

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA**

Elementos para uma Filosofia além da esfera verbal

Amanda Veloso Garcia

**Marília
2016**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA**

Elementos para uma Filosofia além da esfera verbal

Amanda Veloso Garcia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) para Defesa de Mestrado na área de concentração em Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica.

Orientadora: Dra. Maria Eunice Quilici Gonzalez

Coorientador: Dr. Rodrigo Pelloso Gelamo

**Marília
2016**

Garcia, Amanda Veloso.
G216e Elementos para uma Filosofia além da esfera verbal /
Amanda Veloso Garcia. – Marília, 2016.
71 f. ; 30 cm.

Orientador: Maria Eunice Quilici Gonzalez.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2016.
Bibliografia: f. 68-71

1. Filosofia contemporânea. 2. Filosofia da mente. 3.
Complexidade (Filosofia). 4. Comunicação - Filosofia. 5.
Linguagem – Filosofia. I. Título.

CDD 128.2

Amanda Veloso Garcia

Elementos para uma Filosofia além a esfera verbal

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Maria Eunice Quilici Gonzalez (UNESP/Marília)
(Presidente e Orientadora)

Profa. Dra. Vivian Grace Fernández-Dávila Urquidi (USP)
(1^a Examinadora)

Profa. Dra. Mariana Claudia Broens (UNESP/Marília)
(2^a Examinadora)

Prof. Dr. Ramon Souza Capelle de Andrade (UNILAB)
(1^o suplente)

Prof. Dr. Kleber Cecon (UNESP/Marília)
(2^o suplente)

Marília, 19 de setembro de 2016

*Ao Antonio Trajano Menezes Arruda.
À minha família, Angela, Flávio, Luis Eduardo e Vinícius.*

Agradecimentos

Muitos gestos me trouxeram até aqui.

Os gestos de meus pais, Angela e Flávio, incentivando e dando condições.

Os gestos de toda minha família, contribuindo especialmente nas calorosas discussões nos almoços de domingo.

Os gestos de Luis Eduardo Veloso Garcia, fomentando minha vontade de saber.

O gesto do Prof. Antonio Trajano Menezes Arruda abrindo espaço para que ideias não hegemônicas pudessem ser estudadas na academia.

O gesto da Profa. e orientadora Maria Eunice Quilici Gonzalez em permitir que eu estudasse um tema não muito popular na universidade.

Os gestos do Prof. e amigo Rodrigo Pelloso Gelamo possibilitando mudanças profundas em minha vida e abrindo caminho para que um novo eu surgisse.

Os gestos generosos do Prof. Alfredo Pereira Junior que contribuiu com uma grande mudança de hábitos em minha vida.

Os gestos do Prof. Paulo Roberto Margutti Pinto participando da banca e cuidadosamente me enviando indicações de leitura.

Os gestos de Roberto César Bob que me possibilitaram conhecer um novo tipo de amor, algo que com certeza foge do domínio da linguagem verbal e que não cabe em apenas um “Eu te amo”.

Os gestos “pleidianos” de Edilene de Souza Leite, a parceira de todas as horas.

Os gestos companheiros de Vinícius França de Sene no final da tarde deitado no colchão da sala.

Os gestos de Genivaldo Santos, Alceu, Marília Siqueira Gratão, Marcelo Jerep e os demais amigos da O.P.D., amparando e orientando nos momentos de *peia*.

Os gestos de Mariana Cantolini desestabilizando cotidianamente minha vida.

Os gestos sorridentes de Gustavo Meletti deitado no sofá.

Os gestos amigos de Silmara Cristiane Pinto, Tiago Brentam Perencini, Nathália Pantaleão, Éliton Dias da Silva, Gustavo Negreiro, Iraceles Ishii dos Santos, Franciele Leal e João Antonio de Moraes.

Os gestos dos estudantes para quem pude lecionar aulas durante toda a realização de meu mestrado.

Os gestos de luta daqueles que se preocupam com uma educação pública de qualidade.

Os gestos da natureza que através da *força* e da *luz* me deram as condições.

Os gestos cósmicos que possibilitaram todos estes encontros.

Gratidão!

“O que te liberta, não te aprisiona.”

(Sabedoria popular)

Quem está bem posto não explica – vive. Sua sabedoria, que existe, não é verbal, é ontológica. (GAIARSA. 1995, pg.249)

*“Enquanto no mundo tem gente pensando que sabe muito,
eu apenas sinto. Muito.”*

(Carlos Drummond de Andrad)

Só a ANTROPOFAGIA nos une. Socialmente.

Economicamente. Filosoficamente. [...]

Tupi, or not tupi that is the question.

Contra todas as catequeses. [...]

*Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do
antropófago. [...]*

*Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito
sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em
Belém do Pará.*

Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós. [...]

*O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo. O
antropomorfismo. Necessidade da vacina
antropofágica. Para o equilíbrio contra as religiões de
meridiano. E as inquisições exteriores. [...]*

Contra o mundo reversível e as idéias objetivadas.

*Cadaverizadas. **O stop do pensamento que é dinâmico.** O
indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas.
Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas
interiores. [...]*

*Peste dos
chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que
estamos agindo. Antropófagos. [...]*

A nossa independência ainda não foi proclamada. [...]

*Contra a realidade social, vestida e opressora, castrada por
Freud - a realidade sem complexos, sem loucura,
sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de
Pindorama.*

(Manifesto Antropófago - Oswald de Andrade)

Sumário

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 - A HIPÓTESE DA COMPLEXIDADE E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O ENTENDIMENTO DA FILOSOFIA	15
Apresentação	16
1.1 Por que um olhar através do paradigma da complexidade?	17
1.2 As hipóteses do paradigma da complexidade	20
1.3 A linguagem e suas implicações para a Filosofia contemporânea: a complexidade do pensamento	23
CAPÍTULO 2 – A FILOSOFIA NA UNIVERSIDADE BRASILEIRA, SEUS PRESSUPOSTOS E PRÁTICAS: O PROBLEMA DO MÉTODO	29
Apresentação	30
2.1 Caracterização e entendimento da Filosofia no Brasil	31
2.2 O “comentarismo” na filosofia universitária	36
2.3 A linguagem verbal na Filosofia	38
CAPÍTULO 3 - É POSSÍVEL UMA FILOSOFIA ALÉM DA ESFERA VERBAL?	44
Apresentação	45
3.1 Por que uma Filosofia além da esfera verbal?	46
3.2 As características de uma Filosofia além da esfera verbal	52
3.2.1 Abordagem ecológica como uma forma de entender a informação encapsulada na ação	54
3.2.2 Informação semiótica: contribuições para uma Filosofia além da esfera verbal	56
3.3 Os limites de filosofar de maneira não verbal	59
CONSIDERAÇÕES FINAIS	63
REFERÊNCIAS	68

RESUMO

Nesta dissertação investigamos a relação entre a Filosofia e a prática de escrita de textos de maneira a tratar dos seguintes problemas: Existem formas alternativas de expressão e desenvolvimento da Filosofia além daquelas relacionadas aos recursos da linguagem verbal? Em caso afirmativo, através de que formas a Filosofia poderia se expressar? Como parece haver, na tradição filosófica Ocidental, uma vinculação necessária entre a Filosofia e a linguagem verbal, temos como objetivo repensar as práticas filosóficas dentro da universidade e analisar a potencialidade de pensamentos existente em diversos formatos de pensar. Inicialmente apresentamos as contribuições de uma abordagem inter/multidisciplinar para a Filosofia, de modo a apontar o paradigma da complexidade como um recurso apropriado para investigar problemas filosóficos da contemporaneidade. Entendemos que o paradigma da complexidade tem se delineado de forma a proporcionar uma virada na Filosofia que extrapola o domínio da linguagem verbal. Como um estudo de caso, discutimos características centrais da Filosofia brasileira no contexto da universidade pública. A partir da caracterização da Filosofia na universidade brasileira, analisamos os limites da linguagem verbal como forma de expressão de pensamentos. Por fim, discutimos o potencial de formas não verbais na reflexão filosófica, analisando suas contribuições e limites para o desenvolvimento de um filosofar genuíno.

Palavras-chave: Linguagem. Formas não verbais de expressão de pensamentos. Colonialidade. Filosofia Brasileira. Paradigma da Complexidade.

ABSTRACT

This thesis investigates the relation between philosophy and the practice of writing texts, in order to examine the following issues: Are there alternative ways of expression and development in philosophy, beyond those related to the resources of verbal language? If so, through what forms could philosophy express itself? As there seems to be a necessary connection between philosophy and verbal language in the Western philosophical tradition, we aim to rethink philosophical practices within the university and to analyze the existing potential of various formats of thinking. Initially, we present the contributions of an inter/multidisciplinary approach to philosophy, pointing to the paradigm of complexity as an appropriate resource for investigating contemporary philosophical problems. We understand that the complexity paradigm has been designed to provide a shift in philosophy that takes it beyond the realm of verbal language. As a case study, we discuss the central features of Brazilian philosophy in the context of the public university. In this context, we analyze the limits of verbal language as an expression of thoughts. Finally, we discuss the potential of non-verbal forms in philosophical reflection, analyzing their contributions and limits for the development of genuine philosophizing.

Keywords: Language. Non-verbal Forms of Expression of Thoughts. Coloniality. Brazilian Philosophy. Paradigm of Complexity.

INTRODUÇÃO

A Filosofia no Ocidente, cuja origem é localizada especialmente na Grécia Antiga, nasce estabelecendo uma ruptura com o mito. “Mito”, palavra de origem grega cujo significado é “narração”, é uma prática discursiva que tem como objetivo explicar a origem do ser humano e os fenômenos da natureza a partir de histórias que envolvem deuses e que são transmitidas tradicionalmente de maneira oral.

Se considera que a Filosofia nasceu na Grécia a partir do momento em que os pensadores buscaram respostas alicerçadas na razão, e não mais no mito, para a origem do universo. O mito, que fornecia até então a resposta utilizada para a compreensão da natureza, era visto por alguns pensadores como uma elaboração falasiosa por não se basear em princípios racionais, nem apresentar justificativas para sua formulação. Como destaca Burnet (1994, p. 20), a cosmogonia grega antiga “[...] é o próprio reverso do científico” por se localizar no domínio da opinião (*doxa*) e não do conhecimento (*episteme*).

A Filosofia no Ocidente se delineou numa tentativa de universalização dos conhecimentos por meio da abstração racional. Um saber filosófico, nesse sentido, seria aquele que é da ordem da razão e, portanto, sua validade não se dá no âmbito da opinião, mas pode ser verificada em diferentes contextos. Como destaca Chauí (1997, p. 20-21) fazendo uma oposição entre o pensamento chinês, apoiado na noção de Yin/Yang, e o pensamento matemático de Pitágoras:

Os chineses desenvolveram um pensamento muito profundo sobre a existência de coisas, seres e ações contrários ou opostos, que formam a realidade. Deram às oposições o nome de dois princípios: Yin e Yang. Yin é o princípio feminino passivo na Natureza, representado pela escuridão, o frio e a umidade; Yang é o princípio masculino ativo na Natureza, representado pela luz, o calor e o seco. Os dois princípios se combinam e formam todas as coisas, que, por isso, são feitas de contrários ou de oposições. O mundo, portanto, é feito da atividade masculina e da passividade feminina. Tomemos agora um filósofo grego [...]. Para Pitágoras, o pensamento alcança a realidade em sua estrutura matemática, enquanto nossos sentidos ou nossa percepção alcançam o modo como a estrutura matemática da Natureza aparece para nós, isto é, sob a forma de qualidades opostas. [...] O pensamento de Pitágoras apanha a Natureza numa generalidade muito mais ampla do que a sexualidade própria a alguns seres da Natureza [...] São diferenças desse tipo, além de muitas outras, que nos levam a dizer que existe uma sabedoria chinesa, uma sabedoria hindu, uma sabedoria dos índios, mas não há filosofia chinesa, filosofia hindu ou filosofia indígena. (CHAUÍ, 1997, p. 20-21)

A Filosofia por ser uma iniciativa de elevar o conhecimento através do uso da razão, nas palavras de Chauí, apresenta um grau de generalidade maior do que aqueles

conhecimentos apresentados, por exemplo, no pensamento anterior ao da Grécia Antiga, como a sabedoria chinesa, hindu, africana ou indígena¹.

A Filosofia no Ocidente se desenvolveu de maneira a desvincular corpo e mente levando a concepção de que o filosofar seria da ordem de processos mentais e abstratos, com pretensão à universalidade e desconectado de um contexto histórico-ecológico específico. Como compreende Borges (2005, p. 10) acerca da Filosofia no contexto da Grécia Antiga:

Nesse viés, as intempéries do corpo podem ser evitadas ou minimizadas através do acesso à estabilidade universal e transcendental. Deste modo, corpo, natureza e mulher, devem ser vencidos, superados e dominados pela mente, espírito e homem. A filosofia que se desenvolve na Grécia emerge dentro da tradição patriarcal, e será caracterizada pela tendência a conceber um mundo hierarquizado, que submete o corpo aos ideais transcendentais.

O filosofar feito na Grécia Antiga é entendido como uma “[...] aspiração ao conhecimento racional, lógico e sistemático da realidade natural e humana, da origem e causas do mundo e de suas transformações, da origem e causas das ações humanas e do próprio pensamento” (CHAUÍ, 1997, p. 20). E, nesse sentido, está além do contexto e do corpo no qual o pensamento² emerge, pois está na abstração desse corpo, aplicando-se a diferentes contextos, constituindo-se em contraposição ao corpo. Nessa tradição, destacada acima por Borges, a superação do falível, que é da ordem do material, das emoções e sentimentos, se faz através da razão, dominando a natureza em prol da universalidade.

Platão, filósofo de grande prestígio no Ocidente, contribuiu para a desvalorização do corpo na obtenção do conhecimento. Em seu diálogo *Fédon*, através da fala de Sócrates, o autor afirma:

[...] quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não o corpo um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio? Quero dizer com isso, mais ou menos, o seguinte: acaso alguma verdade é transmitida aos

¹ Para Chauí, o pensamento chinês acerca do Yin/Yang se encontra restrito no seu grau de generalidade por se pautar na oposição masculino/feminino para entender o Universo, enquanto, por outro lado, o pensamento pitagórico, legítima Filosofia, entende os opostos sob aspectos matemáticos atingindo um grau maior de generalidade. Entretanto, um estudo mais cuidadoso do pensamento oriental permite a compreensão de que o Yin/Yang não se reduz a tensão entre masculino/feminino – esta é apenas uma faceta do que representa o Yin/Yang: “Segundo a cosmologia oriental, o princípio era o Um, o absoluto, e de sua polarização nasceu o Dois, o Yin e o Yang, que em constantes interações produz todos os fenômenos da natureza: o dia e a noite, frio e calor, contração e expansão, e, em último nível, a vida e a morte. O Yang significa o princípio ativo, masculino, diurno, luminoso, quente, e, portanto o branco, enquanto o Yin o princípio passivo, feminino, noturno, escuro, frio, enfim, o preto.” (CHAVES *et al.*, 2006, p. 33-34)

²² Definir o conceito de “pensamento” é uma atividade de grande complexidade. Uma vez que o objetivo de nosso trabalho está longe dessa árdua tarefa, não nos ocuparemos dela em seu decorrer. Entretanto, vale ressaltar que utilizaremos diferentes perspectivas de compreensão do que é o pensamento.

homens por intermédio da vista ou do ouvido, ou quem saber se, pelo menos em relação a estas coisas não se passem como os poetas não se cansam de nolo repetir incessantemente, e que não vemos nem ouvimos com clareza? E se dentre as sensações corporais estas não possuem exatidão e são incertas, segue-se que não podemos esperar coisa melhor das outras que, segundo penso, são inferiores àquelas. [...] quando ela (a alma) deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente. [...] Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser? [...] E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo de um prazer - mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qual contato com ele, anseia pelo real? (PLATÃO, 1972, p. 72, *itálico e parênteses e nosso*)

Para Platão, o corpo é um empecilho na obtenção de conhecimento porque fornece apenas percepções falhas sobre o mundo, não contribuindo para um conhecimento verdadeiro, o que se deve ao fato de que frequentemente nos enganamos ao observar a realidade. O pensamento platônico exerceu e continua exercendo muita influência na Filosofia Ocidental, de maneira que há uma ideia corrente, iniciada por Whitehead (1929), que afirma que toda a Filosofia Ocidental não passa de notas de rodapé dos escritos de Platão. Assim, o entendimento de que o corpo não permite conhecimentos verdadeiros e que consiste inclusive de um obstáculo para a sabedoria se tornou um pensamento recorrente na Filosofia, gerando uma supervalorização da abstração e do uso exclusivo da razão para a obtenção de conhecimento.

No Brasil, a influência europeia inserida através de processos coloniais está presente em diversos aspectos de nossa cultura. Com a Filosofia não foi diferente. Os modos de entender, estudar e fazer Filosofia no Brasil estão intimamente ligados às práticas europeias de filosofar. E esse modelo contém características próprias que o vinculam, por exemplo, a práticas discursivas, lógicas e sistemáticas de escrita de textos. A adoção desse modelo europeu de Filosofia no Brasil, se deve muito à “colonialidade” (SANTOS, 2010), isto é, a manutenção de hierarquias coloniais mesmo com o fim do regime colonial, através, por exemplo, do estabelecimento de relações de superioridade entre os conhecimentos. Nesse sentido, a colonialidade leva a uma compreensão da Filosofia a partir da ótica europeia, que considera o filosofar como um legado grego, e que compreende como “Filosofia” apenas aquilo que se enquadra nesse modelo, excluindo, por exemplo, a sabedoria indígena, chinesa, africana, entre outras.

No cenário acima esboçado, procuraremos investigar nesta dissertação a relação entre a Filosofia e a prática de escrita de textos de maneira a tratar dos seguintes problemas:

- (1) Existem formas alternativas de expressão e desenvolvimento da Filosofia além daquelas relacionadas a recursos da linguagem verbal?
- (2) Em caso afirmativo, através de que formas a Filosofia poderia se expressar?

Como parece haver, na tradição filosófica Ocidental, uma vinculação necessária entre a Filosofia e a linguagem verbal, temos como objetivo repensar práticas filosóficas dentro da universidade. Desse modo, visamos ensaiar uma ampliação nas formas de compreender a filosofia acadêmica para valorizar mais a comunicação de visões de mundo do que o formato em que os modos de ser são expressos. Além disso, pretendemos analisar a potencialidade de pensamento existente em outros formatos de filosofar, dando destaque especial ao gesto. De modo a alcançar esse objetivo estruturamos a presente dissertação do seguinte modo:

No **capítulo 1**, apresentaremos as contribuições de uma abordagem inter/multidisciplinar para a Filosofia, de modo a apontar a complexidade como um paradigma investigativo dos problemas da contemporaneidade. Entendemos que o paradigma da complexidade tem se delineado de forma a proporcionar uma virada na Filosofia que extrapola o domínio racional da linguagem verbal. Discutiremos também a polêmica que envolve a valorização da diversidade nas formas de expressão da Filosofia, perspectiva trazida pelo paradigma da complexidade, e os riscos de relativismo que ela pode oferecer.

No **capítulo 2**, como um estudo de caso, apresentaremos algumas características e a origem do entendimento da Filosofia brasileira no contexto da universidade pública brasileira laica. Para isso, discutiremos dois pressupostos que permeiam a Filosofia na universidade para problematizar as práticas atuais: (1) *Só é possível aprender a filosofar através do contato com a tradição*; (2) *A Filosofia é um saber discursivo, sistemático e passível de ser escrito*. A partir da caracterização da Filosofia na universidade brasileira, analisamos alguns dos limites da linguagem verbal como forma de expressão de pensamentos.

Por fim, no **capítulo 3**, pretendemos pensar a possibilidade de formas não verbais de expressão de pensamentos concebidas como filosóficas. Assim, analisaremos

o potencial filosófico do gesto, da arte, do corpo, entre outras formas de expressão de pensamentos, de modo a apontar suas contribuições e limites para o desenvolvimento do filosofar.

CAPÍTULO 1 - A HIPÓTESE DA COMPLEXIDADE E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O ENTENDIMENTO DA FILOSOFIA

CAPÍTULO 1 - A HIPÓTESE DA COMPLEXIDADE E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O ENTENDIMENTO DA FILOSOFIA

Apresentação

Neste capítulo, apresentamos as hipóteses centrais do paradigma da complexidade discutindo as suas contribuições para a constituição de uma mentalidade que reconhece e valoriza a diversidade, a pluralidade e a diferença na constituição de sistemas complexos. Entendemos que o contato com a diversidade informacional proporcionado pelo advento das tecnologias permite perceber os limites de uma concepção rígida de pensamento, bem como enriquecer nosso modo de ser. Uma abordagem que valoriza a pluralidade relaciona-se intrinsecamente com a Filosofia que se expressa através de movimentos criativos e não dogmáticos de pensamento. Desse modo, analisaremos problemas epistemológicos da Filosofia a partir do paradigma da complexidade.

Em 1.1, discutiremos o paradigma da complexidade como uma perspectiva emergente de problemas da contemporaneidade advindos da inserção de tecnologias informacionais em nosso cotidiano. Na seção 1.2, apresentaremos as principais características do paradigma da complexidade. Por fim, em 1.3, procuraremos analisar a adequabilidade (ou não) de um paradigma linguístico para a compreensão dos problemas filosóficos atuais, de modo a apontar contribuições que o paradigma da complexidade poderia oferecer para o pensamento da contemporaneidade.

1.1 Por que um olhar através do paradigma da complexidade?

Thomas Kuhn (1922-1996), filósofo americano do século XX, entendia o desenvolvimento da ciência pautado na ideia de “paradigma” (1998). Para ele, as pesquisas estão calcadas numa espécie de “compromisso” entre os sujeitos pertencentes à comunidade científica que estipula, por exemplo, respostas a perguntas como “quais são as entidades fundamentais que compõem o universo?” (KUHN, 1998, p. 23), determinando quais são os métodos e práticas aceitáveis e os pressupostos que devem ser levados em consideração numa pesquisa. Esse cenário que estabelece as diretrizes para a pesquisa científica é denominado por Kuhn de “paradigma”, e as revoluções científicas se dão pela mudança gradual de um paradigma para outro.

Os paradigmas têm importante papel na estruturação de nossas visões de mundo, estabelecendo critérios de relevância e padrões de conduta aceitos em certas sociedades. Nas sociedades industrializadas contemporâneas, o capitalismo estrutura paradigmas que ditam valores e condutas, indicando, por exemplo, a necessidade do trabalho para a aquisição de riquezas e de bens.

Na Filosofia também ocorreram alterações de paradigma, que realizaram mudanças na maneira de conceber o ser humano e o mundo. Com o desenvolvimento tecnológico, contemporaneamente parece estar ocorrendo uma nova alteração de paradigma.

Com o advento da ciência e da tecnologia, a relação de uma grande parcela dos seres humanos entre si e com o mundo se alterou significativamente. O recurso de exames para identificação de doenças e tratamentos cada vez mais específicos, a possibilidade de comunicação através de imagem e de som a qualquer momento com pessoas de diferentes localidades, o uso da internet para diferentes tarefas cotidianas e até mesmo uso bancário, entre outros, tornaram nossas relações mais “rápidas”. Por outro lado, a internet possibilitou aos sujeitos das sociedades industrializadas – aqueles que têm acesso à internet e aos recursos tecnológicos³ – também a globalização, permitindo o conhecimento e o contato com diferentes culturas, o que pode gerar o estranhamento do outro e o questionamento de si próprio ao estabelecer comparações com outros hábitos e práticas.

³ É importante considerar que uma grande parcela da população ainda não têm acesso aos recursos tecnológicos, como, por exemplo, muitos idosos, algumas etnias indígenas, entre outros.

A expansão do olhar através da tecnologia informacional exige uma postura diferente diante do mundo, uma vez que leva ao contato indireto com o outro. Questionamentos como: “minha cultura é realmente a melhor existente?” ou a adoção de hábitos de outra cultura diferente da local se tornaram comuns nos dias atuais. Num mundo no qual as fronteiras se tornam cada vez menos rígidas, faz-se necessário um novo olhar.

A grande diversidade de hábitos com que temos contato cotidianamente exige que consideremos os diversos pontos de vista ao pensar os problemas atuais. E, assim, um olhar através do paradigma da complexidade parece promissor e conveniente na contemporaneidade. O paradigma da complexidade propicia um olhar para o mundo através de diversas perspectivas metodológicas e epistemológicas para entender um fenômeno. Nesse sentido, considerar a complexidade dos sistemas é valorizar a alteridade.

Desde a metade do século XX começou a se delinear um paradigma da complexidade, cuja principal característica diz respeito à valorização da diversidade. Entretanto, trata-se de uma abordagem perspectivista da diferença.

Em *Forms of representation*, Peterson (1996) colabora para o entendimento do perspectivismo. Para Peterson (1996, p. 07), a maneira como entendemos e agimos no mundo cotidianamente diz respeito a nossas formas de representação que determinam a perspectiva que adotamos diante das situações. Desse modo, “é difícil para uma única forma de representação satisfazer todas as possibilidades desejadas” (PETERSON, p. 13, tradução nossa). Por isso, é difícil estabelecer uma forma de representação única e perfeita, mas “dada uma forma de representação, podemos perguntar em que dimensões ela é vantajosa e se nessas dimensões ela é a melhor alternativa” (PETERSON, 1996, p. 13, tradução nossa). Assim, uma forma de representação é multidimensional sendo relativa a vários fatores.

Entender o conhecimento a partir de uma perspectiva multidimensional pode acarretar numa espécie de relativismo e resultar num “caos epistêmico” em que tudo se torne válido. Para evitar o relativismo caótico, Peterson (1996) propõe que a análise das diferentes formas de representação do mundo sejam submetidas a um critério geral de racionalidade vinculado ao progresso da ação humana sobre o mundo.

A valorização da diversidade que defenderemos nesta dissertação corresponde a um perspectivismo que mantém um elo mínimo de racionalidade através do paradigma da complexidade. O filósofo sul-africano Paul Ciliers (1956-2011) discute o conceito de

“diferença” a partir da ótica dos estudos da complexidade (2010). Ele sugere que para que um sistema ou organização seja interessante é preciso que forneça espaço para a existência da diferença, de modo que a diversidade seria como uma condição necessária para a complexidade.

A abordagem oferecida por Cilliers (2010) se situa no debate “absoluto *versus* relativo”, procurando evitar o autoritarismo nas organizações e também o relativismo. Assim, a pergunta que o autor procura investigar poder ser elaborada da seguinte forma: como lidar com a diferença nos sistemas complexos sem excluí-la e sem perder a identidade do sistema?

Sobre a abordagem sugerida por Cilliers é importante ressaltar que organizações que levem em consideração a diferença precisam se constituir de sistemas dinâmicos que, embora tenham uma estrutura, algo que é necessário para a existência de uma identidade no sistema, permaneçam abertas para mudanças. Uma abordagem da desconstrução é oferecida que não se vincula com um “jogo livre absoluto” (CILLIERS, 2010, p. 16), mas que a entende como a troca de uma estrutura pela outra. Desse modo, uma abordagem dos sistemas que tenha como foco a diversidade e permita que a diferença emergja não implica em ausência de estrutura, mas sim que o sistema em análise se encontra aberto para as mudanças. Nesse sentido, adotar uma perspectiva da diferença, no que diz respeito à sociedade, é permitir que as diferenças culturais emerjam, e que cada cultura possa ter sua estrutura própria de acordo com um contexto.

No campo ético, a diferença é um problema porque uma perspectiva que valoriza a diversidade, tal qual o faz a Teoria de Sistemas Complexos, pode resultar numa postura relativista diante do mundo, o que levaria a aceitação de diferenças como, por exemplo, o racismo, constituindo um problema no âmbito da Ciência. Cilliers (2010, p. 17) defende que entender a diferença numa perspectiva que valoriza a diversidade ajudaria justamente a evitar diferenças como o racismo, porque essa seria uma postura que visa a anular outras diferenças, o que no âmbito dos sistemas complexos seria problemático. Assim, o autor (2010, p. 17) propõe entender os sistemas complexos como portadores de uma estrutura resiliente, o que lhes permitiria manter um comportamento significativo, porém, os manteria abertos para a contínua atualização, permitindo que as diferenças se manifestem.

1.2 As hipóteses do paradigma da complexidade

Como uma necessidade decorrente dos problemas de nosso tempo, como por exemplo, problemas relacionados à violência, suicídio, fome, entre outros, o paradigma da complexidade surgiu em meio às discussões científicas em meados do século XX e, como ressaltam Zoya & Aguirre (2011, n/p, tradução nossa), por seu caráter inovador ainda permanece na marginalidade em algumas áreas de estudos:

A "complexidade" é uma perspectiva nova e marginal na ciência contemporânea; seu caráter de novidade se dá pelo fato de que o estudo da complexidade envolve, em grande parte, uma ruptura ou descontinuidade com a história da ciência, ou, mais precisamente, com a racionalidade científica ocidental. A complexidade introduzida no campo da ciência, uma racionalidade pós-clássica que permite e incorpora questões ignoradas ou proibidas pelo pensamento científico moderno. Esses problemas envolvem, em certo sentido, questões relativas à desordem, ao caos, à não-linearidade, não-equilíbrio, indecisão, à incerteza, à contradição, ao acaso, à temporalidade, emergência, auto-organização. A complexidade pode ser entendida, portanto, como um paradigma científico emergente que envolve uma nova maneira de fazer e compreender a ciência, estendendo os limites e critérios de delimitação para além das fronteiras da ciência moderna, ancorada nos princípios orientadores do mecanicismo, reducionismo e determinismo.

A percepção de fenômenos complexos surge a partir da identificação de que explicações mecanicistas, reducionistas e deterministas não eram suficientes para a compreensão da dinâmica dos sistemas, de modo que se tornou necessário considerar diferentes pontos de vista sobre um mesmo fator para entendê-lo. Nesse sentido, o paradigma da complexidade representou, como destacam acima Zoya & Aguirre (2011), uma ruptura com o pensamento clássico que tinha o viés racionalista-mecanicista como principal fonte de conhecimento.

Considerações do tipo “A implica B” são problemáticas por reduzirem um acontecimento a um único fator causal, o que pode fazer com que se negligencie outros fatores que influenciam o fenômeno. A perspectiva sistêmica busca justamente considerar mais de uma variável na explicação de um fenômeno, além de considerar o aspecto qualitativo das relações.

Weaver (1948), matemático estadunidense, considera que há três tipos de problemas que podem ser identificados na história da ciência nos últimos três séculos: (1) os problemas de *simplicidade*, (2) os problemas de *complexidade desorganizada* e (3) os problemas de *complexidade organizada*. Os problemas de *simplicidade* são aqueles que tratam de situações que envolvem um número pequeno de variáveis e

guardam uma forte relação com o desenvolvimento de modelos mecânicos de explicação dos fenômenos.

Em contraste, os problemas de *complexidade desorganizada* envolvem um grande número de variáveis, porém, sem relação necessária entre si, e tendem a ser tratados de modo probabilístico através de estatísticas, isto é, numa perspectiva quantitativa. Por fim, os problemas de *complexidade organizada*, que são os de principal interesse do paradigma da complexidade, envolvem um número de variáveis que guardam alguma relação de dependência entre os seus elementos. A análise de problemas da *complexidade organizada* envolve, além do fator quantitativo, um olhar sobre o aspecto qualitativo das relações buscando analisar o modo como os elementos de um sistema estão relacionados e, nesse sentido, a abordagem é sistêmica.

Em síntese, problemas de *complexidade organizada* dizem respeito a eventos que se aplicam a situações de sistemas complexos. A comunicação entre os elementos de um sistema complexo não é meramente quantitativa, mas envolve aspectos qualitativos decorrentes da temporalidade. Desse modo, relações complexas não se reduzem aos elementos, mas emergem das relações qualitativas entre eles que envolvem, por exemplo, o modo como os elementos se comunicam.

Podemos dizer que um sistema complexo é aquele formado por elementos heterogêneos articulados entre si de maneira orgânica, de modo que os elementos desse sistema estabelecem relações de dependência entre si. O filósofo francês Edgar Morin (1921-) define o termo “sistêmico”, originário da palavra “sistema”, como um “conjunto organizado de partes diferentes, produtor de qualidades que não existiriam se as partes estivessem isoladas umas das outras” (2000, p. 21).

O viés sistêmico tem o seu foco de análise na dinâmica das *relações* e não em elementos isolados. Nesse viés, entre as principais características do pensamento complexo temos as seguintes hipóteses:

1) *Análise multiescalar como metodologia:*

A análise multiescalar viabiliza o estudo das relações de um sistema através de diferentes pontos de vista, uma vez que sistemas complexos não podem ser reduzidos a apenas elementos isolados. Nesse sentido, ao buscar a solução para um problema não basta olhar apenas para ele próprio; a compreensão do contexto em que ele emerge e das relações que o estabelecem pode levar a um entendimento maior do problema.

2) Ênfase na auto-organização:

A auto-organização pode ser compreendida como a dinâmica de sistemas complexos nos quais através de “[...] um encontro entre elementos realmente (e não analiticamente) distintos, desenvolve-se uma interação sem supervisor (ou sem supervisor onipotente) – interação essa que leva eventualmente à constituição de uma “forma” ou à reestruturação, por ‘complexificação’, *de uma forma já existente*” (DEBRUN, 1996, p. 13). Entender os sistemas dinâmicos como auto-organizados é fundamental para um estudo da dinâmica não centralizada das relações que se estabelecem entre os elementos de um sistema.

3) Princípio hologramático:

O “Princípio hologramático”, destacado por Morin (2000, p. 32) afirma que, no caso dos sistemas complexos auto-organizados que mantêm relações intrínsecas entre os elementos que os compõem, não apenas a parte está no todo, mas o todo também está nas partes. Para compreender a relação parte-todo, podemos pensar no exemplo da sociedade: enquanto indivíduos, somos produtores da sociedade, no entanto, a sociedade, enquanto portadora de leis, linguagem e cultura próprias, nos produz. Como indica Morin (2000, p. 23): “Produzimos a sociedade que nos produz”. Somos produtores e produto simultaneamente e não há uma causa única neste processo de modo que “o efeito atua retroativamente sobre a causa” (MORIN, 2000, p. 22).

O paradigma da complexidade possibilita pensar de maneiras diferentes a sociedade. Com o objetivo de pensar as práticas sociais atuais, Morin elaborou o “pensamento complexo”. O primeiro princípio do “pensamento complexo” apontado por Morin é o *Princípio sistêmico* (MORIN, 2000, p. 32). Com inspiração em Pascal, tal princípio concebe o todo como mais – ou menos – que a soma das partes. É neste viés que temos o conceito de “emergência”. Na interação entre elementos de um sistema podem surgir elementos novos, que não se encontravam em nenhuma das partes isoladamente e nem resultam da soma dos elementos. Sistemas complexos podem ser caracterizados, de modo geral, como sistemas informacionalmente abertos compostos por conjuntos de relações entre elementos distintos que interagem entre si. Com isto, é preciso que se altere a noção de causalidade clássica e, nesse viés, soma-se o *Princípio do anel retroativo* (MORIN, 2000, p. 32-33). Pensado inicialmente por Norbert Wiener (1894-1964), esse princípio rompe com o pressuposto da causalidade linear que expressa que todo efeito tem uma causa proporcional. A noção de causalidade

pressuposta na Teoria de Sistemas Complexos é chamada de causalidade circular porque entende que “o efeito atua retroativamente sobre a causa” (MORIN, 2000, p. 22).

Ao refletir sobre as diferentes perspectivas de análise e suas especificidades, há ainda um fator a se ressaltar que se expressa através do *Princípio da reintrodução daquele que conhece em todo conhecimento* (MORIN, 2000, p. 34). Consideramos este como um dos mais importantes, pois pressupõe que “todo conhecimento é uma reconstrução/tradução por uma mente/cérebro numa certa cultura e num determinado tempo” (MORIN, 2000, p. 34). O olhar da complexidade exige o reconhecimento das possibilidades e limitações de cada perspectiva de forma contextualizada.

Julgamos que o paradigma da complexidade oferece uma compreensão dos problemas que envolvem redes de relações que os permeiam. Um mundo em que as tecnologias nos forneceram uma grande diversidade de informação dissipando as fronteiras territoriais e culturais, parece exigir uma abordagem como a proposta pelo paradigma da complexidade.

Uma hipótese a ser fundamentada neste trabalho pode ser assim formulada: problemas filosóficos, por sua própria natureza incerta e duvidosa que faz com que suas respostas nunca sejam suficientes para encerrá-los, teriam uma melhor compreensão a partir de uma abordagem do pensamento complexo que considere diferentes perspectivas permitindo um lugar relevante para a diversidade.

A Filosofia Ocidental se desenvolveu alicerçada num paradigma que a vincula, por exemplo, à linguagem verbal. Na próxima seção apresentaremos esse paradigma linguístico e as dificuldades que ele oferece para o contexto complexo que delineamos acima.

1.3 A linguagem e suas implicações para a Filosofia contemporânea: a complexidade do pensamento

A história da Filosofia, embora apresente uma gama diversa de teorias, problemas e tentativas de soluções; na metodologia utilizada apresenta unicidade. Como destaca Julio Cabrera (2013, p. 20-21, *itálico nosso*), argentino radicado no Brasil e autor do livro *Diário de um filósofo no Brasil* (2013), “[...] de acordo com os padrões monotonamente recitados pela comunidade de filósofos, Filosofia é atividade de

reflexão teórica, com vocação universal, que opera com métodos argumentativos em contato com a tradição filosófica ocidental". Sendo assim, o desenvolvimento da Filosofia no Ocidente se deu alicerçado em processos lógico-argumentativos de reflexão teórica, expressos por meio da linguagem verbal. Não à toa que a linguagem verbal ganhou destaque na história e passou a ser inclusive um critério demarcatório do que pode ser considerado "Filosofia". Por exemplo, quando se pergunta sobre a existência de uma Filosofia indígena, é comum a implicação de que ela só pode existir se for possível uma estruturação argumentativa do pensamento ameríndio.

Contemporaneamente a linguagem verbal teve sua importância ainda mais elevada com o advento das tecnologias que se utilizam da linguagem simbólica. Durante o século XX aconteceu uma revolução paradigmática na Filosofia, que foi posteriormente denominada de "virada linguística". Essa mudança de paradigma se deu através de uma supervalorização da linguagem entendendo-a como o centro das discussões. Como explica o filósofo pragmatista estadunidense Richard Rorty (1990, p. 3, tradução nossa):

Com a expressão "filosofia linguística", estarei entendendo aqui uma visão de que os problemas filosóficos são problemas que poderiam ser resolvidos (ou dissolvidos) pela reforma da linguagem, ou por uma melhor compreensão da linguagem que usamos presentemente.

Em outras palavras, com a virada linguística, a linguagem passou a ser vista como um instrumento apropriado para solucionar problemas filosóficos, de modo que a tarefa da Filosofia seria a de clarificar a linguagem. Diversos problemas, nessa perspectiva, passaram a ser vistos como pseudoproblemas por serem apenas decorrência de dificuldades no uso da linguagem.

Além disso, com a virada linguística, a linguagem passou a ser vista como um fator determinante do pensamento e do conhecimento construindo-se uma hipótese que afirma a linguagem verbal como o que distingue os seres humanos dos demais animais. Nessa perspectiva, embora os seres humanos tenham em comum com os outros animais a capacidade de se comunicar, acredita-se que apenas humanos têm, além da capacidade de associar padrões sonoros a sinais, a capacidade de gerar teorias. Supõe-se que somente animais humanos têm, além do primeiro nível compartilhado por outros animais, a capacidade de manipular sinais através da sintaxe e da gramática e de gerar padrões de padrões, trabalhando num *meta* nível.

A hipótese de que a linguagem verbal seria um parâmetro fundamental para um nível complexo de pensamento, apenas compartilhado pelos seres humanos, gerou uma série de implicações no âmbito dos estudos científicos. A partir dessa hipótese passou-se a utilizar o *método sintético de análise* proposto por Alan Turing (1950), que consiste em elaborar modelos para explicar e compreender algo mecanicamente. Alan Turing (1912-1954), matemático, lógico, criptoanalista e cientista da computação britânico, é considerado o pai da computação. Partindo das dificuldades encontradas para se compreender filosoficamente a natureza da mente, Turing propôs a criação de modelos computacionais da mente para tentar compreendê-la, deixando de lado a reflexão ontológica e epistemológica para trabalhar numa perspectiva metodológica – que recebeu o nome de Inteligência Artificial.

Turing entendia que pensar é computar através da manipulação de regras simples. A Máquina abstrata de Turing – que recebeu tal nome por ser pensada por Alan Turing em um artigo de 1950 publicado na revista *Mind* – se constitui de uma fita infinita dividida em quadrados e preenchida com símbolos. Segundo Teixeira (s/d, p.13), a maior inovação de Turing foi a descoberta de uma espécie de princípio geral – e por isto esta é chamada de máquina universal – para a construção de computadores que tem como ponto de partida a noção matemática de *procedimento efetivo*:

Quando existe esse tipo de receita que diz exatamente o que deve ser feito para se passar de um estado para outro num processo, temos um procedimento efetivo, ou seja, um conjunto finito de instruções não ambíguas que nos dizem o que fazer passo a passo, e que nos garantem a obtenção de um resultado no final.

Com isto, Teixeira afirma que Turing mostrou que toda e qualquer operação que possa ser representada na forma de um procedimento efetivo pode ser realizada por um computador, ou seja, pode ser mecanizada. A máquina de Turing visa a mostrar que é possível mecanizar as tarefas executadas por nossas mentes desde que estas sejam representáveis por símbolos. Dessa maneira, Turing acredita ter provado que máquinas podem pensar já que podem executar procedimentos similares aqueles considerados inteligentes para os humanos.

A máquina de Turing nos leva a refletir sobre o que se entende por “pensar”: podemos reduzir tal ação a procedimentos computáveis, isto é, interpretar regras lógicas para executá-las tendo em vista uma função? Para Turing, se as mesmas funções executadas por um ser humano forem instanciadas em outro sistema, independente da natureza específica de seu material, poderemos considerá-lo também como possuidor

de uma mente. Mas como teríamos certeza que uma máquina está pensando? Turing em seu artigo responde esta e outras questões afirmando que se for possível construir uma máquina cujo comportamento se assemelhe ao comportamento dos humanos, não teríamos razão alguma para supor que esta máquina não pensa, uma vez que também não nos é possível ter acesso ao pensamento de nossos semelhantes, mas apenas percebermos os seus resultados práticos. Para o autor (TURING, s/d, p. 19), “[...] a única maneira de a pessoa estar segura de que a máquina pensa é *ser* ela a própria máquina e sentir-se pensando”.

Turing concebe a inteligência em termos de um jogo de imitação que é chamado de “Teste de Turing”. Para ele uma máquina será inteligente se for capaz de enganar um interrogador humano a ponto de que este acredite que está falando com um ser humano e não com uma máquina. Portanto, se a máquina for capaz de executar este jogo da imitação, não poderíamos duvidar de sua capacidade de produzir pensamento.

O filósofo norte-americano John Searle (1932-) em seu *Argumento do Quarto Chinês* (1997) procura refutar o Teste de Turing afirmando que este demonstra apenas uma simulação e não a instanciação de uma mente, como acreditam os defensores da IA forte. Para tal, Searle inverte a situação e em seu argumento insere, por meio de uma hipótese, uma pessoa que não fala chinês trancada em um quarto seguindo instruções em sua língua para responder, em chinês, questões acerca de um texto nessa língua. Sem entender nada acerca do texto e das questões, compreendendo apenas as instruções que lhe foram dadas, essa pessoa conseguiria, hipoteticamente, responder corretamente as perguntas. Isto é, essa pessoa apenas manipularia símbolos que não teriam qualquer significado para ela. Do mesmo modo, máquinas só realizam manipulação sintática de símbolos sem significado. Em contraste, Searle argumenta que a dimensão significativa do pensamento emerge da interação entre os organismos e seus ambientes, o que ainda não foi reproduzido em um laboratório.

A hipótese de que há uma relação entre linguagem verbal e o pensamento foi importante para a abordagem mecanicista do pensamento inteligente porque, para a IA tradicional, é a linguagem o principal elemento responsável pela atribuição da inteligência. Na perspectiva mecanicista, pensar equivale a possuir capacidades linguísticas articuladas através de regras lógicas no universo informacional. No entanto, embora máquinas processem informação melhor do que os humanos, parece que ainda não lidam com significado. Searle argumenta que sem a capacidade de lidar com significado, a hipótese segundo a qual uma máquina pensa é destituída de

fundamento. Mas tal posicionamento recai sobre outros problemas como a impossibilidade de se ter acesso à experiência do outro – problema dos *qualia* –, conforme indicado por Turing, e também com relação à natureza da consciência que seria o elemento principal nessa caracterização.

Entendemos que o foco na dimensão linguística do pensamento pode ainda deixar de lado aspectos relevantes da cognição que envolvem elementos corpóreos. O paradigma linguístico envolve problemas como as limitações existentes na expressão de sentimentos através da linguagem verbal. Parece que muitas vezes a linguagem é insuficiente para expressar pensamentos e sentimentos. Além disso, conhecimentos que envolvem uma dimensão prática, como por exemplo, práticas éticas, experiências subjetivas ou místicas, nem sempre se expressos através da linguagem verbal.

Em contraste com a visão de mundo que super valoriza o papel da linguagem na constituição do pensamento, existem certos grupos de indivíduos para os quais a dimensão contextual e corpórea apresenta maior importância do que a linguagem verbal. Podemos tomar como exemplo algumas etnias indígenas que privilegiam as relações, de modo que os conceitos só ganham existência na relação. Como explica o filósofo e antropólogo carioca Viveiros de Castro (2005, p. 5):

Não que não haja substância, pelo contrário, mas aqui ela é o problema, e as relações, ao contrário, são aquilo que é dado. Enquanto que nós, de certa maneira, na tradição conceitual ocidental, tenderíamos a imaginar as substâncias como dadas, e as relações como sendo construídas e adicionadas pelo sujeito, em sua função cognoscente. É como se conhecer, para nós, fosse relacionar, e as substâncias, ao contrário, fossem aquilo que já existe, que está dado e que cabe ao espírito pôr em relação. O problema ameríndio é justamente partir dessa relação universal e dela produzir conceitualmente as coisas.

A partir dessa perspectiva, “os sujeitos e os objetos são antes de mais nada efeitos das relações em que estão localizados e assim se definem, redefinem, se produzem e se destroem na medida em que as relações que os constituem mudam” (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 5). Em certas culturas ameríndias, “As pessoas se ligam na medida em que ocupam posições diferentes perante outrem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 5), se ligam por não terem a mesma relação com um terceiro objeto de ligação. Por exemplo, o cunhado seria um irmão que tem uma relação diferente na tribo no que diz respeito à mulher, de modo que as relações são estabelecidas na diferença e não na semelhança como na cultura ocidental – “Todos os homens são irmãos” indica uma mesma relação no que diz respeito a um terceiro: Pai.

A nossa hipótese de trabalho é que seria relevante a consideração do papel desempenhado pelo corpo na cognição. Lakoff & Johnson (1999, p. 03) em seu livro *Philosophy in the Flesh* – “Filosofia em carne viva” – entendem que uma versão das Ciências Cognitivas oferece três importantes descobertas para o estudo do pensamento: (1) a mente é corporificada; (2) o pensamento é em parte inconsciente; (3) os conceitos abstratos são em parte metafóricos. Baseados numa discussão sobre essas três ideias, os autores concluem que a razão é corporificada, ou seja, “Nós só podemos formar conceitos através do corpo [...]. Esses conceitos usam nossos sistemas perceptual, imagético e motor para caracterizar o nosso funcionamento ideal na vida cotidiana” (LAKOFF & JOHNSON, 1999, p. 555, tradução nossa). Os autores defendem a hipótese segundo a qual é na interação coevolutiva entre organismo e ambiente, através do uso da percepção, imaginação e de nosso sistema motor, que desenvolvemos conceitos. Para eles (LOKOFF & JOHNSON, 1999, p. 568, tradução nossa), a vertente das Ciências Cognitivas (situada e incorporada) foi útil para “[...] nos conhecermos melhor, para vermos como o nosso ser físico – carne, sangue, e tendões, hormônios, células e sinapse – e todas as coisas que encontramos diariamente no mundo nos fazem quem somos”.

Levando em conta as dificuldades que uma abordagem do pensamento centrada na linguagem verbal pode encontrar, ao considerarmos um problema é interessante observarmos as diversas camadas que o envolvem e que, para entendê-lo verdadeiramente, não parece razoável reduzi-lo a uma única perspectiva, como no caso acima, a linguagem verbal. Além do que, parece que existem outras formas de expressão que podem ser relevantes para o entendimento de formas de pensar, como, por exemplo, o gesto ou o olhar. Parece que outras dimensões podem incentivar ou dar lugar a problemas filosóficos relevantes.

Neste capítulo, procuramos analisar as contribuições que o paradigma da complexidade pode oferecer aos problemas contemporâneos. Dando atenção especial, em 1.3, ao caso da Filosofia, que ocidentalmente está vinculada a um paradigma linguístico. No capítulo 2, como um estudo de caso, analisaremos os limites e possibilidades da Filosofia praticada no Brasil e sua relação com o paradigma linguístico através do que denominaremos *comentário de filósofo*.

CAPÍTULO 2 – A FILOSOFIA NA UNIVERSIDADE BRASILEIRA, SEUS PRESSUPOSTOS E PRÁTICAS: O PROBLEMA DO MÉTODO

“aqui, em nosso Departamento, a história da filosofia faz as vezes de filosofia”
(Paulo Arantes)

“Não se deixe dominar pela inércia do hábito”
(Antonio Trajano Menezes Arruda)

CAPÍTULO 2 – A FILOSOFIA NA UNIVERSIDADE BRASILEIRA, SEUS PRESSUPOSTOS E PRÁTICAS: O PROBLEMA DO MÉTODO

Apresentação

Neste capítulo, como um estudo de caso, procuraremos apresentar algumas das características da Filosofia que é praticada no Brasil e discutir seus pressupostos e origem no contexto da universidade. Pretendemos, desse modo, indicar o paradigma que delinea a Filosofia Ocidental, inserido no Brasil através de processos colonizadores.

Em 2.1 faremos uma caracterização da Filosofia praticada no Brasil para, em 2.2, compreender o papel que o *comentário de filósofo* ganhou na Filosofia universitária contemporânea. A partir desse cenário, procuraremos analisar em 2.3 o papel dado à linguagem verbal e sua necessária vinculação com a Filosofia no Ocidente.

2.1 Caracterização e entendimento da Filosofia no Brasil

No Brasil, a Filosofia se desenvolveu de um modo particular delineando uma tradição na maneira de estudá-la. Essa tradição filosófica brasileira guarda relação com os processos coloniais pelos quais passou o nosso país, o que pode ser entendido através do conceito de “colonialidade” cunhado por Quijano (1997):

O atual padrão de poder mundial consiste na articulação entre: 1) a colonialidade do poder, isto é, a idéia de “raça” como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o capitalismo, como padrão universal de exploração social; 3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento. (QUIJANO, 2012, p. 04)

A colonialidade pode ser entendida como a continuação das relações coloniais após o fim do colonialismo através das relações de poder e econômicas que mantém a subjugação dos povos colonizados. Como visto acima, a colonialidade de poder se manifesta especialmente por meio da classificação e divisão da população mundial através da ideia de raça e do controle da produção de conhecimento e do trabalho. Assim, há uma continuidade na subjugação dos povos não europeus, que, inicialmente tiveram suas formas de pensar anuladas através de processos colonizadores que impuseram a evangelização, escolarização, devastação ambiental e genocídio.

A colonialidade determinou também um paradigma para a Filosofia. Haja vista que nosso país foi colonizado por europeus, as práticas que podem ser consideradas “Filosofia” se identificam com aquelas europeias que demarcaram a Filosofia Ocidental tendo como característica um pensamento racional, lógico e sistemático que se expressa através da linguagem escrita.

Nas universidades brasileiras o filosofar se relaciona com o estudo de obras clássicas. No que diz respeito aos clássicos, são compostos quase que exclusivamente por autores europeus que são leitura *obrigatória* para que aqueles que almejam filosofar de maneira a não realizar uma repetição ingênua do que os filósofos consagrados da história já disseram em suas obras. Em outras palavras, filosofar consiste em escrever textos através de argumentos bem estruturados com base na literatura filosófica clássica.

A Filosofia nas universidades brasileiras, e nos países de origem ou colonizados pela cultura europeia, carrega um rol de temas e problemas que podem ser considerados filosóficos. No Brasil, é possível identificar algumas ideias amplamente aceitas e que permeiam o imaginário e a relação estabelecida no contexto da Filosofia. Tais ideias

chamaremos de pressupostos da Filosofia brasileira, discuti-las permite entender a origem das práticas filosóficas no país e seu atual contexto. Identificamos dois pressupostos da Filosofia brasileira que apresentaremos a seguir:

(1) *Só é possível aprender a filosofar através do contato com a tradição*

(2) *A Filosofia é um saber discursivo, sistemático e passível de ser escrito*

A ideia de que (1) *Só é possível aprender a filosofar através do contato com a tradição* nasce de uma preocupação com uma formação específica em Filosofia no Brasil. O ensino formal em Filosofia é algo recente no Brasil, durante muito tempo aqueles que se ocupavam com essa área do saber eram autodidatas, ou teólogos ou formados em outras áreas como o Direito. Nesse sentido, Lima (1956, p. 139) ressalta que:

Falta-nos, também, como todos sabem, a formação filosófica sistemática. Fora dos *seminários* não havia, até há pouco, estudo superior ordenado de filosofia entre nós. O resultado é o autodidatismo generalizado e a freqüência com que perdemos tempo em abrir portas abertas ou divagar por mero capricho individual. Uma sólida cultura filosófica é indispensável, [...] Nenhum sistema novo ou nenhuma contribuição nova aos sistemas ou às posições tradicionais têm vindo a lume, sem um sólido conhecimento do que fizeram os nossos predecessores.

A preocupação expressa no período pré-universitário da Filosofia por diversos autores como Lima de que faltaria instrução para o desenvolvimento de filósofos no Brasil, mostra uma preocupação com o estudo de clássicos para que não se perca tempo em “abrir portas abertas”. E, assim, a inexistência de uma Filosofia Brasileira se dá por um duplo aspecto: ou por desconhecimento das ferramentas e ideias necessárias para o filosofar, ou, com a constituição do ensino universitário em Filosofia, por falta de capacidade e ousadia, o que implica na impressão de que: “Reproduzimos lutas estranhas e combatemos com armas emprestadas” (REZENDE, 2010, p. 276).

Essa mentalidade levou a diversos esforços para constituir um ensino estruturado de Filosofia no país. Um dos mais relevantes para entendermos a forte vinculação do filosofar com a tradição diz respeito à constituição do curso de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) em 1934.

Para iniciar e estabelecer as características do curso da USP foram convidados professores franceses em forma de “missão”, entre eles Etienne Borne, Jean Maugüé, Victor Goldschmidt, Martial Gueroult e Gerard Lebrun. Tais professores tinham como

meta estabelecer um padrão filosófico através do oferecimento do contato com autores clássicos da história da Filosofia e de técnicas de leitura e compreensão de textos.

O foco em oferecer uma formação clássica alicerçada na história da Filosofia surgiu devido a uma interpretação particular – e errônea – que os professores franceses que participaram desse momento de profissionalização da Filosofia no Brasil faziam de Kant: “Não se ensina Filosofia, só se ensina a filosofar”. Embora Kant não tenha dito explicitamente em seus escritos que é possível *ensinar a filosofar*, devido à reflexão que ele fazia sobre a impossibilidade do ensino da Filosofia, esse preceito foi e continua sendo atribuído a ele⁴. Kant (2012) acreditava que o ensino da Filosofia não seria possível porque ela não está dada objetivamente no mundo, de modo que seu ensino nos permitiria apenas o acesso a conhecimentos históricos sobre os sistemas elaborados por filósofos reconhecidos, isto é, o contato com conteúdo *sobre* Filosofia e não a Filosofia *em si mesma*. A partir dessa ideia, uma vez que não era possível ensinar a Filosofia, os professores da Missão Francesa entendiam que o contato com a tradição filosófica forneceria aos aprendizes, através dos exemplos dos grandes filósofos, as ferramentas necessárias para o filosofar. Nas palavras do francês Gueroult (2000, p. 162), que esteve em São Paulo entre 1948-50: “diversamente do que ocorre nas ciências, a história da Filosofia é, de fato, o principal instrumento de iniciação à Filosofia e, para a Filosofia, permanente inspiração”.

Com o objetivo de proporcionar contato “objetivo” com os clássicos, os professores franceses introduziram um método de leitura de textos que ficou conhecido posteriormente como *método estrutural de leitura de textos filosóficos*, também conhecido como *método estruturalista*. O *método estruturalista* consiste em ler textos de maneira a buscar sua coerência interna procurando identificar argumentos, proposições e conceitos de acordo com a lógica própria do texto, sem extrapolar o domínio do pensado pelo autor, mas atendo-se ao sistema dele, o que configura-se numa abordagem historiográfica.

Goldschmidt (1970, p. 139), defensor francês do estruturalismo, entende que há duas maneiras de interpretar um sistema filosófico: método *dogmático* – que visa a entender um sistema através da busca pela verdade, o que implica em procurar suas razões –, e o método *genético* – que tem como objetivo entender o sistema através da

⁴ Essa interpretação acerca da obra de Kant é errônea, pois o autor não fala sobre a possibilidade do *ensino do filosofar*, mas apenas sobre a *aprendizagem filosófica*. Kant afirma que “Só é possível aprender a filosofar” (2012, p. 603), no original “Man fann nur philosophiren lernen” (KANT, 1911, p. 542). No Brasil, a interpretação errônea do texto kantiano vem sendo passada de geração em geração há décadas.

busca por sua origem, levando em conta suas causas. Segundo o autor (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 139), o “primeiro método é eminentemente filosófico: ele aborda uma doutrina conforme à intenção de seu autor e, até o fim, conserva, no primeiro plano, o problema da verdade”. Por meio do método dogmático, separamos o sistema filosófico de seu tempo histórico, de modo a entendê-lo por sua própria coerência interna.

O *método estruturalista* é muito rígido e preciso no que diz respeito à compreensão das ideias de um texto, pois visa entendê-las no próprio sistema em que foram formuladas. O método consiste numa técnica que visa a facilitar a leitura precisa de textos filosóficos e foi inserido no Brasil a partir da “Missão Francesa” na USP.

Acreditava-se que apenas uma leitura nos moldes clássicos poderia pôr fim ao autodidatismo e a falta de instrução a que estava submetida a Filosofia. O objetivo de erradicar a “ignorância filosófica” dos brasileiros através do contato com a Filosofia clássica encontra-se muito presente no discurso dos diversos professores que participaram da formação da USP, como podemos observar na fala de Lívio Teixeira (1953, p. 292) em um discurso como paraninfo da turma de 1948⁵:

Na Europa, a atmosfera densa de cultura amadurecida e espírito crítico constitui um corretivo natural que impede as fantasias e o palavreiro incongruente, que não raro se encontra em nossos jornais e revistas com pretensões a filosofia. Ademais, há o senso histórico, sempre presente, a estabelecer a relatividade de todos os sistemas.

A implantação do *método estruturalista* em Filosofia foi tão bem sucedida que ainda hoje permeia a formação dos aprendizes nos cursos do Brasil. A USP teve grande importância na profissionalização da Filosofia no país, o que levou a sua enorme influência sobre os subsequentes departamentos criados. Porém, como ressalta o filósofo brasileiro Paulo Margutti (2013, p. 34-35):

[...] se nos concentrarmos na mera interpretação lógica dentro dos moldes goldschmidtianos, não poderemos eliminar o problema de saber qual é o estatuto das “intenções do autor” que constituem a base para a “verdade” do sistema. Essas intenções podem ser abstraídas de seu respectivo contexto histórico? Não nos parece que isso seja possível, pois são elas que ligam o autor à sua época e seus respectivos problemas, bem como à solução por ele proposta através do sistema.

⁵ Referência encontrada no livro “A escola francesa de historiografia da filosofia: Notas históricas e elementos de formação” (2007) de Ubirajara Rancan de Azevedo Marques.

Embora Goldschmidt considere o método estruturalista como aquele que visa a busca pela verdade, como aponta Margutti acima, a verdade de um sistema está de alguma forma relacionada a aspectos exteriores ao próprio sistema, bem como a motivação e o contexto daquele que o elaborou. Além disso, Margutti (2013, p. 34) lembra que “Em virtude de nossa autoimagem negativa, esse método não foi adotado entre nós para o estudo de pensadores brasileiros, ficando restrito aos estrangeiros, considerados mais dignos das atenções acadêmicas”. Assim sendo, o estudo de filósofos brasileiros não é feito em nosso país nem nos moldes estruturalistas, o que aponta para alguma relação entre a aplicação desse método e o colonialismo.

É importante observar que ainda que o estruturalismo seja um marco na forma de compreender a atividade filosófica no Brasil, ele pode ser entendido não como causa, mas como uma consequência da colonialidade. Assim, padrões semelhantes àqueles presentes no desenvolvimento da Filosofia no Brasil podem ser encontrados nas raízes do pensamento filosófico de Portugal, que em sua história retornou ao período medieval resgatando a escolástica.

Embora seja possível perceber, já no período colonial, resquícios de nossa autoimagem negativa na Filosofia, e os professores da Missão Francesa na USP não possam ser diretamente responsabilizados pelo contexto atual da Filosofia no Brasil, podemos afirmar que a atividade filosófica no Brasil tem uma “[...] forte tendência ao comentário exegético de tipo escolástico” (MARGUTTI, 2013, p. 13). Na maioria significativa das graduações em Filosofia no país, os alunos são “treinados na interpretação de textos filosóficos, sem qualquer estímulo à elaboração pessoal” (MARGUTTI, 2013, p. 14). Um resultado dessa prática é que não existe incentivo para que dialoguemos com nossos pares ou mesmo que se estude o pensamento de filósofos brasileiros ou latino-americanos.

Essa tradição filosófica que se instaurou juntamente com o ensino formal em Filosofia no Brasil, levou a uma forte vinculação entre a Filosofia e linguagem verbal, de maneira que passou a ser entendida como (2) um *saber discursivo, sistemático e passível de ser escrito*. Nesse viés, existe uma grande discussão acerca, por exemplo, da existência (ou não) de uma Filosofia Indígena. Um dos argumentos utilizados para avaliar os saberes indígenas se dá sob a alegação de que apenas poderá ser considerado “Filosofia” se for possível sistematizar tais conhecimentos através de uma linguagem escrita e lógico-argumentativa.

2.2 O “comentarismo” na filosofia universitária

Arruda (2013, p. 13), falecido professor de Filosofia da UNESP, procura entender a situação atual da Filosofia no Brasil através da distinção entre três modalidades existentes:

- a) História da Filosofia,
- b) Comentário de filósofos,
- c) Filosofia propriamente dita.

A *História da Filosofia* corresponderia a uma descrição detalhada que visa a apontar a continuidade ou ruptura ocorrida no pensamento filosófico de diferentes períodos. Por sua vez, o *Comentário de filósofos* constitui-se da análise do pensamento ou de algum conceito específico da obra de um filósofo. Por fim, para Arruda (2013, p. 13), a *Filosofia propriamente dita* é de cunho temático e não se restringe à reprodução do pensamento de um filósofo ou período histórico, trata-se da criação de pensamento através do contato com problemas.

Analisando o “Lançamento de livros” do XVI Encontro Nacional da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia) ocorrido em 2014 – o evento mais importante na pesquisa em Filosofia no Brasil e conhecido justamente por reunir o maior número de pesquisadores da área –, que apresenta a produção atual e relevante na Filosofia, veremos que há uma desproporcionalidade entre as três modalidades de estudo elencadas por Arruda (2013).

Entre os 48 livros lançados na reunião da ANPOF de 2014, apenas 12 não têm em seu título o nome de algum filósofo clássico. Há ainda 3 do tipo manual que se ocupam de oferecer orientações didáticas sobre Filosofia. Assim, é possível observarmos que há uma hegemonia na pesquisa pós-graduada focalizando no *comentário de filósofos*. Ainda que nem todo *comentário de filósofos* seja aos moldes do *método estruturalista*, a maior parte em nosso país é desta natureza devido à formação que recebemos nas universidades, que têm como modelo o curso de Filosofia da USP.

Em síntese, devido à influência exercida pela USP no contexto da Filosofia universitária brasileira, o *comentário de filósofos* costuma se configurar em grande

medida como comentário exegético de tipo escolástico, haja vista que esse foi o método empregado pelos professores franceses sob o nome de *método estruturalista*.

O colonialismo e a aplicação do método estruturalista desempenharam no Brasil um papel de bloqueadores da ousadia filosófica, como ressalta o professor de Filosofia da USP Paulo Arantes (1994, p. 134) se “pedia compreensão para os autores e não “refutação”: o juízo ficaria para depois, uma vez “levada a cabo a exigência de compreensão objetiva””:

[...] o método incluía uma cláusula restritiva severa, explicitamente enunciada pelo mestre: deixemos a filosofia para os filósofos, dizia Goldschmidt [...] o método na verdade promovia um sistema de inibições, funcionando ao mesmo tempo como âlibi e carapaça protetora. No fundo, temia-se mais que tudo o ridículo, tinha-se medo mesmo de parecer metido a besta, profundíssimo, num país de letras quase sempre amenas. (ARANTES, 1994, p. 22)

A forte pressão para que houvesse um abandono do autodidatismo na Filosofia e o cuidado para “não arrombar portas abertas” repetindo ideias de filósofos consagrados levou a um sentimento de inferioridade, expresso na falta de ousadia. Nesse contexto, comentar o pensamento de outros filósofos parece ser a ferramenta necessária para que se possa afirmar seguramente algo. Como explica Arantes (1994, p. 173):

[...] num país de passado colonial e portanto tão incerto de si mesmo como o nosso, compreende-se que o núcleo da vida mental mais refletida tenha girado em torno da elaboração da imagem que melhor nos revelasse (ou dissimulasse) e fixasse nosso posto no concerto das nações civilizadas.

Arruda (2013, p. 14) considerou a “Missão Francesa” na USP um *pecado original* da Filosofia brasileira, pois todos os professores franceses pertenciam a uma única vertente da Filosofia: o *comentário de filósofos*⁶. Sobre o Encontro da ANPOF realizada em Canela (RS) em 2008, Arruda (2013, p.14, parênteses nosso) destaca:

Na universidade é quase inexistente essa possibilidade (de filosofar). [...] No passado tem, têm alguns no momento, mas no âmbito dos departamentos estaduais e federais é próximo de zero o filosofar. Para comprovar isso basta abrir o caderno de resumos dos trabalhos apresentados na XIII ANPOF, que aconteceu em Canela. Este caderno tem por volta de 700 páginas, e por volta de 300 resumos. Abra o caderno e veja se algum deles é filosófico no sentido que a gente usa quando fala de filósofos. Talvez tenha, mas nessas 700 páginas vai ter, no máximo, dois resumos de cunho temático-filosófico. Então, ele não foi um congresso de Filosofia, mas de História da Filosofia.

⁶ É importante considerar que há autores que disassociam a implantação do método estruturalista à instituição do comentário como método hegemônico nos cursos de Filosofia no Brasil.

Os Encontros da ANPOF, enquanto o evento mais importante na pesquisa em Filosofia no Brasil, expressam em diversos âmbitos a supremacia do uso de *comentário de filósofos*. Uma vez que trabalhos dessa modalidade não são considerados filosóficos, mas são da ordem da história da Filosofia, constitui-se um problema na formação brasileira que incentiva muito mais a repetição que a criação de ideias, além de excluir a diversidade enriquecedora do pensamento. Acreditamos que a relação de submissão com os filósofos consagrados se revela prejudicial à uma formação filosófica.

Tendo em vista que a universidade brasileira oferece uma formação quase que inteiramente voltada para o desenvolvimento do *comentário de filósofos* clássicos, ela colabora para que o Brasil tenha “muitos hermeneutas e historiadores da filosofia, e poucos filósofos” (DOMINGUES, 2000, p. 44). Além do que essa formação específica no comentarismo constitui-se como problema por inibir a criatividade dos estudantes ensinando-os apenas a repetir as ideias contidas em textos e também por estabelecer um padrão único para o filosofar. Para o filósofo estudioso, especialmente da Filosofia Africana, Renato Nogueira (2015, p. 36):

Cabe uma metáfora, essa *atividade intelectual, saber, área de conhecimento* ou *atividade profissional* chamada filosofia se assemelha a uma bebê que depois de ter o seu cordão umbilical ligado à mãe Grécia cortado foi deixada aos cuidados europeus, mais tarde, estadunienses entraram na “briga” criando um herdeiro chamado de pragmatismo. Os outros povos só estariam habilitados a filosofar se o fizerem por intermédio desses povos do norte.

A vinculação da Filosofia com a produção de saberes europeu não colabora para o desenvolvimento do filosofar em outros contextos. A diversidade de pensamento parecer ser importante para áreas que, tal como a Filosofia, visam a desenvolver o pensamento livre e a evitar o dogmatismo, uma vez que o contato com o outro permite a inserção de novos modos de ser e da percepção das limitações de nosso pensamento. Sendo assim, a diversidade se mostra um recurso importante para o enriquecimento do pensamento, algo que vem sendo anulado por uma Filosofia pautada exclusivamente em um único método.

2.3 A linguagem verbal na Filosofia

Pensar a Filosofia no Brasil é entendê-la a partir de um paradigma no qual para filosofar é preciso expressar-se de forma linguística, especialmente através do

comentário de filósofo. Para o Ocidente, local do qual vieram os colonizadores do Brasil, a linguagem verbal carrega um peso muito grande.

Durante o período colonial, a linguagem verbal foi um importante mecanismo de dominação. As formas de manipulação da linguagem permitiram em grande parte a colonização, através, por exemplo, da exclusão dos nativos no diálogo, permitindo ao colonizador que descrevesse o nativo e montasse o ideário do outro a partir unicamente de seu ponto de vista, de modo que não havia como o indígena participar da construção de sua imagem. Uma vez que a estrutura da linguagem influencia processos semânticos, a imposição de uma língua, como a realizada na colonização brasileira, traz em seu bojo a imposição de uma ideologia, uma religião e costumes próprios. Além do que, a imposição da língua determina quem tem direito à fala.

Os diferentes valores que indígenas e portugueses atribuíam à linguagem também tiveram algum papel na colonização. Enquanto os primeiros faziam suas negociações na base da troca, os últimos as fundamentavam no uso da linguagem escrita, utilizando, por exemplo, contratos. Valores culturais também influenciaram o desenvolvimento dos processos de dominação, uma vez que entre os ameríndios havia uma cultura de paz que propiciou em certa medida a invasão europeia.

Como ressalta Viveiros de Castro (2002, p. 201), devido à sua mitologia, os Tupinambás viam os europeus como “personagens sobrenaturalmente poderosos”. Comentando Viveiros de Castro, Margutti (2013, p. 184) destaca que “A mitologia dos indígenas profetizava a chegada pelo oceano de um homem que lhes ensinaria o caminho para a Terra sem mal. Por esse motivo, eles receberam os portugueses de braços abertos”. Nessa perspectiva apontado por Viveiros de Castro, os Tupinambás assimilaram os europeus aos *karaíbas*, os xamãs tupinambás, isto é, os jesuítas eram vistos como divindades retornando da *Terra sem mal*. Embora esse ponto seja polêmico, por possibilitar uma visão do indígena como inocente diante dos portugueses, acreditamos que de qualquer maneira aponta para as diferenças culturais entre a cultura europeia e a indígena. A visão do indígena como frágil vem sendo paulatinamente desconstruída, especialmente com o aumento do número de indígenas participando ativamente e deixando a posição de objeto dos antropólogos no diálogo sobre si mesmos.

Viveiros de Castro (1996, p. 116) fornece ainda mais elementos para entender a diferenciação entre europeus e ameríndios, destacando “[...] a expressão

“multinaturalismo” para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas”:

[...] enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A “cultura” ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto a forma do particular. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 116)

O multinaturalismo traz uma inversão na forma de compreender o corpo no Ocidente: “[...] o xamanismo indígena é organizado em torno da ideia de *metamorfose corporal*, em oposição à ideia ocidental de *possessão espiritual*” (MARGUTTI, 2013, p. 187):

Essa última (possessão espiritual) envolve uma mudança espiritual sobre uma mesma base corporal. A metamorfose corporal envolve uma mudança corporal sobre uma mesma base espiritual. Para os indígenas, a possibilidade de trocar de corpo está sempre presente. Um homem pode transformar-se numa onça e comportar-se como ela. Em consequência, os índios se comunicam no plano metafísico e se separam no plano físico, uma vez que tudo é espírito. Essa concepção é diferente daquela dos ocidentais, que se comunicam no plano físico, considerado comum a todos, e se separam no metafísico, considerado o plano da diferença. Em coerência com isso os indígenas localizam a linguagem no nível corporal, enquanto os ocidentais a localizam no nível espiritual. [...] Uma boa ilustração disso está nas atitudes diferentes tomadas pelos espanhóis e pelos índios das Antilhas quando se encontraram pela primeira vez. Os primeiros enviaram comissões de teólogos para saber se os índios tinham alma e poderiam ser convertidos. Os índios, por seu lado, mergulhavam na água os cadáveres dos espanhóis mortos em batalha para verificar se apodreciam ou não: queriam saber se não eram fantasmas. (MARGUTTI, 2013, p. 187, parênteses nosso)

Nesse sentido, o corpo teria um importante papel no pensamento ameríndio como ressalta Nogueira (2015, p. 43):

A partir das etnografias amazônicas o antropólogo brasileiro define a perspectividade como capacidade de vestir um ponto de vista, ocupar um olhar. O corpo aqui está investido da capacidade de imprimir interpretações ao mundo, não é a cultura que estabelece pontos de vista porque, em termos multinaturalistas, ela é única. Ou seja, a realidade é monocultural. O que modifica cada interpretação e produz as mudanças no mundo são os corpos. Cada corpo se alimenta de uma maneira, alguns são gregários, outros solitários, o grau de movimentação, comunicação, a frequência do sono, a participação em festas e banquetes tudo isso interfere, modifica e recria perspectivas. O corpo aqui “não é uma fisiologia distinta ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras e modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 40). [...] a perspectividade descrita por Viveiros de Castro diz respeito à capacidade de partir da mesma cultura, da mesma cosmovisão usando as especificidades do próprio corpo que interpreta, o seu modo de estar vivo.

O corpo representa, do ponto de vista multinaturalista, um importante papel na compreensão do pensamento, pois é ele que fornece uma perspectiva contextualizada. Nessa perspectiva, o corpo não pode ser subjugado à supremacia da linguagem. Um gesto pode dizer muito. O que um gesto pode fornecer, o mundo da proposição pode não dar conta, apesar de seu papel relevante em alguns contextos.

O corpo é, ainda, a partir da ótica de algumas etnias indígenas “uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento” (VELTHEM, 2003, p. 63), pois revela estados de ser do sujeito através da pintura e de adornos (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 44) e, também, proporciona mudanças sociais, como aponta Viveiros de Castro (1987, p. 40-41, parênteses nosso) acerca da etnia Yawalapíti:

As mudanças corporais assim produzidas (por meio de fluidos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais) são a causa e o instrumento de transformações em termos de identidade social. Isso significa que não é possível uma distinção ontológica - tal como o fazemos - entre processos fisiológicos e processos sociológicos, ao nível do indivíduo. [...] transformações do corpo e da posição social são uma e a mesma coisa. Desta forma, a natureza humana é literalmente fabricada, modelada, pela cultura. [...] A metamorfose [...] transforma os homens em animais ou espíritos. Ela é concebida como uma modificação de essência, que se manifesta desde o nível da gestualidade até, no limite, o nível da mudança de forma corporal.

Em outras palavras, a mudança corporal efetivada através do uso de adornos ou da pintura corporal, ou ainda da transformação corporal por meio de escarificação ou inserção de piercings/alargadores, transforma o sujeito e não apenas sua aparência. Assim, o corpo apresenta grande parte do pensamento de uma etnia ou do pensamento de um sujeito, algo que a palavra pode encontrar dificuldade para expressar.

O filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951) escreveu assiduamente sobre o papel da linguagem, tendo, ao longo de sua vida, uma reviravolta em seu pensamento sobre a natureza da existência humana. Em seu primeiro livro, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein (1994, p. 165) compreende a linguagem como um ponto central em nosso entendimento do mundo: “O pensamento é a proposição dotada de sentido. A totalidade das proposições é a linguagem”. Em outro aforismo, o autor (WITTGENSTEIN, 1994, p. 131) destaca que “Poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”. Assim, em seu primeiro livro, Wittgenstein procura traçar um limite para a expressão de pensamentos através da linguagem, de forma que esta última delineia os limites do mundo.

Entretanto, um gesto fez Wittgenstein reformular a sua teoria que foi publicada posteriormente em seu segundo livro *Investigações Filosóficas*. Numa conversa com seu interlocutor Piero Sraffa, um economista italiano a quem Wittgenstein atribui a existência de seu segundo livro, o autor recebe um gesto que lhe obriga a repensar sua teoria do *Tractatus*. Sraffa lhe faz o gesto de roçar o queixo com os dedos, conhecido como o “gesto napolitano do desacato”, enquanto lhe pergunta: “Qual a forma lógica disso?”. Sobre esse acontecimento, Scarborough (2015, n.p., tradução nossa) explica:

[...] é geralmente aceito que o gesto encapsula tudo – seguido da pergunta a Wittgenstein feita por Sraffa: "Qual é a forma lógica disso?" Sraffa não precisava ter roçado o queixo com os dedos. Poderia ter sido um soco. "Qual é a forma lógica disso?". Ou um abraço. [...] A visita do presidente Kennedy à Berlim Ocidental, podemos supor, era um gesto. A bomba sob Mururoa. A independência do Timor Leste. A destruição das Torres Gêmeas. Em seu sentido mais amplo, estes são todos gestos. São ações, ou seja, realizados para expressar um sentimento ou intenção.

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein formula uma teoria da linguagem bem diferente da primeira e que teve grande influência no pensamento contemporâneo. O autor constrói a ideia dos *jogos de linguagem* para entender os processos significativos. O “jogo de linguagem” corresponde “ao conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 30). Nesse sentido, as palavras não designam algo objetivamente, mas designam algo apenas através de seu uso. Para ele, “[...] o que nos confunde é a uniformidade da aparência das palavras, quando estas nos são ditas, ou quando com elas nos defrontamos na escrita e na imprensa. Pois seu *emprego* não nos é tão claro. E especialmente não o é quando filosofamos” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 31).

Devido a variabilidade de significados que o uso confere às palavras, o contexto em que elas são expressas se mostra importante. “O termo “*jogo de linguagem*” deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 35). Por exemplo, comandar, relatar ou conjecturar sobre um acontecimento, defender uma tese, inventar uma história, contar uma piada, representar, cantar, contar um segredo, pedir algo, solicitar socorro, agradecer, maldizer, orar, entre outros. Assim, “[...] a significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 43). Desse modo, mesmo o uso da linguagem perde seu sentido sem o contexto em que ela emerge e, por isso, Wittgenstein aponta para as limitações da linguagem escrita na expressão de pensamentos.

Como aponta Scarborough na observação supracitada, um gesto pode expressar muito. Ele (SCARBOROUGH, 2015, n.p., tradução nossa) destaca ainda um outro acontecido dos anais da história da Filosofia:

Quando o médico de Kant o chamou em seus últimos dias, o Kant doente, com alguma dificuldade, levantou-se para recebê-lo, e não se permitiu-se sentar de novo até que o médico tivesse tomado seu lugar.
[...] o sinal de uma vida que ligou o pessoal com o universal. Ou seja, era um gesto que revelou o imperativo categórico – um gesto tão amplo como o mundo, e não apenas para seu próprio bem – na verdade, até mesmo às suas próprias custas. Para Kant, também, gestos encarnam uma ética, que transcende, interesses paroquiais pessoais mais estreitos.

Em outras palavras, assim como Sraffa, Kant apresentou um gesto que combina ação e significado de modo que parece não poder ser expresso meramente pela linguagem verbal. Talvez uma explicação linguística não fosse suficiente para expressar o “imperativo categórico kantiano” tão fortemente quanto o gesto supracitado de Kant. Desenvolvemos cotidianamente um repertório de gestos que poderia propiciar a construção de uma ética que direciona nossa comunicação (SCARBOROUGH, 2015, n.p.).

Existem diferentes formas de comunicar e expressar pensamentos, entretanto, no Ocidente, a linguagem verbal ganhou destaque. Na Filosofia, a linguagem verbal é entendida como a única forma de filosofar, de modo que a tarefa do filósofo seria a de ler e escrever textos.

Em resumo, neste capítulo, procuramos apontar para as limitações de se restringir a comunicação e a Filosofia à linguagem verbal. Caracterizamos a Filosofia no Brasil para mostrar o empobrecimento que um filosofar restrito ao *comentário de filósofos* pode acarretar. Levando em consideração as limitações que apontamos da linguagem verbal na elucidação de pensamentos, pretendemos analisar outras formas de expressão do pensamento, além da linguística. Argumentaremos que corpo, gesto e pensamento estão intrinsecamente conectados, não apenas como veículo de expressão, uma vez que se constituem a partir de hábitos estáveis. Acreditamos que a Filosofia não se encontra restrita a um único sistema de hábitos, nem a uma nacionalidade. Incorporando o paradigma da complexidade, a nossa proposta, que será elucidada no próximo capítulo, é que o filosofar não pertence a uma pátria nem corresponde a um modo único de expressá-lo, mas a diversidade pode indicar modos de renovação e fortalecimento.

CAPÍTULO 3 - É POSSÍVEL UMA FILOSOFIA ALÉM DA ESFERA VERBAL?

CAPÍTULO 3 - É POSSÍVEL UMA FILOSOFIA ALÉM DA ESFERA VERBAL?

Apresentação

Até aqui argumentamos que a Filosofia Ocidental se desenvolveu através de discussões realizadas a partir de textos escritos ou de forma oral. Assim, há um paradigma na Filosofia que a vincula a práticas discursivas e sistemáticas. Neste capítulo, pretendemos discutir possibilidades e limites que há em se conceber uma Filosofia que não se restringe apenas à linguagem, mas considera outras formas de expressão sógnicas. Por meio da caracterização da potencialidade de um fazer filosófico que inclui a observação de gestos, cores, desenhos, paisagens entre outros, iremos analisar as contribuições que tal tipo de Filosofia pode oferecer para o desenvolvimento de uma nova forma de filosofar. Acreditamos que essas outras formas de pensamento permitem um filosofar criativo e espontâneo.

Na seção 3.1 apresentaremos as justificativas para pensarmos uma Filosofia não restrita à esfera verbal. Posteriormente, utilizaremos a abordagem ecológica de Gibson e a semiótica peirceana, em 3.2, para caracterizar modos de entender o pensamento de maneira não verbal. Por fim, em 3.3, discutiremos as dificuldades da proposta de uma Filosofia não verbal.

3.1 Por que uma Filosofia além da esfera verbal?

A Filosofia é uma área frequentemente indefinida, não apresentando historicamente uma definição única que a represente. Porém, embora a dúvida seja uma característica marcante do filosofar, durante a história Ocidental da Filosofia, ela também esteve vinculada a processos criativos de pensamentos. Se a Filosofia se apresenta dessa forma, podemos analisar outros modos possíveis de se formular e expressar pensamentos para avaliar se estes podem (ou não) ser considerados “Filosofia”.

Sobre a legitimação do que é ou não “Filosofia”, é interessante ponderar ainda outro fator considerado por Noguera sobre o local de nascimento da filosofia:

[...] o nascimento da filosofia nunca foi grego. Filosofia é alguma coisa parecida, em certa medida, com arquitetura, semelhante à linguagem e do mesmo tipo que religiosidade. Ou seja, nenhum povo inventou a arquitetura ou a linguagem, ou ainda, seria estranhíssimo dizer que o sentimento de religiosidade era exclusividade de um povo específico na antiguidade. Por que com a filosofia seria diferente? Na sequência da trama, usando uma metáfora musical em reverência, fazendo referência ao samba, podemos dizer alguma coisa do tipo: filosofia afroperspectivista assume *possibilidades sonoras* que diferem, algumas vezes, do ritmo e da harmonia com que uma parcela significativa de acadêmicos(as) tem usado para *compor* e *tocar* filosofia. Pois bem, por que essa maneira de filosofar [...] não tem achado mídia suficiente para fazer sua sonoridade circular mais? Por que os seus temas ainda são considerados marginais pela filosofia do *mainstream*? (NOGUERA, 2015, p. 38)

Noguera chama a atenção para o uso da Filosofia como mecanismo de poder, o que leva a deslegitimação de formas diferentes da europeia de filosofar. Inspirada no paradigma da complexidade e nas ideias de Noguera, pretendemos, em nossa análise, entender a Filosofia no aspecto mais amplo de seu potencial de pensamento, sem restringi-la a uma única metodologia. Uma abordagem da Filosofia a partir do paradigma da complexidade traz em seu bojo a percepção de que restringir o filosofar a um único modo pode ser empobrecedor, mas entender as diferentes formas de fazer Filosofia permite compreendê-la de maneira não dogmática.

Um importante canal de comunicação de pensamentos é o corpo. Há um longo debate na Filosofia sobre o que é o corpo; não nos prenderemos nesse debate; para os propósitos da presente dissertação consideramos provisoriamente o “corpo” aqui como um sistema orgânico complexo e dinâmico que tem a capacidade de autolocomoção bem como uma identidade transitória e evolutiva. O corpo pode expressar, por exemplo,

o quanto confiamos na pessoa com quem conversamos, nosso grau de concordância com ela, o quão a vontade estamos durante a conversa, se nos sentimos ameaçados, estamos com medo, entre outros. Podemos dizer até mesmo que o corpo pode revelar elementos que temos dificuldade em expressar através de palavras, como por exemplo, emoções. Além do que, nossas reações mais instintivas como o medo, ficam evidentes no corpo por meio da frequência da respiração e batimentos cardíacos, indicadores de ansiedade. Desse modo, o comportamento diria algo sobre os estados mentais do indivíduo.

Um gesto pode expressar estados emocionais, cognitivos, estados de saúde, entre outros. Se pensarmos nas diferenças culturais, é possível perceber, por exemplo, a influência que a cultura tem no comportamento de uma pessoa. O gesto, enquanto expressão do jeito de cada ser, tem relevância nas relações comunicativas entre os indivíduos. A brasileira Fernanda Borges (2006), em seu livro *A filosofia do jeito: um modo brasileiro de pensar o corpo*, defende a hipótese que o jeito do nosso corpo tem relação direta com o “jeitinho brasileiro”: “[...] a condição humana é a condição do jeito. E o jeitinho afirma essa condição humana de um jeito peculiar, ao eleger valores e critérios para dar ou não um jeitinho” (BORGES, 2006, p. 83). Dar (ou não) um *jeitinho* depende do *jeito* daquele que precisa dele, o que indica uma relação afetiva entre o que dá e o que recebe a ação, se houver simpatia com o outro dá-se um jeito, rompe-se com os trâmites institucionais ou legais em prol da afetividade com o outro. A questão do jeito, embora seja muito presente na cultura brasileira, não é uma exclusividade nossa. Como destaca Borges (2006, p. 83), “A maneira de falar é o que pode haver de mais radicalmente diferente da fria universalidade legal e institucional”, assim, o jeito é um operador importante nas relações entre os sujeitos.

Há culturas em que as pessoas são incentivadas a controlar seus impulsos, enquanto outras, como é o caso do Brasil, as pessoas são incentivadas desde pequenas a expressarem o que sentem. Podemos notar essa diferença de expressão através do excesso de gestos em algumas culturas como a brasileira e a italiana, enquanto outras, como a inglesa e a chinesa, tendem a ter gestos mais sutis. O corpo pode expressar também estados de ser indicando, por exemplo, através da postura, uma bailarina ou um judoca.

Embora as imagens e os gestos tenham potencial comunicativo, para que ocorra a compreensão do que está sendo comunicado é preciso compartilhar os hábitos que o estruturam. A cultura ocidental está muito alicerçada no uso da palavra de tal modo que

encontramos dificuldades em compreender os gestos que não pertencem ao nosso contexto. Há alguns gestos que são regionais e seu significado difere, dependendo do local. Por exemplo, fazer com a mão o formato de um anel com o dedão tocando o indicador, como segue:

Figura 01 – O gesto e o contexto



Fonte: YADAV, 2014, n.p.

O gesto acima pode ter diferentes significados dependendo do contexto. Enquanto na cultura hindu indica o gesto do conhecimento, na cultura brasileira é uma ofensa, e, na cultura americana, expressa um “OK”. Para entender um gesto é preciso partilhar os hábitos que o constituem.

O corpo tem o potencial de demonstrar modos de ser também através da estética podendo ser um painel de exposição étnica e cultural. Em diversas etnias indígenas o corpo é, nas palavras da antropóloga Velthem (2003, p. 53-54):

[...] submetido a todos os tipos de tratamentos: pintado, modelado, escarificado, tatuado, perfurado, incrustado, e assim canaliza o melhor da atividade artística e semântica indígena, permitindo retirar um ser de sua condição natural de indivíduo para investi-lo enquanto membro de uma comunidade no seio da qual são estabelecidas outras distinções que conferem identidade grupal, tornando-o um ser social.

O corpo pode ser um indicador de diversos fatores da condição do indivíduo, como, por exemplo, entre os karajás que usam brincos para diferenciar a sexualidade. Mas indica especialmente a condição do sujeito dentro do grupo, permitindo que ele pareça diferente de si mesmo para "i[...] dentificar-se com a imagem fabricada pelo

coletivo" (VELTHEM, 2003, p. 54) e, assim, se diferenciar não só de outras etnias, mas, também de outros seres sobrenaturais em rituais.

Na arte indígena o objetivo não é apenas se decorar o corpo, é uma construção da identidade. A existência de seres sobrenaturais também é expressa através do artesanato em máscaras:

Ao inserirem-se em um quadro cultural mais amplo, as artes indígenas delineiam visões de mundo específicas nas quais uma máscara ou motivo que possua características humanas não vêm a ser, necessariamente, a representação de um ser humano específico, mas apenas a personificação de determinadas idéias acerca de humanidade. Outrossim, algumas formas decorativas, que parecem abstratas a um olhar desatento, podem ser na realidade representações de seres pertencentes ao cosmos indígenas. Os exemplos são inúmeros, mas é suficiente lembrar que entre os Xerente, o triângulo constitui o padrão tartaruga terrestre e o ziguezague, o padrão serpente constritora e que ambos associam-se às metades clônicas. (VELTHEM, 2003, p. 55)

Nesse sentido, a arte e a pintura corporal indígena servem para a compreensão de características fundamentais de suas sociedades, apresentando concepções culturais e étnicas. Além disso, elas “[...] proporcionam a essas sociedades os meios de adaptação a novas realidades” (VELTHEM, 2003, p. 56) quando, por exemplo, incorporam elementos de outras culturas. Desse modo, a arte indígena se expressa muito além da estética, pois apresenta a cosmologia indígena com sua filosofia própria.

Na perspectiva dualista da Filosofia, o corpo é entendido como algo diferente do pensar que se faz de forma interna através da mente. Na abordagem que estamos apresentando em nosso trabalho, entendemos que o corpo expressa modos do ser, de forma que os atos de um organismo podem ser o próprio ato de pensar. Por exemplo, o ato de pintar o corpo é pensar. Como destaca Borges (2007, n.p.),

Acreditar que o corpo situado não pensa faz legitimar uma relação de poder onde uma razão incorpórea deve dominar o corpo, do mesmo modo que o espírito deve dominar a natureza, o adulto deve dominar a criança, o homem deve dominar a mulher, o patrão deve dominar o empregado, os países “intelectualizados e modernos” devem dominar os “países primitivos e atrasados”. Trata-se de um sistema hierárquico onde um núcleo autoritário centraliza o poder.

Nesse sentido, o ato de usar um brinco é um pensamento que expressa um modo de ser. Assim, podemos inclusive considerar a linguagem verbal como uma forma de gesto, pois a fala não está desvinculada do corpo.

Diógenes, filósofo grego que viveu cerca de 413 a.C., é exemplo de um filósofo que ressalta a importância do gesto na argumentação. Como explica o filósofo alemão Sloterdijk (2012, p. 156):

A insolência apresenta fundamentalmente duas posições: alto e baixo poder e contrapoder; em termos mais convencionais: senhor e escravo. O kynismos antigo inicia o processo dos ‘argumentos nus’ a partir da oposição, sustentado pelo poder que vem de baixo. O kynismos peida, defeca, urina, se masturba em praça pública, diante do olhar do mercado ateniense; ele despreza a glória, menospreza a arquitetura, não respeita nada, parodia as histórias de deuses e heróis, come carne e legumes crus, deita-se ao sol, mexe com as prostitutas e enxota Alexandre, o Grande, para que ele saia da frente do seu sol.

Diógenes defeca para manifestar o que pensa sobre algo. A Filosofia de Diógenes é essencialmente uma Filosofia da ação. Os gestos (não linguísticos) do filósofo são os seus pensamentos.

Outra maneira de expressar estados do ser, mais ampla que o gesto, é o domínio das cores. Baseados na natureza que nos apresenta uma *gramática* própria das cores, o uso que fazemos delas pode revelar estados do ser. Nos animais e nas plantas encontramos alguns padrões em suas cores. Por exemplo, como descreve o *aposematismo*, algumas plantas e animais venenosos alertam sobre sua condição através da coloração, em geral, vermelha, conhecida como *coloração aposemática*. As cores, do modo como as encontramos na natureza, podem camuflar, atrair parceiros ou afastar inimigos. As cores em certos contextos direcionam a atenção daquele que observa e podem indicar estados do ser, como ressaltado acima. Esses padrões são reproduzidos em diversos âmbitos, como na escolha das roupas que um sujeito usa.

Até mesmo a paisagem pode comunicar pensamentos. Como analisa Serrão (2013, p. 8-9), alicerçada nos escritos de Simmel (1989), a “paisagem” corresponde a uma esfera da realidade distinta da Natureza que é a totalidade indivisível. Identificar uma paisagem é estabelecer um recorte dentro do todo indivisível que é a natureza: “Percepção (do sujeito) e constituição (do objecto) são aqui um único acto, sendo a paisagem uma forma de ver o mundo natural não enquanto tal, como um em-si, mas já modelado pelo olhar humano” (SERRÃO, 2013, p. 8-9). Nas palavras de Simmel (2011, p. 44-45):

[...] a paisagem como obra de arte nasce como o prolongamento e a depuração graduais daquele processo em que a paisagem - na acepção da palavra no uso corrente - desponta para todos nós da mera impressão de coisas isoladas. É justamente isso que o artista faz - partindo do fluxo caótico e da infinitude do mundo imediatamente dado, delimita uma porção, capta-a e enforma-a como uma unidade que encontra agora seu sentido nela mesma, [...] - tudo isto fazemos nós numa medida inferior [...] logo que em vez de um prado e uma casa e um ribeiro e um cortejo de nuvens vemos ‘uma paisagem’.

Nesse sentido, o próprio ato de identificar algo como uma “paisagem” carrega consigo pensamentos prévios embutidos, de modo que a obra de arte pode ser entendida

como um “testemunho” do significado contido no mundo das experiências vividas (PASTORE, 2014, p. 48).

O que pode dificultar a compreensão do pensamento exposto no gesto, nas cores ou na paisagem é o hábito de entender a comunicação como algo do domínio exclusivo da palavra. A linguagem verbal na cultura ocidental constitui um hábito muito enraizado, de tal maneira que pode aprisionar o pensamento por restringí-lo a um único modo. Julgamos que outras maneiras de expressar modos de ser, como o gesto, podem contribuir para ampliar os horizontes do pensar.

O fotógrafo brasileiro Sebastião Salgado, reconhecido mundialmente por retratar temas políticos em suas fotografias, tem formação acadêmica em Economia e encontrou na fotografia uma forma genuína de expressar as desigualdades. Podemos dizer que Salgado *discute* a economia ao retratar, por exemplo, as diferentes realidades de vida entre os povos. A fotografia a seguir faz parte da coleção que retrata a luta pela terra dos trabalhadores rurais que compõem o Movimento Sem Terra (MST):

Figura 02 – O MST sob o olhar de Sebastião Salgado



Fonte: SALGADO, 1997, p. 99

Ao nos depararmos com uma dessas fotografias, pensamos em muitos aspectos da economia capitalista a que estamos submetidos em nosso cotidiano e os problemas de uma divisão de renda desigual. Embora as fotografias de Salgado ofereçam um potencial filosófico de pensamento, por exemplo no âmbito da Filosofia Política, numa

abordagem tradicional da Filosofia só haveria espaço para elas caso fossem explicadas linguisticamente, algo que acreditamos que deixaria de lado muitos elementos potenciais de suas imagens.

Em nosso trabalho, esboçamos uma Filosofia que não se restringe a uma forma e local específico. O filosofar parece não se restringir a uma única cultura, emergindo em diversos contextos. Não por acaso há semelhanças entre o pensamento de filósofos orientais e os gregos. E, assim, também se apresenta de diferentes formas.

Na próxima seção, analisaremos a possibilidade de uma Filosofia que esteja além da linguagem verbal para valorizar o potencial dos gestos, figuras, paisagens e outras formas de informação que não estão no domínio proposicional. O objetivo não é desmerecermos o papel da linguagem verbal, até mesmo porque ela tem um importante papel na transmissão de informação. Pretendemos mostrar que compreender outras formas de transmissão de pensamento, o que faremos na próxima seção através da semiótica, possibilita ampliar os horizontes da Filosofia.

3.2 As características de uma Filosofia além da esfera verbal

Nossa hipótese de trabalho é que o paradigma da complexidade pode ajudar na compreensão da situação em que se encontra a Filosofia no Ocidente. Nesta perspectiva, a Filosofia pode ser entendida como uma propriedade emergente de um sistema de crenças. Nas palavras de Bresciani Filho & D'Ottaviano (2000, p. 284-285), podemos definir um “sistema” da seguinte maneira:

[...] uma entidade unitária, de natureza complexa e organizada, constituída por um conjunto não vazio de elementos ativos que mantêm relações com características de invariância no tempo que lhe garantem sua própria identidade. Nesse sentido, um sistema consiste num conjunto de elementos que formam uma estrutura, a qual possui funcionalidade.

De forma simplificada, um sistema é formado por um conjunto de elementos que interagem possuindo uma funcionalidade. Na dinâmica estabelecida nas relações entre esses elementos temos os *parâmetros de controle* e de *organização*. Como destaca Moraes (2014, p. 117):

[...] os parâmetros de controle [...] atuam nas possibilidades de interação e no modo como os elementos do sistema interagem entre si. A atuação dos parâmetros de controle sobre os indivíduos faz emergir os parâmetros de organização [...]. Uma vez criados, os parâmetros de organização retroagem sobre a dinâmica dos elementos, influenciando suas ações e reforçando os parâmetros de controle que coordenam essa dinâmica.

Parâmetros de organização e de controle são elementos do sistema que definem a sua estrutura e funcionalidade. A Filosofia Ocidental contém parâmetros de controle que indicam o que é significativo e digno de ser considerado como filosófico. Para aqueles que pretendem se dedicar a esse sistema-Filosofia temos como parâmetros de controle, por exemplo, livros lançados na área, a universidade e seu processo seletivo, agências de fomento de pesquisa na área, etc.

A partir do impacto desses parâmetros de controle na ação dos sujeitos que pertencem ao sistema-Filosofia emergem os parâmetros de organização na forma de princípios ideológicos, como, por exemplo, a maneira como a Filosofia é entendida pelas pessoas da área. No caso da Filosofia Ocidental, os parâmetros de controle exigem que para ser avaliado enquanto “Filosofia” o saber precisa ser estruturado e escrito argumentativamente de forma linguística. Assim, os sujeitos ligados a área precisam, conforme se dedicam ao estudo da Filosofia, estudar argumentação, Lógica, etc; e demonstrar competência na leitura e escrita de textos. Isto resulta numa ideologia de que o saber filosófico é apenas passível de ser escrito. Alguém que produza um saber que não se enquadre nesse modelo não será considerado entre aqueles que se interessam por Filosofia, nem conseguirá financiamento para uma pesquisa.

Ditando o que pode ser considerado filosófico no sistema, há pouco espaço para o diferente. Nesse sentido, o sistema-Filosofia se encontra pouco aberto para mudanças, o que não é desejável para manter a dinamicidade e a criatividade do sistema. Como destacam D’Ottaviano & Bresciani Filho (2004, p. 19), “[...] a criação pode ser tanto um produto novo, como um resultado de um processo de transformação organizacional, esse caracterizado pela formação de estruturas novas ou de funcionamentos novos”. Assim compreendida, a criação é uma propriedade emergente do sistema, mas que para existir é necessário que o sistema seja dinâmico e permita que o novo ou novas formas de entender as estruturas possam ser incorporadas.

Como vimos com Cilliers (2010, p. 17) no capítulo 1, é interessante que sistemas complexos sejam portadores de estruturas resilientes, o que lhes permite uma estrutura

mínima para manter um comportamento significativo, entretanto, os mantêm abertos para a contínua desconstrução, permitindo que as diferenças se manifestassem sem a exclusão autoritária de outras formas de pensamento.

Uma das grandes dificuldades para se abrir espaço para o pensamento além da esfera verbal reside em analisar outros tipos de saberes de forma não linguística. Diante disso, nesta seção, pretendemos oferecer ferramentas para entender o pensamento além da linguagem verbal. Peirce (1994) e Gibson (1966, 1979) fornecem contribuições para analisarmos formas não verbais de expressão de estados do ser e entender a informação nelas incorporada.

No que segue, em 3.2.1, apresentaremos a abordagem ecológica de Gibson para compreender a informação encapsulada na ação e, em 3.2.2, a concepção semiótica de Peirce como uma forma de entender o pensamento na esfera não verbal.

3.2.1 Abordagem ecológica como uma forma de entender a informação encapsulada na ação

A “Teoria da Percepção Direta” proposta pelo psicólogo e filósofo James Gibson (1904-1979) parte do pressuposto da existência de um “Princípio de Mutualidade” que diz respeito à ação recíproca que se desenvolve entre organismo e ambiente. Como ressalta Gibson, “[...] *animal* e *ambiente* formam um par inseparável. [...] Nenhum animal poderia existir sem um ambiente que o rodeia. Do mesmo modo, embora não seja tão óbvio, um ambiente implica um animal (ou, pelo menos, um organismo) a ser circundante” (GIBSON, 1986, p. 8, tradução nossa). Nessa perspectiva, organismo e ambiente formam um sistema integrado no qual um influencia o desenvolvimento do outro.

A relação mútua de complementariedade, explicitada no Princípio de Mutualidade, gera o que o autor chama de *affordance* (GIBSON, 1986, cap. 8). Gibson define *affordance* como “[...] o que o ele (o ambiente) oferece ao animal, o que provê ou fornece, seja benéfico ou prejudicial” (GIBSON, 1986, p. 127, tradução e parênteses nossos). As *affordances* são resultado da recíproca evolução do sistema organismo-ambiente de modo que dependem da estrutura de ambos. Por exemplo: enquanto para um humano uma folha no chão de sua sala é dificilmente percebida e, se percebida, pode indicar a necessidade de limpar o chão; para uma formiga esta folha representa

uma importante fonte de alimento ou, dependendo do tamanho, até mesmo um obstáculo. As duas espécies experienciam affordances distintas, o que mostra que embora tenham as mesmas propriedades físicas nesse ambiente, as propriedades significativas são diferentes devido à estrutura corporal das duas espécies e sua história coevolutiva de autoajuste com o ambiente que disponibiliza determinadas informações significativas ao seu nicho.

Sobre o conceito de *nicho*, Gibson explica: “[...] nicho não é exatamente o mesmo que o *habitat* da espécie; um nicho se refere mais a *como* um animal vive do que para *onde* ele vive. Eu sugiro que um nicho é um conjunto de affordances” (GIBSON, 1986, p.129). Um nicho consiste na junção do habitat de um organismo com seu mundo próprio, constituído de experiências, necessidades, estrutura corporal, entre outros elementos que estabelecem suas affordances próprias. A percepção-ação de um organismo no ambiente depende da relação mútua estabelecida com o que o rodeia, que constitui seu conjunto próprio de affordances. Dessa maneira, o nicho tem um importante papel no pensamento.

Como considera Jacob von Uexküll (1982, p. 04), biólogo e filósofo da Estônia, “Através de todo relacionamento, o objeto neutro se transforma em um portador de significado, o significado que lhe é impresso por um objeto”. Ele ressalta que uma flor, por exemplo, pode ter diferentes significados dependendo da relação estabelecida com ela a partir do nicho coevolutivo: pode ser um adorno para uma menina; uma rampa para alcançar alimento pela formiga; seiva para a larva da cigarra construir sua casa; ou, até mesmo, alimento para uma vaca. A informação está encapsulada através das relações que são estabelecidas entre o agente e o objeto.

Na perspectiva ecológica, podemos caracterizar a ação como emergente da história coevolutiva organismo-ambiente que se expressa a partir do nicho e seu respectivo conjunto de affordances. Assim, para entender propriamente uma ação precisamos compreender o nicho no qual ela emerge. Além do que, ainda que Gibson não tenha como preocupação central o pensamento, julgamos que o pensamento pode ser visto de modo encapsulado nas affordances disponíveis. Gibson possibilita entender de uma maneira ampla e sistêmica as ações e perceber o quanto elas expressam nossa visão de mundo através das affordances. O gesto, a paisagem e a arte, por exemplo, expressam informação encapsulada do nicho do agente. Por isso, diferentes culturas divergem quanto ao significado de um mesmo gesto, pois a diferença de nicho indica uma coevolução diversa no que diz respeito ao estabelecimento de um mesmo gesto.

Essa multiplicidade de significados tem sido objeto de estudos da Semiotica. Na próxima seção, apresentaremos aspectos da semiótica como uma maneira de compreender a informação não restrita à esfera verbal.

3.2.2 Informação semiótica: contribuições para uma Filosofia além da linguagem

Entendemos que a concepção de “mente” elaborada pelo filósofo estadunidense Charles Sanders Peirce (1839-1914) oferece contribuições para entender o pensamento também a partir de uma ótica ecológica. Para ele (CP 5.289⁷, nota 1), “[...] Do mesmo modo como dizemos que um corpo está em movimento e não que o movimento está num corpo, devemos dizer que estamos em pensamento e não que pensamentos estão em nós”. Isto porque, para Peirce (CP 6.613), “[...] a mais alta qualidade da mente envolve uma grande prontidão para adquirir hábitos, e uma grande prontidão para perdê-los”. Entendendo a mente como a capacidade de gerar e alterar hábitos, Peirce oferece um conceito amplo de mente, que não se aplica apenas ao humano. Nesse sentido, entendendo a mente em termos da capacidade de gerar e alterar hábitos, podemos também entender o corpo como um hábito cristalizado (CP 6.158).

Nessa perspectiva, denominada de *sinequismo*, Peirce compreende o universo a partir do pressuposto da existência de um *continuum* no qual a mente estaria espalhada pelo cosmos. A afinidade da mente com a natureza é fonte dos hábitos; com a quebra deles iniciamos o processo de raciocínio abduativo, que fundamenta, juntamente com o raciocínio dedutivo e indutivo, na teoria peirceana, o método científico (1877, p. 16). Pensar é uma das capacidades fundamentais da mente e, na ótica peirceana, corresponde a uma função na qual cada ser recorta seu universo de hábitos e antecipa suas ações futuras. A mente seria, como indicado, esse processo criador e alterador de hábitos. Para Peirce, o pensamento se inicia com a dúvida e sua função é justamente diluí-la, o que compreende um processo *abduativo*.

O método abduativo tem como primeiro passo a detecção de uma anomalia, isto é, algo que rompe com nosso sistema de crenças e gera uma dúvida real. Quando nossas expectativas não são efetivadas na experiência, isto é, somos surpreendidos; se

⁷ “CP” corresponde à *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Hartshorne, Weiss & Burks. Cambridge: Harvard Univ. Press.

estabelece um estado de desconforto – dúvida – que surge com a quebra de hábitos – em nossa mente que nos leva a revisar – e, se necessário, alterar ou criar – hábitos.

Segundo Peirce, o ponto de partida do raciocínio abdutivo é a quebra de um hábito. O raciocínio abdutivo surge de uma dúvida real, algo que rompe com o nosso sistema de crenças e o ameaça. Vemos, então, que para Peirce, a dúvida deixa de ser metódica e artificialmente construída, como em Descartes, e passa a ser dúvida real que surge no contexto da vida de agentes incorporados e situados.

Ao se deparar com uma anomalia tem-se o segundo passo, que está relacionado com a consideração de hipóteses possíveis para buscar uma hipótese que, se verdadeira, resolveria a situação apresentada. O terceiro passo do raciocínio abdutivo decorre da verificação da hipótese sugerida provisoriamente. Se este último passo for bem sucedido temos a diluição da anomalia e a compreensão do eventualmente considerado anômalo e, conseqüentemente, novas crenças. Assim, o pensamento consiste numa constante busca por estados de equilíbrio.

Entendemos que se o pensamento está no cosmos e se materializa através da cristalização de hábitos, o corpo, através do gesto, da ação ou da pintura corporal, pode ser entendido como uma forma de expressar modos de ser. Peirce nos fornece ainda contribuições para compreender outras formas de expressão de estados do ser a partir de sua relação sógnica com um objeto.

Na perspectiva de Peirce um *signo* se constitui numa relação triádica com o *objeto* e o *interpretante*, como se segue:

Um signo, ou representamen, é aquilo que, sob um certo aspecto ou modo, representa algo para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria na mente dessa pessoa, um signo equivalente ou talvez um signo mais desenvolvido. Ao signo assim criado, denomino interpretante do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, seu objeto. Representa esse objeto não em todos os seus aspectos, mas apenas com referência a um tipo de idéia que eu, por vezes, denominei fundamento do representamen. (CP, 2.228)

O *signo* corresponde àquilo que está no lugar de um objeto para um interpretante, o *objeto* aquilo que é representado e o *interpretante* seria o próprio resultado signficante. O gesto de “Pare” com a mão, por exemplo, pode ser entendido nessa perspectiva como um signo que representa a ação de parar, que faz com a pessoa pare como se alguém a segurasse.

Caracterizado como signo, os gestos, por exemplo, podem ser classificados de três principais maneiras (às vezes concomitantes) em sua relação com o objeto: (1) *ícone*, (2) *índice* e (3) *símbolo*. O (1) *ícone*, consiste num signo que representa o objeto

por semelhança “[...] cuja relação com seu objeto é uma mera comunidade de alguma qualidade”. Já o (2) *índice*, indica o objeto por proximidade, de modo que a “[...] a relação com seu objeto consiste em uma correspondência de fato”. Enquanto o *símbolo*, (3), é um signo por convenção, se dividindo em “termo, proposição e argumento” (CP 1.558).

No entendimento de Enfield (2009, p. 17, tradução nossa):

A relação de um signo ligado a um objeto é um ícone quando o signo é tomado para representar o objeto porque tem qualidades perceptíveis em comum com ele. O signo é um índice quando se relaciona com um objeto porque tem uma relação de contiguidade real (espacial, temporal ou causal) com esse objeto. A relação é simbólica quando o signo é ligado para representar um objeto por causa de uma norma na comunidade que liga esse signo à representação desse objeto. Estes três tipos de relações não são exclusivas, mas podem ocorrer simultaneamente. Uma impressão digital na arma do crime é um ícone e um índice. É um ícone pelo fato de possuir qualidades em comum com o padrão na ponta do dedo real do assassino e, desta forma, é um signo de que pode ser associado à digital de um dedo. É índice porque (a) ele foi causado diretamente pelas pontas dos dedos fazendo uma impressão na arma [...], e (b) a ponta do dedo do assassino está em contiguidade com o assassino.

Podemos entender o gesto, como apontado por Enfield acima, através de uma análise semiótica. O gesto é a expressão de um estado do ser, e se faz em relação com o nicho em que emerge. A informação semiótica possibilita ver o gesto como pensamento analisando-o de maneira não apenas linguística. As cores e as figuras, por exemplo, indígenas também podem ser analisadas através da semiótica. Desse modo, a semiótica contempla de maneira ampla o pensamento, possibilitando analisá-lo de maneira encapsulada, através da reconstrução dos hábitos que o constituem.

Os gestos, as cores e a pintura permitem abarcar diferentes manifestações no que diz respeito à comunicação, pois permite, por exemplo, que seja possível se comunicar com um sujeito de outra língua ou até mesmo outra espécie. Wundt (1973, p. 56, tradução nossa), que se dedicou a pesquisa do desenvolvimento do pensamento humano, observou que o gesto revela uma natureza diferente da linguagem, destacando o caráter amplo dele:

Para a finalidade prática de comunicação, cada idioma parece ser um sistema convencional de sinais, cuja utilização exige prática especial e instruções. Com a comunicação gestual o caso é substancialmente diferente [...] é uma espécie de linguagem universal [...] Mas esta natureza universal é obviamente especificada pela relação em que os gestos e seus significados se relacionam entre si, tal como determinado na observação direta. [...] se alguém aceita o fato de que certos movimentos expressivos de animais são semelhantes aos próprios gestos do homem, e assim têm um significado de fácil compreensão, é fácil de ser levado à suposição, abertamente defendida por muitos antropólogos, que a comunicação gestual consiste na origem dos meios de

comunicação. Isto significaria que o gesto, como o auxílio natural de comunicação, precederia a linguagem falada.

Como apontado por Wundt acima, alguns gestos apresentam um caráter universal aparecendo em diferentes culturas e diferentes espécies. Alguns gestos parecem ter um caráter mais universal que a língua; por isso, frequentemente são semelhantes em diferentes culturas. Wundt (2013, p. 94) observou que havia semelhanças entre os gestos dos surdos-mudos da Europa e os índios de Dakota. Segundo ele (2013, p. 94), “Poderíamos transferir um surdo-mudo para esse grupo de índios, e ele provavelmente não teria dificuldade nenhuma em se comunicar”. Ainda sobre a semelhança entre esses dois grupos, o autor (2013, p. 96) destaca um gesto: *verdade*, que é representado “movendo-se o dedo indicador diretamente para frente a partir dos lábios, enquanto a de “mentira” é indicada por um movimento em direção à direita ou à esquerda”. Tais gestos expressam os modos de ser desses povos acerca do entendimento da verdade, associando a um discurso reto, enquanto a mentira é associada a um discurso torto. E, assim, o gesto supracitado se encontra no domínio dos conceitos e pode ser entendido como *símbolo*.

O compartilhamento de gestos em diferentes grupos indica o importante papel que o ambiente tem em nossa comunicação, além de reafirmar a ideia do gesto como um veículo de expressão de estados do ser. Embora seja de fácil aceitação o potencial comunicador do gesto, parece que seu potencial filosófico não é amplamente aceito pelos estudiosos da área. Na próxima seção, analisaremos as dificuldades em se defender o gesto como uma fonte de pensamento filosófico.

3.3 Os limites de filosofar de maneira não verbal

Embora o gesto, as cores e a arte sejam importantes veículos de expressão de modos de ser, podemos dizer que os pensamentos veiculados por eles são filosóficos? Nesta seção, temos como objetivo elencar e discutir algumas dificuldades de uma *Filosofia além da linguagem verbal*.

Um primeiro fator a considerar sobre o caráter filosófico do gesto, por exemplo, é acerca da possibilidade de sua manipulação. No que concerne à comunicação, o conhecimento do repertório de gestos de um dado contexto pode permitir a manipulação e a dissimulação do significado a ser expresso. E, assim, o gesto poderia não expressar

um modo do ser genuíno, além de dificultar o caráter comunicativo necessário para o debate filosófico. Entretanto, parece que mesmo um gesto manipulado pode ter um potencial filosófico que expressa, por exemplo, o meio em que emerge e suas relações que fazem necessária a manipulação.

Outra possível crítica a uma Filosofia do gesto diz respeito ao fato de gestos não portarem um grau de complexidade elevado e de possuírem poucas variações. Embora existam padrões, gestos novos são criados a todo momento, o que aponta para seu caráter criativo e também possivelmente individual.

Uma restrição que parece surgir ao pensarmos no potencial do gesto diz respeito ao seu caráter estímulo-dependente. Parece que fora do contexto no qual um gesto foi realizado há dificuldade em expressá-lo para um terceiro, algo que costuma ser feito através da linguagem verbal. Entretanto, como apontado no capítulo anterior, o contexto tem importância em ambos os casos, tanto na comunicação por gesto quanto através da linguagem verbal. Porém, no caso do gesto, é possível compreendê-lo apenas através da captação de informação sobre a história coevolutiva daquele que o emite, caso contrário, teríamos acesso apenas a aspectos muito básicos da comunicação.

Embora o gesto tenha de fato uma necessidade da experiência para compreendê-lo, no contexto atual, formas virtuais têm permitido uma interação abrangente com o mundo que pode abarcar esse domínio gestual. Além disso, acreditamos que através do signo é possível ter, em alguma medida, acesso a essa informação coevolutiva.

Por outro lado, é preciso considerar também que a linguagem verbal pode ser relevante para a realização do debate filosófico. Durante o desenvolvimento da Filosofia Ocidental, o texto foi um importante mecanismo para a troca e o debate de ideias e, conseqüentemente, a ampliação e enriquecimento do pensamento. Além do que, como apontamos na seção 3.1 e 3.2, para compreender um gesto é preciso compartilhar do nicho em que ele emerge. Porém, é importante registrar que não pretendemos abandonar o uso do texto na Filosofia, mas apenas ampliar a maneira de entendê-la, uma vez que, como vimos no capítulo 1, o paradigma da complexidade se apresenta como desejável na contemporaneidade, ressaltando o papel da diversidade na análise da dinâmica de sistemas complexos. Assim, ao apresentarmos uma *Filosofia além da linguagem* pretendemos ampliar o entendimento da Filosofia para, desse modo, ampliar também o debate filosófico.

Outras formas de expressão, como, por exemplo, a arte, podem permitir a ampliação do universo da percepção cognitiva viabilizando conceitos cosmológicos. Na

etnia Wayana, por exemplo, a arte “serve antes para <<ver>> do que para ser <<vista>>” (VELTHEM, 2003, p. 374):

a arte wayana, além do embelezamento, preenche requisitos de informação e de identificação assumindo o papel de mediador para a cognição cósmica. No desempenho deste papel, os objetos e os elementos decorativos atuam enquanto <<imagens>> e assim fornecem expressão tangível a uma outra realidade, a seres que evoluem em outros domínios. Atuando nesses eixos, a arte e a estética permitem a expansão dessas dimensões, porque representam possibilidades de visualização da essência wayana ou seja, o aspecto formal dos seres e dos princípios criativos primordiais, que não podem ser veiculados tão precisamente por outros meios, como a tradição oral. [...] Nesse sentido, a estética decorativa tem ainda funções classificatórias que vão permitir, justamente, a delimitação e a identificação dos domínios cósmicos para a sua ordenação. Assim sendo, através da <<decoração>> dos componentes paradigmáticos, *humano*, *jaguar* e *anaconda*, os domínios a eles associados, cultura, natureza e sobrenatureza podem ser igualmente visualizados e identificados.” (VELTHEM, 2003, p. 65-66)

Assim, a arte Wayana permite aos sujeitos dessa etnia que visualizem os seres sobrenaturais e se diferenciem deles, expressando mais profundamente o contexto em que o pensamento cosmológico dos wayana está inserido.

Figura 03 - Interior de casa cerimonial dos Wayana com representações de serpentes sobrenaturais



Fonte: VELTHEM, 2003, p. 172

Nesse sentido, a arte traz uma concepção de ser humano e sua respectiva relação com o mundo que o cerca, de modo que dialogar com a arte pode proporcionar o contato com a Filosofia de um povo.

Na tradição dicotômica entre corpo e mente, complementar o paradigma vigente, isto é, o paradigma linguístico, apresenta muitas dificuldades. Nogueira (2015, p. 46), buscando espaço para uma filosofia afroperspectivista destaca: “[...] como a filosofia afroperspectivista pode fazer o mesmo que o samba fez, deixando de ser marginal para se tornar massiva? Importante ressalva, a filosofia afroperspectivista não pretende ser o *hit* mais tocado na academia. Mas, está pedindo passagem...”. Assim como a filosofia afroperspectivista, uma *Filosofia além da linguagem verbal* não pretende ser o novo paradigma – o *hit* mais tocado na academia –, mas apenas pede passagem para que possa participar também desse diálogo. A complexidade do pensamento exige que ele seja entendido a partir de uma perspectiva ampla, como enunciado inicialmente em nosso trabalho com o paradigma da complexidade.

Pretendemos contribuir para a ampliação do universo da Filosofia com relação à linguagem. Julgamos que o pensamento contemporâneo Ocidental se encontra aprisionado pela palavra e tem dificuldade em compreender o pensamento que se expressa de outros modos, especialmente na Filosofia brasileira que tem se restringido ao *comentário de filósofos*.

Em resumo, neste capítulo, procuramos mostrar a relevância de outras formas de expressão de modos de ser, como o gesto, a paisagem, as cores, o corpo, entre outros. Não tivemos como objetivo menosprezar o papel da linguagem verbal na Filosofia, mas apenas apontar para a possibilidade de enriquecimento que o filosofar pode ter ao permitir o contato com outras formas de pensar. O caráter filosófico das outras maneiras supracitadas de expressão ainda está se esboçando e certamente encontra muitas dificuldades de comunicação; entretanto, o caráter filosófico de até mesmo um texto é difícil de ser medido, e deixamos que essa definição seja apontada através do diálogo com essas outras práticas. Para uma Filosofia que visa não ser dogmática, parece que o problema está justamente em ser restrita, porque além de não questionar seus pressupostos e métodos, pode ser empobrecida enquanto visão de mundo. Nesse sentido, parece que o filosofar é algo que nasce do contexto, mas que está para além dele, podendo ocorrer o compartilhamento de experiências de pensamentos enriquecedores da diversidade, tão cara ao pensamento complexo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação, analisamos a relação entre a colonização e as formas de fazer Filosofia apontando para a supremacia de um único método que se pauta na linguagem verbal, especialmente expressa através da escrita de textos. No Brasil, temos um resultado desse processo através do vínculo *quase necessário* entre a Filosofia e o comentário exegético de textos filosóficos.

Entendemos que restringir o filosofar a um único método, isto é, a leitura e escrita de textos filosóficos, é problemático por restringir a ousadia filosófica e por não abarcar as diferentes maneiras de expressão de pensamentos. Como apontamos, o pensamento pode se expressar através dos modos de ser no mundo, por meio de gestos, ações, desenhos, fotos, entre outros.

Porém, uma Filosofia que se encontra além da esfera verbal apresenta dificuldades de ser compreendida. Primeiramente, no caso do gesto e da ação, é preciso considerar seu caráter estímulo-dependente, uma vez que para entendê-lo é preciso do contexto em que ele emerge. Fora do contexto, quando não compartilhamos os hábitos que o geraram, para entender um gesto é necessário que ele seja explicado por meio da linguagem verbal. Um exemplo dessa dificuldade é esta dissertação. Embora realizamos um esforço por defender o potencial filosófico de expressão de pensamentos do gesto, para apresentarmos esta tese nos utilizamos da linguagem escrita.

Entretanto, como ressaltamos, a linguagem escrita também apresenta dificuldades na expressão de algumas formas de pensamento, haja vista que ela pode desvincular o pensamento de seu contexto, propositalmente, em busca de uma universalidade, deixando de lado elementos que o geraram.

Ressaltamos que formas não verbais de expressão de pensamentos podem ser muito informativas. Um exemplo disso é o dispositivo em desenvolvimento, mas já em uso, elaborado pelo laboratório de Pattie Maes no MIT e coordenado por Pranav Mistry⁸. A tecnologia que o laboratório está desenvolvendo, chamado de dispositivo de *sexto sentido*, se constitui de uma câmera e uma espécie de celular que se usa como um colar no pescoço. O dispositivo dá acesso imediato à informação sobre elementos do cotidiano, como por exemplo, produtos de um supermercado, livros, passagens aéreas,

⁸ As informações sobre o dispositivo foram coletadas numa demonstração exibida pelo TED no link a seguir: https://www.ted.com/talks/pattie_maes_demos_the_sixth_sense?language=pt-br. Acesso em 31/03/16.

pessoas, entre outros. Na demonstração exibida no TED, ao apertar a mão de alguém podemos ver projetado na camiseta da pessoa palavras-chave que indiquem seus interesses. Ao abrirmos um livro podemos receber comentários e avaliações de pessoas que o leram; ou receber informações de atraso de um voo apenas ao apontarmos o dispositivo para uma passagem aérea. A meta, como ressalta Pattie Maes ao final da demonstração, é que futuramente a tecnologia evolua para que tenhamos implantes de *sexto sentido* no cérebro.

O funcionamento do dispositivo de *sexto sentido*, baseado na ideia de que a tecnologia seria nosso sexto sentido, se dá através do reconhecimento de gestos simbólicos como, por exemplo, o gesto de tirar uma foto. Tal gesto faz com que o dispositivo guarde em sua memória a imagem para a qual dirigimos nosso gesto. O dispositivo funciona interagindo e reconhecendo nossos gestos naturais de pegar, puxar, apertar, etc. As tecnologias têm evoluído de modo a interagir cada vez mais com esse domínio gestual para diminuir o esforço e aumentar a velocidade de nossas ações cotidianas, com o objetivo de tornar a vida mais “fácil”.

Embora o dispositivo de *sexto sentido* explore o caráter significativo dos gestos, acreditamos que esses recursos podem se desenvolver em uma direção contrária ao que defendemos até aqui. Na tentativa de facilitar as tarefas cotidianas, essa tecnologia tem justamente retirado o campo filosófico de nossas ações ao diminuir a reflexão necessária para uma ação. Acreditamos que os gestos são informativos e que podem ser fontes ricas para o aumento do diálogo entre as pessoas e os povos diferentes, ao contrário do dispositivo de *sexto sentido* que ao apresentar palavras-chave sobre uma pessoa está categorizando-a e selecionando quem interagirá com ela. Esse dispositivo podem reduzir as pessoas, ações e produtos a um número selecionado de informações. Mas, o que procuramos com nosso trabalho é justamente ampliar o olhar atento potencializando as informações que encontramos em nossas relações cotidianas.

Em um contexto similar ao desenvolvido em nosso trabalho, Nick Sousanis, pós-doutor em HQs pela Universidade de Calgary no Canadá, publicou em 2015 sua tese de Doutorado totalmente elaborada em quadrinhos pela Editora da Universidade de Harvard. Sua tese é uma tentativa de defender o uso de imagens visuais no processo de ensino e aprendizagem: "As imagens podem falar coisas fora do alcance da linguagem [escrita] e os quadrinhos têm o potencial de ampliar as possibilidades de comunicação. As imagens são, enquanto as palavras são" (SOUSANIS, 2015, n.p.). Seu projeto em quadrinhos, intitulado "Unflattening" (algo como "não nivelado"), “[...] é o que o leitor

decide o que é. Eu uso metáforas visuais e verbais para tornar os conceitos mais acessíveis, mas nunca os simplificando. O texto por si só pode ser um fator limitante e imagens são como parte integrante do significado como texto" (SOUSANIS, 2015, n.p.). As imagens a seguir fazem parte do projeto de Sousanis:

Figura 04 e 05 – Tese de Doutorado em quadrinhos de Nick Sousanis





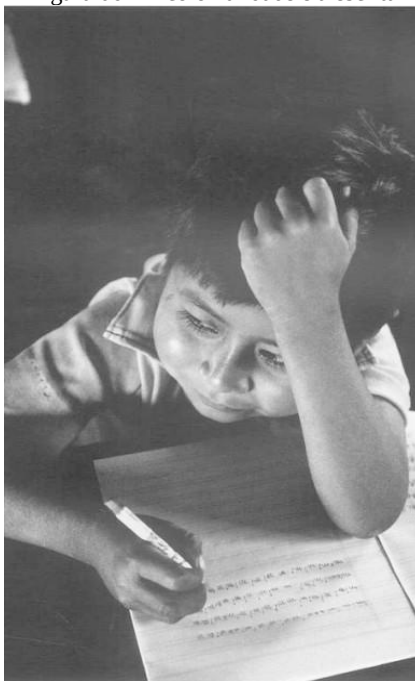
Fonte: PANOS, 2015, n.p.

Sousanis elabora suas imagens de modo a complementar aos textos; seus desenhos enriquecem as ideias que ele procura transmitir. Para que possamos abarcar a riqueza de duas fontes informacionais simultaneamente, o desenho e a escrita, é interessante que haja uma educação voltada para esses outros recursos informacionais; para que o pensamento não fique restrito a uma única forma e possa dedicar um olhar atento a outras formas de expressão. Como ressalta Sousanis (2015, n.p.), "Eu gostaria

de pensar que o desenho um dia será considerado parte de uma alfabetização vital”. Ressaltamos, varias vezes nesta dissertação, que o nosso objetivo não é reduzir o pensamento a outras formas de expressão, como o gesto ou a imagem, mas enriquecer o olhar e permitir um diálogo entre as diferentes maneiras de pensar.

Diante do cenário descrito, nossa dissertação se apresenta como um paradoxo por valorizar recursos não verbais e explicitar as dificuldades da linguagem escrita na expressão de pensamentos, através da linguagem verbal. Reconhecemos as dificuldades do trabalho que nos pusemos a realizar e destacamos que o objetivo desta pesquisa foi o de justamente ampliar os recursos comunicativos disponíveis para o filosofar. Diante disto, finalizamos nossa dissertação com uma imagem. A fotografia a seguir foi retirada do livro *O berço da desigualdade* de Sebastião Salgado e Cristovam Buarque (2005) que retrata escolas da zona rural do Paraguai. A foto nos leva a pensar sobre as contradições de uma educação (para todos) que desconsidera as diferentes realidades que afetam a aprendizagem ou mesmo os diferentes interesses, pois uma educação baseada no ensino da escrita pode ser colonizadora ao não levar em conta outras formas de comunicação.

Figura 06 - A colonialidade e a escrita



Fonte: SALGADO & BUARQUE, 2006, p. 51

REFERÊNCIAS

- ALVES, E. H. Observações sobre o perspectivismo de Donald Peterson. In: Gonzalez, M. E.; BROENS, M. C. (Org.). *Encontro com as Ciências Cognitivas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 1998. v. 2, p. 25-31.
- ARANTES, P. *Um departamento francês de Ultramar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- ARRUDA, A. T. M. *Filosofia geral e problemas metafísicos*. São Paulo: NeAD/Refedor-UNESP, 2011.
- _____. Entrevista com o Prof. Dr. Antonio Trajano Menezes Arruda. *Revista Kínesis*, Vol. V, nº 09 (Edição Especial), Julho 2013, p. 01-20. Entrevista a João Antonio de Moraes e Marcio Tadeu Girotti.
- BORGES, F. C. *O jeito do corpo e o jeitinho brasileiro*. 2005. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- _____. *A filosofia do jeito: um modo brasileiro de pensar o corpo*. São Paulo: Summus, 2006.
- _____. A filosofia do jeito. In: Informativo Caros Amigos, nº286 - 20 de Abril de 2007.
- BURNET, J. *O Despertar da Filosofia Grega*. Tradução Mauro Gama. São Paulo: Editora Siciliano, 1994.
- CABRERA, J. *Diário de um filósofo no Brasil*. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2013.
- CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1997.
- CILLIERS, P. Difference, Identify and Complexity. In: P. Cilliers & R. Preiser (eds), *Complexity, Diferrence and Identify*, Londres: Springer, 2010, pp. 3-18.
- D'OTTAVIANO, I. M. L.; GONZALEZ, M. E. Q. *Auto-Organização: estudos interdisciplinares*. Campinas: Coleção CLE, v. 30, p. 283-306, 2000.
- D'OTTAVIANO, I. M. L.; BRESCIANI FILHO, E. Auto-Organização e Criação. Auto-organização e criação. *Revista Multiciência*, nº 3, outubro 2004. COCEN-UNICAMP. Campinas, SP. http://www.multiciencia.unicamp.br/rede_2_3.htm
- DEBRUN, M. A idéia de auto-organização. In: DEBRUN, M.; GONZALEZ, M. E. Q.; PESSOA JÚNIOR, O. (Eds.). *Auto-organização: estudos interdisciplinares*. Campinas: Coleção CLE, 1996, v. 18, p. 1-23.
- DOMINGUES, I. A filosofia no 3º milênio: o problema do niilismo absoluto e do sujeito-demiurgo. *Interações*, vol. V, núm. 9, jan-jun, 2000, pp. 27-48.
- ENFIELD, N. J. *The Anatomy of Meaning: speech, gestures, and composite utterances*. EUA: Cambridge University Press, 2009.
- FARIAS BRITO, R. *Finalidade do mundo: a filosofia moderna*. (vol 2). Fortaleza: TYP, Universal, 1899.
- GIBSON, J. J. *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1966.
- _____. *Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdate: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1979.
- GOLDSCHMIDT, V. Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos. In Goldschmidt, V. *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswald Porchat Pereira. São Paulo: DIFEL, 1968, p. 139-147.
- GUEROULT, M. O problema da legitimidade da história da filosofia. *Reflexão*, n. 78. Campinas, Puc-Campinas, 2000.
- KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

- LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books, 1999.
- LIMA, A. A. *O existencialismo e os outros mitos do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Agir, 1956.
- LIMA, D. *Gesto: práticas e discursos*. Daniella Lima (Org.). Rio de Janeiro: Cobogó, 2013.
- MARGUTTI, P. *História da filosofia do Brasil – 1ª Parte: O período colonial*. São Paulo: Loyola, 2013.
- MARQUES, U. R. de A. *A escola francesa de historiografia da filosofia: Notas históricas e elemento de formação*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- MORAES, J. A. Implicações éticas da “virada informacional na filosofia”. Uberlândia: UFU, 2014.
- MORIN, E. Da necessidade de um pensamento complexo. In: MARTINS, Francisco Menezes; SILVA, Juremir Machado da (Orgs). *Para Navegar no século XXI, tecnologias do imaginário e Cibercultura*. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina/Edipucrs, 2000.
- NOGUERA, R. “Sambando para não sambar: afroperspectivas filosóficas sobre musicalidade do samba e a origem da filosofia”. In: SILVA, W. L. (Org). *Sambo, logo penso: afroperspectivas filosóficas para pensar o samba*. Rio de Janeiro: Hexis/Fundação Biblioteca Nacional, 2015. p. 31-55.
- PANOS, R. *Unflattening: Doctoral dissertation in graphic novel form*. 2015. Disponível em: <<http://ryanpanos.tumblr.com/post/122096216885/unflattening-doctoral-dissertation-in-graphic>>. Acesso em: 27 de mar. de 2016.
- PASTORE, J. B. *O cerrado enquanto paisagem: a dinâmica da apropriação paisagística do território*. 2014. 266 f. Tese (Doutorado em Paisagem e Ambiente) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- PEIRCE, C. S. (1935,1958). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Hartshorne, Weiss & Burks. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- _____. *A fixação da crença* (1877). Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/peirce_a_fixacao_da_crenca.pdf. Acesso em: 20 de jun. 2015.
- PETERSON, D. *Forms of Representation*. Exeter: Intellect, 1996.
- PLATÃO. *Diálogos* (O Banquete, Fédon, Sofista, Político). Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 4a. Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987, (Os pensadores)
- QUIJANO, A. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. *Revista Novos Rumos*. v.17, n.37, 2012, pp. 04-28.
- _____. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. In: *Anuário Mariateguiano*. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997
- REZENDE, A. A Filosofia no Brasil. In: *Curso de Filosofia: Para professores e alunos dos cursos de ensino médio e de graduação*. Originalmente publicado em 1986. 15ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- RIBEIRO, J. *A philosophia no Brasil*. Publicado originalmente em Revista do Brasil, v. 6, nº 22, em outubro de 1917. Disponível em: <http://www.cinfil.com.br/arquivos/joao_ribeiro.pdf>. Acesso em: 17 set. 2013.
- ROMERO, S. *A Filosofia no Brasil: ensaio crítico*. Originalmente publicado em 1878. Porto Alegre: Deutsche Zeitung. Disponível em: <http://www.cinfil.com.br/arquivos/a_filosofia_no_brasil.pdf>. Acesso em: 27 set. 2013.
- RORTY, R. *El giro linguístico*. Madri: Paidós, 1990.

- SANTOS, B. S. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2010. p 31-73.
- SALGADO, S. *Terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. *Trabalhadores: uma arqueologia da era industrial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. & BUARQUE, C. *O berço da desigualdade*. Brasília: UNESCO, Grupo Santillana, 2006.
- _____. *Genesis*. Berlim: Editora Taschen, 2013.
- SCARBOROUGH, T. *A Philosophy of Gestures*. Publicado em 13 de abr. 2015. Disponível em: <http://www.philosophical-investigations.org/2015/04/a-philosophy-of-gestures.html>. Acesso em: 21 de jun. 2015.
- SEARLE, J. R.: *A Redescoberta da Mente*. Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- SERRÃO, A. V. Paisagem: natureza perdida, natureza reencontrada?. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, nº 2, ano 1, 2013.
- SIMMEL, G. Filosofia da paisagem. In: SERRÃO, A. V. (Coord.). *Filosofia da Paisagem: uma antologia*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 42-51.
- SLOTERDIJK, P. *Crítica da razão cínica*. Tradução Marco Casanova e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.
- SOUSANIS, N. (2015). In: *Professor publica tese de doutorado em forma de quadrinhos nos EUA*. Disponível em: <http://educacao.uol.com.br/noticias/2015/07/26/professor-publica-tese-de-doutorado-em-forma-de-quadrinhos-nos-eua.htm>. Acesso em: 27 de jul. de 2015.
- SZTUTMAN, R. *Rituais indígenas*. (2011). Disponível em: http://lidiabarreto.blogspot.com.br/2011_03_01_archive.html. Acesso em 04 de abr. de 2016.
- TEIXEIRA, J. de F. *O que é Filosofia da Mente?* Disponível em: http://www.filosofiadamente.org/images/stories/pdf/o_que_e_filosofia_da_mente.pdf. Acesso em: 11 de abril de 2015.
- _____. *O que é Inteligência Artificial?* Disponível em: http://www.filosofiadamente.org/images/stories/pdf/o_que_e_inteligencia_artificial.pdf. Acesso em: 08 de setembro de 2011.
- TEIXEIRA, L. Discurso do Professor Lívio Teixeira, paraninfo da turma de 1948 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. *Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras – 1939-1949*, v.1, 1953.
- TURING, A. *Computação e Inteligência*. Trad. Fábio C. Hansen. Disponível em: <http://www.filosofiadamente.org/images/stories/textos/computacao.doc>. Acesso em: 29 de abril de 2015.
- VELTHEM, Lucia Hussak. *O Belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/ Assírio & Alvim, 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, p. 40-49, 1979.
- _____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac Naify, 2002, p. 183-264.
- _____. *A Filosofia canibal*. Folha de São Paulo, São Paulo, 21 de agosto de 2005.
- UEXKÜLL, J. von. *A teoria do significado*. Semiótica, 1982, vol 42-1, Special Issue. p. 01-24.

- WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality*. New York: Macmillan, 1929.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- _____. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- WUNDT, W. *The Language of Gestures*. The Hague, Netherlands: Mouton, 1973.
- ZOYA, L. G. R. & AGUIRRE, J. L. Teorías de la complejidad y ciencias sociales: Nuevas estrategias epistemológicas y metodológicas. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 30(Enero-Junio), 2011.
- _____. *Elementos de psicologia dos povos: o princípio da linguagem e o pensamento do homem primitivo*. In: Psic. da Ed., São Paulo, 37, 2º sem. de 2013, pp. 91-101.
- YADAV, R. *Hindu Gods bless with an open right hand upright. What is the significance of the left hand kept downward with the thumb and index finger meeting?* (2014). Disponível em: <<https://www.quora.com/Hindu-Gods-bless-with-an-open-right-hand-upright-What-is-the-significance-of-the-left-hand-kept-downward-with-the-thumb-and-index-finger-meeting>>. Acesso em: 10 de nov. de 2015.