, mas sim “relação de ser”, já que existo pela linguagem em relação com outrem. Merleau-Ponty indaga sobre a legitimidade de interpretar o normal à luz do patológico, e diz que a identidade entre o “falar” e “ser falado” só existe no doente; com isso, se a confusão existe no patológico é porque já se encontra “um estado embrionário no normal”.

Chega-se, portanto, a um paradoxo, no qual o “sujeito normal” seria aquele que aceita tornar-se ele mesmo em contato com o outro (pode ser também em contato com o sensível); por outro lado, o “sujeito anormal” seria aquele que recusa essa dialética, só considerando a linguagem como uma lógica abstrata. São, como vemos, duas auto-regulações, em níveis diferentes, da relação em linguagem com o outro, mostrando a estreita relação entre a sensório-motricidade e o sensível; podendo ser concebida uma dissolução dessa dicotomia.

Para não necessitarmos fazer uma revisão das considerações precedentes, “[...] examinaremos os fundamentos fisiológicos da fala (localizações)”. (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 66). Para tanto, o filósofo indaga sobre se a concepção da linguagem pode ser, ao mesmo tempo, intersubjetividade e um fenômeno individual ligado à terceira circunvolução frontal esquerda. Passemos a um confronto das duas teses.

Segundo o filósofo, a análise clínica da afasia em seu desenvolvimento, mostrou que as interpretações sob a ótica da ontologia clássica eram falsas, “[...] a imagem verbal não é um *engrama*, o centro nervoso não é uma *loja de imagens*, ele é um centro encarregado de

organizar os movimentos, é somente o lugar de uma função” (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 66). Os seguintes fatos confirmam a proposição: o afásico não é alguém que não fala mais, mas sim menos ou de outro modo. O filósofo usa o exemplo do doente que é incapaz de repetir a palavra “não”, mas, mais tarde, sendo pressionado, responde: “não, eu não posso dizer essa palavra”. Idéia da linguagem com dupla função: “linguagem concreta”, papel de responder a situações efetivas, “linguagem categorial”, palavra considerada em si como entidade puramente abstrata, respondendo a situações fictícias ou problemas. A linguagem é reconduzida, pela afasia, a sua primeira função. Merleau-Ponty (1990a, p. 67) chega a hipótese de que “[...] a afasia seria uma perturbação intelectual que não atingiria a linguagem em sua materialidade; o doente não teria perdido o uso automático da palavra mas a disposição para um certo tipo de linguagem, a linguagem categorial”. Nesse ponto, é preciso ressaltar que um estudo, até certo ponto empírico, deve ser realizado acerca da relação entre essas duas funções da linguagem pela referenciação. Acreditamos que uma redução da afasia a problemas da linguagem categorial ainda se torna insuficiente para delimitar linhas fronteiriças para a patologia. Esse problema se coloca quando passamos do problema da sensório-motricidade para o problema semântico. No campo neurolingüístico, seguindo a perspectiva sócio-cognitiva mostrada anteriormente, Morato (1997, p. 27) concebe um questionamento diferente para o problema:

[...] quais são as relações entre as significações tidas como desviantes ainda no campo da normalidade e as que são um índice de desvio patológico? A idéia de significação desviante pressupõe, naturalmente, uma significação normal. Pois bem: quais são, ao fim e ao cabo, os critérios estabelecidos e quem os estabelece de maneira que se possa, razoavelmente, postular alguns parâmetros de normalidade?

Ao considerar os fenômenos de significação gerados por estratégias e contratos de determinação histórico-cultural, não somente gerados pelo cérebro, somos possibilitados a estabelecer critérios razoáveis sobre o que entendemos por normalidade. Sendo, pois, a

“significação normal” e, por conseguinte, a linguagem, um patrimônio cultural, essas ponderações aplicam-se aos dois contextos analisados, mas ainda é necessário “... propor outras leituras para os objetos semânticos já presentes na constelação semiológica de certas síndromes neurológicas e novas abordagens para aqueles objetos tidos como puramente cognitivos”. (MORATO, 1997, p. 28).

A neurolingüística e a neuropsicologia, nos últimos anos, vêm analisando diferentes aspectos das “interdições da linguagem” (diagnóstico e descrição dos fenômenos lingüístico-cognitivos “desviantes”) numa linha parecida com a merleau-pontyana, já que se condena qualquer idéia de ruptura de comunicação, tanto para o sistema lingüístico (caso das afasias), quanto para os processos cognitivos (caso das demências ou das amnésias – lembrar discussão anterior sobre a alucinação verbal):

Caracterizados como patológicos em função de sua bizarria, distorção, exuberância ou privação, os problemas de sentido geralmente aparecem na constelação semiológica das síndromes neurológicas como uma espécie de ‘significação intolerável’ (desviante, mórbida, extravagante). A significação intolerável impõe ao sujeito que a manifesta um grau máximo de opacidade; dono de um saber incompreensível e não comunicativo (no sentido de informativo), ele acaba por manter – por negação de seu contrário – uma certa idéia de significação normal (informativa, relevante, objetiva e compreensível, ancorada numa idéia de um sujeito bem falante – o ‘falante ideal’- e num princípio de alta cooperação comunicativa entre as pessoas). Porém, nem sempre o diagnóstico é capaz de explicar aquilo que vai bem do ponto de vista da construção de sentidos, embora tenha elementos para aferir se uma significação é ou não aceitável, razoável, adequada, própria, tolerável. (MORATO, 1997, p. 29).

Dessa maneira, a descrição de como se dá a geração de sentido, bem como a maneira que se desenvolve a “significação intolerável”, não pode ser explicada sobre as bases que orientam o diagnóstico. Na pesquisa clínica, a comunicação como função primordial da linguagem tem deixado de fora muitos aspectos da significação na análise de questões lingüístico-cognitivas. Voltemos aos postulados merleau-pontyanos em relação à análise do trabalho de Goldstein.

Os afásicos analisados por Goldstein, apresentavam uma perturbação da linguagem que era acompanhada da perturbação mais geral relativa à incapacidade de classificar objetos percebidos. Merleau-Ponty (1990a, 1999) usa o mesmo exemplo da experiência de classificação de cores, no qual o doente deve reunir diferentes matizes de uma mesma cor fundamental, mas agrupa as amostras seguindo um outro princípio, como o grau de saturação ou de luminosidade.

O sujeito normal tem a capacidade de considerar um objeto concreto segundo uma categoria, se o doente parece mudar de princípio é porque “não tem nenhum” – experiência concreta de conveniência ou inconveniência. Por outro lado, o doente pode reconhecer a cor quando ela designa um objeto concreto como o vermelho-cereja. Explica-se o fenômeno porque a consciência que visa o vermelho é uma abstração (atitude desinteressada de investigação pura), e a consciência que visa a cereja é concreta. Através da consciência concreta da cereja é que o doente encontra a denominação vermelho. Merleau-Ponty (1990a) comenta que o interessante no trabalho de Goldstein é pôr em evidência a idéia de uma “função de substituição”, que, para o observador, mascara a perturbação. Existe, por exemplo, sujeitos que não possuem mais a noção de números e pela função de substituição podem parecer contar já que fazem corresponder a cada dedo um número da série recitada automaticamente.

A descoberta mostrada anteriormente convida os estudiosos da relação entre linguagem e cognição a realizarem um exame mais apurado. Antes tratava-se apenas de determinar as funções que o doente era capaz de realizar ou não. Agora, trata-se de buscar os próprios casos em que o doente é bem sucedido e por quais caminhos ele tem sucesso.

Merleau-Ponty (1990a, p. 68) indaga sobre o exato sentido da análise de Goldstein:

Aparentemente vai na direção de Pierre Marie, que distinguia os casos de anartria dos casos de afasia verdadeira (parece que a linguagem é condicionada pelo pensamento) enquanto que Broca considerava a linguagem como uma soma de engramas cerebrais (é



um fenômeno global e parece exigir o funcionamento geral do pensamento). Haveria pois uma inversão das posições iniciais; ao contrário de Broca, Goldstein apresentaria uma concepção idealista que mostra sob a função lingüística um poder de pensamento; partindo do exterior, retornaria à interioridade, à consciência pura, a uma função espiritual que não comportaria frases ou nomes; ‘função simbólica’ indivisível.

A dúvida merleau-pontyana caminha na direção de saber qual é a vulnerabilidade da análise goldsteiniana. Nem a atitude de Broca, nem a idealista ou intelectualista dão conta do fenômeno lingüístico: para um não há sujeito falante, mas sim imagens verbais; para o outro, simplesmente um sujeito pensante. A teoria da afasia deve passar ao largo dessas posições e determinar os respectivos papéis do “condicionamento corporal” e da “consciência intelectual”. Merleau-Ponty (1990a) comenta que, quando examinamos atentamente as análises de Goldstein, as suas melhores partes não se orientam para o intelectualismo.

Em relação aos fatos fisiológicos, Merleau-Ponty (1990a) comenta que, até sua época, nenhum autor sério renunciou à idéia de localizações cerebrais. Não se trata de uma relação entre continente e conteúdo; por exemplo, Goldstein propõe que existem duas verdades a levar em conta: o cérebro como um todo contribui para cada operação parcial, não existindo funcionamento em mosaico. Não queremos dizer com isso que as funções cerebrais são difusas nem que todas as partes contribuem do mesmo modo para cada operação, uma faz papel de figura e as outras de fundo. Existe localização no sentido de que a integridade de certa parte cerebral é necessária para o desempenho de certa função, mas as suplências nunca equivalem exatamente à função destruída. Em relação aos fatos clínicos o filósofo diz que:

Goldstein nunca pretendeu que a função categorial fosse espiritualidade absoluta. A incapacidade de classificar, no doente, está ligada a uma transformação de sua percepção; enquanto que no sujeito normal há imediatamente organização do campo perceptivo segundo linhas de força e no doente, ao contrário, há desagregação desse campo. A falência da atitude categorial é ou implica uma mudança de estruturação da percepção. Não há atrás da denominação uma operação intelectual distinta dela; a função categorial encarna-se na palavra, dá-lhe sua fisionomia; quando ela falha, tem-se a impressão de que a palavra se ‘esvaziou’, que perdeu ‘o que a tornava própria para designar’ (Goldstein). (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 69).

Falta ainda compreender como o pensamento habita a linguagem e o sentido habita a palavra, além do pensamento subentender o material lingüístico. Para tanto é preciso ressaltar a “produtividade da linguagem”, i.e., a linguagem como conjunto de instrumentos para nossas relações com o outro e com nós mesmos. Merleau-Ponty (1990a) comenta que no *Language and language disturbances*, Goldstein redefine a atitude categorial e introduz a noção de instrumento lingüístico (*instrumentalites of speech*), mostrando que as duas funções são dependentes uma da outra; assim, a perda de uma afeta a outra. A análise é interessante, pois não considera a separação clássica entre o corporal e o mental. Constata-se a mesma perturbação no nível da atitude categorial e dos instrumentos lingüísticos. Não é redução da linguagem ao pensamento, mas sim de introduzir o pensamento na linguagem. Dessa maneira, se a inserção é mais ou menos satisfatória, é que a linguagem aparecerá como normal ou patológica. Estudaremos mais detalhadamente essas duas noções e o papel do pensamento em cada uma delas.

As atitudes categoriais tornam possíveis várias operações, que têm por princípio:

- capacidade de assumir uma tarefa mental, de tomar iniciativas, de executar, a pedido, uma performance lingüística;
- possibilidade de examinar um mesmo problema sob diversos aspectos;
- capacidade de considerar simultaneamente dois *stimuli* independentes e de reagir a ambos simultaneamente;
- capacidade de separar o essencial do acidental;
- capacidade de conceber um futuro, isto é, de pensar não só o real mais o possível;
- capacidade de distinguir o *ego* do mundo exterior. (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 70-71).

Havendo destruição da função categorial, observam-se perturbações na instrumentalidade. Também é possível distinguir os casos em que a função instrumental é diretamente atingida daqueles em que, através da atitude categorial, é indiretamente atingida. Quando a instrumentalidade é indiretamente atingida, constata-se que o aparelho lingüístico funciona em certos momentos e em outros não; que as palavras assumem significação concreta, tornando-se palavras individuais sem relação com o contexto:

Mas a função categorial está encarnada no objeto; sua relação com a linguagem é a relação exterior de causa e efeito; a palavra é um corpo através do qual aparece uma intenção. A fala não é um simples automatismo a serviço do pensamento, ela é o seu instrumento de atualização; o pensamento só se realiza verdadeiramente quando acha sua expressão verbal.

Para o doente, ao contrário, a palavra aparece como um complexo sonoro, não é mais o veículo do pensamento e permanece numa relação exterior a ele. (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 71).

Por outro lado, as perturbações que resultam da perda dos instrumentos lingüísticos são bem diferentes:

- confusões de letras ou de palavras;
- na falta da palavra procurada, o sujeito utiliza outra de mesma fisionomia (mesmo número de letras, de sílabas);
- deficiências de pequenas palavras (preposições, advérbios, artigos);
- perturbações de repetição. (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 71-72).

Nesses casos, as palavras são reprimidas, não guardando seu poder de significação. Percebemos, com isso, o pensamento encarnando-se na linguagem instrumental. O mecanismo responsável por esse fenômeno é a noção de *innere Sprachform*<sup>28</sup>, que Goldstein mostra, emprestando de Humboldt; algo totalmente diverso da noção de linguagem interior (evocação de imagens verbais); reflexo na linguagem da perspectiva do mundo próprio e da cultura. Dessa maneira, cada língua tem sua maneira própria de exprimir relações com o tempo ou o espaço; mesmo o modo de distribuir a acentuação, as flexões e o uso do artigo expressa uma visão de mundo. Totalidade dos processos expressivos, produzidos “[...] quando estamos a ponto de expressar nosso pensamento ou de compreender o pensamento do outro”. (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 72). Assim, a junção do pensamento e da linguagem faz-se na *innere Sprachform*, diferindo segundo o que falamos ou escrevemos. Entre a linguagem e o

---

<sup>28</sup> Conceito lingüístico atribuído a Humboldt, praticamente “vulgarizado” nas vertentes semânticas; *grosso modo* indica o interior, o centro da formação da fala. A tradução literal do termo em alemão (nunca realizada pelos lingüistas que dela se apropriam) é “interior da forma da fala”. Merleau-Ponty utiliza o termo no sentido atribuído por Goldstein em sua leitura e emprego da teoria humboldtiana.

pensamento interpõe-se uma camada de significações que supõe a relação entre ambos. O estilo como pensamento na linguagem.

O filósofo compara Jakobson e Goldstein, dizendo que para o primeiro a aquisição dos fonemas é determinada por leis objetivas; por outro lado, para o segundo, o desenvolvimento fonemático faz-se de acordo com certo “estilo” que não é prescrito por nenhuma necessidade. “A forma sistemática dos fonemas que ela utilizará é abordada por uma comunidade lingüística como melhor meio de expressão de sua visão de mundo”. (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 72).

Na seqüência de seu argumento, o filósofo compara Piaget e Goldstein, dizendo que as palavras não são simples indícios de pensamento, como pretendia o primeiro, mas sim dependem de um “valor situacional”, como queria o segundo. “A criança utiliza certas palavras antes de compreender plenamente a significação, ao modo do adulto que, ao apreender uma língua estrangeira, emprega certas locuções de que não conhece o sentido mas que sabe poder aplicar à situação”. (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 73).

Devido ao precedente, podemos afirmar que toda a linguagem é mente, não existindo melodia verbal que não suponha vigília intelectual. Mas essa mente não o é por si; é paradoxalmente uma mente que só se possui perdendo-se na linguagem. O filósofo conclui seu argumento dizendo que a teoria de Broca está superada, sem que a análise da afasia seja um retorno ao idealismo. O sentido situacional é o que habita a linguagem, fácil de definir quando se aplica a coisas concretas, mas difícil com palavras abstratas, como filosofia. Os conceitos, contudo, podem ser considerados como elementos de uma situação cultural. A *innere Sprachform* é uma paisagem mental, comum a todos os membros de uma comunidade lingüística, pela qual é possível a coexistência de seus pensamentos com os outros através de um meio cultural.

Percebemos, com a leitura realizada, que existe uma estreita ligação entre a sensório-motricidade e o sensível, o que possibilita pensar que linguagem e pensamento são mutuamente constituídos. Os fatos clínicos, como a alucinação verbal e a afasia, são usados como exemplos para a afirmação desta nova concepção de linguagem, mais próxima da descrição do fenômeno em si. Sua adoção possibilita a não consideração (ou solução?) de vários problemas decorrentes do emprego da ontologia clássica, como o problema da relação entre corpo e mente.

### **3 – DA UNIÃO DOS POSTULADOS EPISTÊMICOS COM AS REFLEXÕES ONTOLÓGICAS: HOMEM E MUNDO – INDIVISIBILIDADE DO DIFERENTE**

A ausência não está nas coisas, visto que nas coisas só se pode encontrar o 'há'. Mas em biologia a ausência tem uma significação: a morte de um organismo não se reduz somente a presença de um sistema físico: cumpre admitir a rivalidade da ordem ausente e da ordem presente, ou seja, o trabalho de uma sobre a outra. Numa ordem orgânica, num mundo natural onde só existem seres individuais, a ausência de uma ordem não pode reduzir-se à presença de uma outra: ela tem uma significação objetiva. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 108).

No primeiro capítulo apresentamos nosso problema central, que a mesma maneira de Merleau-Ponty, indicava uma crítica e uma reflexão radical acerca da concepção do signo externo a significação. Concepção esta que possibilita tanto uma tese ontológica externalista, na qual a referência está ligada aos objetos do mundo; quanto uma tese ontológica internalista, na qual a referência está ligada ao caráter inatista da razão; mas em ambas as teses o signo é externo a significação. No segundo capítulo procuramos estabelecer uma reflexão sobre o fenômeno da significação, seguindo a hipótese merleau-pontyana de que é essa ação do conhecimento que plasma e dá unidade à relação homem/mundo e fundamentando o trabalho em alguns estudos dos distúrbios de linguagem. Neste capítulo que se segue, analisaremos mais de perto as relações de unidade entre linguagem, corpo e conhecimento.

#### **3.1 – Linguagem e complexidade**

Esboçaremos, a seguir, as relações entre corpo e simbolismo, atentando para a complexidade e para a indivisibilidade do senciante-sensível na “folha ontológica” merleau-pontyana. Para tanto, é preciso, como em Merleau-Ponty (2000), refletir sobre o conceito de

“Natureza”, já que sua tese incide sobre a naturalização da ontologia em destaque. Na referida obra, o filósofo traça um grande panorama dos estudos filosóficos e científicos para definir sua concepção de natureza. Conseqüentemente, como um processo natural da reflexão, o filósofo resume (em se tratando da transcrição de um curso) sua concepção de corporeidade ao resgatar conceitos importantes de sua obra, como a noção do quiasma. Critica, com seus argumentos sobre a igualdade entre a percepção e o desejo, as teses da ontologia clássica, tanto empiristas, quanto racionalistas, e até mesmo fenomenológicas, pois, sendo a natureza entendida somente enquanto produto, não importa a perspectiva que se adota.

O propósito geral de Merleau-Ponty (2000) é tratar a “Natureza” como ontologia da produtividade e do produto. Em particular, tratar o mundo da vida (*Lebenswelt*) como desdobramento da natureza. O homem, por sua vez, é considerado em seu ponto de surgimento na Natureza: *Ineinander* da animalidade e da natureza. Isso quer dizer que: “[...] [*sic.*] O homem não é animalidade (no sentido de mecanicismo) + razão – E é por isso que nos ocupamos de seu corpo: antes de ser razão, a humanidade é uma outra corporeidade”. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 336). Colocado o problema dessa maneira, não é tão simples conceber a relação da humanidade com seu surgimento na natureza. Não é a reduzida tese mecanicista, na qual o “homem” seria a soma da “animalidade” com a “razão” subtraindo o “espírito”. Assim a humanidade é apreendida como uma outra maneira de ser corpo: não imposição de um para si a um corpo em si. Dessa forma, o corpo humano é descrito enquanto senciente-sensível, não sendo o *Ineinander* aquele de “uma coisa numa coisa” e sim com a idéia de “um no outro” como dois momentos de um mesmo sistema. Por isso que o filósofo afirma que procurar o corpo percipiente como invisível é afastamento em relação ao visível. Para sustentar essa concepção do corpo Merleau-Ponty (2000) enumera seis pontos principais que pretende analisar para argumentar a favor da idéia de unidade entre o senciente-sensível. Assim sendo, o filósofo trata a união, em geral, do corpo com o simbolismo e, em específico,

da estrutura estesiológica (suposto sistema da percepção) com a estrutura libidinal (suposto sistema do desejo):

- 1) O esquema corporal.
- 2) A percepção como implicada por nosso corpo. Estesiologia.
- 3) O *Ineinander* animalidade-humanidade = apreendida em outros viventes como variantes.
- 4) O Eros – a psicanálise.
- 5) Como se introduz o Logos – Perceber e falar.
- 6) Problemática propriamente filosófica: o visível e o invisível (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 336-337).

O referido trabalho do filósofo aparece numerado como se cada trecho fosse a ilustração de um ponto em específico, mas esse esquema soa um pouco estranho, já que o numero 3 sempre aparece sucedido pelo subtítulo “corpo e simbolismo”; por sua vez, a idéia de Eros (função de vida) aparece descrita geralmente no numero 2. O numero 4 indica uma discussão propriamente filosófica, pois trata sempre da constatação de uma ontologia pautada no visível e no invisível. O que afirmamos, portanto, é que os números que encabeçam os argumentos do texto de Merleau-Ponty (2000) não dizem respeito diretamente a cada ponto em específico, mas sim que mostram as relações entre eles. Basicamente trataremos dos pontos nomeados de “corpo e simbolismo”, devido as restrições da problemática central deste trabalho.

Para o referido filósofo, o corpo não é entendido somente como coisa, mas sim como relação com um *Umwelt* e com o *Lebenswelt*. Dessa maneira, um dos sentidos do esquema corporal é que o corpo humano se move e isto quer dizer que percebe e deseja:

Retomar essa noção, fazer aparecer o corpo como sujeito do movimento e sujeito da percepção – Se isso não é verbal, isso quer dizer: o corpo como tocante-tocado, o vidente-visto, lugar de uma espécie de reflexão e, através disso, capaz de relacionar-se a outra coisa que não sua própria massa, de fechar o seu círculo sobre o visível, sobre o sensível exterior. Essencial neste ponto: *teoria da carne*, do corpo *Empfindbarkeit*<sup>29</sup> e das coisas como implicadas nele. [...] Pois a carne é *Urpräsenzierbarkeit*<sup>30</sup> do que

<sup>29</sup> “capaz de sensação”.

<sup>30</sup> “o que pode ser originalmente apresentado”.



*Nichturpräsentierten*<sup>31</sup> como tal, visibilidade do invisível – a estesiologia, o estudo desse milagre que é o órgão dos sentidos: ele é a figuração no visível do invisível ‘tomada de consciência’. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 337-338).

Nesse arranjo da carne existe uma visão em que o olho é inteiro finalidade externa, feita para o que está ausente, tanto o construtivo quanto o destrutivo. Podemos com isso dizer que a estrutura estesiológica está ligada a estrutura libidinal, que por sua vez pode ser tanto empregada para o Eros (pulsão de vida), quanto utilizada para o Tanatos (pulsão de morte). Na ontologia clássica só podemos conceber a estesiologia com o Eros, já que a percepção assume apenas seu caráter de manutenção da vida, portanto somente relacionada com seu papel positivo. A idéia geral de Merleau-Ponty (1971, 1990a, 2000) é descrever o *Ineinander* do visível no invisível, concebendo a percepção e o simbolismo como que imbricados um no outro. Não se pode dizer, portanto, que a “consciência” da mãe está grávida da “consciência” da criança, há nascimento: surge uma nova “consciência” por preenchimento de um vazio, irrupção de um novo que não é efeito dos antecedentes, mesmo que deles dependa. Dessa maneira, podemos falar de uma “negatividade natural”: nos instalamos no ser bruto, percebido, sensível, na carne sem alternativa em si para si. Assim, o outro lado do olho não é a “alma”.

Sendo a estrutura estesiológica igual à estrutura libidinal, a percepção assume-se como um modo de desejo (relação de ser) e não de conhecimento como algo somente positivo, como observamos na ontologia clássica. A favor do racionalismo ou do empirismo a estesiologia liga-se somente ao seu caráter positivo de referir, ou a razão ou o mundo, dependendo da postura epistemológica adotada. Para Merleau-Ponty (2000), existe um enraizamento natural do para outrem, uma intercorporeidade, na qual, naturalmente, é impossível conceber a percepção somente ligada ao Eros. Nesse esquema pode-se diferenciar a percepção, devido as restrições epistemológicas, como o ser tocado desde dentro, e o

---

<sup>31</sup> “o que não é apresentado”.

desejo, como o sobrevôo deste ser. O referido filósofo, comentando Simone de Beauvoir, diz que o corpo em relação ao espírito (mente) não é nem primeiro nem segundo, i.e., massa de prazeres e de dores não fechada sobre si mesma.

Voltando para a discussão específica deste texto, sobre a relação entre o corpo e o simbolismo, Merleau-Ponty (2000) diz que existe um enigma, no qual o corpo aparece como coisa e mediação de todas as coisas, sendo, ao mesmo tempo, aberto e fechado (percepção e desejo). Não são duas naturezas no corpo, como poderíamos de início supor inebriados pela ontologia clássica, mas sim dupla natureza. Esse enigma é esclarecido quando dizemos que corpo é simbolismo. Esclarece-se também a linguagem, dizendo que ela é segundo corpo e corpo aberto. Portanto, podemos falar que a linguagem utiliza-se, ao mesmo tempo, da estrutura estesiológica e da estrutura libidinal.

Ao realizar a afirmação de que corpo é simbolismo: sem a percepção prévia do significante e do significado, supostos separados, o corpo passa no mundo e o mundo no corpo, ainda mantendo, dessa maneira, apenas uma junção epistêmica entre a tese racionalista e a tese empirista. Mas a afirmação de Merleau-Ponty (1971, 1990a, 2000) não é essa e nem muito menos pode ser confundida com um simples monismo. O mundo e os outros se tornam nossa carne: *Ineinander* do visível e do invisível; esquema do senciante-sensível. Podemos com isso dizer que: “um órgão móvel dos sentidos (o olho, a mão) já é uma linguagem porque é uma interrogação (movimento) e uma resposta (percepção como *Erfüllung*<sup>32</sup> de um projeto), falar e compreender”.(MERLEAU-PONTY, 2000, p. 341). Existe, portanto, uma diferença apenas relativa entre o silêncio perceptivo e a linguagem (que comporta fio de silêncio):

Por mais relativa que seja, ela existe. Qual é? Que diferença existe entre o simbolismo pronto ou *natural* do corpo e aquele da linguagem? Seria o surgimento de um sujeito pensante e de suas convenções? Existiriam dois simbolismos, um de indivisão e no qual símbolo e simbolizado estão cegamente ligados, porque sua relação de sentido é dada pela organização do corpo, e outro de linguagem, em que o signo e significação são

---

<sup>32</sup> “realização”.

sobrevoados por um espírito, e que nos faria sair da Natureza? Mas a própria *convenção* pressupõe uma comunicação consigo e com outrem, pelo que só pode aparecer como variante ou desvio em relação a uma comunicação prévia. Sendo cada signo diferença em relação aos outros, e cada significação diferença em relação às outras, a vida da linguagem reproduz num outro nível as estruturas perceptivas. Fala-se para preencher as lacunas da percepção, mas falas e significações tampouco são o positivo absoluto, aquilo que se chama de espírito ainda é uma reequilibração, uma descentração que não é absoluta, o sujeito falante, e nem mesmo o lingüista, não possuem o sistema de equivalências que anima a linguagem, assim como a chave do mundo não é dada ao sujeito percipiente. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 342).

O filósofo indaga sobre a diferença de um suposto simbolismo natural, do corpo (a gestualidade, por exemplo), e aquele da linguagem. Essa pergunta induz à questão do surgimento de um sujeito pensante com suas convenções. Dessa maneira, Merleau-Ponty (1990a, 1999, 2000) supõe que existiriam dois simbolismos: um de indivisão (relação de sentido dada pelo corpo, indivisão do símbolo e do simbolizado) e outro de linguagem (relação de sentido fora da natureza, signo e significação sobrevoados por um “espírito”). Argumenta que a própria convenção já comporta uma comunicação consigo e com outrem, sendo variável em relação a uma comunicação prévia. Afirma, portanto, a diferença em relação aos outros como constituintes do signo e da significação, sendo a fala preenchimento das lacunas da percepção. Dessa maneira, o invisível não é uma outra positividade, mas sim o avesso do visível. Assim, “[...] existe um Logos do mundo natural, estético, no qual se apoia o Logos da linguagem”. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 343).

Podemos resumir, dizendo que o corpo é simbolismo não no sentido superficial, ou seja, de que um termo representa outro, ocupa o lugar de outro, mas sim no sentido fundamental: expressivo de outro. A percepção e o movimento simbolizam, além dos sentidos entre si, para a unidade do corpo. Neste ponto, salientamos a importância delegada ao quiasma linguagem/corpo no trabalho de Merleau-Ponty, pois, por essa nova concepção ontológica, exorciza-se vários fantasmas das concepções tradicionais realistas, mentalistas e pragmáticas.

Mas esse simbolismo da linguagem pode esclarecer o corpo? Para responder à indagação, Merleau-Ponty (2000, p. 353) realiza uma diferenciação entre “[...] simbolismo de indivisão, sentido latente, e simbolismo convencional, sentido manifesto”. Entretanto, tais simbolismos não são versados sobre a decisão de que nem a instituição é evidentemente causa da linguagem, nem de sua conservação. As “convenções” de uma língua remetem todas umas às outras, supondo sempre uma linguagem instituída. A vida da linguagem, assim como a vida perceptiva, é feita de afastamentos de combinações de significações acabadas. Existe sempre uma linguagem antes da linguagem que é percepção, arquetônica da linguagem:

É neste sentido e sob estas reservas que se pode falar de um Logos do mundo natural. A comunicação no visível é continuada por uma comunicação no invisível avesso de nossos gestos e de nossas falas. A linguagem como retomada desse Logos do mundo sensível numa outra arquetônica. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 354).

Com essa configuração do corpo e do simbolismo, podemos afirmar que o “sujeito falante” é apresentado como o lugar de uma produtividade, ou seja, uma “espontaneidade” que resiste a qualquer “explicação”. Essa produtividade é considerada como “fato último”, visto que qualquer “explicação” resumir-se-ia em negá-la, seja no empirismo (explicação que reconduz as significações novas às significações dadas), seja no idealismo (explicação que põe um saber absoluto imanente às primeiras formas do conhecimento). Se Merleau-Ponty (1971, 2000) indica que o tempo é o “fundamento e a medida” do espontâneo, a investigação do “campo de presença” mostra que, por definição, o presente transcende para o futuro e o passado, sendo o modelo da fuga para o “fora de si”. Mas, a identificação da subjetividade com o êxtase (“*ek-stase*”) temporal ainda não descreve claramente a “transcendência dirigida” (expressão). Dessa maneira:

[...] centrando a análise da linguagem em uma oposição abrupta entre natureza e cultura, a explicitação da ‘fala autêntica’ só podia compreender o sentido inédito como o ‘excesso’ de nossa existência em face do ‘ser natural, constituição de uma esfera do ‘possível’ por princípio mais ampla que a região do ‘real’”. (MOURA, 2001, p. 321).

Como, então, compreender a idéia de que o “logos apofântico” se funda no “logos do mundo natural”? Só mesmo revisando a ruptura entre natureza e cultura, consolidada pela análise merleau-pontyna. Concebe-se, dessa forma, que essa distinção é apresentada como abstrata, visto que se estabelece uma continuidade entre natural e cultural, redescobrimo-se, assim, a “natureza para nós” como o solo da cultura. Dessa maneira, o que preocupa Merleau-Ponty (2000) é a operação cartesiana desprover a natureza de qualquer produtividade. A natureza é entendida, por Merleau-Ponty (2000), como a “existência em si”, sem orientação, sem interior, sendo, pois, relativa ao “espírito” que é absoluto e contingente à subjetividade que é necessária.

Com essa concepção de natureza, podemos analisar a fundamentação do “logos apofântico” no “logos do mundo estético”, observando a neutralização do pressuposto da “filosofia da consciência” pela reelaboração das noções de “sujeito” e de “mundo sensível”. Esse ponto será esclarecido a seguir, em sessão na qual, pela reflexão sobre linguagem e interação circunscrita ao mundo da vida, analisaremos a negação do sujeito clássico em função da elevação do “mundo sensível” à categoria ontológica.

### 3.2 – Linguagem e interação

Merleau-Ponty (1971) comenta que, para entendermos o entrelaçamento – o quiasma, devemos instalar-nos num lugar onde nossas experiências ainda não foram trabalhadas, oferecendo-nos concomitantemente o “sujeito” e o “objeto”, a existência e a essência, e assim dando meios de redefini-los. Essas experiências, a do ver, do falar e até mesmo do pensar,

são, ao mesmo tempo, irrecusáveis e enigmáticas. Assim, “se pudéssemos reencontrar no exercício do ver e do falar algumas das referências vivas que lhe designam na língua tal destino, talvez elas nos ensinassem a formar nossos novos instrumentos e a compreender de início nossa investigação e nossa interrogação”. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 128).

Seguindo essa orientação merleau-pontyana, nosso olhar sobre o lingüístico incide na busca das “referências vivas” da “fala própria”. Afirmção ainda enigmática pois introdutória de nosso questionamento sobre a relação entre linguagem e corpo, que, após as análises realizadas aqui, filia-se, claramente, aos estudos neurolingüísticos da relação entre linguagem e cognição por uma perspectiva sócio-cognitiva. Dessa maneira, refletindo sobre as “referências vivas” (pragmático-enunciativas), conceitos ainda confusos da perspectiva sócio-cognitiva sobre a linguagem, como “interação” e “referenciação”, podem ser esclarecidos. O que se pretende aqui nesta sessão é apenas indicar algumas possíveis similaridades dessas noções lingüísticas com a filosofia merleau-pontyana de superação das dicotomias clássicas.

Com a idéia de Natureza como “existência em si”, sendo relativa à mente, que é absoluta e contingente, e à subjetividade necessária, como discutido na sessão anterior, o filósofo pode perceber que a cor, por exemplo, é um nó na trama do sucessivo e do simultâneo. Dessa maneira:

Se exibíssemos todas as suas participações, perceberíamos que uma cor nua e, em geral, um visível, não é um pedaço de ser absolutamente duro, indivisível, oferecido inteiramente nu a uma visão que só poderia ser total ou nula, mas antes uma espécie de estreito entre horizontes exteriores e horizontes interiores sempre abertos, algo que vem tocar docemente, fazendo ressoar, à distância, diversas regiões do mundo colorido ou visível, certa diferenciação, uma modulação efêmera desse mundo, sendo, portanto, menos cor ou coisa do que diferença entre as coisas e as cores, cristalização momentânea do ser colorido ou da visibilidade. Entre as cores e os pretensos visíveis, encontra-se o tecido que os duplica, sustenta, alimenta, e que não é coisa mas possibilidade, latência e *carne* das coisas. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 129-130).

Antes, falava-se em dialética, em relação de duas coisas, como nas teorias informacionais, mas o que se afirma com a elevação do mundo sensível à categoria ontológica

é a reversibilidade própria da “carne do mundo”. Assim, é preciso que entre o conhecimento e a exploração, entre o toque e os movimentos, exista uma relação de princípio. O grau de parentesco do toque e do tocar já é iniciação e abertura a um mundo, não sendo, “[...] como os pseudópodos da ameba, vagas e efêmeras deformações do espaço corporal”. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 130). A abertura ao mundo só acontece se a mão, ao mesmo tempo, que “sentida do interior” também for acessível por fora (a mão tangível pela outra mão), tomando lugar entre as coisas tocadas. “Cruzamento reiterado” do tocar e do tangível, dois sistemas que se aplicam um no outro (*Ineinander*) como “as duas metades de uma laranja”. O mesmo acontece com a visão, pois o filósofo afirma que todo visível molda-se no sensível. Também todo o ser tátil volta-se para a visibilidade. Existe uma espécie de imbricamento e cruzamento entre o tangível e o visível. Esse quiasma não é uma visibilidade nula, pois, se o mesmo corpo vê e toca, os dois participam do mesmo mundo. O movimento dos olhos, além de toda deslocação do corpo, tem seu lugar no visível, que por meio dele “exploramos”; da mesma maneira que a visão tem seu lugar no espaço tátil. Existe, portanto, uma “topografia dupla”, dois mapas completos que não se confundem, duas partes totais que não são passíveis de superposição, como a ontologia clássica concebe.

Ao propor essa unidade sem superposição, Merleau-Ponty (1971, p. 132) concebe que “[...] o mundo está no âmago de nossa carne”. Mas, por existir ramificação do corpo e do mundo e “[...] correspondência do seu dentro e do meu fora, do meu dentro e do seu fora” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 132), reconhece-se a relação corpo/mundo. “O corpo nos une diretamente as coisas por sua própria ontogênese, soldando uma a outro os dois esboços de que é feito, seus dois lábios: a massa sensível de onde nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto”. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 132). O filósofo indaga sobre o limite do corpo e do mundo, já que não é possível colocar no corpo (“trevas repletas de órgãos” – ainda o visível) o vidente.

Com o esquema corporal descrito, voltando-se para os estudos neurolingüísticos sob uma perspectiva sócio-cognitiva da linguagem, reivindica-se, como centro da análise, as atividades lingüísticas situadas, ilustradas pela “fala própria”. Dessa maneira, a pergunta sobre o sentido não está atrelada a uma explicação referencialista da significação e sim a uma descrição dos “processos de referenciação”, já que habitamos o próprio cruzamento do gestual e do lingüístico. Em relação à significação, sendo sempre distância, percebe-se uma certa “multiplicidade perspectiva”, pois, o que é dito pelo outro parece pleno de sentido, porque suas lacunas não estão no mesmo lugar das nossas.

Por um lado, o trabalho de superação da ontologia clássica, realizado por Merleau-Ponty, pode ser resumido como uma teoria da percepção e da compreensão, na qual o compreender é apreender pela coexistência em estilo. Por outro, o trabalho de superação do cognitivismo clássico em lingüística, ilustrado pelos estudos lingüísticos sob uma perspectiva sócio-cognitiva da linguagem, pode ser resumido pela idéia de que o compreender é apreender em interação. Alguma coisa em comum existe entre esses dois lados de investigação do problema da relação entre linguagem e corpo. O que podemos afirmar é uma similaridade entre a concepção de mundo da vida em Merleau-Ponty e a concepção de interação na perspectiva sócio-cognitiva da linguagem. Isto porque, por definição, a interação é coexistência natural e o *Lebenswelt* também.

O que está, portanto, no centro de ambos os questionamentos é uma certa compreensão do que faz o “entre-dois”:

A relação falar-compreender: a relação mover-se-perceber o fim, isto é, o fim não é posto mas é aquilo de que careço, o que marca certa distância ao quadrante do esquema corporal. Do mesmo modo, falo reencontrando com o aparelho lingüístico tal modulação do espaço lingüístico – as palavras ligadas a seus sentidos como o corpo à sua finalidade. Não percebo mais do que falo – a percepção me tem como a linguagem – E como é preciso que eu esteja aí, apesar de tudo, para falar, é preciso que *eu* esteja aí para perceber – Mas em que sentido? Como sujeito indeterminado (on) *Quem é que do meu lado* vem animar o mundo percebido e a linguagem? (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 181-182).



O que está em questão, portanto, é uma certa compreensão da percepção “fazendo-se nas coisas”. Mas como compreenderíamos a subjetividade? Só mesmo mostrando a insuficiência da idéia de conservação, pois, essa “conservação” só é possível sob a significação. Merleau-Ponty (1971) fala que a solução deve ser procurada na visão, compreendendo a lembrança por ela, ou seja, certo entendimento da lembrança como modulação (“serpenteamento no uno”, “variante de um sistema perceptivo do mundo”), para que ela possa comportar o esquecimento.

Podemos dizer, como o exposto, que numa linha similar tanto Merleau-Ponty, quanto os trabalhos lingüísticos sob uma perspectiva sócio-cognitiva da linguagem, consideram a linguagem não como a soma de enunciados, mas sim como “a trama de uma cadeia verbal”. Dessa maneira, se colocamos a distinção “consciência” – “objeto”, vários problemas tornam-se insolúveis. Portanto, queremos salientar, no bojo do filósofo, três pontos fundamentais de todo nosso empreendimento teórico sobre a relação entre linguagem e corpo: 1.º - a teoria da percepção, sendo fenomenológica, desvela o “ser bruto”; 2.º - na teoria da informação (ou semânticas) o sentido é confusamente observado do ponto de vista do organismo (idéia de carne); 3.º - a analogia percepção-mensagem é válida, mas sob condição de discernir a carne sob os comportamentos e a fala sob a informação. Dessa maneira, com esse arcabouço teórico, podemos afirmar que quando buscamos o “sujeito falante”, como Merleau-Ponty (1971), encontramos um “sujeito de uma *praxis*” que não mantém as falas como objetos de pensamento. Observemos mais de perto, então, a linguagem circunscrita à experiência vivida.

### 3.3 – Linguagem e experiência vivida

Para que o lingüista possa habitar a própria língua, reflete-se anteriormente sobre as conseqüências filosóficas de seu trabalho. Isto mostra a idéia merleau-pontyana de que a filosofia constitui-se no centro das reflexões, não sendo, pois, nem anterior, nem posterior à episteme científica. Portanto, nesta sessão do texto, mostraremos as relações entre a lingüística e a filosofia no que tange à necessidade de Merleau-Ponty (1971, 1990, 2000) de refletir sobre a linguagem enquanto produtividade para sustentar suas duas teses centrais, a saber: o universo da percepção e a ancoragem corporal da mente.

Na sua obra póstuma *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty (1971) toca numa ferida da assim chamada “virada lingüística”, mostrando que a filosofia só se reduz a uma análise da linguagem se a língua apresentar sua evidência em si mesma. O filósofo argumenta que essa evidência não é possível já que uma fenomenologia da linguagem considera que as distinções lingüísticas provêm do procedimento de escolha histórico. Na interação incessante com o *Umwelt* (formação do *Lebenswelt*), colocamos a linguagem em ação do modo mais eficiente possível.

Depois de suas duas teses: o universo da percepção e a ancoragem corporal do espírito; faltava ainda mostrar a relação (ou passagem) entre o mundo percebido (significações) e o mundo do conhecimento (cognição). Para tanto Merleau-Ponty (1971) sabia da necessidade de uma teoria da verdade (ontologia) e de uma teoria da intersubjetividade (intercorporeidade, relações situadas). O que percebemos é que a primeira funda-se na segunda, já que o verdadeiro passa necessariamente pelo outro. Devido à problemática exposta atrás, i.e., de que a verdade passa pela comunicação, Merleau-Ponty continua sua empreitada com os “cursos” sobre a linguagem: desembocando na ordem das relações simbólicas (lembrar o caso do algoritmo mostrado no primeiro capítulo) e numa teoria da “instituição” – que acreditamos ilustrada pela idéia de “expressão” em sua obra -, na qual o sujeito não é constituído e sim instituinte, i.e., na mesma linha de Benveniste, o sujeito

não pré-existe à significação, ele se dá na e pela linguagem – questão de transferir a importância delegada à forma para a ação.

Ao se propor, então, a cognição em dois momentos de um mesmo sistema, um visível e o outro invisível, para a interação homem/mundo, que não é concebida nem como resultado do uso de dados empíricos nem através da suposição da Natureza determinada racionalmente (Cf. Merleau-Ponty, 2000), é importante a reflexão sobre um novo conceito de sentido e de ação. Este novo conceito de sentido, ou poderíamos dizer de expressão, se opõe tanto ao idealismo lingüístico quanto ao esquema Behaviorista estímulo-resposta. A significação, como mostramos até o momento, não está ligada a realizações estritamente lingüísticas, antes de mais nada ela é imanente a todos os modos de ação e de vivência. A teoria da Gestalt, portanto, configura-se como paradigmática no esboço de uma eidética da significação, já que através da diferenciação entre figura e fundo, justifica e explica o trabalho de formação e estruturação pré-lingüísticos circunscritos ao mundo da vida.

Merleau-Ponty (1999), em sua tese sobre a percepção, reduz a concepção do mesmo à “consciência perceptiva”. O filósofo afirma que é inteligível uma teoria do comportamento sem uma teoria da percepção. Entre ambas as estruturas existe uma relação de reciprocidade: o comportamento humano está, de um lado, limitado pela percepção [mediadora da relação com o *Umwelt*, fundamento de todas as nossas atividades (lembrar da sessão 1.3)]; por outro lado, a percepção aperfeiçoa-se através do nosso agir, oferecendo orientações. Em outras palavras, o corpo-próprio se constitui na zona de mediação, na qual o limite entre o interno e o externo (o visível e o invisível), entre o puro ato de consciência e o puro mecanismo corporal se confundem. Lembrando novamente da Gestalt, o conceito de estrutura empregado pelo filósofo, confirma essa ambigüidade, já que as estruturas não são nem idéia nem coisa, organizando-se em totalidades irreduzíveis<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Por esse fator, a noção de estrutura da semiologia francesa não pode ser entendida à maneira dos estruturalismos em Lingüística.

Merleau-Ponty (1999) analisa as conexões funcionais entre os organismos e o *Umwelt* – a intencionalidade. Correspondendo a um princípio básico de intencionalidade atuante, predicativa do homem e do mundo, fundamentando uma unidade natural. O filósofo, portanto, estende o âmbito intencional ao agir motor, afetivo e sexual; desta maneira, a geração de sentido (significação) tem lugar na espontaneidade corporal e substitui o "eu penso" cartesiano pelo "eu posso" originário. Esta concepção de intencionalidade, fundada no corpo, torna possível ao filósofo estabelecer um contínuo entre a organização física da percepção e sua interpretação simbólica e cultural. O uso do conceito de intencionalidade revisto, possibilita a constatação de que conceitos como "sentido" e "significado" são imprecisos, mostrando que a tão desejada transição de um sentido concreto e corporal para o significado lingüístico não possa mais ser realizada teoricamente. Assim sendo, as teorias lingüísticas que associam a função constitutiva de sentido a reflexos físicos e meras figuras (representacionalismo simbólico), confundem o sentido não-proposicional com o sentido proposicional de "perceber".

Devido a todos os fatores expostos até o momento, consideramos a experiência como transcrição do vivido atual e comum. A idéia de geração de sentido pautada na intencionalidade alargada (expressão), movendo-se em horizontes abertos de interpretações potenciais do percebido, possibilita a constatação da capacidade de negação, podendo romper sistemas de regras, criando novos sistemas (isto vale também para a linguagem). O fato de que sinais lingüísticos são empregados de maneira imprevista é constitutivo de significado. Esta multiplicidade de possibilidades de nossas relações com o meio lingüístico mostra a concepção de uma "linguagem atuante", que tanto cria algo de novo, como deixa-se provocar pelos dados. Para o filósofo, conhece-se esta linguagem apenas de dentro e através da praxis. O lingüista, portanto, deve habitar a própria língua que fala e não discorrer sobre ela como um "observador estrangeiro", como se nada fosse dela. A mesma impressão sobre esse mundo da

teoria das posturas positivistas pode ser observado no argumento do físico em *O visível e o invisível*:

A clivagem do ‘subjeto’ e do ‘objeto’, pela qual a Física em seus inícios define o seu domínio, e a psicologia, correlativamente, o seu, não impede mas, ao contrário, exige que eles sejam concebidos segundo a mesma estrutura fundamental: são, finalmente, duas ordens de objetos, a serem conhecidos em suas propriedades intrínsecas por um pensamento puro que determina o que são em si. Mas, como também na Física, chega um momento em que o próprio desenvolvimento do saber põe em causa o espectador absoluto sempre pressuposto. Apesar de tudo, o físico de que falo e a quem atribuo um sistema de referência é também o físico que fala. Apesar de tudo, o psiquismo de que fala o psicólogo também é o seu. Essa física do físico, essa psicologia do psicólogo anunciam que, de agora em diante, para a própria ciência, o ser-objeto não pode ser mais o próprio ser: ‘objeto’ e ‘subjeto’ são reconhecidos como duas ordens construídas apressadamente no interior de uma experiência total cujo contexto seria preciso restaurar com total clareza. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 30).

Voltando-se para o lingüista, sob a mesma clivagem do “objeto” e do “subjeto”, a língua é, para ele, um sistema ideal (*frame* inteligível). Mas, não basta existir o modelo da visibilidade, é necessário que seja, antes de tudo, visível para si próprio por uma espécie de fenômeno especular (torção). Dessa maneira, as palavras possuem um sentido não porque possuem uma organização sistemática que o lingüista desvendará, mas porque essa organização relaciona-se consigo mesma. Assim como há reversibilidade do que vê e do que é visto, existe também reversibilidade da fala e sua significação. “A significação é o que vem selar, fechar, reunir a multiplicidade dos meios psíquicos, fisiológicos, lingüísticos da elocução, contraí-los num ato único, como a visão termina o corpo estesiológico”. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 149). Segundo própria orientação merleau-pontyana, seria preciso “acompanhar” a passagem do “mundo mudo” ao “mundo falante”, e por isso, acreditamos oportuno observar e analisar os processos de referenciação, porque podem fornecer subsídios para o questionamento sobre a reversibilidade original. Em outras palavras, pode-se observar, nos processos de referenciação, a existência tanto de semioses verbais, quanto não-verbais. Nesses processos, portanto, está sempre em jogo o “fenômeno

fundamental de reversibilidade”, responsável por sustentar a percepção muda e a fala. A linguagem da maneira aqui colocada:

[...] se manifesta tanto através de uma existência quase carnal da idéia quanto por uma sublimação da carne. Num sentido, se explicitássemos completamente a arquitetônica do corpo humano, sua construção ontológica e como ele se vê e se ouve, veríamos que a estrutura de seu mundo é tal que todas as possibilidades da linguagem já lá se encontram. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 149).

Dessa maneira, compreende-se uma frase, acolhendo-a inteiramente. Em outras palavras, o sentido não existe como segunda camada de “realidade psíquica”, sendo, ao contrário, totalidade do que se diz. A filosofia, por sua vez, reconstitui uma “potência de significar”, um “sentido selvagem”:

E num sentido, como diz Valéry, a linguagem é tudo, pois não é a voz de ninguém, é a própria voz das coisas, ondas e florestas. E o que temos de compreender é que, de uma a outro destes modos de encarar a linguagem, não há inversão dialética, não precisamos reuni-los numa síntese: ambos são dois aspectos da reversibilidade que é verdade última. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 150).

O filósofo fala sempre em “milagre da expressão” e, quando se pergunta pelo fundamento da referência ao objeto compreendida da parte ao todo, afirma que toda parte atualiza o todo a que pertence. A parte não é senão sua função e o todo é a totalidade das partes. “A parte exhibe sua referência ao todo como uma de suas determinações”. (MOURA, 2001, p. 258). Merleau-Ponty afirma também que o tempo está no coração da expressão e para sustentar esse privilégio não podemos separar a “ordem do coexistentes” da “ordem dos sucessivos”. É preciso ver na segunda ordem o fundamento da primeira, só assim o tempo pode ser fundamento de uma “síntese perceptiva” essencialmente temporal. Acreditamos, pois, que um estudo que se debruce sobre a análise qualitativa dos processos de referenciação, pode oferecer meios para uma nova teorização que se esboça aqui. Observemos mais de perto o fato, analisando a inserção do questionamento numa perspectiva sócio-cognitiva da

linguagem. Portanto, a última sessão que se segue, mostrará, brevemente, a inserção do problema no campo neurolingüístico.

### 3.4 – Referenciação: linguagem e corpo

A referenciação, por ser parte integrante da enunciação e envolver, também, processos e estratégias semântico-pragmáticas em determinadas circunstâncias interativas, torna-se o fenômeno mais instigante para se investigar nesta abordagem sócio-cognitiva da relação entre linguagem, corpo e cognição.

Lingüistas como Mondada (1997, 2002, 2003, 2005), Salomão (1999, 2003), Marcuschi (2001, 2003, 2004a, 2004b), Morato (1997, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005a, 2005b, 2005c), Morato & Koch (2003) ou Koch (2001, 2004a, 2004b) têm buscado, nos últimos anos, uma resposta sobre o papel do uso social da linguagem na construção do conhecimento e na apreensão da realidade. Os referidos autores procuram uma caracterização da significação como processo dinâmico: embricamento de sentidos verbais e não-verbais no fluxo enunciativo-discursivo. Desse modo, as “instruções significadas enunciativamente” tendem a orientar a interpretação para além do percurso interno da língua ou de outras estruturas. Com isso, podemos afirmar que, para a referida perspectiva, é nas ações sócio-cognitivas (interações humanas) que os processos de referenciação se constituem.

Observando a teorização lingüística sobre o questionamento em destaque, dois pontos essenciais reuniriam esses autores distintos em torno de uma mesma perspectiva (Cf. Salomão, 1999), originada do que a referida autora chama de uma “lingüística da significação” e que complementamos com os postulados merleau-pontyanos para a união

senciente-sensível: primeiro ponto – relação entre linguagem e cognição sócio-historicamente constituída, sem possibilidades integrais de cognição fora da linguagem e da mesma fora de processos interativos; segundo ponto – significação como “unidade” à relação linguagem-mundo (Cf. Morato, 2005c). Como já mencionado, a referenciação é tida como o fenômeno mais atinente para o questionamento central da perspectiva que se desenvolve nesta pesquisa. Em determinadas circunstâncias interativas e práticas discursivas pode-se observar que a referenciação, além de ser parte integrante da enunciação, envolve, também, processos e estratégias semântico-pragmáticas. Dessa maneira, o mundo que é (re)construído intersubjetivamente pelos sujeitos depende, em larga escala, de escolhas lexicais, de intenções comunicativas, de reconhecimento de implícitos culturais e de elementos temáticos, de processos de ordem meta (lingüística, enunciativa, discursiva) e de estratégias “textuais-interativas”, que constituem a transformação de referentes em “objetos de discurso” numa atividade colaborativa (Cf. Mondada & Dubois, 2005). O fenômeno de referenciação, portanto, ilustra a idéia da significação como um fenômeno sócio-cognitivo por explicitar enunciativa e localmente, nela envolvidos, os processos de significação; por constituir-se em instâncias pragmáticas e culturais, presidindo a utilização da linguagem; por marcar-se em aspectos sociais e intersubjetivos das interações de sua propriedade.

Salientamos, com o exposto, as relações entre referenciação e intersubjetividade como “pano de fundo” de nossa pesquisa. Com isso, se quisermos entender melhor o “conhecimento” (ação da cognição), temos de considerar inúmeros aspectos semióticos sancionados no fluxo da interação (*Lebenswelt*). Dessa forma, o possível olhar do investigador sobre os dados de atividades referenciais extraídas de práticas discursivas, não vai somente em direção à identificação dos traços de delimitação da patologia, mas também em direção aos processos e práticas de “geração de sentido”. Colocadas as restrições das condições neurológicas (em relação à fala, ao movimento, etc.), os “sujeitos” utilizam toda



uma estrutura inter-semiótica para realizar a significação e a comunicação. É observável, na presença de uma linguagem na qual se mostram alteradas determinadas categorias lingüísticas, o uso incisivo de uma gestualidade dêitica (compensatória ou alternativa), além de expressões interjectivas e gestos variados para criar a referenciação. Com isso, o ponto central no questionamento sobre a teorização da relação entre linguagem, corpo e cognição reside na análise e compreensão das semioses co-ocorrentes aos processos de referenciação e sua relação com as semioses lingüísticas. Suponhamos que a relação entre as duas esferas semiósicas enunciadas admite muito mais um grau de “parentesco” ontológico do que a mera suposição positivista de existência de duas entidades que se opõe. Dessa forma, o “ser no mundo” merleau-pontyano e também a reflexão sobre a experiência em linguagem pela análise de atividades de referenciação podem mostrar, ao final do estudo, que as próprias semioses lingüísticas se fundam num sistema de “expressão” original, no qual o gesto (semiose não-verbal) se constitui em sua base significativa.

Mesmo observando o comprometimento de recursos lingüístico-cognitivos nos sujeitos afásicos devido a disfunções neurológicas, os processos de referenciação assinalam os movimentos expressivos e interpretativos dos sujeitos – organização de várias estruturas e processos cognitivos [percepção espaço-temporal (importante para percepção do meio e do outro nas situações enunciativas), a praxia (investimento de sentido no olhar, na expressão facial, na postura corporal, no gesto), reconhecimento de implícitos semântico-culturais relacionados à manipulação de regras sociais que presidem a linguagem e o comportamento (rituais sociais, enquadres comunicativos)]. Nesse contexto, os dados sobre atividades referenciais de sujeitos afásicos, são interessantes porque mostram que a referenciação, longe de estar somente ligada a operações cognitivas ou a operações metalingüísticas, não está ausente das práticas discursivas dos afásicos, mostradas anteriormente.

Em linhas gerais, depois do exposto sobre nossa preocupação central no momento, a perspectiva teórica que analisamos concebe as noções de língua, de categorização e de referenciação, diferentemente, vale frisar – ontologicamente, das teorias da linguagem que concebem o signo externo à significação.

Uma das preocupações centrais da abordagem e do interesse teórico aqui evocados diz respeito às atividades lingüísticas situadas. Dessa maneira, admitindo que a língua existe na e pelas práticas discursivas dos locutores e, por conseguinte, se manifesta como conjunto de práticas sócio-interativas, não é a consideração da língua como sistema ou forma que está em questão, mas sim a língua enquanto atividade sócio-cognitiva, na qual existe uma dissolução da relação biunívoca entre linguagem e mundo e o estabelecimento de uma relação complexa de elaboração da realidade: abandono da idéia de que a língua é uma forma de representar a realidade.

Uma outra preocupação refere-se às entidades culturalmente sensíveis – as categorias. Tomando a interação como o meio de existência dos sentidos, entendemos os nossos discursos como atividades de enunciação em formações discursivas sociais. Dessa forma, parte-se da reflexão sobre a língua em ato: a fala e sua inscrição na co-produção discursiva, ou seja, entender a “fala-própria” como orientação cognitiva para a ação lingüística. Para tanto, é preciso utilizar uma análise da atividade de construção de categorias no processo de referenciação. Nesse ponto é importante introduzir na reflexão a noção de “objetos de discurso”, que não podem ser entendidos simplesmente pela clivagem fregeana de verdade aliada aos “objetos do mundo”, como o famoso exemplo da “estrela da manhã” e da “estrela da tarde”. Não é o caso de negar certo valor referencial da língua e reduzir o fenômeno a fatores discursivos (nesse ponto de vista supostamente externos), mas sim observar como se desenvolve o processo de referenciação. Supõe-se aqui que a referenciação é um ato criativo

da linguagem em ações sócio-historicamente situadas. Em outras palavras, a própria descrição faz parte do mundo que ela descreve.

Por outro lado, as categorias não podem ser entendidas como “cartografias cognitivas” – repertório de etiquetas que dizem o mundo. A guinada teórica da referência para a referenciação reside, entre outras coisas, na constatação de uma idéia de construção social da realidade. Surge, como mostra Mondada (1997, p. 297), o “[...] reconhecimento da natureza discursiva das categorias” e, já que elas são construídas discursivamente, só podem ser entendidas como “objetos de discurso” e não como “fenômenos do mundo” ou referentes externos. Dessa maneira, o referente pretendido é determinado discursivamente no processo de referenciação.

No ponto em que nos encontramos, podemos afirmar que uma teoria lingüística envolve de alguma forma uma teoria da experiência humana. Observando o trabalho merleau-pontyano, percebemos que o filósofo, num caminho oposto, chegou à mesma constatação: na elaboração de uma teoria da experiência (análise e crítica das teorias psicológicas clássicas, estudo da percepção e do corpo), percebeu-se que ela envolveria, constitutivamente, uma teoria da “expressão”. São dois caminhos supostamente opostos na sua partida, mas convergentes no ponto de chegada: pela “lingüística” atenta às relações entre linguagem e cognição, procedeu-se a uma rigorosa elaboração de uma teoria que descrevesse, em linhas reduzidas, o fenômeno do conhecimento pela língua e, em seu estado atual, questiona uma certa teoria da experiência que foge do âmbito estrito lingüístico; pela filosofia atenta às relações fenomenológicas e ontológicas entre corpo e linguagem, procedeu-se a uma complexa reflexão sobre a percepção e o corpo relacionados à experiência, chegando-se ao ponto de não conseguir proceder ao estudo sem o questionamento da linguagem em ato.

O ponto comum das duas áreas de conhecimento distintas é o questionamento sobre o “verdadeiro” caráter da referência e a noção de referenciação, muito mais ligada a uma idéia

de “objetos de discurso”, do que a “objetos do mundo”. Essa análise nos conduz a uma determinada conceptualização de significação e referenciação como “fruto de uma atividade interativa situada e negociada”.

Podemos conceber, enfim, que a significação lingüística (supostamente lexicalizada) não se confunde ou não se reduz à significação enunciativa (processo de enunciação). Por enquanto, atentemos para o fato de que a referência é uma atividade de criação discursiva de referentes. Com a constatação anterior, podemos entender a idéia de que o sentido se dá como efeito da enunciação. Considerando como base os conhecimentos partilhados, percebemos que os sentidos fundam-se numa atividade de interação e co-produção.

#### 4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início de nosso trabalho, buscamos analisar e aplicar a teoria semiótica greimasiana, interpretando textos literários e observando o alcance dessa epistemologia no campo metodológico do “ensino de leitura”. O emprego da referida teoria indicava que o problema central, analisado por nós, era de ordem filosófica e visava encontrar as verdadeiras bases “naturais” da geração de sentido. Ao final, a hipótese alcançada, chamada de *Praesentia in Absentia*, indicava que uma reflexão sobre a geração de sentido não poderia somente ser realizada por teorias lingüísticas. A análise do fenômeno indicava o embricamento das esferas cognitiva, lingüística e corporal na significação.

Essa constatação levou-nos a aprofundar as formas de investigar a relação linguagem e corpo a partir de uma reflexão que conjugasse questões referentes à intersubjetividade, à alteridade (problema do solipsismo), às atividades psico-sociais dos sujeitos, às condições históricas, pragmáticas e afetivas que mobilizam e constituem essa relação, para uma dissolução dos dualismos da ontologia clássica (mente-corpo, signo-significado, expressão-exprimido, senciente-sensível, natural-cultural, etc.).

Procuramos promover uma reflexão filosófica sobre as relações entre linguagem e corpo, partindo da análise dos argumentos merleau-pontyanos sobre a “expressão” e seu confronto com postulados lingüísticos de uma perspectiva sócio-cognitiva da linguagem. Defrontamo-nos com uma filosofia que apresenta-se como reflexão sobre a experiência, o corpo, a linguagem, a percepção, enfim, sobre o mundo da vida. Essa filosofia conduz a noção de corpo para uma concepção anti-clássica de indivisibilidade do senciente-sensível. Assim, na busca de outra saída diversa da ontologia clássica é preciso refazer a unidade mente-corpo. Constitui-se, dessa forma, uma síntese da continuidade e indivisibilidade entre signo e significação, entre percepção e mundo. Merleau-Ponty mostra que essa solução é possível

quando desloca a reflexão para a experiência do corpo, revisando noções clássicas, como a de corpo, de percepção, de natureza, de linguagem e, retomando a crítica da ontologia clássica. O filósofo mostra, também, uma nova concepção de natureza e de subjetividade, formulando uma nova ontologia do sensível. O sensível é entendido como visibilidade ou perceptibilidade. Por sua vez, a indivisibilidade do diferente está em que a intersubjetividade aparece com experiência natural, portanto, enraizada no corpo, no sensível, no mundo e, por conseguinte, na linguagem. Essa fusão mostra que o corpo é falante e pensante, sujeito da linguagem e têm, por tarefa, conduzir este mundo mudo à expressão.

Com todo o discutido neste trabalho, percebe-se uma crítica à idéia clássica de compreensão da relação entre “o representante e o representado” (em todas as suas instâncias: modo de descrição da percepção; análise da relação mente-corpo, modo de entendimento do funcionamento da linguagem) que sempre concebeu o “signo” exterior à “significação” (idéia clássica de referência). Sendo a linguagem uma atividade constitutiva do conhecimento, é possível conceber que na percepção efetiva o signo sensível não é separável, nem mesmo idealmente, de sua significação. Sendo assim, possível reafirmar a idéia do “sentido encarnado” como fenômeno central, do qual mente-corpo e signo-significação são “momentos abstratos”. Dessa maneira, o princípio dessa nova ontologia do senciante-sensível é entendido pelo conceito de “expressão” e a noção de “ser de indivisão”, associado à idéia de natureza na qual ele é vinculado a um “simbolismo de indivisão” (compreendido como elo entre significante-significado). Sob o enfoque de uma “filosofia do negativismo” (em oposição ao positivismo lógico), ancorada em uma perspectiva enunciativo-pragmática da relação entre linguagem e corpo, discutimos, neste trabalho, as considerações ontológicas merleau-pontyanas sobre a linguagem e sua relação com o corpo, além de indicar possíveis caminhos ilustrativos dessa concepção, presentes em teorias lingüísticas atentas à relação entre linguagem e cognição sob o viés da perspectiva sócio-cognitiva da linguagem. Isto significa

dizer, ao final desse estudo, que a relação corpo-linguagem está na dependência de vários processos de significação, não sendo redutiva ao mental ou ao lingüístico, ao interno (intelectualismo) ou ao externo (empirismo). Em outras palavras, ao observar essa relação e as reflexões ontológicas realizadas por Merleau-Ponty, pensamos em relações sócio-cognitivas entre linguagem, corpo e cognição.

Este empreendimento teórico-metodológico se fundamentou, em suma, na análise das argumentações merleau-pontyanas sobre percepção, linguagem e corpo, que instituíram a noção de “expressão” – única encarregada ontologicamente de entrelaçar novamente o sensível e a significação. Procedemos, também, a uma análise de possíveis saídas para o problema dentro de uma perspectiva sócio-cognitiva da linguagem. A suposição era que, para a afirmação dessa nova ontologia do senciante-sensível, deveria instaurar-se uma neutralização da exterioridade entre signo e significação, sendo este o mesmo *leitmotiv* (tema principal) da crítica merleau-pontyana às teorias da linguagem.

Tanto a opção pela teoria da imagem verbal (em que o essencial é a reprodução da palavra), quanto pela compreensão da linguagem condicionada pelo pensamento, partem de uma escolha prévia que afasta signo e significação. A crítica merleau-pontyana submete todas as teorias clássicas a um esquema geral no qual decorre um pressuposto em comum que mostra conseqüências inaceitáveis dessas teorias quando confrontadas com a experiência. Rejeitando a hipótese da exterioridade entre signo e significação, concebemos que a fala verdadeiramente expressiva não escolhe um signo para uma significação já dada, e antes de ser entendida enquanto a tradução de um pensamento já feito, ela é a própria realização desse pensamento.

Do exposto até o momento, podemos conceber duas idéias centrais para o problema da significação: uma que concebe a língua como conjunto de etiquetas que se ajustam às coisas; outra, chamada de hipótese sócio-cognitiva, na qual versões públicas do mundo são

construídas através de práticas discursivas e cognitivas sócio- historicamente situadas. Colocamos, como baliza deste trabalho a hipótese anterior, segundo a qual, a partir do contexto transformam-se a categorização, a construção de “objetos de discurso” e a deitização da gestualidade (compreensão ou criação do mundo?), que se elaboram no curso das atividades de significação e, conseqüentemente, de referenciação. Sobre esse ponto, questionaremos, também, a “instabilidade constitutiva” (Cf. Mondada & Dubois, 2005), observável através de operações cognitivas ancoradas em “negociações dentro da interação” – práticas (praxia) e atividades verbais e não-verbais.

Através de uma análise crítica dos problemas teórico-metodológicos relativos a uma problematização sobre os processos de referenciação – semioses co-ocorrentes e sua relação como as semioses lingüísticas envolvidas na construção de “objetos de discurso”, na categorização e na deitização do gesto. Os dados de atividades referenciais nesse contexto trariam, em relação aos pressupostos teóricos desta pesquisa, resultados interessantes ao que se refere à compreensão das alterações de processos de linguagem e de outros processos semióticos, cuja análise poderia trazer luz à compreensão da relação entre linguagem, corpo e cognição.

Ao observar as atividades referenciais da interação, entre sujeitos afásicos e não-afásicos, o que chama a atenção são três aspectos discursivamente interligados: a enunciação, as ações reflexivas dos sujeitos e as relações intersubjetivas no contexto interacional. Esses aspectos salientam a presença de um conjunto de semioses, verbais e não-verbais nos processos de referenciação. Como os aspectos mostrados se assemelham ao que ocorre no contexto não-afásico, os dados extraídos dos estudos pretendem colocar em xeque a concepção referencialista da linguagem. Possíveis dados extraídos de interações com afásicos, por significarem uma continuidade em relação ao que ocorre no contexto não patológico e não uma ruptura, reforçam a idéia de indivisão entre o lingüístico e o extra-lingüístico. Explicação



essa que caminha na direção de atividades lingüísticas situadas, indicando que o conhecimento seja fruto das relações intersubjetivas e sociais e não de uma mente individual e isolada (como no solipsismo). Observem, a título de ilustração, um exemplo de Morato (2005b, s/d) sobre o embricamento de semioses verbais e não-verbais no processo de referenciação. Trata-se de uma interação da investigadora com a senhora MG, afásica, acerca do significado de uma expressão formulaica:

- (1)  
 INV: A outra é “chá de cadeira”.  
 MG: É quando alguém... você ta LÁ.. na...daí todo mundo sai exceto você...  
 INV: Aí você fica lá...  
 MG: //faz toda uma breve encenação, sentada, de alguém entediado, enfadado//.  
 INV: Cansada?  
 MG: Cansada de FICAR... sem ninguém te chamar.

Os gestos corporais e as expressões faciais, além da riqueza prosódica, participam do processo de referenciação da interpretação de MG, indicando um percurso intersemiótico da significação. Sobre outro aspecto é interessante ressaltar que os afásicos, mesmo quando apresentam uma produção verbal bastante afetada, não deixam de atuar na significação, seja através da gestualidade e demais semioses, mostrando que não existe um corte entre o corporal e o lingüístico.

Sobre esse ponto, um efeito estabilizador, observável na enunciação, é a sedimentação das categorias em protótipos (certos recursos às técnicas de inscrição, como a escrita os as visualizações) e estereótipos (procedimentos de fixação da referência no discurso), que permitem manter a solidificação das categorias e dos objetos de discurso. A observação desse fenômeno nos atos referenciais de sujeitos afásicos, pode indicar aspectos relevantes para a teorização lingüística/neurolingüística frente aos processos de referenciação. Como observamos no decorrer deste trabalho, essa mesma observação foi realizada por Merleau-

Ponty e tinha o mesmo intuito que o mostrado acima: corroborar a tese de indivisibilidade do senciante-sensível.

Salientamos, contudo, que é salutar um questionamento sobre os processos de referenciação, relevante para as pesquisas atuais no campo neurolingüístico e para corroborar a tese merleau-pontyana. Também, parece-nos mais produtivo analisar os próprios processos de instabilidade/estabilidade como constitutivos da categorização, da construção de objetos de discurso e da deitização do gesto circunscritos às esferas lingüísticas e cognitivas. Em outras palavras, verificar se podemos afirmar que o signo e a significação são dois momentos de um mesmo tecido ontológico.

Utilizamos a referenciação com o intuito de buscar como as atividades humanas, corporais, cognitivas e lingüísticas se estruturam e significam o mundo, relacionando-as às práticas simbólicas. Em resumo, como ponto ainda a ser pesquisado: análise dos processos de discretização e estabilização da relação entre semioses verbais e não-verbais numa visão sócio-cognitiva, que considera, não somente o sujeito “encarnado”, como também o sujeito sócio-cognitivo. O fundamento da abordagem sócio-cognitiva que analisamos neste texto, portanto, é a importância delegada à dimensão intersubjetiva das atividades cognitivas e lingüísticas. O problema ainda a ser pesquisado reside, enfim, na conjugação da referenciação com a intersubjetividade, através da análise e teorização dos processos de discretização e estabilização da categorização, da construção de objetos de discurso e da deitização do gesto na relação das semioses verbais e não-verbais.

## REFERÊNCIAS

ASSIS, I. S. *Figurativização e metamorfose*. São Paulo: Edunesp, 1995.

BERGSON, H. A alma e o corpo. In: \_\_\_\_\_. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Victor Civita, 1984. p. 84-98. (Coleção Os Pensadores).

DESCAMPS, C. Os existencialismos. In: *História da filosofia: idéias, doutrinas*. v. 8 – o século XX. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p. 202-237.

DOMINGOS, A. A. O processo de construção/desconstrução da imagem como discurso. In: SELISIGNO, 2.; SIMPÓSIO DE LEITURA DA UEL, 3. *Anais...* Londrina: UEL, 2001. p. 153-165.

DOSSE, F. *História do estruturalismo: o campo do signo, 1945/1966*. v. 1. Tradução Álvaro Cabral. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

FONTANILLE, J. *Les espaces subjectifs*. Paris: Hachette, 1989.

\_\_\_\_\_. *Sémiotique du visible*. Paris: P.U.F, 1995.

FOUCAULT, M. *Doença Mental e Psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

GREIMAS, A-J. *Sémantique Structurale: recherche de méthode*. Paris: Libraire Larousse, 1966.

\_\_\_\_\_. *Du Sens: essais sémiotiques*. Paris: Editions du Seuil, 1970.

\_\_\_\_\_. *Semântica estrutural*. São Paulo: Cultrix; Edusp, 1973.

\_\_\_\_\_. *Sobre o sentido: ensaios semióticos*. Petrópolis: Vozes, 1975.

\_\_\_\_\_.; COURTÉS, J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Cultrix, 198?.

\_\_\_\_\_.; FONTANILLE, J. *Semiótica das paixões*. São Paulo: Àtica, 1993.

KOCH, I. V.; CUNHA-LIMA, M. L. Do cognitivismo ao sócio-cognitivismo. In: MUSSALIN, F.; BENTES, A. C. *Introdução à Lingüística: fundamentos epistemológicos*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 251-300.

LAKOFF, G. *Women, fire, and dangerous things: what categories reveal about the mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

LAKOFF, G.; JOHNSON, L. *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books, 1999.

LANGACKER, R. W. *Concept, image and symbol: the cognitive basis of grammar*. Berlin: De Gruyter, 1990.

LURIA, A. R. *Desenvolvimento Cognitivo: seus fundamentos culturais e sociais*. São Paulo: Ícone, 1990.

MATURANA, H.; VARELA, F. *A Árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano*. Campinas: Editorial Psy II, 1995.

MATURANA, H. *Cognição, Ciência e Vida*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Ontologia da Realidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

MARCUSCHI, L. A. Atos de referenciação na interação face a face. *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, Campinas: IEL, v. 1, n. 41, p. 37-54, jan./jun. 2001.

\_\_\_\_\_. Do código para a cognição: o processo referencial como atividade cognitiva. *VEREDAS*, Juiz de Fora: UFJF, v.1, n. 13, p.43-62. 2003.

\_\_\_\_\_. *Perplexidades e perspectivas da Lingüística na virada do milênio*. Mimeo, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Atividades de referenciação no processo de produção textual e o ensino de Língua*. Mimeo, 2004b.

MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement: précédé de une philosophie l'ambigüité*, par A. de Waelhens. Paris: PUF, 1942.

\_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

\_\_\_\_\_. Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques. *Bulletin de La Société Française de philosophie*. T. XLI, p. 119-153, 1947a.

\_\_\_\_\_. *Humanisme et terreur*. Paris: Gallimard, 1947b.

\_\_\_\_\_. *Sens et non-sense*. Paris: Nagel, 1948.

\_\_\_\_\_. *Eloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953.

\_\_\_\_\_. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

\_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

- \_\_\_\_\_. *Sinais*. Tradução Fernando Gil. Lisboa: Editorial Minotauro, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Le visible et l'invisible, suivi des notes de travail*: texte établi par C. Lefort accompagné d'un avertissement et d'une postface. Paris; Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_. "Husserl et la notion de nature: notes prises au cours de Merleau-Ponty par X. Tilliette, en mars 1957. *Revue de métaphysique et de morale*, n.3, p. 259-269. 1965.
- \_\_\_\_\_. *L'union de l'ame et du corps chez Malebranche, M. de Biran et Bergson*: notes prises au cours de Merleau-Ponty à l'ENS en 1947-1948, recueillies et rédigées par J. Deprun. Paris: Vrin, 1968a.
- \_\_\_\_\_. *Résumés de cours*: Collège de France 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968b.
- \_\_\_\_\_. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1969a.
- \_\_\_\_\_. *O Olho e o Espírito*. Tradução Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro: Grifo, 1969b.
- \_\_\_\_\_. *O Visível e o Invisível*. Tradução José Artur Gianotti; Armando Moura d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- \_\_\_\_\_. *As ciências do homem e a fenomenologia*. Tradução Salma Tannus Michail. São Paulo: Saraiva, 1973.
- \_\_\_\_\_. *O Homem e a Comunicação: A Prosa do Mundo*. Tradução Celina Luz. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Textos Selecionados*. Tradução Marilena de Souza Chauí; Nelson Alfredo Aguiar; Pedro de Souza Moraes. São Paulo: Abril Cultural, 1984.(Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Merleau-ponty na Sorbonne*: resumo de cursos filosofia e linguagem. Tradução Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990a.
- \_\_\_\_\_. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Tradução Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990b.
- \_\_\_\_\_. *La nature*: notes. Cours du collège de France établi et annoté par D. Léglard. Paris: Seuil, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Notes des cours – Collège de France*: 1958-1959 et 1960-1961. Préface de C. Lefort. Paris; Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*: suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. Sous la direction de R. Barbaras. Paris: PUF, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A Natureza*. Tradução Alvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONDADA, L. Processus de catégorisation e construcion discursives des catégories. In: DUBOIS, D. (org.). *Catégorisation et cognition: de la perceptio au discourse*. Paris: Kimé, 1997. p. 291-313.

\_\_\_\_\_. Cognition et parole-en-interaction. *Veredas*, Juiz de Fora: UFJF, v. 1, n.º 13, pp. 9-27. 2002.

\_\_\_\_\_. La construcion de la référence comme travail interactif: accomplir la visibilité du détail anatomique durant une opération chirurgicale. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas: IEL/UNICAMP, v.1, n.º 44, p. 57-70, jan./jun. 2003.

\_\_\_\_\_.; DUBOIS, D. *Construção dos objetos de discurso e categorização: uma abordagem dos processos de referenciação*. Mimeo, 2005.

MORATO, E. M. *Um estudo da confabulação no contexto neuropsicológico: o discurso a deriva ou as sem-razões do sentido*. Mimeo, 1995.

\_\_\_\_\_. *Linguagem e Cognição: as reflexões de L. S. Vygotsky sobre a ação reguladora da linguagem*. São Paulo: Plexus, 1996.

\_\_\_\_\_. Discurso e neurolinguística: problemas e perspectivas. *Cadernos da FFC*. Marília: UNESP, v. 6, n. 2, p. 115-129. 1997a.

\_\_\_\_\_. Processos de significação e pesquisa neurolinguística. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas: IEL/UNICAMP, v.1, n. 32, p. 25-35. 1997b.

\_\_\_\_\_. (In)deteminação e subjetividade na linguagem de afásicos: a inclinação anti-referencialista dos processos enunciativos. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas: IEL/UNICAMP, v. 1, n. 41, p. 55-74, jun./dez. 2001.

\_\_\_\_\_. O impasse internalismo x externalismo e suas influências sobre os estudos neurolinguísticos. *Veredas*, Juiz de Fora: UFJF, v. 1, n. 10, p. 131-139. 2002.

\_\_\_\_\_. O que ganham heurísticamente com a noção de referenciação os estudos neurolinguísticos? In: *Saudades da Língua*. Campinas: IEL; Mercado de Letras, 2003. p. 577-590.

\_\_\_\_\_. O interacionismo no campo linguístico. In: MUSSALIN, F.; BENTES, A. C. *Introdução à Linguística: fundamentos epistemológicos*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 311-351.

\_\_\_\_\_. *As afasias entre o normal e o patológico: da questão (neuro)linguística à questão social*. Mimeo, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Metalinguagem e referenciação: a reflexividade enunciativa nas práticas referenciais*. Mimeo, 2005b.

\_\_\_\_\_. *Aspectos sócio-cognitivos da atividade referencial: as expressões formulaicas*. Mimeo, 2005c.

\_\_\_\_\_.; KOCH, I. V. Linguagem e cognição: os (des)encontros entre a Lingüística e as Ciências Cognitivas. *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, Campinas: IEL/UNICAMP, v. 1, n. 44, p. 85-91, jan./jun. 2003.

MORIN, E. *O Enigma do Homem: para uma nova antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial; Editora da UFPR, 2001.

SALOMÃO, M.M.M. A questão da construção do sentido e a revisão da agenda dos estudos da linguagem. *Veredas*, Juiz de Fora: UFJF, v. 1, n. 3, p. 61-79. 1999.

\_\_\_\_\_. Razão, realismo e verdade: o que nos ensina o estudo sócio-cognitivo da referência. *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, Campinas: IEL/UNICAMP, v. 1, n. 44, p. 71-84, jan./jun. 2003.

SOMBRA, J. C. *A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty*. 200f., 2003. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Marília, 2003.

THEVOZ, M. *Le Language de la Rupture*. Paris: Presses Universitaires de France, 1978.

VARELA, F. J.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. *A Mente Corpórea: ciência cognitiva e experiência humana*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.