

MESTRADO EM FILOSOFIA

FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

# Experiência Perceptiva – M. Merleau-Ponty e G. Ryle

Sâmara Araújo Costa

**M**

2019



**Sâmara Araújo Costa**

**Experiência Perceptiva –  
M. Merleau-Ponty e G. Ryle**

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia Contemporânea orientada  
pelo Professor Doutor João Alberto Cardoso Pinto  
Coorientada pela Professora Doutora Sofia Miguens Travis e pelo Professor Doutor  
André Joffily Abath.

Faculdade de Letras da Universidade do Porto  
Setembro 2019

## Membros do Júri

Professor Doutor Rui Romão

Faculdade Letras - Universidade do Porto

Professor Doutor João Alberto Cardoso Pinto

Faculdade de Letras – Universidade do Porto

Professor Doutor Mattia Ricardi

Faculdade de Letras - Universidade do Porto

Classificação obtida: 16 valores

*«O Meu Corpo*

*«Que com os meus olhos  
abertos é o meu corpo  
o meu corpo que com os meus olhos  
fechados é perfeito.*

*O meu corpo que quando olham  
teus olhos é o teu corpo.»*

*(Jaime Maury de Arêde, 1949)*

*«Meu corpo apaga a lembrança  
que eu tinha de minha mente.»*  
*(Carlos Drummond de Andrade, 1984)*

## Índice

Declaração de honra .....	6
Agradecimentos.....	7
Resumo.....	8
Abstract.....	9

## Introdução..... 10

### 1. Sensação.

1.1 A noção de sensação na <i>Fenomenologia da Percepção</i> .....	13
1.2 Prejuízos clássicos ao substituir o mundo pelo significado do mundo, a sensação pela linguagem objetiva .....	16
1.3 Diferenças da fenomenologia de impressões sensoriais e sensações .....	23
1.4 Sensações por Ryle .....	25
1.5 O uso técnico da noção de impressão sensorial .....	28
1.6 Duas teorias que postulam a noção de impressão sensorial .....	30
1.6.1 Perceber não é pensar inferencialmente .....	30
1.6.2 Impressões sensoriais enquanto processo causal .....	33
1.7 Semelhanças e diferenças nas análises da noção de sensação em Merleau- Ponty e Ryle .....	35

### 2. Críticas ao intelectualismo.

2.1 O absurdo da doutrina oficial .....	39
2.2 O mito de Descartes: “o dogma do Fantasma da Máquina” .....	41
2.3 A crítica intelectualista e o “saber como” (knowing how) inteligente .....	43
2.4 Os dois processos da lenda intelectualista .....	47
2.5 A mente na cabeça .....	49
2.6 Assertividade do saber fazer .....	50
2.7 Os hábitos e as capacidades inteligentes .....	52
2.8 A lógica dos conceitos disposicionais .....	53
2.9 Merleau-Ponty e o intelectualismo .....	58
2.9.1 A linguagem objetiva .....	58
2.9.2 O juízo .....	60

2.10 Percepção: o pensamento de perceber .....	66
<b>3. Críticas à Psicologia.</b>	
3.1 O plano para a Psicologia .....	69
3.2 Behaviorismo .....	73
3.3 O pensamento causal .....	74
3.4 <i>Gestalttheorie</i> .....	76
3.5 Hipótese de Constância .....	77
3.6 Experiência do membro fantasma: problemas com a separação entre Psicologia e Fisiologia .....	81
3.7 A ação habitual não ocorre no modo automático .....	84
3.8 O sentido e a compreensão na ação habitual .....	88
3.9 O caso Schneider: Porque os movimentos habituais permanecem? .....	90
3.10 O impessoal e pessoal na ação habitual .....	93
3.11 A relação entre agência e hábito .....	101
3.12 A questão da liberdade .....	103
<b>4. O encontro de Ryle e Merleau-Ponty em Royaumont (1958): “La Philosophie Analytique”.</b>	
4.1 A Fenomenologia versus <i>The Concept of Mind</i> .....	108
4.2 <i>The Concept of Mind</i> .....	111
4.3 Disposições e atos .....	112
4.4 Imaginação .....	114
4.5 Cogito .....	115
4.6 Comentários de Merleau-Ponty sobre a comunicação de Ryle .....	117
4.7 Respostas de Ryle às perguntas de Merleau-Ponty .....	119
4.8 Fenomenologia Linguística .....	121
<b>5. Considerações Finais .....</b>	<b>126</b>
<b>6. Referências Bibliográficas .....</b>	<b>130</b>

## **Declaração de honra**

Declaro que a presente dissertação sobre o trabalho de M. Merleau-Ponty e G. Ryle é de minha autoria e não foi apresentada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras de atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

[Porto, Setembro, 2019]

[Sâmara A. Costa]

## **Agradecimentos**

Esta dissertação de mestrado teve importantes apoios e incentivos que permitiram a sua realização.

Assim, agradeço ao meu querido orientador, Professor Doutor João Alberto Pinto pela disponibilidade para esclarecimento de dúvidas, pelas opiniões e críticas que melhoraram este trabalho e pelas muitas palavras de incentivo. Por ter-me inspirado tanto e mostrado novas possibilidades para matar os heróis filosóficos todos!

Agradeço também ao meu estimado professor e também co-orientador Professor Doutor André Joffily Abath que proporcionou meu começo na pesquisa em filosofia solidificando os pilares para que eu pudesse construir, sempre o buscarei em mim. Sua amizade e conselhos, sempre penso que está bem não perdê-lo de vista pelo caminho.

Agradeço também à Professora Doutora Sofia Miguens Travis por quem tenho muito respeito e admiração, é exemplo de como nós, mulheres também podemos desenvolver a Filosofia e orgulha-me que se dispôs a coorientar-me neste trabalho.

Agradeço à todos os meus queridos professores, escritores, amigos, poetas, artistas que fazem parte da formação de minh'alma que é corpo no mundo.

À minha família, meus amados irmãos André e Samuel e em especial à minha mãe pela amizade e pelo apoio incondicional.

Agradeço à minha querida tia Anna Rita sempre atenciosa e amorosa, sem o seu apoio eu não estaria no Porto a realizar estas conquistas.

Aos nevoeiros, às águas com violência do Atlântico aqui no norte, e às calmas e constantes vindas do céu; a encontrar no silencioso fluxo do rio Douro entre as correntes na Foz. Ali após convergirem criam o vento propício para ao entrar no mar os barcos erguerem as velas. Aos gritos das gaivotas sempre a me lembrar de ver o pôr-do-sol no horizonte do Douro, mesmo se tiver cinza ou laranja, ao Porto vivo.

Minha gratidão maior à memória de minha “grand(Deo)mother” Deolina Maria da Costa.

## Resumo

Um dos objetivos principais desta dissertação é fazer uma análise cuidadosa de partes dos escritos de Maurice Merleau-Ponty e Gilbert Ryle.

O foco estará nas diferentes maneiras pelas quais cada um concebe a noção de sensação, bem como suas respectivas críticas ao intelectualismo, vistas como uma consequência do cartesianismo. Suas críticas gerais à psicologia também são explicitadas.

No final da dissertação, é analisado um momento histórico particular em que os dois filósofos se conheceram (em Royaumont - França). As discussões entre os dois (registradas em “*Cahiers of Royaumont* [1958] - *La Philosophie Analytique*”) são especialmente importantes aqui. Enquanto Merleau-Ponty sugere uma proximidade entre as abordagens, Ryle rejeita firmemente que seu trabalho em *The Concept of Mind* tenha algo em comum com a Fenomenologia ou qualquer outro movimento filosófico. No entanto, a proposta do presente trabalho é que o conceito de “Fenomenologia Linguística” não seja apenas uma maneira de reunir os dois, mas também de obter uma compreensão mais clara dos conceitos em uso na experiência perceptiva.

**Palavras-chave:** sensação, intelectualismo cartesiano, psicologia, fenomenologia, fenomenologia linguística.

## **Abstract**

One main aim of this dissertation is to take on a close analysis of parts of the writings of Maurice Merleau-Ponty and Gilbert Ryle.

The focus will be on the different ways they each conceive of the notion of sensation, as well as on their respective critiques of intellectualism, seen as a consequence of Cartesianism. Their general critiques of Psychology are also spelled out.

At the end of the dissertation, one particular historical moment where the two philosophers met (at Royaumont – France) is analyzed. The discussions between the two (registered in the “Cahiers of Royaumont [1958] – *La Philosophie Analytique*”) are especially important here. While Merleau-Ponty hints at a proximity between the approaches, Ryle rejects staunchly that his work in “*The Concept of Mind*” has anything in common with phenomenology or any other philosophical movement. Nevertheless, the present work’s proposal is that the concept of ‘*Linguistic Phenomenology*’ is not only a way of bringing the two together but also of gaining a clearer understanding of the concepts in use for perceptual experience.

**Keywords:** Sensation, Cartesian intellectualism, Psychology, Phenomenology, Linguistic Phenomenology.

## Introdução

Nesta dissertação lidarei com alguns dos mais importantes trabalhos de dois autores da filosofia contemporânea, que compartilham muitos interesses no âmbito da filosofia da mente, mas representam linhas de pesquisa distintas. Maurice Merleau-Ponty (Rochefort-sur-Mer, 14 de março de 1908 - Paris, 3 de maio de 1961), um fenomenólogo, o autor da *Fenomenologia da Percepção* (publicada pela primeira vez em 1945) e Gilbert Ryle (Brighton, 19 de agosto de 1900 - Whitby, 6 de outubro de 1976), um filósofo analítico, autor da obra *The Concept of Mind* (publicada pela primeira vez em 1949). Ressalto que não importa muito a que linha de pesquisa cada qual pertence, pois pretendo demonstrar como a abordagem de ambos se direciona para objetivos semelhantes. É minha intenção fazer aproximações entre o trabalho desses dois filósofos e mostrar o quanto certos abismos criados por vaidades filosóficas que deveriam representar distâncias metodológicas, não me pareceram assim tão evidentes.

Através desta dissertação pretendo expor o interesse de ambos em mostrar que há alguns problemas na utilização e clarificação de conceitos importantes para o estudo da experiência perceptiva. Conceitos que se foram tornando habituais em explicações da experiência e se cristalizaram numa linguagem que não corresponde mais ao próprio fenômeno. Além dessa análise conceitual há ainda, nos dois autores, uma tentativa de fazer uma fenomenologia do conceito, obviamente em ligação com a experiência vivida.

Esta dissertação é composta por cinco capítulos, os quatro primeiros divididos em seções. Nos capítulos separados por temas, há seções referentes ao trabalho de cada um dos dois autores. O ponto de partida no primeiro capítulo é a noção de sensação, fundante na discussão sobre a experiência perceptiva em diversas correntes filosóficas, seja empiristas, seja intelectualistas. Todas essas teorias, mais empiristas ou mais intelectualistas, na tentativa de explicar a natureza da sensação usaram uma linguagem objetiva ou técnica demais, e muitos problemas conceituais foram assim acrescentados, dificultando a compreensão do fenômeno ele próprio. Merleau-Ponty e Ryle criticaram ambos a linguagem objetiva e o frequente uso de uma linguagem excessivamente técnica que tentava explicar a noção de sensação a partir do uso de noções como “impressões sensoriais”,

“sensações puras”, “camadas de impressões.” Estas simplesmente dificultaram ainda mais a explicação e descrição direta do fenômeno a partir da experiência vivida, propriamente perceptiva. Assim, veremos que tanto Ryle como Merleau-Ponty abordaram de modo muito crítico teorias empiristas e intelectualistas, neste primeiro momento.

No segundo capítulo falarei sobre a crítica de ambos os autores ao intelectualismo que se relaciona com esta linguagem objetiva. Merleau-Ponty e Ryle apontam erros categoriais presentes nos conceitos usados para falar sobre o mental e percepção. Muitos dos erros se referem à teoria da mente de Descartes e ressoam até mesmo na compreensão de qualquer homem acerca de si próprio. A influência do dualismo cartesiano, que no essencial privilegia a análise reflexiva como primordial e hierarquicamente superior em relação à percepção e comportamento inteligente, é assim criticada seja por Merleau-Ponty, seja por Ryle. Ambos entendem que perceber não é interpretar ou pensar inferencialmente, e compreender o perceber também não é algo a fazer-se apenas falando de relações causais. Para os dois não há uma linguagem pura ou da própria experiência, do mesmo modo que não há linguagem sem significado adquirido na experiência. A noção de juízo é aqui especialmente importante para Merleau-Ponty, por ser um tema recorrente no modo como os intelectualistas compreendem a experiência perceptiva.

No terceiro capítulo são apresentados algumas críticas a uma Psicologia que colocam em causa o privilégio desta como a única ciência que explicaria o mental. Veremos algumas questões ligadas ao trabalho dos behavioristas, entre outras questões abordadas por Merleau-Ponty referentes à busca por leis causais na tentativa de explicar a mente enquanto comportamento. Há nesta altura uma ênfase em alguns pontos importantes da fenomenologia de Merleau-Ponty, nomeadamente a partir do tema da ação habitual.

No quarto capítulo é apresentado o momento em que Merleau-Ponty e Ryle se encontram no Colóquio em Royaumont (1958). Veremos que Ryle tratou várias questões com origem em sua obra *The Concept of Mind*. Ele deixou claro que não queria aproximações com a metodologia dos fenomenólogos, talvez já por encontrar tantas semelhanças. Também destacou diferenças em questões importantes a respeito de noções conceituais e sobre atribuição de significado na experiência perceptiva. Ainda assim

apresento a hipótese de que Ryle estava mesmo a trabalhar num método que envolve uma fenomenologia e análise de conceitos.

Mas aponto também diferenças de linguagem. Merleau-Ponty faz uso de uma linguagem especial associada de um modo geral ao método próprio da Fenomenologia. Podemos pensar que por mais que Merleau-Ponty tente descrever a experiência direta, ele cria conceitos diretamente para uma linguagem fenomenológica. A posição de Merleau-Ponty abarca uma noção de significado num sentido muito amplo, não apenas linguístico. A noção de significado, ligada à função simbólica, envolve mais elementos que são vistos já em sua *Fenomenologia da Percepção*, tal como depois em outras obras posteriores. Ryle restringiu mais a sua noção de significado. As posições de ambos tentam sempre recorrer à experiência, mas Ryle está preocupado com partir de enunciados num modo de falar mais comum ou habitual. Tentarei assim uni-los fazendo uso da ideia de uma fenomenologia linguística.

Por fim, as considerações finais que encerram esta dissertação pretendem ressaltar como estes dois autores contemporâneos interpretaram e compreenderam importantes noções para o conhecimento da experiência perceptiva, partilhando umas vezes métodos e abordagens comuns, mas outras vezes diferenciando-se entre si.

Optei por traduzir as citações que estão no corpo do texto. Outras que estão mais destacadas, principalmente no caso de Ryle, permaneceram no original. A *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty que utilizei foi a tradução do livro original em francês para o português, mas fiz algumas comparações com a tradução para o inglês. Traduzi ainda as citações referentes ao Colóquio em Royaumont, assim como algumas citações de outros autores.

# 1. Sensação.

## 1.1 A noção de sensação na *Fenomenologia da Percepção*

Merleau-Ponty se ocupa com a noção de sensação nos primeiros capítulos da obra *Fenomenologia da Percepção* (1999), publicada pela primeira vez em 1945. Para ele a sensação é uma das noções mais difíceis de se lidar no que concerne entender melhor a percepção. Este seria mesmo um dos motivos pelo qual muitas das teorias clássicas que lidam com a noção de sensação não apreendem o fenômeno da percepção.

Ele analisa algumas formas de entendimento mais comuns ao lidarmos com a noção sobre sensações, tais como: poderíamos por exemplo entender as sensações como nossos próprios estados; como somos afetados por estes estados; as sensações privilegiando estados internos. Há também outro tipo de explicações referindo-se às sensações como o “puro sentir”, algo como: *“o cinza dos olhos fechados que me envolve sem distância, os sons do cochilo que vibram “em minha cabeça”. Eu sentirei na exata medida em que coincido com o sentido, em que ele deixa de estar situado no mundo objetivo e em que não significa nada.”*<sup>1</sup> Para Merleau-Ponty explicações que se utilizam da noção de “sensação pura” seria o mesmo que admitir que *“deveríamos procurar a sensação aquém de qualquer conteúdo qualificado.”*<sup>2</sup> Quando outros autores descrevem a sensação em termos absolutos, Merleau-Ponty pergunta-se, qual a necessidade de distinguirem sensações de “camada de impressões”, e critica tanto a noção de “sensação pura” como a de “impressão pura”.

O autor está a criticar explicações que descrevem a percepção privilegiando o objeto percebido, seja a partir da abordagem empirista ou intelectualista. Ele escreve que *“no primeiro caso, a consciência é muito pobre; no segundo, é rica demais.”*<sup>3</sup> Para ele o empirista privilegia demais as qualidades do objeto, mas ele defende que *“um campo visual não é feito de visões locais”*<sup>4</sup>, não existe isolamento sensorial a que alguns autores

---

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY 1999:23.

<sup>2</sup> *Ibidem.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>4</sup> *Ibidem.*

persistem apelar e chamar de impressões sensoriais puras, sensações puras. Para ele, a estrutura da percepção ensina-nos o que é perceber. O que seria a pura impressão é algo que não podemos delimitar, e é inconcebível como momento da percepção. Há autores que utilizam a noção de impressão sensorial por que privilegiam o objeto no lugar da experiência perceptiva, e também noções de figura e fundo como estruturantes na percepção. Merleau-Ponty não concebe a ideia em que se possa perceber um objeto destacado no espaço. Um objeto está sempre num campo perceptivo em meio à outras coisas, e as suas qualidades tem sempre um sentido.<sup>5</sup>

A definição de sensação pela noção de impressão pura é recusada pelo autor questionando explicações que defendem por exemplo: “*ver é obter cores ou luzes, ouvir é obter sons, sentir é obter qualidades e, para saber o que é sentir, não basta ter visto o vermelho ou ouvido um lá?*”<sup>6</sup> Somos sensíveis às cores e às qualidades do objeto que estão no próprio objeto e que não são criadas pela nossa consciência, “*construímos a percepção com o percebido.*”<sup>7</sup> É a própria experiência perceptiva que revela, segundo Merleau-Ponty, tanto o objeto quanto o campo visual (ele desenvolve mais a noção de campo perceptivo ou fenomenal) e a consciência não está destacada do que é sujeito e objeto, unidos a meu ver a partir da função simbólica.<sup>8</sup> Vejamos como o autor defende que há um arranjo perceptivo onde o sentido ou significado está nas próprias coisas:

Essa mancha vermelha que vejo no tapete, ela só é vermelha levando em conta uma sombra que a perpassa, sua qualidade só aparece em relação com os jogos da luz e, portanto, como elemento de uma configuração espacial. Aliás, a cor só é determinada se se estende em uma certa superfície; uma superfície muito pequena seria inqualificável. Enfim, este vermelho não seria literalmente o mesmo se não fosse o "vermelho lanoso" de um tapete. A análise descobre portanto, em cada qualidade, significações que a habitam.<sup>9</sup>

A própria significação nasce no sensível, cada objeto da percepção carrega o próprio sentido dentro de uma configuração intencional e perceptiva. Para o autor seria impossível qualquer impressão ou sensação que

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>8</sup> Não vou me aprofundar no tratamento da noção de função simbólica em Merleau-Ponty neste trabalho.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 25.

não seja abarcada por um campo perceptivo e é neste que o sentido surge. Qualquer impressão, “*seja uma mancha branca sobre um fundo homogêneo. Todos os pontos da mancha têm em comum uma certa “função”<sup>10</sup> que faz deles uma “figura”.*”<sup>11</sup> Tudo o que nos aparece como objeto da percepção já está “*carregado de um sentido.*”<sup>12</sup> O autor cita estudos relacionados à *Gestalttheorie* e recorre à noção de “figura e fundo” apontando que não se trata de algo que é sentido na percepção. Esses autores apontaram que tal noção seria “*a própria definição do fenômeno perceptivo, daquilo sem o que um fenômeno não pode ser chamado de percepção.*”<sup>13</sup> Mas para Merleau-Ponty o que é percebido faz parte de um campo perceptivo, e “*toda consciência é consciência de algo. Este algo aliás não é necessariamente um objeto identificável.*”<sup>14</sup> O que é percebido está sempre entre outras coisas que possuem significado e tentamos conhecê-lo não apenas no objeto, mas pelos sentidos a partir de um campo visual e de significações. Portanto, noções de impressões puras, sensações puras são para o autor impensáveis no que entende como o momento perceptivo num campo fenomenal. Ao defender que toda percepção possui uma significação, ainda não sabemos exatamente se ele defende o que para nós seria um tipo de percepção conceitual. Ele sugere que já nas qualidades atribuímos significações, quando escreve que tal vermelho não seria como é se não fosse “*o vermelho lanoso de um tapete.*”<sup>15</sup>

Merleau-Ponty oferece também a hipótese de que a partir da análise poderíamos descobrir em cada qualidade significados que fazem parte de nossa experiência. Talvez toda qualidade pudesse ser “*recobertas por todo um saber,*”<sup>16</sup> mas o autor defende que “*a pretensa evidência do sentir não está fundada em um testemunho da consciência, mas no prejuízo do mundo.*”<sup>17</sup> Talvez associamos o que sabemos das qualidades à descrições intelectivas sobre a experiência, mas não levamos em conta a subjetividade das sensações e nossas habilidades simbólicas. Os significados que atribuímos à experiência não são apenas descritos numa linguagem objetiva como a de

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 25.

um cientista a tentar atomizar e recortar os fenômenos na tentativa de explicá-los. Defender que há significações que habitam a experiência implica defender que não há uma “qualidade pura” e nem um “puro sentir”, pois entender a sensação como puro sentir “*redundaria em nada sentir, e portanto, em não sentir de forma alguma.*”<sup>18</sup>

A pretensa evidência do sentir não está fundada em um testemunho da consciência, mas no prejuízo do mundo. Nós acreditamos saber muito bem o que é "ver", "ouvir", "sentir", porque há muito tempo a percepção nos deu objetos coloridos ou sonoros. Quando queremos analisá-la, transportamos esses objetos para a consciência.<sup>19</sup>

## **1.2 Prejuízos clássicos ao “substituir” o mundo pelo significado do mundo, a sensação pela linguagem objetiva**

A definição de impressões puras, ou sensações puras é para o autor proveniente do que defendeu ser “*prejuízo do mundo*”<sup>20</sup>. O argumento é que se validamos sensação a partir de construções teóricas sobre a óptica, geometria, etc., no caso da sensação visual, construindo recortes do mundo a partir de explicações desse tipo, não estamos a descrever o momento perceptivo. Merleau-Ponty escreve que “*a pretensa evidência do sentir não está fundada em um testemunho da consciência, mas no prejuízo do mundo.*”<sup>21</sup> A sensação normalmente se identifica com seu próprio testemunho, mas foi substituído por outra linguagem, a que ele chamou de objetiva, o pensamento objetivo de um cientista que se retira da própria experiência perceptiva para tentar entendê-la.

Acreditamos saber o que é ver, ouvir, sentir por que há muito percebemos objetos coloridos e sonoros, entre outros tipos de sensações. Porém, ao tentarmos analisar a percepção transferimos a noção que possuímos sobre as qualidades dos objetos e tentamos criar um modelo: “*supomos de um só golpe em nossa consciência das coisas aquilo que*

---

<sup>18</sup> *Ibidem.*

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 26. A análise de Merleau-Ponty a respeito de prejuízos clássicos é direcionada às teorias empiristas e intelectualistas. No primeiro caso, o autor critica mais os recortes da experiência perceptiva, e quanto ao segundo caso vou tratar mais especificamente dele relacionado à noção de juízo.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 24.

*sabemos estar nas coisas.*”<sup>22</sup> Mas, se não “*construímos a percepção com o percebido*”<sup>23</sup> somos conduzidos a refletir sobre a percepção e “*esse seria um dos prejuízos, pois o “percebido só é evidentemente possível através da percepção.*”<sup>24</sup> Portanto, quando tentamos entender o processo perceptivo entramos num processo reflexivo, os objetos e suas qualidades que tentamos reconstruir não estão mais no campo perceptivo, então não chegamos a entender o processo estando fora dele. Não compreendemos a percepção tentando explicá-la se posicionando fora dela, “*deixamos escapar a operação primordial que impregna o sensível de um sentido e que toda mediação lógica assim como toda causalidade psicológica pressupõem.*”<sup>25</sup>

Para Merleau-Ponty a consciência quando reflexiva perde a riqueza da consciência perceptiva, de modo inevitável “*estamos presos ao mundo e não chegamos a destacar dele para passar para a consciência do mundo.*”<sup>26</sup>

Outro ponto importante de sua argumentação é que não devemos confundir o que são as qualidades para nossa consciência perceptiva. As qualidades não são componentes da consciência, mas antes objetos da consciência, aquelas que percebemos do mundo estão nele, não em nossa consciência. Associamos qualidades às impressões, mas Merleau-Ponty escreve que estas impressões acabam por ser uma “*impressão muda*”<sup>27</sup> e não se tem em conta que estas possuem um sentido. É também uma ingenuidade acreditar que tais sentidos das qualidades sejam “*plenos e determinados.*”<sup>28</sup>

Para além das qualidades não serem determinadas, as estruturas da experiência como noções de figura e fundo também não a determinam. Sabe-se de uma área no campo visual que não é vista, mas sabemos que está lá. O autor sugere que a proposta de que a noção de “figura e fundo” seriam estruturas permanentes na percepção apoiou-se na simples abordagem de impressões puras, sensações puras, provenientes de qualidades puras do mundo. E acrescenta como entende a noção de campo visual:

Se é possível desenhar um perímetro de visão aproximando pouco a pouco os estímulos laterais do centro, os resultados da mensuração variam de um

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> *Ibidem.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 26.

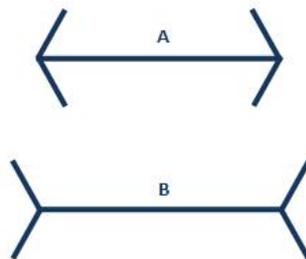
<sup>27</sup> *Ibidem.*

<sup>28</sup> *Ibidem.*

momento ao outro e nunca se chega a determinar o momento em que um estímulo inicialmente visto deixa de sê-lo. (...) Não é fácil descrever a região que rodeia o campo visual, mas é certo que ela não é nem negra nem cinza. Há ali uma visão indeterminada, uma visão de não sei o quê, e, se passamos ao limite, aquilo que está atrás de nós não deixa de ter presença visual.<sup>29</sup>

Para Merleau-Ponty é importante ressaltar a dificuldade em determinar o que seria o campo visual. Ele confronta a noção de “figura e fundo” pois entende que não há delimitação precisa do que seria este campo. Há a presença de um campo que é sempre maior do que seria sua estrutura e que não estamos a ver, mas sabemos que está lá. O campo visual além de ser capaz de invocar-nos, manifestamo-nos nele de modo intencional e estamos engajados diferentemente e distintamente não determinados, “*nosso campo perceptivo é feito de “coisas” e de “vazios entre coisas.”*”<sup>30</sup> Nossa intencionalidade motora e corporal cria seus próprios esquemas, num campo de possibilidades perceptivas. Não podemos esquecer nossa habilidade de fazer atuar a função simbólica que poderia sugerir alguma unidade entre os dualismos que filósofos da mente enfrentam entre subjetividade e objetividade.

Para indicar um pouco de como as qualidades não estão determinadas, além de argumentar contra teorias mais intelectualistas que privilegiam o papel do juízo na percepção. Merleau-Ponty analisa o fenômeno de ilusão das retas de Müller-Lyer:



Retas de Müller-Lyer<sup>31</sup>

A ilusão da percepção das linhas nos mostram um pouco como é nossa relação com os objetos no campo visual. Merleau-Ponty está a defender que

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 26-27.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>31</sup> O autor sugere para ver por exemplo Koffka, *Psychologie*, p. 530. (Koffka é citado na nota 3 Cap. I. A “sensação”. In *Fenomenologia da Percepção* (1999), p. 614. )

no mundo as qualidades não estão determinadas como parecem, e as retas de Müller-Lyer:

não são nem iguais nem desiguais; é no mundo objetivo que essa alternativa se impõe.<sup>32</sup> O campo visual é este meio singular no qual as noções contraditórias se entrecruzam porque os objetos — as retas de Müller-Lyer — não estão postos ali no terreno do ser, em que uma comparação seria possível, mas são apreendidos cada um em seu contexto particular, como se não pertencessem ao mesmo universo.<sup>33</sup>

Mesmo que sejam duas entidades ou objetos independentes, a ilusão aparece somente quando estão em relação. Cada objeto tem sua particularidade e qualquer confusão aparente se mostra apenas para a nossa percepção. O autor confronta a posição de psicólogos que defenderem que uma imagem somente seria confusa por desatenção, e para Merleau-Ponty a noção de atenção “*não tem a seu favor nenhum testemunho da consciência. Ela é apenas uma hipótese auxiliar que se forja para salvar o prejuízo do mundo objetivo. Precisamos reconhecer o indeterminado como um fenômeno positivo.*”<sup>34</sup> Salientando o papel do indeterminado na percepção, Merleau-Ponty também defende que a qualidade se mostra dentro deste contexto de indeterminação. Realçando que se o sentido que encontramos na qualidade é um “*sentido equívoco trata-se antes de um valor expressivo que de uma significação lógica*”<sup>35</sup>

Ao confrontar teorias intelectualistas, Merleau-Ponty pretende demonstrar que o sentido que a sensação carrega não se trata de uma significação lógica (podemos notar a diferença entre percepção e juízo pela ilusão das linhas de Müller-Lyer) e concluir que “*julgar não é perceber*”<sup>36</sup>:

Entre o sentir e o juízo, a experiência comum estabelece uma diferença bem clara. O juízo é para ela uma tomada de posição, ele visa conhecer algo de válido para mim mesmo em todos os momentos de minha vida e para os outros espíritos existentes ou possíveis; sentir, ao contrário, é remeter-se à aparência sem procurar possuí-la ou saber sua verdade.<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> O autor sugere ver por exemplo Köhler, *Gestalt Psychology*, p. 164-5. (Köhler é citado em nota 3 Cap. II. A “associação e a “projeção das recordações.” In *Fenomenologia da Percepção* (1999) p. 615.)

<sup>33</sup> MERLEAU-PONTY, 1999: 26-7.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 27. Merleau-Ponty também trata na *Fenomenologia da Percepção* (1999) sobre o papel da “atenção” na percepção, mas aqui focamos mais na noção de juízo em sua crítica a teorias mais intelectualistas.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 62.

As duas posições, intelectualista e empirista, segundo Merleau-Ponty definem sensação a partir do objeto percebido, estando de “*acordo com o senso comum que, também ele, delimita o sensível pelas condições objetivas das quais depende. O visível é o que se apreende com os olhos, o sensível é o que se apreendem os sentidos.*”<sup>38</sup> Quando há uma tendência para descrição fisiológica, química, ou seja, uma linguagem mais científica da sensação, esse modo de pensamento objetivo e sua tentativa de explicação privilegia primeiro o objeto no mundo “*como fragmento da extensão.*”<sup>39</sup> Merleau-Ponty demonstra outro prejuízo neste tipo de apreensão do fenômeno:

Assim, o comportamento acha-se escondido pelo reflexo, a elaboração e a enformação dos estímulos, por uma teoria longitudinal do funcionamento nervoso, que por princípio faz corresponder a cada elemento da situação um elemento da reação. Assim como a teoria do arco reflexo, a fisiologia da percepção começa por admitir um trajeto anatômico que conduz de um receptor, determinado por um transmissor definido, a um centro registrador, também ele especializado. Dado o mundo objetivo, admite-se que ele confia aos órgãos dos sentidos mensagens que devem então ser conduzidas, depois decifradas, de modo a reproduzir em nós o texto original. Onde, em princípio, uma correspondência pontual e uma conexão constante entre o estímulo e a percepção elementar.<sup>40</sup>

Este tipo de descrição que tenta ser objetiva deixa escapar o fenômeno, pois estes não são objetivos. Ele argumenta que a própria “*hipótese de constância entra em conflito com os dados da consciência,*”<sup>41</sup> ou seja, a própria explicação empirista que deveria ser objetiva e clara não é, e cita alguns exemplos:

Por exemplo, a força do som, sob certas condições, faz com que ele perca a altura, a adunção de linhas auxiliares torna desiguais duas figuras objetivamente iguais, uma superfície colorida parece ter para nós a mesma cor em toda a sua extensão, quando os limiares cromáticos das diferentes regiões da retina deveriam fazê-la aqui vermelha, ali alaranjada, em certos casos até mesmo acromática.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 28-9.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 29. Vamos tratar de alguns aspectos vistos na argumentação de Merleau-Ponty sobre esta noção desenvolvida por psicólogos. Merleau-Ponty sugere ver Köhler, *Ueber unbemerke Empfindungen und Urteilstauschungen*. (Köhler é citado em nota 8 Cap. I. A “sensação” In *Fenomenologia da Percepção* (1999), p. 615.)

<sup>42</sup> *Ibidem.*

Nestes exemplos “em que o fenômeno não adere ao estímulo devem ser mantidos no quadro a lei de constância,”<sup>43</sup> ou seria preciso acrescentar outros elementos, como por exemplo “a atenção e o juízo, ou é preciso rejeitar a própria lei?”<sup>44</sup> Merleau-Ponty nos mostra que os dados não nos aparecem puros e claros em nossa percepção sempre. Os estímulos não são tão objetivos como pretendem explicar-nos teóricos fazendo uso de uma linguagem objetiva. Afinal o pensamento objetivo nos mostra que apreendemos sensivelmente a partir de estímulos dados exteriormente, e para Merleau-Ponty isso não é imediato. Não possuímos uma percepção analítica, a atenção e o juízo quando aplicados ao exemplo das linhas de Müller-Lyer não resolvem a ilusão, não se “revela a sensação normal, não substituem o fenômeno original por uma montagem excepcional.”<sup>45</sup> Os estímulos não são dados imediatos, e toda a captação de uma qualidade é percebida dentro de uma configuração perceptiva, defende o autor.<sup>46</sup> Quando se busca definir o que é a sensação, pelo que Merleau-Ponty chama de “definição objetiva”, o seu argumento parte em defesa de que “não é apenas o estímulo físico que se esquivava. O aparelho sensorial, tal como a fisiologia moderna o representa, não pode desempenhar o papel de “transmissor” que a ciência lhe atribuía”.<sup>47</sup>

A relação causal em termos mais absolutos tão abordada seja por intelectualistas e empiristas tenta demonstrar que o sensível está em cooperação com os estímulos, ou seja, o sistema sensorial e motor condicionando progressivamente a sensação. Esta definição é inviável pois a sensação é constante<sup>48</sup> e não se pode defender “o processo nervoso como a simples transmissão de uma mensagem.”<sup>49</sup> A composição da configuração perceptiva não é uma cópia realizada passivamente, mas, constituída.<sup>50</sup> Segundo leis fisiológicas e psicológicas que estão integradas. Merleau-Ponty escreve:

---

<sup>43</sup> *Ibidem.*

<sup>44</sup> *Ibidem.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>46</sup> *Ibidem.*

<sup>47</sup> *Ibidem.*

<sup>48</sup> *Ibidem.*

<sup>49</sup> *Ibidem.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 31.

E, se tentamos apreender a "sensação" na perspectiva dos fenômenos corporais que a preparam, encontramos não um indivíduo psíquico, função de certas variáveis conhecidas, mas uma formação já ligada a um conjunto e já dotada de um sentido, que só se distingue em grau das percepções mais complexas e que portanto não nos adianta nada em nossa delimitação do sensível puro. Não há definição fisiológica da sensação e, mais geralmente, não há psicologia fisiológica autônoma porque o próprio acontecimento fisiológico obedece a leis biológicas e psicológicas.<sup>51</sup>

A união de leis fisiológicas e psicológicas encontram-se no processo sensorial. Portanto não se trata de serem “*duas ciências paralelas, mas duas determinações do comportamento, a primeira concreta, a segunda abstrata.*”<sup>52</sup> A explicação das sensações localizadas a partir de um sistema periférico que em seguida alcançaria uma função psíquica não corresponde ao processo perceptivo. Merleau-Ponty defende que mesmo “*o acontecimento elementar já está revestido de um sentido*”<sup>53</sup> e a apreensão do que seria o sensível não é definida por essa operacionalização de partes, “*o elementar não é mais aquilo que, por adição, constituirá o todo, nem aliás uma simples ocasião para o todo se constituir.*”<sup>54</sup>

Quando tentamos entender as sensações através dos sentidos, vemos que as explicações da experiência perceptiva não estão tão claras como pareciam. A partir de uma linguagem objetiva Merleau-Ponty escreve sobre o que nos é oferecido como explicação das sensações:

É inevitável que, em seu esforço geral de objetivação, a ciência pretenda representar-se o organismo humano como um sistema físico em presença de estímulos definidos eles mesmos por suas propriedades físico-químicas, que procure reconstruir sobre essa base a percepção efetiva, e fechar o ciclo do conhecimento científico descobrindo as leis segundo as quais se produz o próprio conhecimento, fundando uma ciência objetiva da subjetividade.<sup>55</sup>

A tentativa de objetivação que nos ofereceram teorias clássicas sobre a noção de sensação fracassa por que deixa escapar que o corpo recorre a uma organização que depende do sentido e situação biológica e também da própria subjetividade. A experiência perceptiva explicada a partir de linguagem

---

<sup>51</sup> *Ibidem.*

<sup>52</sup> *Ibidem.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>54</sup> *Ibidem.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 32. Merleau-Ponty sugere ver por exemplo Cf. Guillaume, *L'objectivité em Psychologie*. (Guillaume é citado em nota 22 Cap. I. A “sensação”. In *Fenomenologia da Percepção* (1999), p. 615.)

objetiva constrói uma “aparência de subjetividade: ela introduz sensações que são coisas ali onde a experiência mostra que já existem conjuntos significativos, ela sujeita o universo fenomenal a categorias que só são exigidas no universo da ciência.”<sup>56</sup>

### 1.3 Diferenças entre a fenomenologia de impressões sensoriais e sensações por Gilbert Ryle

Ryle também lidou com o tema da sensação, primeiro em *The Concept of Mind* (2009) publicado pela primeira vez em 1949 e também no artigo “Sensation” (2009) publicado pela primeira vez em 1956 que tratarei aqui.<sup>57</sup> O autor também tentou entender melhor a explicação em que se defendeu que toda sensação inclui ter impressões sensoriais. Para isso será preciso distinguir as duas noções, qual seriam as diferenças entre possuir uma impressão sensorial e ver uma árvore, sentir uma dor, por exemplo. Para Ryle a noção de “impressões sensoriais” poderia ser atribuída em situações anormais, em que não se pode dizer que houve uma percepção. O autor cita exemplos da visão de pós-imagem ao olhar para a luz, ou ao ver *flashes*, ou quando se tem um resfriado forte, um zumbido ao bater a cabeça. Estes seriam alguns exemplos das possíveis situações anormais que haveriam impressões sensoriais e neste caso não representariam uma espécie de percepção genuína. Teorias que defendem a noção de impressão sensorial fazem este contraste e uma percepção genuína seria possuir impressões sensoriais em condições normais, unida à atribuição do significado, como por exemplo “*perceber um carvalho como carvalho*”<sup>58</sup>. Todavia, a ideia que impressões sensoriais se faz necessária para obter uma percepção genuína será atacada por Ryle que indicará algumas dificuldades nessa explicação.

Ryle argumenta que ao sermos confrontados com as propriedades do mundo, “*cores como as vemos e sons como os escutamos parecem colapsar*

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>57</sup> Ryle, G. (2009) “Sensation” In *Collected Papers Vol. 2. Collected Essays 1929–1968*. (O artigo foi publicado pela primeira vez In *Contemporary British Philosophy*, ed. por H. D. Lewis, 1956.)

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 349.

*de uma vez em reações internas ou estados de nós mesmos.”*<sup>59</sup> E para mais *“o carvalho não é realmente verde e a voz do tenor não é tão aguda.”*<sup>60</sup>

Podemos realmente pensar sobre se realmente possuímos alguma percepção genuína. As impressões sensoriais que neste argumento poderiam tornar a percepção possível são descritas como estados internos, mentais, ou simplesmente, do sistema nervoso.<sup>61</sup> Há outros problemas com o uso da noção de impressão sensorial que para Ryle é muito técnica ou especializada. Em contrapartida, para usarmos a noção de sensação não é preciso este tipo de conhecimento das “impressões sensoriais” para fisiologistas, químicos, psicólogos.

Não é preciso saber o que é uma impressão sensorial para que se tenha o conhecimento do que é ver, cheirar, escutar, degustar, sentir. A noção de impressão sensorial, defende Ryle, para ser conhecida é preciso recorrer a descrições de fisiologia da percepção. Para entender o que estes autores mais científicos e especializados escrevem sobre impressões sensoriais devemos entender mais sobre impulsos elétricos, estimulações nervosas, e mais atualmente sobre redes neurais, sinapses. A noção de sensação é muito mais simples e menos técnica do que a de impressões sensoriais, e, em contextos comuns podemos dizer sobre o que é ver, ouvir e ter outras sensações sem que saibamos a descrição do que se passa em nosso sistema nervoso. Para Ryle, o conhecimento do que é uma impressão sensorial é um tipo de

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>60</sup> *Ibidem.*

<sup>61</sup> *Ibidem.*

componente da percepção que não remete a uma descrição ordinária.<sup>62 63 64</sup> A descrição de impressão sensorial é uma noção técnica, para o que seria a noção de sensação, não-técnica. A descrição técnica inclui defender que na ausência de impressões sensoriais, não há audição ou visão, portanto, não haveria sensação. Dito isto, Ryle analisa melhor as noções não técnicas, ou seja, o que seria perceber uma sensação.

#### 1.4 Sensações por Ryle

---

<sup>62</sup> Julia Taney fala sobre a noção de linguagem ordinária em Ryle no seu comentário crítico em comemoração de 60 anos da obra: “*Gilbert Ryle’s The Concept of Mind was published in 1949 both to wide acclaim and to general bemusement. It was anticipated by its critics as a book that would, if not set the agenda for philosophy of mind, then at least preoccupy it for the then foreseeable future. Now, more than sixty years after its initial publication, we are in a better position to appreciate its legacy. Although Ryle published on a wide range of topics in philosophy (notably in the history of philosophy—especially Plato—and in philosophy of language), including a series of lectures centred on philosophical dilemmas, The Concept of Mind remains his best known and most important work. Through this work, Ryle is thought to have accomplished two major tasks. First, he was seen to have put the final nail in the coffin of Cartesian dualism. Second, as he himself anticipated, he is thought to have argued on behalf of, and suggested as dualism’s replacement, the doctrine known as philosophical (and sometimes analytical) behaviourism. Sometimes known as an ‘ordinary language’, sometimes as an ‘analytic’, philosopher, Ryle—even when mentioned in the same breath as Wittgenstein and his followers—is considered to be on a different, somewhat idiosyncratic (and difficult to characterise), philosophical track.*” (Julia Taney for Critical Commentary, Rethinking Ryle. A Critical Discussion of *The Concept of Mind*. The Estate of Gilbert Ryle: Hertford College, University of Oxford, 2009).

<sup>63</sup> A seguir, a única passagem em que Ryle comenta sobre a noção de linguagem ordinária no *The Concept of mind* (2009): “*Ordinary language provides us with no means of saying that I am smelling a ‘likeness’ of a singed hoof. As has been said already, in the ordinary daylight world there are visible faces and mountains, as well as other visible objects, which are pictures of faces and mountains; there are visible people and visible echoes of people. Both trees and reflections of trees can be photographed or reflected in mirrors. The visual comparison of seen things with the seen likenesses of those things is familiar and easy. With sounds we are not quite so well placed, but there are heard noises and heard echoes of noises, songs sung and recordings of songs played, voices and mimics of them. So it is easy and tempting to describe visual imaging as if it were a case of looking at a likeness instead of looking at its original, and it may pass muster to describe auditory imaging as if it were a case of hearing a sort of echo or recording, instead of hearing the voice itself. But we have no such analogies for smelling, tasting or feeling. So when I say that I ‘smell’ the singed hoof, I have no way of paraphrasing my statement into a form of words which says instead ‘I smell a copy of a singed hoof’. The language of originals and copies does not apply to smells.*” (Ryle, G. *The Concept of Mind*, (2009), Imagination, p. 229).

<sup>64</sup> Em “Ordinary Language” (2009) Publicado pela primeira vez em 1953 Ryle desenvolve mais sobre a noção de linguagem ordinária. Ele inicia o artigo deste modo: “*Philosophers’ arguments have frequently turned on references to what we do and do not say or, more strongly, on what we can and cannot say. Such arguments are present in the writings of Plato and are common in those of Aristotle. In recent years, some philosophers, having become feverishly exercised about the nature and methodology of their calling, have made much of arguments of this kind. Other philosophers have repudiated them. Their disputes on the merits of these arguments have not been edifying, since both sides have been apt to garble the question. I want to ungarble it.*” (Ryle, G. “Ordinary Language” In *Collected Papers Volume 2, Collected-Essays-1929-1968* (2009) p. 314.) (Primeira vez publicado por *The Philosophical Review*, vol. LXII, 1953).

A noção de sensação é associada à descrição de como sentimos uma sensação, ou sentimento (*feeling*), para Ryle sensações ou sentimentos são coisas como dores, cócegas, sensações de náusea, asfixia, sede e semelhantes. Sensações podem ser intensas ou agudas, longas ou curtas, localizadas em partes particulares do corpo.

O autor recupera um argumento do Bispo Berkeley que escreveu sobre sensação de calor seria sentida em maior ou menor grau em relação à sensação de dor. Para Berkeley a sensação de dor e calor seriam níveis em que poderíamos diferenciar estes estados. Ryle critica essa posição argumentando que não é coerente pensar que a dor provocada pelo calor seria um tipo de estado em que se sente são variações de calor e escreve:

A child will say that the fire is so hot that it hurts his hand, and thus is already distinguishing between an effect which the fire has upon him from a property which the fire has, without which it would not hurt him. Moreover, feeling, say with one's hand, that the fire is hotter than it was, is finding the answer to a question. The owner of the hand is discriminating something, finding out a difference. In some cases he would admit to having made a mistake. He had not been careful enough.<sup>65</sup>

Ryle parece sugerir que estados em que a sensação de calor varia dentro dos níveis de nossa percepção suportável, a de dor obviamente seria o limite e não há mais habilidade para avaliar se há diferenças de calor além da própria dor. A dor sentida já é diminuição ou perda da própria predisposição para outras sensações, e aponta algo que está desacertado na percepção. Ryle acrescenta que a dor não seria uma percepção, a dor prevalece sobre a percepção, ou seja, ultrapassa o limite da percepção em condições normais. Na mesma medida que sentir uma dor não evidencia uma habilidade adquirida, para Ryle trata-se de um erro lógico comparar a sensação de calor à sensação de dor. Ele argumenta que “*não são nem mesmo espécies de um mesmo gênero, como talvez visão e gosto são espécies de um mesmo gênero, a percepção.*”<sup>66</sup> Ao contrário, são categoricamente distintas, e o enquadramento de Berkeley é para Ryle uma explicação incoerente. Ao nos referirmos às sensações em geral e à sensação de dor ocorreram mudanças. Essa distinção primeiramente veio da identificação das diferenças perceptuais de sentir dores, náuseas, cócegas, asfixia, sede e semelhantes, de outras

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 352.

sensações dos sentidos. Enfim, dores são sensações que queremos evitar. Sensações provenientes da visão, audição, olfato e até mesmo tato, podem ser perdidas devido à dor, podemos perder toda a sensibilidade dos pés e mãos devido à dormência pelo frio. O que nos incita a concluir que as percepções da temperatura e a sensação de dor não são apenas níveis de uma mesma sensação. A dor é um tipo distinto de sensação que dificulta a percepção, ou até mesmo a impede. Vemos muito melhor quando não somos ofuscados pela luz, a dor é totalmente dispensável e é melhor que seja assim para que possamos perceber.

Para distinguirmos o quão quente ou frio algo é, precisamos sentir, não é pelo ver, ouvir, cheirar. Como para sentir a aspereza e textura das coisas é preciso tocá-las com partes do nosso corpo. Muitas vezes para percebermos as propriedades das coisas é preciso tocá-las, diz Ryle. E segue-se que o autor defende que sentir é como adquirir uma habilidade. Seja um motorista a prever alterações na pista, médicos a sentir o pulso dos pacientes. Ele sugere níveis na aprendizagem e capacidade de sentir certas propriedades do mundo e das coisas, e até de nós próprios. Algumas pessoas possuem mais habilidades que outras em algumas tarefas que requerem uma melhor capacidade para sentir, seja interior ou exterior. Assim, sentir é um tipo de discriminação perceptual. Estamos suscetíveis a enganos em qualquer das dimensões, mas podemos treinar nossos sentidos e aprimorar nossas habilidades de sentir. Dessa forma fica claro também a diferença da aceção de sentir como habilidade e do sentir dor ou desconforto. Estas duas dimensões do sentir ainda não são melhor expressas de modo técnico, qualquer criança aprende a se expressar falando do que sente, seja de sensações de dores ou das sensações a partir dos sentidos.

A noção de sensação também se mostra diferente quando nos referimos a ver, ouvir, cheirar algo. Ryle afirma que “*não é verdadeiro que, quando eu vejo, escuto ou cheiro algo, eu sinto algo com os olhos, ouvidos e nariz.*”<sup>67</sup> É distinto de sentir algo com o tato e cinestésicamente.<sup>68</sup> Ele aponta importantes diferenças de como apreendemos as qualidades através dos sentidos. O contato com algum objeto no mundo não nos revela todas as qualidades

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>68</sup> Lembrando que o conceito de cinestesia é distinto de sinestesia. Não vou me aprofundar sobre a noção aqui, mas pretendo desenvolver mais adiante sobre o tema.

aparentes, e escreve: “quando eu vejo uma árvore verde, eu não detecto ao mesmo tempo com os meus olhos, o calor ou o frio, a suavidade ou a aspereza, as vibrações ou a elasticidade de algo.”<sup>69</sup> Para o autor os olhos, ouvidos, nariz são órgãos muito inferiores na apreensão das coisas que o tato e cinestesicamente. Para vermos as coisas não dependemos da nossa capacidade de inspecioná-las com o tato, cinestesicamente. Quando sentimos o gosto das coisas, podemos atribuir outras sensações relacionadas, como a textura, a temperatura que também poderiam ser percebidas pelo tato, cinestesicamente. O que também não apresenta uma relação de dependência. A língua também seria um órgão comparado ao tato e à cinestesia, pois podemos sentir certas qualidades e texturas, gosto, temperatura. Podemos sentir a superfície e textura de algo com a língua sem ter de degustar algo, a língua é como “um duplo órgão sensorial.”<sup>70</sup>

## 1.5 O uso técnico da noção de impressão sensorial

Ao sentirmos uma dor é preciso ter consciência desta, Ryle escreve sobre estar “ciente da dor”, o mesmo se passa com o tato, para percebermos algo com o tato é preciso estar consciente. Não é preciso que “um outro diga a uma pessoa que ela está com dor ou que ela acabou de perceber algo.”<sup>71</sup> Por outro lado, pergunta Ryle, as impressões sensoriais entram no ato de perceber, são conscientes? Precisamos conhecer sobre teorias de ótica, neurologia, psicologia ou fisiologia para estarmos sobre nossas impressões sensoriais? A resposta comum é que provavelmente não podemos estar inconscientes de nossas dores e cócegas, e deveria ser igual para as nossas impressões sensoriais, pois não degustamos ou ouvimos nada inconscientemente, argumenta Ryle. Se estivéssemos inconscientes não perceberíamos. Mas, então é claro que estamos conscientes de nossas impressões? Ryle escreve que obviamente não dizemos “estou tendo uma impressão do tipo ótico... ou uma impressão visual qualquer”.<sup>72</sup> O termo impressão sensorial é demasiado técnico, e claramente as pessoas dizem sobre

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 353-4.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>72</sup> *Ibidem.*

escutar, ver, sentir algo, e estas expressões já “*carregam muita bagagem para serem o que deseja.*”<sup>73</sup> Afinal, poderíamos dizer “*estou tendo tal tipo de classificação de impressão sensorial de tal e tal espécie?*”<sup>74</sup> Ou simplesmente dizer “*eu vejo algo verde*” e descobrir “*eu vejo uma árvore verde.*”<sup>75</sup> Estaríamos a dizer sobre ter impressão sensorial? Segundo Ryle são expressões que são muito inflacionadas e acrescenta:

What is wanted, apparently, is some family of expressions, in constant and familiar use by everyone, in which they report, without inference or external information, the occurrence of a conscious experience unencumbered, as yet, with any beliefs or knowledge about the existence or properties of any external object.<sup>76</sup>

É comum nos referirmos às aparências das coisas com uma linguagem mais familiar que não se compromete com a veracidade, escreve Ryle. Podemos dizer que tal coisa parece ter tal cheiro, parece-nos que vimos tal coisa, assim transmitimos algo sobre impressões sensoriais sem ainda ter uma relação exata com o mundo externo. Mas Ryle discorda e argumenta que usamos expressões, “*cautelosas ou não-comprometidas*”<sup>77</sup> quando não temos certeza se estamos a ter uma impressão sensorial. Ele escreve:

I can say, after a rapid piece of calculation in my head, ‘15 × 16 appears to make 220’; I can say, after a cursory glance, ‘It looks as if the river here is about twice the width of the road in front of my house’; I can say ‘She appeared to be half-angry and half-amused’; and I can say ‘The period of general inflation seems to be coming to an end’.<sup>78</sup>

Podemos dizer sobre nossas impressões sem ter certeza da aparência das coisas, há certamente o uso de expressões possíveis em que se faz uso da noção de impressões sensoriais em nossa linguagem ordinária. Falamos de nossas impressões também por semelhança, tal coisa parece ter o cheiro disso ou daquilo, parece ser ácido, parece que estou vendo a forma de tal coisa, remetendo a impressões familiares para algo que ainda não estamos convencidos. Ryle parece deduzir que nem sempre temos consciência de tudo

---

<sup>73</sup> *Ibidem.*

<sup>74</sup> *Ibidem.*

<sup>75</sup> *Ibidem.*

<sup>76</sup> *Ibidem.*

<sup>77</sup> *Ibidem.*

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 355-6.

que se passa em nosso reconhecimento de nossas impressões, e escreve: *nós, não temos, de fato, nenhuma maneira especial para reportar a ocorrências dessas impressões postuladas.*<sup>79</sup> Talvez justamente por que também percebemos o mundo aparentemente, e nem sempre tudo está claro para nossa percepção. Ele escreve sobre o uso corrente de expressões: “parece que”, “aparentemente”, “parece haver” em nossa linguagem comum. Concluindo que talvez nós não estamos totalmente conscientes do que seriam as tais impressões. Não podemos estar inconscientes de dores como estamos de outras coisas. É clara a diferença que Ryle mostra entre ter dores e coceiras por exemplo entre outras coisas que muitos teóricos defendem sobre como seria possuir impressões sensoriais. Diversamente sobre quando nos referimos à visão, audição, gosto ou tato, a noção de impressão sensorial para o autor é obtida a partir de uma teoria, ou mais teorias interligadas.

## **1.6 Duas teorias que postulam a noção de impressão sensorial**

### **1.6.1 Perceber não é pensar inferencialmente**

A primeira teoria que postula a noção de impressão sensorial, parece ser proveniente de concepções empiristas em que as impressões se transformam em ideias. Deste modo habilidades que estão envolvidas na percepção se correlacionam com a postulação do que seriam nossas impressões sensoriais. Ele oferece um primeiro exemplo acerca de uma pessoa que lê uma palavra com erro de gramática e outra que seria uma criança que vê uma palavra, mas não percebe o erro de gramática. Na mesma situação um esquimó iletrado vê o mesmo que está escrito como apenas marcas pretas. Se a percepção é uma espécie de habilidade relacionada à experiência e conhecimento do mundo esta é marcada por uma forte influência de teorias empiristas a respeito da importância da memória no processo perceptivo. Num segundo exemplo em que dois homens olham para um mesmo campo de trigo, notando que em todos os casos todos viam perfeitamente, mas neste caso, um vê um campo de trigo não maduro e o outro um campo de coisas verdes.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 356.

Nestes dois exemplos Ryle indica que um pode saber mais de ortografia que outro, ou mais de agricultura, portanto, possuem uma interpretação mais completa da própria experiência perceptiva. Normalmente é oferecida a explicação de que um possui mais crenças que o outro, ou seja, possui mais ideias e pensamentos relacionados ao que vê. Neste caso, o que seria “o ver” está para além da visão, e um homem do campo tem em sua visão “mais” quando reconhece um campo de trigo maduro, acrescentando que este também pode estar errado em relação a sua crença.

As sensações, sugere Ryle, estão carregadas com o que ele chamou de ideias e episódios de pensamento. (Talvez podemos associar ao que Merleau-Ponty chamou de sentido, associado à função simbólica na experiência, mas não vamos dar este salto.) Vemos que o autor sofre influências de teorias clássicas empiristas, mas, rejeita o argumento que ao perceber estamos inferindo. Inferir na percepção indicaria que quando pensamos estamos tentados a produzir crenças verdadeiras, e estaríamos errados quando raciocinamos de modo falacioso. Há filósofos e psicólogos que argumentam sobre os erros de impressões referirem-se a falhas em nossas detecções perceptivas enquanto erros de raciocínio. Se este argumento estivesse correto o homem do campo que erra em sua identificação sobre o grão de trigo maduro cometeu um erro de raciocínio. Logo, Ryle aborda a questão “*de onde então obtivemos as premissas iniciais para as nossas conclusões perceptuais?*”<sup>80</sup> Quando se alega que impressões é uma espécie de raciocínio inferencial, as premissas deveriam existir antes de qualquer pensamento e uso do conhecimento de crenças adquiridos. Ele escreve:

There must be a totally non-cogitative acceptance of some basic premises for us to be able to move from these initial data to our correct or incorrect perceptual conclusions about misprints or young wheat.<sup>81</sup>

Quando o autor escreve sobre a “*aceitação completamente não-cogitativa de algumas premissas básicas*” como vimos acima, ele levanta uma questão, afinal o que nos faz saltar do dado para uma conclusão perceptual? Também compreendo que o processo perceptivo não se trata apenas de proposições e conclusão, obviamente pensar em premissas não

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>81</sup> *Ibidem.*

seria o mais correto. Ryle nota que muitos estudiosos usam a expressão “dados dos sentidos” relacionada à noção de impressões sensoriais, tendo em vista que estes teriam o papel de *“inaugurar nossas inferências perceptuais.”*<sup>82</sup> O “dado” deveria ter a força de uma evidência, ou de uma razão da qual raciocinamos e não há necessidade de ser fundamentado. Ryle contesta que esta seja a razão a postular a existência de uma impressão sensorial, indicando ser uma má opção em dois sentidos:

Primeiro ele parte do pressuposto que se for o caso que pensar não é inferir, então, também não seria verdadeiro que o pensamento que participa do processo perceptual no que tange a identificação, comparação, detecção, etc, seja um ato de inferir. E se caso não for, o argumento da busca de premissas também não é válido para o processo perceptual. Nossa síntese perceptiva<sup>83</sup> não seria o resultado de premissas, nem nossos erros seriam falácias apontou Ryle. O pensamento que participa na percepção não começa a partir de premissas. Claramente ele sugere que o processo inicia com a sensação e sua significação antes mesmo de qualquer linguagem.

Segundo Ryle, parece falso defender a partir do exemplo do grão de trigo e o reconhecimento deste, seja sobre estar maduro ou verde que isto seria ato de pensar. A própria aparência do grão de trigo, ou o erro de impressão ou a natureza do grão são discernidos pela visão e instantaneamente. Ao lidarmos com o erro de impressão do exemplo referente ao erro de gramática, o sujeito que sabe ler já percebe fazendo a correção. E quando isto acontece não se sabe se foi necessário alguma reflexão ou pensamento sobre, ou mesmo, pode se dizer, que o sujeito nem teve tempo para pensar. Epistemólogos, psicólogos defendem que, mesmo que o sujeito não esteja consciente de estar pensando, houveram inferências, mesmo que inconscientemente. Ryle levanta dúvidas sobre essa posição, afinal por que o sujeito estaria refletindo ou ponderando ao postular impressões sensoriais? Para o autor esta posição em que perceber

---

<sup>82</sup> *Ibidem.*

<sup>83</sup> Na tentativa de comparar Merleau-Ponty e Ryle eles parecem concordar a este respeito, pois para ambos a síntese perceptiva e intelectual são momentos distintos. Para Merleau-Ponty em particular a primeira é temporal, inacabada. Esta noção é melhor desenvolvida na segunda parte da *Fenomenologia da Percepção* (1999: 313): “Apoiada na unidade pré-lógica do esquema corporal, a síntese perceptiva não possui o segredo do objeto, assim como o do corpo próprio, e é por isso que o objeto percebido se oferece sempre como transcendente, é por isso que a síntese parece fazer-se no próprio objeto, no mundo, e não neste ponto metafísico que é o sujeito pensante, é nisso que a síntese perceptiva se distingue da síntese intelectual.”

se relaciona com a capacidade de inferir sinaliza que o sujeito não teria postulado nada sem antes ter aprendido a soletrar, a conhecer a palavra, visto um grão de trigo maduro. O conhecimento adquirido pela percepção não é uma espécie de ponderação para Ryle, argumentando que as coisas nos parecem óbvias na percepção, e normalmente ponderamos somente quando não são. Ele escreve que *“por uma razão, o erro de impressão e a natureza do grão podem ser discernidos à vista e instantaneamente.”*<sup>84</sup> O postulamento de nossas impressões dependem deste conhecimento previamente adquirido, mas não deveria ser considerado um modo de ponderação. As coisas nos aparecem evidentes para a percepção por este treino, por acaso deveríamos postular um erro de impressão a partir de uma ponderação? Explicamos a alguém sobre a impressão e como foi corrigida ponderando e refletindo, mas, na realização da postulação, no momento em que ocorre distingue-se de um ato do pensamento. O autor sustenta que o pensamento inferencial, ou qualquer tipo de pensar, não está presente no processo perceptivo. Claramente há o uso de um conhecimento previamente adquirido, mas, argumenta Ryle, isso não é o mesmo que pensar, trata-se de um conhecimento prático incorporado.

### **1.6.2 Impressões sensoriais enquanto processo causal**

A segunda implicação teórica para Ryle ao lidarmos com a noção de impressões sensoriais, está associada às teorias causais da percepção. Ele escreve:

We learn from optics and acoustics about the transmission of light and sound; we learn from physiology the structure of the eye and ear; we are learning from neurophysiology about the transmission of impulses along the nerve-fibres. When we ask what makes seeing and hearing possible, and what makes them impossible or inefficient, we derive our answers, quite properly, from the relevant stretches of these scientific theories.<sup>85</sup>

A explicação causal para explicação de processos perceptivos expressa bastante sobre a natureza da linguagem objetiva. Ela tenta indicar-nos uma

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 358. Nesta citação quando o autor escreveu “erro de impressão”, refere-se ao exemplo do em que foi descrito a percepção do erro de gramática, e possivelmente qualificaríamos um erro de gramática um erro de impressão sensorial.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 359.

elucidação encadeada demonstrando o processo perceptivo no qual se encontraria o que seria a impressão sensorial. A começar pela relação dos sentidos com o que se passa no ambiente gerando tais respostas do organismo, partindo do sistema periférico até o sistema nervoso central, até o cérebro. Explicações do tipo: A luz de uma superfície que chega até a retina ativa neurônios que percorrem uma via até um local no cérebro e efetuam o fenômeno da visão, entre tantos outros exemplos de explicações. Para Ryle, esse modelo de explicação causal do processo perceptivo “*opera naturalmente com noções de propagação, transmissão, impulso, estímulo e resposta, em vez de dados, premissas, evidência e conclusões.*”<sup>86</sup> Neste outro modo de postular impressões sensoriais, estas não estão associadas ao pensamento, seja no reconhecimento de erros ou pela capacidade de inferir. O dado agora é impresso em nós e um grande processo acontece, “*impulsos através de nós, não como coisas encontradas por nós por algum tipo de descoberta pré-reflexiva.*”<sup>87</sup>

A crítica de Ryle consiste em argumentar que as respostas que essas teorias científicas oferecem sobre o que é sentir sensações, ao nos explicar todo o processo em estágios que passam pela ótica, neurologia, através de impulsos neurais até impressões sensoriais, partem da “*concepção cartesiana de mente e corpo.*”<sup>88</sup> E deste modo a noção de impressão sensorial é postulada. Em explicações científicas do processo perceptivo noções de impressões sensoriais é um termo aplicado. Ryle lembra que não está a argumentar contra a narrativa da ciência, mas está a criticar o padrão de explicação. As narrativas que tentam explicar a visão, audição, etc., explicam tais fenômenos, diz Ryle, da mesma forma “*que um terremoto é explicado por uma teoria sismológica ou a diabetes é explicada por um certo ramo da patologia.*”<sup>89</sup> Ele deixa transparecer que importantes questões sobre a percepção são tratadas como “*meramente questões causais.*”<sup>90</sup> O autor reconhece que há questões causais para serem tratadas no processo perceptivo, advertindo:

---

<sup>86</sup> *Ibidem.*

<sup>87</sup> *Ibidem.*

<sup>88</sup> *Ibidem.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>90</sup> *Ibidem.*

But not all our questions about perception are causal questions; and the proffering of causal answers to non-causal questions leads to inevitable dissatisfaction, which cannot be relieved by promises of yet more advanced causal answers still to be discovered.<sup>91</sup>

Como já vimos, Ryle defende que perceber envolve o uso de habilidades, e reconhece a implicação de questões causais, mas há comprometimentos que não são apenas relações causais. Ele escreve:

Checkmating an opponent at chess is certainly a happening, and a happening conditioned by all sorts of known and unknown causes. But the chess-player's interest is not in these causes, but in the tactics or strategy or sometimes just the luck of which the checkmating was the outcome. It is not the dull physical fact of the arrival of the Queen at a particular square, it is the fact that this arrival constituted the success or victory of the player, which is what is significant for the players and spectators of the game. Similarly, finding out something by seeing or hearing is, so to speak, a success or victory in the game of exploring the world. This seeing or hearing is of course susceptible of a complete and very complex causal explanation, given in terms of optics or acoustics, physiology, neurology and the rest; but the player's interest is not primarily in the contents of this explanation, but in the exploratory task itself and its accomplishment.<sup>92</sup>

Compreendemos o quanto a explicação causal está atrelada à explicação da percepção e ação. O jogador de xadrez possui intenção em seus movimentos com as peças para ganhar o jogo, ele pretende realizar uma ação. Cada experiência perceptiva expressa um contexto específico, uma situação, Ryle argumenta: *“verbos como ver e escutar não denotam meramente experiências específicas ou acontecimentos mentais com antecedentes mentais específicos; eles denotam realização de tarefas ou sucesso em empreendimentos.”*<sup>93</sup>

O autor sugere que a postulação de impressões sensoriais com antecedentes causais a exemplo de ver e escutar não são expressões apenas de tipo físico, mas de tipo psicológico. Ver e ouvir são acontecimentos causais, mas não apenas. Primeiro, por que as explicações causais físicas não respondem questões técnicas referentes ao sucesso e falhas perceptuais. Segundo, não se trata de defender que as explicações causais precisassem do componente psicológico, mas este responde a questões causais muito mais que a questões técnicas. O ponto é que quando queremos diferenciar questões em relação a ouvir, não ouvir, ou ouvir erroneamente as ligações causais não

---

<sup>91</sup> *Ibidem.*

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 362.

abrangem a totalidade do fenômeno, há algo mais que apenas relações causais não resolvem, afirma Ryle.<sup>94</sup>

### 1.7 Semelhanças e diferenças nas análises da noção de sensação em Merleau-Ponty e Ryle

O que torna a percepção possível? Claramente a percepção é realizável pela sensação. Vimos a partir do trabalho de dois autores contemporâneos, primeiro Maurice Merleau-Ponty em *A Fenomenologia da Percepção* (1999), e Gilbert Ryle (2009) artigo que consultamos através da edição *Collected Essays 1929-1968*, capítulo visto no segundo volume dedicado ao tema da sensação.

Os dois autores criticam um enfoque demasiado especializado e técnico sobre as explicações sobre o papel da sensação na percepção. Enfrentando-as como não abarcando o fenômeno. Ryle analisa a diferença do que seria uma descrição técnica que envolve o uso da noção de impressão sensorial e o uso da noção de sensação que normalmente é feito numa linguagem mais ordinária. Sincronicamente mostram que a linguagem técnica em Ryle e linguagem objetiva em Merleau-Ponty também são provenientes de uma abordagem associada à teorias cartesianas da percepção. Estas erroneamente sugeriram que a percepção seria uma espécie de interpretação da sensação. Ambos usam do mesmo argumento que já fora oferecido por Spinoza ao escrever que a percepção apresenta “*consequências sem premissas.*”<sup>95</sup>

Ryle defende que há conhecimento na percepção, ao passo que Merleau-Ponty também aponta a inseparabilidade do pensar e perceber, defendendo que “*a percepção é portanto o pensamento de perceber.*”<sup>96</sup> Ryle mantém a noção de pensamento que acompanha à de sensação, mas também discorda da postulação de impressão sensorial como uma espécie de raciocínio inferencial explicado por relações causais. Merleau-Ponty e Ryle criticam a explicação de sensação por teorias causais e oscilações entre empirismo e intelectualismo. Afinal não concordam que a percepção é interpretação: “*como ela seria um raciocínio se não existem sensações que*

---

<sup>94</sup> *Ibidem.*

<sup>95</sup> MERLEAU-PONTY 1999:67.

<sup>96</sup> *Ibidem.*

*possam servir de premissas, como ela seria uma interpretação se antes dela não há nada a ser interpretado? Ao mesmo tempo em que assim se ultrapassa, com a idéia de sensação, a idéia de uma atividade simplesmente lógica.*”<sup>97</sup>

Ambos defendem que há sempre significado na sensação. Ainda não sabemos se poderíamos indicar que ao argumentarem sobre o significado na sensação os dois validam que toda percepção seria conceitual. O sentido da percepção talvez em Ryle seja algo como um conceito, há a sensação no qual vemos um carvalho como carvalho, ao passo que o autor ressalva “*o perceber é exercer uma habilidade adquirida.*”<sup>98</sup> Não sabemos exatamente se ele se refere à habilidade de conceituar como um conhecimento incorporado. Ryle atribui à memória um papel importante na percepção, quando escreve que a percepção é o exercício de habilidades, e estas seriam provenientes da experiência e sua prática, ou seja, um trabalho que remete à memória e o seu desempenho. Estas habilidades a meu ver seriam sobre o lidar com esquemas de significação, talvez haja semelhanças referentes à noção de função simbólica no trabalho de Merleau-Ponty, mas percebi que os dois tratam sobre teorias do significado de modo distinto.

Ryle apresentou exemplos de um tipo de conhecimento prático, seja ao perceber um erro de ortografia, o reconhecimento de palavras, conhecimento de qualidades e propriedades dos objetos, ou melhor, revelou como experienciamos tal conhecimento. Merleau-Ponty também ofereceu um outro exemplo similar com o da ortografia visto em Ryle. Ele escreveu: “*já que eu leio ãlmoço"ali onde o papel traz ãlvoroço." A letra m, que se substituiu ao grupo vor, não sendo fornecida pela visão, deve vir então de outro lugar. Dir-se-á que ela vem da memória.*”<sup>99</sup> O autor reconhece o valor da memória mas para ele “*perceber não é experimentar um sem-número de impressões que trariam consigo recordações capazes de completá-las, é ver jorrar de uma constelação de dados um sentido imanente sem o qual nenhum apelo às recordações seria possível.*”<sup>100</sup> Há algo de passado e de presente na percepção, reconhece o autor, e exercer habilidades é lidar com a retomada

---

<sup>97</sup> *Ibidem.*

<sup>98</sup> Ryle, G. (2009) p. 360. “*Perceiving, as I have pointed out earlier, is exercising an acquired skill; or rather it embodies the exercise of an acquired skill.*”

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 47.

do que já foi apreendido e sua aplicação, o exercício da habilidade é uma demanda presente e cada situação é sempre distinta da anterior.

Precisamente Merleau-Ponty quer realçar que perceber não é lembrar, julgar ou interpretar e que o sentido da percepção nasce no sensível. Assim, parece-me que o autor defende tanto a possibilidade da percepção ser conceitual e também uma percepção pré-objetiva, para ele a *“percepção originária é uma experiência não-tética, pré-objetiva e pré-consciente.”*<sup>101</sup>

Quando ele sugere que toda percepção é carregada de sentido, e escreve tal vermelho não seria literalmente o mesmo se não fosse o vermelho lanoso de um tapete. Também escreve que:

Há uma percepção empírica ou segunda, aquela que exercemos a cada instante, que nos mascara este fenômeno fundamental porque ela é inteiramente plena de aquisições antigas e opera, por assim dizer, na superfície do ser. Quando olho rapidamente os objetos que me circundam para me situar e orientar-me entre eles, mal tenho acesso ao aspecto instantâneo do mundo, identifico aqui a porta, ali a janela, mais adiante a minha mesa, que são apenas os suportes e os guias de uma intenção prática orientada em outra direção, e que agora só me são dados como significações. Mas, quando contemplo um objeto com a única preocupação de vê-lo existir e desdobrar diante de mim as suas riquezas, então ele deixa de ser uma alusão a um tipo geral, e eu me apercebo de que cada percepção, e não apenas aquela dos espetáculos que descubro pela primeira vez, recomeça por sua própria conta o nascimento da inteligência e tem algo de uma invenção genial: para que eu reconheça a árvore como uma árvore, é preciso que, abaixo desta significação adquirida, o arranjo momentâneo do espetáculo sensível recomece, como no primeiro dia do mundo vegetal, a desenhar a idéia individual desta árvore.<sup>102</sup>

Dito isto, entendo que Merleau-Ponty defende que *“porque estamos no mundo, estamos condenados ao sentido, e não podemos fazer nada nem dizer nada que não adquira um nome na história.”*<sup>103</sup> Mas entendo que o significado para o autor não é puramente linguístico. Veremos mais sobre este tema na conversa entre os dois autores no encontro e Colóquio em Royamount.

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 74-5.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 18.

## 2. Críticas ao intelectualismo.

### 2.1 O absurdo da doutrina oficial

Ryle escreve sobre a predominância do pensamento sobre a natureza, e o papel que desempenha o mental. Isso implica tentar entender a influência enorme no pensamento de teóricos mais especializados e no senso comum no que concerne a temas importantes para a filosofia da mente. Muito do que seria uma doutrina que domina estes estudos, por comum disseminação, passou a ser oficial, e é proveniente dos estudos de Descartes.

O autor refere-se ao dualismo cartesiano, e sua explicação de que todo ser humano é um corpo e uma mente. Esta explicação expressa a separação em que o corpo humano está sujeito às leis mecânicas, e possui uma vida corporal pública pela qual o corpo se movimenta no espaço como tantos outros corpos e objetos. A mente seria algo interno, submetida à leis que não são mecânicas, e seu funcionamento secreto. Cada sujeito é considerado consciente do que se passa em sua mente, e vivencia duas histórias paralelas. A primeira refere-se ao que se passa no externo e a outra encontra-se internamente, vivendo num “*mundo físico e mundo mental.*”<sup>104</sup>

Pela doutrina oficial cartesiana acessamos diretamente a própria mente, seja pela “*consciência, autoconsciência, introspecção.*”<sup>105</sup> A incerteza aparece e é maior muito mais sobre o que se passe no externo do que no interno. A separação entre o que seria o interno visto como o mundo mental e o externo, o mundo físico. Ryle escreve sobre a consequência desta teoria de dois mundos vista nos estudos de Descartes. Ele encontra dificuldades em tentar entender essa ligação, o que acaba por gerar o problema corpo e mente.

A mente não está “apenas” contida no corpo, e muitas tentativas teóricas tornam ainda mais difícil a explicação de tal interação, a exemplo do “*que a mente deseja é realizado por braços, pernas, língua. O que afeta o ouvido e o olho tem relação com o que a mente percebe.*”<sup>106</sup> A explicação cartesiana sobre a conexão entre o que seria o interno privado e o externo

---

<sup>104</sup> RYLE 2009:2.

<sup>105</sup> *Ibidem.*

<sup>106</sup> *Ibidem.*

público ainda nos são obscuras, ironiza Ryle. A teoria cartesiana mostra-nos que nos manifestamos através de dois modos de existir, o mental e o físico. O corpo que existe no espaço e a mente no tempo e sem espacialidade. O que é físico possui materialidade, e atua sob o espectro de leis mecânicas, o mental seria a consciência ou suas funções.<sup>107</sup> O físico e externo são muito mais evidentes na percepção, até mesmo porque são relações espaciais, enquanto o que é interno e mental não. Assim, não podemos saber o que se passa na mente uns dos outros, uma mente influencia outra somente e através do que se passa no físico. Estas seriam proposições presentes na argumentação que remete à teoria cartesiana.

Consoante à doutrina oficial cartesiana, escreve Ryle, podemos conhecer algumas operações da mente: estados e processos mentais que são conscientes e que não temos dúvidas e tentamos distinguir o que seria uma ilusão, alucinação. Podemos saber sobre os desejos, sentimentos, pensamentos, percepções e memórias que são acessados somente pelo sujeito que as possui.<sup>108</sup>

O autor lembra que há outras teorias que defendem que não possuímos acesso a tudo que se passa em nossa mente, referindo-se à teoria de Freud. As teorias freudianas nos apontam que somos guiados por impulsos que negamos, e que desconhecemos. Existem outros problemas para o conhecimento do mental, a exemplo da acrasia, em que não se age da forma que se propõe, lembra Ryle.

De outro modo, na doutrina oficial cartesiana tudo deve ser claro, afinal, conscientemente deveríamos manipular nossos estados e operações mentais. Segundo esta doutrina, pela introspecção estamos de posse do que se passa internamente e acessamos o que é o mental. A certeza proveniente dos estados internos é muito mais válida contrapondo ao que se passa no mundo exterior. As percepções sensoriais podem ser confusas e erradas, mas a autoconsciência e introspecção não.<sup>109</sup> Relativamente a outras mentes, não temos nenhum acesso a não ser pelo que se passa fisicamente. O acesso ao mental é totalmente desconhecido, e para um adepto da doutrina oficial, escreve Ryle, não é difícil duvidar sobre a existência de outras mentes. Enfim,

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>109</sup> *Ibidem.*

é possível suspeitar que hajam mentes iguais nos outros corpos humanos.<sup>110</sup> É a partir deste esquema que Ryle discorre sobre a doutrina oficial cartesiana, na qual construímos os conceitos comuns à nossas operações mentais. Influenciando na forma com que descrevemos o comportamento com verbos e substantivos que lhe dão significado. Não sabemos exatamente quando alguém, seja um professor, pesquisador, biógrafo ou amigo, quando suas afirmações seriam válidas e verdadeiras.<sup>111</sup>

De modo igual partilhamos a linguagem e tentamos entender a natureza do mental a partir destes conceitos, sem qualquer garantia se há alguma regularidade e efetividade no uso destes conceitos na descrição ou explicação do mental.<sup>112</sup>

## 2.2 O mito de Descartes: “o dogma do Fantasma da Máquina”

A síntese da doutrina oficial vista na explicação cartesiana e examinada por Ryle é descrita particularmente a partir do preceito do “*dogma do Fantasma da Máquina*.”<sup>113</sup> Para Ryle é primordialmente um erro categorial tal explicação e o dogma seria uma espécie de mito filosófico.<sup>114</sup> Ele primeiro explica o que significa dizer que algo incorre em erro categorial. Para isso vale-se do exemplo em que um estudante estrangeiro ao ter acesso a várias partes da universidade ainda pensa não ter encontrado a universidade. Primeiro, por que não possui o conceito de universidade, não entende que a universidade se trata da unidade de todos aqueles prédios constituintes que ele já havia visto. Um erro categorial nasce da impossibilidade de empregar um conceito corretamente.

Ryle descarta definitivamente o dualismo cartesiano, visto a partir de uma teoria das duas vidas que já nos referimos, vidas paralelas entre o interno e externo, investigando assim a origem destes erros categoriais.<sup>115</sup> Para ele, um dos motivos que fizeram com que Descartes cometesse erros categoriais em sua filosofia da mente é proveniente do seu empenho em responder à

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 8.

Galileu quando este demonstrava que todo corpo espacial estava sujeito à leis mecânicas. De que modo poderia Descartes, sendo um homem religioso, conciliar o que ele entendia sobre o mental, e este ser experienciado em corpos submetidos às leis mecânicas?<sup>116</sup> Como o mental submeteria às leis mecânicas? Quais seriam as leis do mental?

O autor escreve que tendo em vista estas dúvidas, Descartes traçou o mental com diferentes características a partir de leis não espaciais e não mecânicas. Assim, o comportamento é inteligente por que obedece à leis causais, enquanto o mental obedece à leis causais de tipo diferente das leis da mecânica. Por esse motivo surgiram grandes problemas em relação desta conexão do mental com o físico. Afinal, como um processo mental é capaz de fazer com que os membros se movam?<sup>117</sup>

Para Ryle, Descartes funda sua filosofia da mente, com esse tipo de problema, a partir de um “*vocabulário negativo*.”<sup>118</sup> O segundo explicou o mental com características que são opostas às leis da mecânica que Galileu atribuiu aos corpos. As leis do mental “*não estão no espaço, não são movimentos, não são modificações da matéria, não são acessíveis a observação pública*.”<sup>119</sup> Descritas como contrárias às leis do físico, o mental para Descartes torna-se um fantasma dentro de uma máquina, pois dentro desta, não sabemos quais são as leis que a habitam. O corpo obedece a leis da mecânica, determinadas, em contrapartida às leis do mental. Deste modo defendeu que o mental é regido por leis que seriam menos estritas que as da mecânica. E foi preciso que o mental não possuísse leis que o determinasse, primordialmente porque Descartes tentou preservar a noção de livre arbítrio.<sup>120</sup>

Não somos como as máquinas, mas há um fantasma na máquina que seria o mental, esse é o mito de Descartes, segundo Ryle. Ele faz notar que na história da filosofia o mito ainda não foi quebrado totalmente. Alguns teóricos

---

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 9. A teoria da mente de Descartes causa o tipo de problema que ele próprio tentou explicar: como alguns movimentos da língua e dos membros humanos são efeitos de causas humanas, que tipo de leis causais que não seriam as mecânicas? Ele se encontrava em conflito por aceitar as leis mecânicas na física, mas como homem religioso rejeitava-as para manter a noção de livre arbítrio, dificultando a compreensão da natureza das leis do mental. Talvez possamos pensar a defesa de uma espécie de compatibilismo na teoria da mente de Descartes, não muito clara.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 10.

já argumentaram e defenderam, o que para Ryle, qualquer homem é capaz de distinguir entre comportamento intencional e automático, racional e irracional.<sup>121</sup>

A explicação cartesiana da mente lidava com questões do tipo: a impossibilidade de não sermos capazes de reconhecer a diferença entre um homem e um robô, portanto, colocava em dúvida o comportamento intencional de não-intencional, racional de irracional. O mental para Descartes é totalmente privado, e a partir disso ninguém poderia saber se alguém que possui um comportamento idiota é mesmo um idiota, escreve ironicamente Ryle.<sup>122</sup>

Descartes precisava de uma nova hipótese causal que estabelecesse a relação com o comportamento inteligente, era preciso identificar em que o homem era diferente da máquina. Mas, intuitivamente, muitas destas respostas já se encontravam no senso comum, escreve Ryle.<sup>123</sup> Quais seriam as leis que regem o comportamento que seriam diferentes das leis causais da mecânica?

Esta não seria uma questão para os físicos, e sim para psicólogos. As leis do mental não poderiam ser um tipo de causação mecânica, pois envolvia outro tipo de causas a partir de operações mentais. Para Ryle este foi um dos erros categoriais de Descartes, supor que, por não ser regido por leis mecânicas o mental obedeceria a outro tipo de leis causais, que estaria a cargo da Psicologia descobrir.

O dogma do fantasma da máquina inclui a separação dos processos físicos e mentais, e o comportamento revelaria causas mecânicas (físicas) e mentais (psicológicas). Explicar o comportamento como efeito de leis causais mecânicas e leis psicológicas pressupõe a separação entre mente e corpo. O que para Ryle é um erro categorial, possuindo consequências absurdas em nossas tentativas de entender conceitos referentes ao mental e ao comportamento.

### **2.3 A crítica intelectualista e o “saber como” (knowing how) inteligente**

---

<sup>121</sup> *Ibidem.*

<sup>122</sup> *Ibidem.*

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 11.

A que ponto o mental seria proveniente do encontro de duas leis distintas, as mecânicas e psicológicas? Ryle prefere tentar analisar sobre o que seria uma ação inteligente, um comportamento inteligente. Igualmente mostrar erros categoriais para a distinção de conceitos que seriam influenciados pela teoria das duas substâncias: mental e físico.

Alguns conceitos poderiam e seriam reconhecidos como conceitos mentais: inteligência, racional, cuidadoso, metódico, lógico, prudente, ajuizado entre outros que seriam desta mesma família. Porém Ryle está especialmente interessado em compreender melhor o que seria um comportamento inteligente, visto que este seria o resultado de possuir uma mente com certas qualidades. O contrário disso talvez seria capaz de significar um comportamento inferior que seria descrito como: estúpido, lerdo, tonto, sem imaginação, imprudente, ilógico, chato, distraído, pouco prático, lento, sem talento, entre outros.<sup>124</sup> Segundo Ryle, é preciso ter em conta que há diferenças entre apresentar ignorância e estupidez, o que também poderia não ser incompatível em estar bem informado e ser ingênuo, possuir a capacidade de argumentar e fazer piadas, e ainda estar acompanhado pela incapacidade de apreender fatos.<sup>125</sup>

Ryle considera relevante diferenciar o que é ser inteligente de possuir conhecimento, visto que é comum “*considerar as operações intelectuais como centro da conduta mental, e tender a definir toda a conduta mental em termos de conceitos cognitivos.*”<sup>126</sup> Ele entende que há um tipo de atividade mental que lida com teorias e operações mentais através do conhecimento proposicional, com a verdade de fatos e das proposições. Reconhecendo o grande papel da matemática e das ciências naturais, o ápice da lógica e de todo conhecimento do mundo, grandes primores da intelectualidade humana, escreve Ryle. Os primeiros teóricos dirigiram-se para a especulação das

---

<sup>124</sup> Ryle 2009: 14-5: “*The mental-conduct concepts that I choose to examine first are those which belong to that family of concepts ordinarily surnamed ‘intelligence’. Here are a few of the more determinate adjectives of this family: ‘clever’, ‘sensible’, ‘careful’, ‘methodical’, ‘inventive’, ‘prudent’, ‘acute’, ‘logical’, ‘witty’, ‘observant’, ‘critical’, ‘experimental’, ‘quick-witted’, ‘cunning’, ‘wise’, ‘judicious’ and ‘scrupulous’. When a person is deficient in intelligence he is described as ‘stupid’ or else by more determinate epithets such as ‘dull’, ‘silly’, ‘careless’, ‘unmethodical’, ‘uninventive’, ‘rash’, ‘dense’, ‘illogical’, ‘humourless’, ‘unobservant’, ‘uncritical’, ‘unexperimental’, ‘slow’, ‘simple’, ‘unwise’ and ‘injudicious’.*”

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>126</sup> *Ibidem.*

ciências e testemunharam o imenso arcabouço teórico crescer e alcançar um nível em que seria possível afirmar toda a superioridade do homem sobre qualquer outro animal, até mesmo entre os próprios homens. Existe a compreensão que estes teóricos estão a lidar com as verdades do conhecimento. Inclusive a noção de racionalidade é vista como a posse de alguém com habilidades de manipular estes tipos de verdades, intelectualmente validadas, escreve Ryle, com ironia a meu ver.

Ele analisa sobre possíveis atividades reconhecidas como intelectuais não serem exatamente nem operações intelectuais, nem provenientes destas. Acrescentando que a teorização é um tipo de prática, entre tantas outras, podendo ser tanto inteligente, como estúpida.<sup>127</sup> A doutrina intelectualista define inteligência consoante à habilidade na apreensão de verdades, não considerando que esta habilidade é apenas uma possibilidade. Normalmente estamos muito mais interessados em atitudes eficientes do que em capacidades cognitivas. A capacidade de teorizar não é um privilégio de intelectuais, a maioria das pessoas podem fazê-lo em silêncio, em pensamento. A ideia que a capacidade de teorizar é uma atividade íntima, uma operação da mente, é um dos “*dogmas do fantasma da máquina*”, escreve Ryle. O mental é comumente identificado como o mundo secreto dos pensamentos.<sup>128</sup>

A partir desta relação entre atitudes inteligentes e teorização Ryle apresenta a correlação entre “*saber como*” (*knowing how*) e “*saber que*” (*knowing that*). A noção de “*saber como*” refere-se a habilidades, a exemplo de aprender a tocar um instrumento, empregar tal palavra ou idioma. De imediato o “*saber que*” seria, por exemplo, sobre as razões de alguém aceitar uma proposição.<sup>129</sup> Com o propósito que estes tipos de atividades sejam reconhecidamente consideradas na qualidade de ações inteligentes, precisam não “*apenas satisfazer alguns critérios, mas aplicá-los.*”<sup>130</sup> Uma pessoa será considerada hábil, não apenas em executar alguma atividade, mas sua habilidade consiste em poder controlar a ação o máximo possível. O hábil é: “*capaz de detetar e corrigir erros, repetir e melhorar acertos, de aproveitar*

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>128</sup> *Ibidem.*

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>130</sup> *Ibidem.*

*o tempo, etc.*”<sup>131</sup> A aplicação de critérios normalmente é vista conforme uma atividade intelectual, e a ação inteligente seria assim considerada se o sujeito refletisse enquanto age. Se o sujeito não pensa na ação ao executá-la a ação seria prejudicada. Ryle argumenta que este pensamento é mais uma das consequências da lenda intelectualista. E assim faz necessária a associação do “*saber que*” ao “*saber como*” com o objetivo de entender de que modo um comportamento possa ser considerado inteligente.

Se o sujeito antes de realizar a ação inteligente deve considerar tais critérios enquanto “*reconhece internamente certas proposições acerca do que deve fazer (podendo ser denominadas “máximas”, “imperativos”, ou “proposições regulativas”)* e somente depois poderá executar a ação, depois de perceber estas normas.”<sup>132</sup> De acordo com esta lenda intelectualista, toda ação, para ser considerada inteligente e ser bem executada, deve ser acompanhada e precedida pela teoria, novamente seria o mesmo que estar se comportando de dois modos simultaneamente.

A reflexão é necessária para sabermos como agir de acordo com certos critérios, ou seja, para agir corretamente: “*o jogador de xadrez precisa de tempo para planejar seus movimentos no jogo.*”<sup>133</sup> No entanto, parece ser complicado manter a alegação disseminada pela lenda intelectualista que toda ação é acompanhada por algum tipo de reflexão anterior, “*pela consideração de proposições apropriadas.*”<sup>134</sup> Ademais, principalmente quando a ação é realizada apressadamente. Para Ryle, outro erro categorial da lenda intelectualista é defender que um comportamento inteligente é necessariamente acompanhado “*desta dupla ação de considerar e executar.*”<sup>135</sup>

Encontramo-nos com ações inteligentes sem que saibamos reconhecer quais são os critérios em que poderíamos identificar sua fundamentação teórica, Ryle cita o exemplo que somos capazes de distinguir entre boas piadas de más, porém não conseguimos explicar suas regras. Não temos razões para determinados desempenhos, o humor não é dependente de sua teoria. Assim acontece em outras áreas, a exemplo de gostos estéticos,

---

<sup>131</sup> *Ibidem.*

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>133</sup> *Ibidem.*

<sup>134</sup> *Ibidem.*

<sup>135</sup> *Ibidem.*

convenções sociais, a capacidade de inventar: são dons que não sabemos exatamente associar às teorias, e não deixam de exibirem qualidades de ações inteligentes.<sup>136</sup>

As primeiras formulações sobre regras de raciocínio, entre elas as de Aristóteles, possivelmente antes que existissem se sabia “*evitar e detectar falácias antes de aprender suas lições e também como argumentar sem fazer referência a tais fórmulas.*”<sup>137</sup> Ryle concebe que a prática precede a teoria, e muitas vezes a teoria surge depois de uma observação crítica da prática. É possível realizar tarefas inteligentemente muitas vezes sem conhecer os critérios, ou “*ter em conta as proposições que determinam como executá-las.*”<sup>138</sup> Aliás, o uso de razões que justificariam uma ação poderia dar-se de modo inteligente ou não, então, como garantir que a ação será inteligente pelo uso de certas proposições, como escolhê-las entre tantas?

Para Ryle todas estas estimativas que alegam que uma ação é inteligente precedida pelo uso de proposições é absurda. O planeamento da ação não garante sua execução nos mesmos moldes. O autor conclui:

‘Intelligent’ cannot be defined in terms of ‘intellectual’ or ‘knowing how’ in terms of ‘knowing that’; ‘thinking what I am doing’ does not connote ‘both thinking what to do and doing it’. When I do something intelligently, i.e. thinking what I am doing, I am doing one thing and not two. My performance has a special procedure or manner, not special antecedents.<sup>139</sup>

## 2.4 Os dois processos da lenda intelectualista

Segundo Ryle contamos com a predisposição para conceber que um comportamento inteligente compreende dois processos, “*um que consiste em fazer e outro que consiste em teorizar.*”<sup>140</sup> Esta duplicidade é consequência do mito ou dogma do fantasma na máquina, como já vimos na argumentação de Ryle. Tal compreensão parte da crença que temos um mental secreto e o físico público. Quando atribuímos a alguém qualidades: habilidoso, sagaz, engraçado, estes predicados deveriam sobrecair sobre o que seria “o

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>137</sup> *Ibidem.*

<sup>138</sup> *Ibidem*

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 21.

fantasma” e associados a predicados mentais.<sup>141</sup> Ryle defende que as habilidades de ser engraçado, ou esperto não podem ser percebidas por um comportamento público ou por atos secretos do mental, “*uma habilidade não é um ato*”<sup>142</sup> e sim “*uma disposição ou um complexo de disposições.*”<sup>143</sup>

A proposta que oferece Ryle sobre atitudes disposicionais é uma tentativa de romper com o mito do fantasma da máquina, e com a ideia que existe uma causalidade do mental que está separada do que é físico. Para mostrar que o mental e o físico não estão divididos, como insistiu o intelectualismo cartesiano, Ryle ainda aponta consequências nas quais atribuímos atitudes que denominamos que seriam apenas o físico a atuar. Destarte ele oferece um exemplo de atitude normalmente vista como apenas física e reconhece que há também o que seria mental:

The clown’s trippings and tumblings are the workings of his mind, for they are his jokes; but the visibly similar trippings and tumblings of a clumsy man are not the workings of that man’s mind. For he does not trip on purpose. Tripping on purpose is both a bodily and a mental process, but it is not two processes, such as one process of purposing to trip and, as an effect, another process of tripping.<sup>144</sup>

Contudo o autor afirma que a força do mito é implacável, e por mais que aceitemos que aquele que calcula “mentalmente” ao se comportar fisicamente; de que modo a ação visível pode ser vista como uma atividade mental se a princípio é sempre invisível o ato de pensar? A pergunta de Ryle não é sobre causalidade do mental, mas, tentar entender como os movimentos corporais do palhaço poderiam ser considerados uma ação da mente. Como podemos reconhecer que a ação seja considerada mental, e não um efeito do que seria o mental. Estamos familiarizados a associar a mente a um processo silencioso e interior, “*inaudível e invisível, como pode agora que a ação visível e audível do palhaço seja sua própria mente trabalhando?*”<sup>145</sup> É difícil aceitarmos isso, assim percebemos o quanto o dogma do dualismo corpo e mente, não apenas cartesiano, é tão familiar em nossa forma de pensar sobre nós mesmos.

---

<sup>141</sup> *Ibidem.*

<sup>142</sup> *Ibid*, p. 22.

<sup>143</sup> *Ibidem.*

<sup>144</sup> *Ibidem.*

<sup>145</sup> *Ibidem.*

A ideia que o mental é uma atividade privada, e o “pensar” algo inacessível aos outros, ou seja, o pensamento apresenta-se como o que mais define certamente o que entendemos sobre o que seria o mental. Ryle avalia que é preciso termos em conta como entendemos os conceitos do que seria “*mente, mental, dizer que algo está na mente, calcular mentalmente.*”<sup>146</sup> Estes conceitos partilham da mesma ideia fundamentada pelo dogma do fantasma na máquina e expostos como uma atividade privada, sem a menor necessidade de alguma ação corporal. Ryle discorda escrevendo:

This special use of ‘mental’ and ‘mind’ in which they signify what is done ‘in one’s head’ cannot be used as evidence for the dogma of the ghost in the machine. It is nothing but a contagion from that dogma.<sup>147</sup>

Este caráter secreto atribuído ao que seria o mental, algo que se passa na cabeça de alguém, fortalece o dogma do fantasma na máquina. Afinal, com este raciocínio, que é negado pelo autor, o mental do fantasma da máquina provavelmente está localizado no cérebro gerando pensamentos.

## 2.5 A mente na cabeça

É usual dizermos que quando pensamos, temos algo em mente, algo na cabeça. Estamos referindo-nos quando fazemos contas, pensando, lembrando de situações, melodias. E por que seria uma boa metáfora dizer: “tenho algo em minha cabeça?” Ryle se pergunta se é uma “*metáfora apropriada e expressiva,*”<sup>148</sup> já que obviamente é uma metáfora. Não há uma música em minha cabeça, nem imagens, ou pensamentos ali dentro, nem mesmo números ou ideias.

O autor sugere que ao afirmarmos que “temos algo na cabeça” claramente “*a frase é proveniente de certas teorias referentes às relações entre o cérebro e os processos intelectuais.*”<sup>149</sup> A situação muda quando se trata de dizer que tenho sons, ruídos, memórias auditivas na cabeça. Há uma forte ligação entre o que é visto e suas memórias visuais, e mais ainda com a imaginação. Normalmente distinguimos as visões imaginárias das visões

---

<sup>146</sup> *Ibidem.*

<sup>147</sup> *Ibid*, p. 23.

<sup>148</sup> *Ibid*, p. 24.

<sup>149</sup> *Ibidem.*

reais, como se aquelas fossem internas e estas externas. Ryle explica que a visão e a audição são sensações que oferecem sentidos de distâncias, diferentes do tato e paladar. Tudo que é visto e ouvido está a uma certa distância de nós, “ouvimos que um trem passa ao sul e vemos um planeta no céu.”<sup>150</sup> De outro modo, o objeto que queremos pegar tem de estar ao alcance de nossas mãos, assim o autor explica:

So when we want to emphasize the fact that something is not really being seen or heard, but is only being imagined as seen or heard, we tend to assert its imaginariness by denying its distance, and, by a convenient impropriety, we deny its distance by asserting its metaphorical nearness.<sup>151</sup>

A metáfora ao dizer que “há algo em minha cabeça” é válida quando se trata de ruídos imaginados ou autoproduzidos. No excerto acima, vimos que o autor defende que ao nos referirmos aos sentidos de distância, quando imaginados, negamos a distância. E acrescenta que é comum mencionarmos sobre o “mental” enquanto sinônimo de “imaginário.”<sup>152</sup> O autor chama-nos à atenção quando nos expressamos dizendo sobre “coisas que estão na cabeça” que se direcionam para identificar um mundo mental, como se fossem coisas fantasmagóricas. Ao mencionar sobre como descrevemos a mente e onde se localiza, correntemente localizada “na cabeça” é uma alusão que como vimos deve ser questionada, também proveniente do mito cartesiano.

## 2.6 Assertividade do saber fazer

Na argumentação de Ryle, vimos que o autor defende que a definição de comportamento inteligente não implica em duas ações que seriam vistas separadamente, a de “saber que” e “saber como.” Ao contrário, o autor defende que “comportar-se inteligentemente é fazer somente uma coisa e não duas.”<sup>153</sup> Visto isto, é preciso demonstrar como um comportamento inteligente seria reconhecido como “habilidoso, prudente, lógico.”<sup>154</sup> Afinal, não é suficiente argumentar que qualquer comportamento inteligente não é

---

<sup>150</sup> *Ibid*, p. 27.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> *Ibid*, p. 28.

<sup>153</sup> *Ibidem*.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

necessariamente calculado e previamente reflexivo. Quando dizemos que alguém é habilidoso essa qualidade não recai sobre “o fantasma interno.”

Ryle escreve que qualquer papagaio pode fazer afirmações, por exemplo, afirmar a conclusão do silogismo: “*Sócrates é mortal,*”<sup>155</sup> depois de escutar pessoas por perto terem dito algumas premissas que assim se concluiria. Algo aprendido e decorado, obviamente. Sabemos que o papagaio não conhece fundamentos de lógica alguma.

Se o fantasma da máquina desaparece, e a ação não precisa ser refletida para ser considerada inteligente, continuamos a ver somente o comportamento. Ele nos oferece o exemplo de um menino que começa a aprender a jogar xadrez:

Consider first a boy learning to play chess. Clearly before he has yet heard of the rules of the game he might by accident make a move with his knight which the rules permit. The fact that he makes a permitted move does not entail that he knows the rule which permits it. Nor need the spectator be able to discover in the way the boy makes this move any visible feature which shows whether the move is a random one, or one made in knowledge of the rules.<sup>156</sup>

No processo de aprendizagem o menino precisará memorizar as regras, talvez dizê-las em voz alta ou pensá-las em silêncio, tirar dúvidas de quando aplicá-las de acordo com o jogo. Com o passar do tempo e quanto mais puder empregá-las corretamente, mais as regras ficarão incorporadas, e quem sabe poderá chegar a nem pensar mais nelas. Ryle também escreve sobre a noção de segunda natureza,<sup>157</sup> em que o saber fazer encontra-se tão corporificado que talvez haverá momentos que o menino nem se lembre mais sobre as regras e saiba apenas mostrar como se faz.

O autor também oferece o exemplo no qual alguém pode aprender a jogar xadrez sem que outro tivesse ensinado em teoria as regras anteriormente. Afinal, poderia ter aprendido vendo outros a jogar e imitar os movimentos, memorizando a dinâmica das jogadas aceitas e recusadas. Devemos estar cientes que é possível relatar as regras sem saber jogar, o que

---

<sup>155</sup> *Ibidem.*

<sup>156</sup> *Ibid*, p. 28-29.

<sup>157</sup> Noção desenvolvida ao longo da história da filosofia por muitos importantes autores. Veremos que mais adiante o autor distingue a noção de segunda natureza em duas espécies (hábitos (repetição) e capacidades inteligentes (treino)).

implica que saber jogar é fazer “*as jogadas necessárias.*”<sup>158</sup> Enfim, é como se movimentam as peças no tabuleiro e organiza as jogadas que é possível mostrar se sabe jogar ou não, e não por saber formular as regras em pensamento proposicional, seja em silêncio ou em voz alta.

## 2.7 Os hábitos e capacidades inteligentes

Algumas diferenças são relevantes para Ryle visto que a “*capacidade para aplicar regras é resultado da prática.*”<sup>159</sup> A partir deste raciocínio, estamos inclinados a pensar que toda capacidade e habilidade é também um hábito.<sup>160</sup> Para o autor, habilidades são disposições adquiridas, porém discorda que sejam meros hábitos. Ele argumenta que entender habilidade como hábito acarreta algumas confusões, apontando diferenças entre hábitos e capacidades inteligentes.

Hábitos são caracterizados por serem “*uma réplica das ações anteriores*”<sup>161</sup>, enquanto a ação inteligente poderá sempre ser modificada, nela “*o sujeito está sempre aprendendo.*”<sup>162</sup> A formação de hábitos acontece por ação de rotina, enquanto as capacidades que seriam de um comportamento inteligente é preciso treino.<sup>163</sup> Hábitos são condicionados pela repetição e se diferem de capacidades inteligentes na medida em que as repetições precisam de algum direcionamento, implicando alguma crítica e opinião de quem está aprendendo.<sup>164</sup> Quando escreve sobre capacidades inteligentes, Ryle defende que trata-se de “*aprender como fazer coisas pensando em que está fazendo, de modo que cada operação executada é em si mesmo uma nova lição para poder executá-la melhor. (...) a rotina deixa de lado a inteligência, o treinamento a desenvolve.*”<sup>165</sup>

Ryle vai desenvolver melhor sua argumentação sobre a natureza do hábito e capacidades inteligentes quando lida com a lógica de conceitos disposicionais.

---

<sup>158</sup> *Ibid*, p. 29.

<sup>159</sup> *Ibid*, p. 30.

<sup>160</sup> *Ibidem*.

<sup>161</sup> *Ibidem*.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> Ver, por exemplo, artigo do filósofo contemporâneo Hubert Dreyfus (1980) sobre o processo de aprendizagem “A Five-Stage Model of the Mental Activities Involved in Directed Skill Acquisition.”

<sup>165</sup> RYLE 2009:31.

## 2.8 A lógica dos conceitos disposicionais

Se entendermos a lógica dos conceitos disposicionais ficará mais clara a diferença entre hábitos e capacidades inteligentes. Quando afirmamos que “o vidro é frágil” e o “açúcar solúvel” nos referimos a dois exemplos de conceitos disposicionais, com propriedades disposicionais. A fragilidade do vidro está em sua possibilidade de se quebrar, mesmo que não seja, e o açúcar deve ser solúvel mesmo sem ter sido.<sup>166</sup> Para Ryle todo enunciado que descreve propriedades disposicionais se assemelha aos enunciados que incluem, ou emitem leis.

Deste modo, possuir uma propriedade disposicional “*não é estar num estado particular ou sofrer uma mudança particular; é estar sujeito ou ter a possibilidade de estar num estado particular ou de sofrer uma mudança particular, quando se verifica uma condição particular.*”<sup>167</sup> O mesmo se passa com o comportamento humano, e predisposições humanas. O hábito de fumar não implica que se esteja a fumar no momento em que se afirma tal condição, mas a possibilidade de fumar a qualquer momento. O fumador se afirma como tal pois possui a predisposição para fumar em certas condições, do mesmo modo a propriedade disposicional do vidro ser frágil é por também estar suscetível a quebrar em determinadas condições.

Ryle defende que muitas destas predisposições são simples e unilaterais e suas descrições são quase uniformes. Mas por outra perspectiva há também descrições em que não se está tudo determinado.<sup>168</sup> Principalmente quando nos reportamos ao comportamento humano. Ele oferece um exemplo: ao dizermos sobre as propriedades disposicionais de um objeto duro, não significa, apenas, que não seja maleável. Mas, poderia ser acrescentado tantas outras proposições que tentassem descrever aquele estado. Tais como, que poderia produzir um som mais agudo se levasse uma pancada, que nos machucaria mais que outro tipo se com ele nos chocássemos, se no contato com outros objetos elásticos haveria impulsão para o afastamento após o contato com sua superfície e assim sucessivamente, tantas outras descrições

---

<sup>166</sup> *Ibidem*

<sup>167</sup> *Ibidem.*

<sup>168</sup> *Ibidem.*

possíveis. Não é possível decompor tudo o que está implícito em certas disposições, e o mesmo se passa com certas disposições no comportamento.<sup>169</sup>

Ryle exemplifica retomando sobre um tipo de orgulho que Jane Austen teve o trabalho de demonstrar em várias situações e condições para que pudesse expressar como a protagonista de *Orgulho e Preconceito* o possuía.<sup>170</sup>

O autor sugere que para julgarmos se uma ação é ou não inteligente, precisamos ver para além da própria ação.<sup>171</sup> Vimos que se olharmos apenas a ação num dado momento, essa pode ter sido realizada de modo acidental ou mecânico, e até mesmo, aparentemente, um papagaio possa parecer raciocinar.<sup>172</sup> Por outro lado, não se trata de buscar pelas origens do que pensávamos ser o “fantasma da máquina”, ou seja, não se trata de buscar o mental num interior que planeja a ação ocultamente. Ryle sublinha que não está a buscar causas para entender um comportamento inteligente, (muito menos causas ocultas). Percebemos isso quando entendemos a importância da sua hipótese da mente disposicional, em que se sobressaem muito mais as “*capacidades, habilidades, hábitos, propensões e inclinações.*”<sup>173</sup> Para estarmos cientes que alguém possui alguma habilidade é preciso que tenhamos visto-o em muitas situações adversas e obtido algum êxito. A mente, sendo assim, não se mostra por um conjunto de proposições categóricas não vividas, mas um lugar de conjuntos de proposições hipotéticas e semi-hipotéticas, a diferença entre uma pessoa normal e um idiota é justamente sobre o que cada um pode fazer.<sup>174</sup>

---

<sup>169</sup> Ryle 2009:32: “When an object is described as hard, we do not mean only that it would resist deformation; we mean also that it would, for example, give out a sharp sound if struck, that it would cause us pain if we came into sharp contact with it, that resilient objects would bounce off it, and so on indefinitely. If we wished to unpack all that is conveyed in describing an animal as gregarious, we should similarly have to produce an infinite series of different hypothetical propositions. Now the higher-grade dispositions of people with which this inquiry is largely concerned are, in general, not single-track dispositions, but dispositions the exercises of which are indefinitely-heterogeneous.”

<sup>170</sup> *Ibid*, p. 32.

<sup>171</sup> *Ibid*, p. 33.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> *Ibid*, p. 34. A fenomenologia de Merleau-Ponty sobre a noção de mental contrasta com a teoria cartesiana, e isso também remete a este argumento de Ryle. Cito a passagem. MERLEAU-PONTY 1999:192: “Originariamente a consciência é não um “eu penso que”, mas um “eu posso.” (“O termo é comum nos inéditos de Husserl.” Merleau-Ponty cita em nota 93, Cap. O Corpo: “A espacialidade do corpo próprio e a motricidade”.

Assim, entendemos melhor por que o autor defende que o “*saber como*” é uma disposição, mas não unilateral como o hábito ou o reflexo.<sup>175</sup> Ele insistiu em diferenciar o que seria uma disposição de um hábito, já que nem sempre associamos hábitos a comportamento inteligente.<sup>176</sup>

Para Ryle o “*saber como*” transcende o agir por hábito, não se estruturando apenas pela repetição, podendo incluir a observação de regras, aplicação de critérios.<sup>177</sup> No “*saber como*” há repetição de ações anteriores, mas com objetivo de aperfeiçoamento da ação. Seria uma fusão de comportamento inteligente e ação habitual, sugere Ryle. Além do mais, no “*saber como*” deve-se inovar, o que difere do hábito.<sup>178</sup> O agir conforme a observação de regras ou critérios, quando se sabe como fazer algo, normalmente as regras são incorporadas, enfim, a ação eficiente adquire um estilo.<sup>179</sup> Vejamos alguns bons exemplos que oferece Ryle:

The boxer, the surgeon, the poet and the salesman apply their special criteria in the performance of their special tasks, for they are trying to get things right; and they are appraised as clever, skilful, inspired or shrewd not for the ways in which they consider, if they consider at all, prescriptions for conducting their special performances, but for the ways in which they conduct those performances themselves. Whether or not the boxer plans his manoeuvres before executing them, his cleverness at boxing is decided in the light of how he fights.<sup>180</sup>

Note que há diferenças entre saber quais são as regras e critérios e possuir as habilidades para aplicá-las. Ryle reforça que não está depreciando ou negando “*o valor das operações intelectuais, mas nega que a execução de ação inteligente implique a execução adicional de operações intelectuais.*”<sup>181</sup>

---

<sup>175</sup> *Ibidem*.

<sup>176</sup> O filósofo contemporâneo Bill Pollard nos lembra sobre diferenças entre a noção de hábito “virtuoso” e “não virtuoso”, retomando teorias aristotélicas. Ele também aponta o descuido do tema sobre o hábito nos chamados filósofos analíticos argumentando que normalmente o estudo do hábito recebe entre estes um tratamento superficial. Pollard não concorda com o modo que Ryle argumentou sobre a noção de ação habitual e considera que ele não favorece uma compreensão adequada do comportamento inteligente e significativo. Ver em POLLARD, B. (2005) “*The rationality of habitual actions*”; (2005) “*Explaining actions with habits*”; (2002) *Habits in action: a corrective to the neglect of habits in contemporary philosophy of action*.

<sup>177</sup> RYLE 2009:34.

<sup>178</sup> *Ibid*, p. 35. Entre Pollard e Ryle e os trabalhos sobre a noção de hábito talvez possamos entender que o “saber como” a que se refere Ryle se refere a “hábitos virtuosos” no tratamento de Pollard. Enfim, tocar um instrumento com muita habilidade, ou se tornar um atleta, adquirir habilidades vistas como virtuosas, obviamente deve-se treinar e sempre inovar. Neste caso seriam hábitos de comportamento inteligente, “saber como” na explicação de Ryle.

<sup>179</sup> *Ibid*, p. 36.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

De outro modo, assume que é necessário alguma capacidade intelectual para a compreensão de regras para que depois possa-se aplicá-las, ou seja, alguma competência de compreensão a nível proposicional foi necessária. E mesmo que a prática eficiente seja proveniente da aplicação de regras, são atitudes distintas. É bem possível não realizar o que se prevê e nem sempre a competência proposicional acompanha toda atividade inteligente.<sup>182</sup> Ryle oferece um exemplo: um homem pode saber de medicina pouco ou muito e ser um bom cirurgião, são atividades distintas. Um cirurgião pode ter aprendido a atividade, seja por regras ou por observação, ou por sua própria prática. Se a aplicação de regras torna a prática eficiente, nem assim, a inteligência que coloca tais prescrições em prática são idênticas.<sup>183</sup>

Todo o argumento deste capítulo enfrenta o dogma ou mito do fantasma da máquina, referindo-se a este erro categorial clássico no qual Ryle confronta teóricos como qualquer homem comum de reproduzir. Ele mostra o erro em aceitar a ideia que um comportamento inteligente recai como causa de propriedades intelectuais. E também que a inteligência seria proveniente do fantasma da máquina atuando através de causas ocultas e intelectuais tornando possível a ação inteligente.<sup>184</sup> A partir do dogma constroem-se adjetivos para ações como “*engenhosas, sensatas, metódicas, cuidadosas, espirituosas, etc.*”<sup>185</sup> Estas são inspiradas pela ideia que o fantasma da máquina que as causa ocultamente. Sendo assim, concluem que a ação é proveniente de um ato mental, e somente este que seria inteligente.

Ryle pergunta-nos com ironia, o que nos faz pensar que os atos mentais que postulamos sejam manifestações de inteligência e não de deficiência mental?<sup>186</sup> Se nossas tentativas de descrição de operações mentais não são provenientes de causas ocultas realizadas pelo fantasma da máquina, são de outro modo. Partindo de proposições hipotéticas ou semi-hipotéticas seriam como: “*A explicação não é do tipo “o vidro partiu-se porque uma pedra o atingiu”, mas mais aproximada do tipo “o vidro partiu-se quando uma pedra o atingiu porque era quebrável.*”<sup>187</sup> Além do mais, ao buscar as razões para

---

<sup>182</sup> *Ibid*, p. 37.

<sup>183</sup> *Ibidem*.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

<sup>186</sup> *Ibidem*.

<sup>187</sup> *Ibid*, p. 38

tentarmos explicar as ações, as descrições podem ser tantas, e muito variáveis. Podemos dizer que um pássaro “voa para o sul”, ou que “migra”, as diferenças de descrições podem ser vistas de tantas perspectivas e recortes do conhecimento que não poderíamos lidar com todos. Aliás, podemos nem perceber diferenças físicas entre um homem que delira e outro que fala com algum sentido.<sup>188</sup>

Quando tentamos explicar a ação de uma pessoa, ela não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo, com descrições por exemplo que descrevem o mental e o físico a partir de duas entidades separadas. Escreve Ryle: “*a pessoa está ativa, física e mentalmente, mas não está sincronizadamente ativa em dois “lugares” ou em dois mecanismos diferentes. Há uma só atividade, mas que é suscetível de requerer e requer mais do que uma espécie de descrição explicativa.*”<sup>189</sup> O autor também chama a atenção, novamente, mesmo depois de tentar demonstrar que a mente não está em nossas cabeças, ou em algum lugar específico:

On the contrary, the chessboard, the platform, the scholar’s desk, the judge’s bench, the lorry-driver’s seat, the studio and the football field are among its places. These are where people work and play stupidly or intelligently. ‘Mind’ is not the name of another person, working or frolicking behind an impenetrable screen; it is not the name of another place where work is done or games are played; and it is not the name of another tool with which work is done, or another appliance with which games are played.<sup>190</sup>

Quando tentamos descrever os predicados mentais de alguém, não há nenhuma inferência ao que seria o mental, estamos apenas tentando descrever o comportamento que vemos. Quando tentamos ir além daquilo que vemos, não estamos a buscar causas ocultas. Como já foi dito, estamos considerando as disposições e habilidades que estamos cientes e podem ser observáveis.

## **2.9 Merleau-Ponty e o intelectualismo**

### **2.9.1 A linguagem objetiva**

Vimos no primeiro capítulo o quanto Merleau-Ponty critica o que ele nomeou “linguagem objetiva.” A partir do uso desta, o autor indica uma

---

<sup>188</sup> *Ibidem.*

<sup>189</sup> *Ibidem.*

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

distância dos próprios objetos e da própria percepção. A subjetividade desaparece na experiência perceptiva descrita deste modo. A exemplo de noções de sensações puras, camadas de impressões, impressões sensoriais. Num primeiro momento as críticas sobre este distanciamento da percepção direta foi caracterizada como prejuízos clássicos da experiência perceptiva e relacionadas à esta linguagem objetiva que pretende ser mais científica.

Merleau-Ponty escreve que tanto empiristas quanto intelectualistas usaram este tipo de linguagem na tentativa de “*tomar por análise o mundo objetivo.*”<sup>191</sup> Priorizando o objeto em detrimento da própria percepção e do sujeito na experiência. Esse tipo de linguagem revela prejuízos para a análise da percepção, pois a partir de uma perspectiva intelectualista, “*a consciência perceptiva é confundida com as formas exatas da consciência científica*”<sup>192</sup>.

O que Merleau-Ponty propõe em sua fenomenologia, além de criticar este tipo de linguagem objetiva é voltar a considerar o sujeito nos estudos da percepção, tentar resgatar uma linguagem que retoma a experiência perceptiva, como é experienciada. O método de sua fenomenologia “*trata de descrever, não de explicar nem de analisar.*”<sup>193</sup>

A linguagem objetiva usada por uma ciência que se direciona tanto para teorias mais empiristas e intelectualistas suspende o sujeito da descrição do fenômeno. Para Merleau-Ponty também é clara a forte influência de teorias mais intelectualistas, como a de Descartes. O mundo nos é integrado a partir do pensamento, e com uma linguagem causal a ciência destaca-nos do próprio mundo. Mas “*a ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele.*”<sup>194</sup> Como já vimos algumas teorias mais intelectualistas tentam definir a percepção apresentando-a como uma interpretação das sensações. Nestas há uma separação do sujeito, a exemplo da noção de impressões sensoriais que nos ofereceram. Se a percepção veio a ser interpretação de sensações, estas seguramente são do fantasma da máquina.

Merleau-Ponty defende que a consciência começa por ser determinando um objeto, criticando que mesmo os “*fantasmas de uma experiência interna*

---

<sup>191</sup> MERLEAU-PONTY 1999:53.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>194</sup> *Ibidem.*

*só são possíveis por empréstimo à uma existência externa.*”<sup>195</sup> Assim, concorda com Ryle que não há uma vida privada da consciência perceptiva. Não constituímos o mundo pelo pensamento, nem são as representações científicas que tornam o mundo conhecido. Há o mundo e nossa experiência perceptiva que é experienciada antes de qualquer conhecimento ou significação. Para entendermos mais sobre a percepção não podemos separá-la de sua facticidade.

Komarine Romdenh-Romluc<sup>196</sup> escreve sobre o trabalho de Merleau-Ponty e aponta uma tensão entre a linguagem da ciência e a fenomenologia. Ela escreve que Merleau-Ponty sempre acessou o trabalho da ciência, seja por relatos, experiências da psicologia, da *Gestalt*, estão presentes em toda sua obra. Para Komarine, Merleau-Ponty “*endossa uma visão transcendental da percepção, e de fato da subjetividade em geral (...) Sua visão transcendental da consciência anda de mãos dadas com uma crítica da ciência.*”<sup>197</sup>

Afinal, Merleau-Ponty defendeu que “*a percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles.*”<sup>198</sup> Não há um relato da ciência que alcance termos absolutos para Merleau-Ponty, e a percepção não pode ser descrita pela ciência como um evento como outro qualquer. Komarine escreve sobre esta relação a partir das noções de Merleau-Ponty e a difícil relação entre ciência e fenomenologia, afirmando que não há qualquer hierarquia entre ambas:

They may also investigate different things – a scientist may investigate the effects of climate change on our weather systems; a phenomenologist may inquire into the structure of time consciousness. Yet, even though these investigations are directed at different things, viewed at a certain level of generality, what it is they are discovering and how they are doing so, is the same. Moreover, Merleau-Ponty holds that the different concepts they employ and the different objects they investigate are not essential differences between science and phenomenology.<sup>199</sup>

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>196</sup> ROMDENH-ROMLUC, K. (2018) “Science in Merleau-Ponty's phenomenology: from the early work to the later philosophy” In *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*. Edited by Dan Zahavi.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>198</sup> MERLEAU-PONTY 1999:6.

<sup>199</sup> ROMDENH-ROMLUC, K. (2018) “Science in Merleau-Ponty's phenomenology: from the early work to the later philosophy” In *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*. Edited by Dan Zahavi. p. 2.

## 2.9.2 O juízo

A noção de juízo está também atrelada à ideia que a percepção é interpretação das sensações. É posterior à própria sensação, como uma espécie de análise, um ato reflexivo de julgar. Por outro lado, a análise da percepção e a própria percepção de um sujeito são momentos distintos. O intelectualismo incentiva que o sujeito possa refletir sobre a própria percepção. Mas, para Merleau-Ponty o “*problema da percepção consiste que ela é um conhecimento originário.*”<sup>200</sup>

Para os intelectualistas a percepção trata-se de um ato do entendimento, de modo que, para empiristas, com a hipótese de constância,<sup>201</sup> tentaram mostrar que a percepção não pode ser uma interpretação sem premissas. Intelectualistas descrevem e explicam a percepção a partir de uma percepção analítica,<sup>202</sup> seja pela reflexão, análise, pelos atos de pensamento. No entanto, não consideram “*a contingência dos atos de pensar*”<sup>203</sup> e também não lidam com a percepção direta.

A noção de juízo é o que torna a percepção possível para intelectualistas, é o que indica que a sensação foi interpretada e passa a ser uma percepção “verdadeira.” O intelectualista propõe que através da atenção e juízo,<sup>204</sup> ou seja, através de uma espécie de reflexão, a percepção correta sobrepe uma percepção corrigida por estes substituindo as sensações confusas, não verdadeiras. O juízo é descrito por intelectualistas como uma espécie de análise pós-percepção que a torna clara, e assim “*a sensação não é mais suposta como elemento real da consciência.*”<sup>205</sup> As ilusões que a percepção direta tem como efeito, até mesmo alucinações, motivam intelectualistas a defenderem que a percepção é possível pelo juízo, com o intuito de conhecerem a “verdadeira” percepção. Ele possui a função de anular o engano que pode ter sido gerado pelas sensações e a tentativa de interpretar o que é fornecido pelos estímulos corporais, enfim, explicar as

---

<sup>200</sup> MERLEAU-PONTY 1999:74.

<sup>201</sup> O tema da “Hipótese de Constância” será novamente visto na próxima seção, mas não vou aprofundar nos detalhes da argumentação da noção a partir de teorias psicológicas e sim da análise de Merleau-Ponty.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>204</sup> Não vou me estender sobre a noção de atenção a partir do trabalho de Merleau-Ponty, meu foco aqui é mais tratar a noção de juízo.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 60.

sensações. A crítica de Merleau-Ponty sublinha que a explicação intelectualista que recorre ao juízo não lida com uma percepção direta, e como vimos em sua análise sobre as sensações, perceber não é julgar:

o juízo, introduzido para explicar o excesso da percepção sobre as impressões retinianas, em lugar de ser o próprio ato de perceber apreendido do interior por uma reflexão autêntica, volta a ser um simples "fator" da percepção, encarregado de fornecer aquilo que o corpo não fornece — em lugar de ser uma atividade transcendental, ele volta a ser uma simples atividade lógica de conclusão.<sup>206</sup>

Merleau-Ponty explica que unido ao juízo a percepção é uma espécie de idealização e que fornece o sentido do sensível, dado por “*mediações lógicas*.”<sup>207</sup> Por fim não revelam a verdadeira percepção, que seria aparentemente enganosa, aquela primeira aparência que Descartes afirmou nos enganar e não ser a verdadeira. Ao contrário de Merleau-Ponty que afirma ser exatamente essa aparência “enganosa” que é a sensação. Para ele “*sentir é remeter-se à aparência sem procurar possuí-la ou saber sua verdade*.”<sup>208</sup>

Se ao tentarmos explicar a percepção sua verdade fosse somente revelada após a reflexão, não estaríamos lidando com a percepção diretamente. Ao ver duas caixas de papelão, uma menor que a outra, previamente julgaríamos a maior mais pesada que a menor, como não há estímulos, não há sensações. Pela explicação intelectualista é o juízo que trabalha por permutar as sensações, julgamos que a maior é mais pesada. O juízo deixa de ser um componente na percepção e adquire uma função que ocupa uma posição categoricamente superior aos sentidos. Como explica Merleau-Ponty:

[o juízo] torna-se um princípio explicativo, as as palavras "ver", "ouvir", "sentir" perdem qualquer significação, já que a menor visão ultrapassa a impressão pura e assim volta a ficar sob a rubrica geral do "juízo". Entre o sentir e o juízo, a experiência comum estabelece uma diferença bem clara. O juízo é para ela uma tomada de posição, ele visa conhecer algo de válido para mim mesmo em todos os momentos de minha vida e para os outros espíritos existentes ou possíveis; sentir, ao contrário, é remeter-se à aparência sem procurar possuí-la ou saber sua verdade.<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> *Ibidem*.

<sup>209</sup> *Ibidem*.

Uma mesma figura pode ser vista de dois modos, e se pelo juízo podemos estar cientes da ambiguidade da percepção, ainda assim, tal função deste não elabora uma nova configuração. Merleau-Ponty escreve que a interpretação que acrescenta o juízo não modifica a percepção, logo, perceber não é o mesmo que julgar, o sentido do sensível é anterior ao do juízo.<sup>210</sup> É possível distinguir a percepção sensível do ato de julgamento, e como a primeira abarca a segunda, o juízo é como “*uma tomada de posição.*”<sup>211</sup> Ele oferece uma validação da percepção, podendo ser viabilizada em todos os momentos.

A sensação adere à aparência, aceita-a. Para o intelectualista, essa distinção não está clara, “*porque o juízo está em todas as partes em que não está a pura sensação, quer dizer em todas as partes. O testemunho dos fenômenos, portanto, será recusado em todas as partes.*”<sup>212</sup> E mesmo que não ocorra mudanças na configuração da percepção com a implantação do juízo, há uma nova interpretação e é a partir desta que o intelectualista defende que essa “nova interpretação” modifica a percepção. Por essa razão a noção de verdade é inserida através do juízo, como se houvesse uma primeira percepção que é falsa e enganosa por sua aparência, e o juízo motivasse uma nova percepção que prevaleceria sobre qualquer outra. O que para Merleau-Ponty é uma expressão facultativa, o engano explicado pelas ilusões da percepção que lidaram os teóricos mais intelectualistas não resolveram o problema da percepção.<sup>213</sup> Afinal, compreendemos a ilusão, não a resolvemos, pois, “*a síntese perceptiva se articula segundo regras próprias.*”<sup>214</sup>

O juízo explica a percepção distinguindo a percepção verdadeira de outra falsa, uma ilusão, se assim este se guiar pela própria configuração da percepção. As regras da percepção e sua configuração é independente da função do juízo que aparece como uma espécie de “*constatação final.*”<sup>215</sup> Merleau-Ponty escreve que a “*concepção do juízo como força psíquica ou como mediação lógica e a teoria da percepção como "interpretação" (..) é*

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>212</sup> *Ibidem.*

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>215</sup> *Ibidem.*

*uma contrapartida do empirismo, mas preparam uma verdadeira tomada de consciência.*”<sup>216</sup>

Para o autor, estes postulados entram numa dialética que por fim acaba por derrubá-los, a exemplo das sensações que a princípio eram o ponto de partida. Assim quando chegamos a *“compreender a percepção como interpretação, (...) a sensação já está ultrapassada, e qualquer consciência perceptiva já estando para além dela.*”<sup>217</sup> Como vimos no primeiro capítulo, a explicação de sensações substituída por impressões sensoriais mostrou-nos que as sensações concebidas no processo em que a percepção seria uma espécie de interpretação. Partindo da mesma ideia de que a consciência é sempre consciência do objeto, e a sensação descrita por estímulos que potencialmente poderiam tornar-se conhecimento.

A consciência não é uma espécie de raciocínio, *“não existem sensações que possam servir de premissas, como ela seria uma interpretação se antes dela não há nada a ser interpretado?”*<sup>218</sup> Ao lidar com a noção de sensação já vimos que o sentir não é uma espécie de atividade lógica.<sup>219</sup> O que seria o ver ou sentir, se primeiro não houvesse a consciência de si, afinal, *“é um fato que primeiramente eu me creio circundado por meu corpo, preso ao mundo, situado aqui e agora.*”<sup>220</sup>

Merleau-Ponty também cogita a possibilidade que talvez não saibamos exatamente a função do juízo na percepção. Voltando às meditações de Descartes, na parte da inspeção do pedaço de cera. Para Merleau-Ponty *“significava não que uma razão está escondida atrás da natureza, mas que a razão está enraizada na natureza, não seria o conceito que desce na natureza, mas a natureza que se eleva ao conceito.*”<sup>221</sup> Descartes sugeriu que a percepção é um juízo que ignora suas razões, e não é obtido através de alguma reflexão ou consideração.<sup>222</sup> Depois disso ele declarou estar ciente dos erros

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>217</sup> *Ibidem.*

<sup>218</sup> *Ibidem.*

<sup>219</sup> *Ibidem.*

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>222</sup> *“(...) também me parecia que a natureza me ensinara os ... juízos que eu fizera sobre os objetos dos sentidos, porque antes que eu ponderasse [tivesse o tempo de ponderar] quaisquer razões pelas quais os provasse [ela] já me persuadira de que tudo se passaria assim.”* (Descartes, R. VI Meditação, p. 204.)

dos juízos da própria percepção e as muitas ilusões dos sentidos que ele aprendeu a não confiar.

Merleau-Ponty escreve que “*Descartes dá a entender que, sob o nome de juízo, ele visa a constituição de um sentido do percebido que não é anterior à própria percepção e parece sair dela.*”<sup>223</sup> Afinal, todo juízo e tudo que é pensamento da “coisa pensante”, ou seja, o inteligível atravessa a percepção como uma retomada. Escreve assim Merleau-Ponty:

Quando reencontro a estrutura inteligível do pedaço de cera, não me recoloco em um pensamento absoluto a respeito do qual ele seria apenas um resultado, eu não o constituo, eu o re-constituo. O “juízo natural” não é senão o fenômeno da passividade. É sempre à percepção que incumbirá conhecer a percepção.<sup>224</sup>

Neste caso, ao defenderem os intelectualistas que o “*irrefletido só nos é conhecido pela reflexão*”<sup>225</sup> concluem que a percepção originária precisa ser conduzida ao que seria “*uma percepção empírica ou segunda.*”<sup>226</sup> Deste modo o “*juízo natural do intelectualismo*”<sup>227</sup> faria “*nascer no objeto individual o seu sentido.*”<sup>228</sup> Parece-me que para Merleau-Ponty este não é um ato reflexivo e sim a própria percepção convencendo a si própria como ato. O autor comenta sobre esta percepção empírica que sobrepõe-se à percepção originária: ela é “*inteiramente plena de aquisições antigas e opera, por assim dizer, na superfície do ser.*”<sup>229</sup> É por essa “segunda percepção” que podemos atribuir alguma significação à percepção, e o próprio autor defende que toda sensação é carregada de sentido. Realmente ele parece defender estes dois tipos de estágios na percepção quando escreve sobre a percepção com significado:

Quando olho rapidamente os objetos que me circundam para me situar e orientar-me entre eles, mal tenho acesso ao aspecto instantâneo do mundo, identifico aqui a porta, ali a janela, mais adiante a minha mesa, que são

---

<sup>223</sup> MERLEAU-PONTY 1999:73. (Merleau-Ponty cita em nota Descartes: “(...) parecia-me que eu tinha aprendido da natureza todas as outras coisas que eu julgava quanto aos objetos de meus sentidos (...).”)

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>226</sup> *Ibidem.*

<sup>227</sup> *Ibidem.*

<sup>228</sup> *Ibidem.*

<sup>229</sup> *Ibidem.*

apenas os suportes e os guias de uma intenção prática orientada em outra direção, e que agora só me são dados como significações.<sup>230</sup>

Em alternativa também argumenta que podemos lidar com a percepção de um modo mais originário:

Mas, quando contemplo um objeto com a única preocupação de vê-lo existir e desdobrar diante de mim as suas riquezas, então ele deixa de ser uma alusão a um tipo geral, e eu me apercebo de que cada percepção, e não apenas aquela dos espetáculos que descubro pela primeira vez, recomeça por sua própria conta o nascimento da inteligência e tem algo de uma invenção genial: para que eu reconheça a árvore como uma árvore, é preciso que, abaixo desta significação adquirida, o arranjo momentâneo do espetáculo sensível recomece, como no primeiro dia do mundo vegetal, a desenhar a idéia individual desta árvore.<sup>231</sup>

Deste modo, Merleau-Ponty sugere que todo o pensamento que pode ser pensado “pela coisa pensante” está abrangido dentro de uma história, de uma cultura que é resgatada através de um saber que foi submetido a um acordo, uma tentativa de convenção. E assim, diante de qualquer objeto, por ação da memória, seja possível o juízo natural. Todavia a percepção é no presente, e em sua facticidade há a intencionalidade que tenta ultrapassar “*o antigo presente da memória.*”<sup>232</sup> O argumento ainda decorre em defesa de que o conhecimento perceptivo sendo atual é também “*o fenômeno central que torna possível a unidade do eu e, com ela, a idéia da objetividade e da verdade.*”<sup>233</sup>

Como sabemos, escreve Merleau-Ponty, estas noções são colocadas em dúvidas por Descartes. O pensamento humano para a teoria cartesiana não se encontra na própria experiência, sua reflexão “*repousa inteira em uma ideia dogmática do ser e que nesse sentido ela não é uma tomada de consciência acabada.*”<sup>234</sup> Sobre essa “ideia dogmática do ser” podemos entender incluso que a crítica ao pensamento objetivo usado por teorias intelectualistas, e o dogma cartesiano, favorecem uma análise reflexiva que não reforça a descrição da experiência perceptiva direta.

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 74-75.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>233</sup> *Ibidem.* (Todo pensamento de algo é primeiro consciência de si para Merleau-Ponty.)

<sup>234</sup> *Ibidem.*

## 2.10 Percepção: o pensamento de perceber

Merleau-Ponty esclarece a importância de se entender a inseparabilidade do corpo como objeto e sujeito. Estamos a ocupar espaços como coisas, mas também a percorrê-los como consciência incorporada. Não se trata de permanecer em duplicidades, mas assumir ambiguidades:

estou como uma coisa, e, se sei onde estou e me vejo no meio das coisas, é porque sou uma consciência, um ser singular que não reside em parte alguma e pode tornar-se presente a todas as partes em intenção. Tudo o que existe existe como coisa ou como consciência, e não há meio-termo. A coisa está em um lugar, mas a percepção não está em parte alguma porque, se estivesse situada, ela não poderia fazer as outras coisas existirem para ela mesma, já que repousaria em si à maneira das coisas. A percepção é portanto o pensamento de perceber.<sup>235</sup>

A análise reflexiva explica a percepção como uma espécie de intelecção confusa, e perceber não é raciocinar. Ryle e Merleau-Ponty retomaram a ideia de Spinoza ao defender que não há “consequência sem premissas,” reconhecendo que a percepção não é uma reflexão.<sup>236</sup>

Merleau-Ponty mesmo defendendo que “a percepção é portanto o pensamento de perceber”<sup>237</sup>, também afirmou que “nenhuma análise da percepção pode ignorar a percepção como fenômeno original.”<sup>238</sup> A percepção numa visão intelectualista é um movimento reflexivo, tal como cada sentido dado na percepção fosse conhecido pela análise reflexiva. Nela em dado momento o “ver” se torna “saber” e alguma unidade é alcançada, mas sendo abstrata tal análise seria realizada por um “sujeito absolutamente transparente.”<sup>239</sup> E esse tipo de abordagem da percepção, segundo Merleau-Ponty, procura os requisitos que proporcionam a percepção, mas não revelam-na de modo factual. O saber que foi adquirido em algum momento por alguma significação, não se encontra separada do “*signo sensível, nem mesmo idealmente.*”<sup>240</sup> Como já vimos, Merleau-Ponty defende que toda sensação é carregada de sentido:

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>236</sup> *Ibidem.*

<sup>237</sup> *Ibidem.*

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>239</sup> *Ibidem.*

<sup>240</sup> *Ibidem.*

Um objeto é um organismo de cores, de odores, de sons, de aparências táteis que se simbolizam e se modificam uns aos outros e concordam uns com os outros segundo uma lógica real que a ciência tem por função explicitar, e da qual ela está muito longe de ter acabado a análise.<sup>241</sup>

O intelectualismo falha para Merleau-Ponty, ora por exagero, ora por escassez, pelo simples fato de atribuir grande importância às propriedades aparentes dos objetos, como se a partir destas conseguíssemos determinar e concluir algo. O mundo sob nossos olhos passa a ser visto por uma lente, a análise e *“tem se agora uma consciência ou um pensamento do mundo.”*<sup>242</sup> Sua crítica direta afirma que o mundo continua naturalmente o mesmo e não se funda pelo pensamento. O intelectualismo aceita a idéia de que há uma verdade para além da aparência, da ilusão.<sup>243</sup> E é claramente uma doutrina da ciência e não da percepção, pois *“acredita fundar sua análise na experiência da verdade matemática e não na evidência ingênua do mundo.”*<sup>244</sup> E mesmo que o intelectualismo atribua que é possível que toda ideia contenha a verdade, é obtida sempre pelo trabalho da memória, *“ou na memória da comunidade dos pensadores, quer dizer, no espírito objetivo.”*<sup>245</sup> Cada verdade na percepção deveria ser acompanhada de alguma crítica. Mas ao contrário, a análise reflexiva trata-se de *“tornar possível a ideia de um ser absolutamente determinado.”*<sup>246</sup> Para o autor a análise reflexiva:

é o correlativo de um universo, o sujeito que possui absolutamente acabados todos os conhecimentos dos quais nosso conhecimento efetivo é o esboço. É porque se supõe efetuado em algum lugar aquilo que para nós só existe em intenção: um sistema de pensamentos absolutamente verdadeiro, capaz de coordenar todos os fenômenos, um geometral que dê razão de todas as perspectivas, um objeto puro sobre o qual trabalham todas as subjetividades. Não é preciso nada menos do que este objeto absoluto e este sujeito divino para afastar a ameaça do gênio maligno e para garantir-nos a posse da idéia verdadeira.<sup>247</sup>

Merleau-Ponty argumenta que a única inspeção que poderia fornecer alguma verdade não é a do intelecto e sim a da própria percepção. Toda percepção invoca alguma verdade e transita entre o presente e passado, há

---

<sup>241</sup> *Ibidem.*

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>243</sup> *Ibidem.*

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>245</sup> *Ibidem.*

<sup>246</sup> *Ibidem.*

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 70-71.

facticidade e transcendência. O intelectualista está familiarizado com a ideia de que há um mundo que “*subsiste como horizonte ou fio condutor da análise reflexiva.*”<sup>248</sup> Então se agarra apenas ao que é transcendente na percepção. O que não altera em nada a imposição do mundo perante qualquer ideia deste. Toda a imagem construída do mundo, em que o intelectualista constitui o próprio mundo, formam essa antítese que acusa Merleau-Ponty: ora sou um corpo que habita, um objeto entre outros e ora sou a consciência que constitui tudo que há. Ele também cogita que talvez tenha caricaturado o intelectualismo quando indicou que a análise reflexiva “antecipa” todo e qualquer conhecimento do mundo, e revelaria o que seria o conhecimento atual deste. Deste modo Merleau-Ponty retoma a passagem platônica do mito da caverna em que as imagens vistas pelo “*prisioneiro da caverna que prefere as sombras às quais está acostumado e não compreende que elas derivam da luz.*”<sup>249</sup> Esta seria parte de explicitar sobre sua tentativa de deixar claro que não é o pensamento ou a análise reflexiva que conquista a “verdadeira” percepção.

---

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 71-2.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 72.

### 3. Críticas à Psicologia.

#### 3.1 O plano para a Psicologia

Ryle no último capítulo em *The Concept of Mind* escreve sobre o papel da Psicologia e seus planos. Para o autor é importante ressaltar que podemos confrontar-nos com a ideia que construímos dos psicólogos “*com suas promessas públicas e seus trabalhos em laboratórios.*”<sup>250</sup> Ele escreve ironicamente que quando a psicologia nasce, a crença nos dois mundos ainda estava em voga, referindo-se, como já vimos à duplicidade que seria o mental e o físico. E como havia a ciência newtoniana estudando o mundo físico, deveria haver outra ciência para estudar empiricamente o que seriam os fenômenos mentais, surgindo assim a Psicologia.

É claro que, para Ryle, já haviam outros grupos que estudavam o comportamento humano, sejam filólogos, críticos literários, historiadores entre tantos. Estudavam sobre o que os homens falavam, escreviam, seja poesia, arte, teatro, religião, filosofia entre tantas outras áreas que atua o homem. A literatura demonstra-nos muito como é possível se comportar.<sup>251</sup> Em contraste com os cientistas newtonianos e todos estes outros grupos citados, a psicologia “*deveria descobrir e analisar dados inacessíveis.*”<sup>252</sup> As descrições do comportamento não eram uma grande novidade, estavam a espera de uma explicação privada. A psicologia seria o nome da ciência que investigaria o que seriam os chamados fenômenos mentais. Tal como houvesse um tipo de explicação que fornecesse o acesso ao que seriam os fenômenos mentais. Ainda seria sobre a relação dos dois mundos que se referiu Ryle, em que o interno desconhecido explicasse o que se mostrava no exterior através do comportamento.

Mesmo que tivessem a princípio o intuito de fazerem algo diferente do que já vinha sido feito, os psicólogos experimentais não tiveram outra alternativa e começaram por se ocupar com práticas que investigavam o comportamento. Psicólogos buscam entender sobre causas das situações nas quais se comportam sujeitos normais ou não (obviamente o campo de estudo da psicologia aumenta gradativamente ao longo do seu desenvolvimento e

---

<sup>250</sup> RYLE 2009: 292.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>252</sup> *Ibidem.*

mesmo suas qualificações sobre o comportamento). Abrange o comportamento de crianças, sujeitos que haviam sofridos algum acidente, e até animais. Ryle discute que mesmo que os objetivos primeiros eram demasiados superestimados, não poderia ser de outro modo, e lança a seguinte pergunta: afinal, qual deveria ser o plano para a Psicologia? A resposta pode ser difícil, pois já nos damos conta que operações da mente:

I have argued that the workings of men's minds are studied from the same sorts of data by practising psychologists and by economists, criminologists, anthropologists, political scientists and sociologists, by teachers, examiners, detectives, biographers, historians and players of games, by strategists, statesmen, employers, confessors, parents, lovers and novelists. How then are certain inquiries to be selected, while all the rest are to be rejected, as 'psychological'? <sup>253</sup>

O autor escreve que não sabemos até que ponto um exame numa universidade seria um teste de QI enquanto os testes comuns realmente seriam. E por que medida uma descrição literária ou histórica seria menos importante que explicações de psicólogos. Deveria tal ciência considerar aqueles que não são especificamente estudiosos da mente e do comportamento humano, ou a psicologia seria diferente em algum aspecto?

A explicação que Ryle oferece primeiro sugere uma comparação a partir de um exemplo: seria como confrontar o conhecimento que possui um carteiro e sabe os caminhos de um povoado melhor que ninguém, mas não é capaz de demonstrá-los como informação para um mapa, ou traçar tais dados da geografia e seus limites.<sup>254</sup> O psicólogo deveria possuir detalhes que caracteriza uma metodologia científica, do mesmo modo que fazem surgir descobertas sobre o comportamento que lidam escritores, historiadores, professores e entre tantos outros de modo intuitivo?

Para Ryle esta relação aponta para o tipo de conhecimento de um homem do campo que pode prever as mudanças do tempo e o conhecimento de um meteorologista. Os primeiros são vistos comumente como estudos que seriam “*quase científicos sobre o comportamento.*”<sup>255</sup> Estes são realizados por estes outros grupos a exemplo da economia, sociologia, antropologia, criminologia, filologia entre tantos. E mesmo que bibliotecários possam

---

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>254</sup> *Ibidem.*

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 296.

descobrir sobre os gostos de seus leitores através de estudos estatísticos, “*mesmo que o gosto por certo tipo de livros é uma característica do mental, não podemos aceitar que esse estudo corresponde à psicologia.*”<sup>256</sup>

Ryle contesta o princípio pelo qual a psicologia se estabeleceria como estudo do interno em contrapartida à ciência newtoniana lidando com estudos do mundo externo. Ele recorre à hipótese de “*abandonar a ideia de que a psicologia é um tipo de investigação única ou de um conjunto de investigações intimamente conectadas.*”<sup>257</sup> Advinda da teoria dos dois mundos, oriunda de uma lenda para duas ciências: a ciência newtoniana para lidar com o externo, o físico e a psicologia para lidar com o interno, o mental. Abandonar o mito dos dois mundos e duas ciências implica assumir que a psicologia não é uma ciência homogênea.<sup>258</sup>

Quando pensamos na relação da psicologia com a medicina, Ryle identifica alguns problemas ao notar que as pesquisas mais relevantes da psicologia são muito mais provenientes da medicina. Por exemplo as pesquisas de Freud, tomam de empréstimo a psicologia, mas são predominantes da medicina, e não é em vão que muitos psicólogos passam a investigar o mental antes de mais nada “*desordenado,*” carecendo de tratamento.<sup>259</sup>

A crítica de Ryle também determina que normalmente os psicólogos afirmam a diferença entre suas investigações e outros campos que lidam com o comportamento humano. Eles prometem oferecer “*dados exclusivos com explicações causais a respeito do comportamento humano.*”<sup>260</sup> E o autor retoma e assinala a necessidade que estes insistem em encontrar relações causais, explicações causais para o comportamento, e ironicamente escreve:

The word ‘cause’ and the phrase ‘causal explanation’ are, of course, very solemn expressions. They remind us at once of those unheard impacts of those little invisible billiard-balls which we learned to fancy, erroneously, were the truly scientific explanation of everything that goes on in the world.<sup>261</sup>

---

<sup>256</sup> *Ibidem.*

<sup>257</sup> *Ibidem.*

<sup>258</sup> *Ibidem.*

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>260</sup> *Ibidem.*

<sup>261</sup> *Ibidem.*

Sabemos o porquê de tal coisa acontecer por outra coisa, alguém está bravo por que foi insultado, outro está triste por que perdeu tal objeto, a raiz quadrada de 15 é 225.<sup>262</sup> Ryle escreve que em muitas situações sabemos as causas, mas também “*existe um conjunto de ações, estados de inquietude e expressões linguísticas que o sujeito não pode explicar.*”<sup>263</sup> As explicações causais podem se tornar uma cadeia infinita, incluindo causas ocultas junto à causas ordinárias sobre as leis mecânicas. Ryle nota que fazemos uso das explicações causais, e insere a questão sobre até que ponto poderíamos ir, ele sugere este exemplo:

The cyclist knows what makes the back wheel of his cycle go round, namely, pressure on the pedals communicated by the tension of the chain. The questions, ‘What makes the pressure on the pedals make the chain taut?’ and, ‘What makes the tautening of the chain make the back wheel go round?’ would strike him as unreal questions. So would the question, ‘What makes him try to make the back wheel go round by pressing on the pedals?’<sup>264</sup>

Buscamos explicações causais quando tentamos explicar e entender o comportamento, mas Ryle, em contrapartida, defende que nem sempre encontramos explicações qualificadas, citando exemplos:

On the other hand, there are plenty of kinds of behaviour of which we can give no such explanations. I do not know why I was so tongue-tied in the presence of a certain acquaintance; why I dreamed a certain dream last night; why I suddenly saw in my mind’s eye an uninteresting street corner of a town that I hardly know; why I chatter more rapidly after the air-raid siren is heard; or how I came to address a friend by the wrong Christian name. We recognize that questions of these kinds are genuine psychological questions. I should, very likely, not even know why gardening is unusually attractive when a piece of disagreeable letter-writing awaits me in my study, if I had not learned a modicum of psychology.<sup>265</sup>

Mesmo que estas questões possam ser estudos para a psicologia, há uma série de comportamento que não temos ideia de como poderiam ser explicados. E mesmo que os psicólogos tentem nos explicar o nosso próprio comportamento, a maior parte destas explicações são ainda tentativas de encontrar relações causais. Algo que Ryle recusa escrevendo que a pesquisa em psicologia não pode ser definida como busca por explicações causais,

---

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 297-8.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>264</sup> *Ibidem.*

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 298-9.

definitivamente.<sup>266</sup> De algum modo a argumentação de Ryle vai contra a falsa noção de que somente a psicologia poderia investigar o que é o mental e o comportamento humano.

### 3.2 Behaviorismo

Ryle está ciente que será rotulado como um behaviorista, assim ele mesmo dirá algo sobre:

Behaviourism was, in the beginning, a theory about the proper methods of scientific psychology. It held that the example of the other progressive sciences ought to be followed, as it had not previously been followed, by psychologists; their theories should be based upon repeatable and publicly checkable observations and experiments. But the reputed deliverances of consciousness and introspection are not publicly checkable. Only people's overt behaviour can be observed by several witnesses, measured and mechanically recorded.<sup>267</sup>

O autor reconhece o surgimento de dois tipos de dúvidas que pleiteavam os behavioristas, eles estavam à volta se deveriam aceitar que não podem ter acesso ao que seria o mental e se a introspecção era simplesmente um mito. Todavia, Ryle escreve que o importante não é se os primeiros behavioristas eram adeptos de teorias mecânicas, pois claramente é um erro defender que o mental é regido por leis mecânicas, ele escreve:

The important thing is that the practice of describing specifically human doings according to the recommended methodology quickly made it apparent to psychologists how shadowy were the supposed 'inner-life' occurrences which the Behaviourists were at first reproached for ignoring or denying. Psychological theories which made no mention of the deliverances of 'inner perception' were at first likened to 'Hamlet' without the Prince of Denmark. But the extruded hero soon came to seem so bloodless and spineless a being that even the opponents of these theories began to feel shy of imposing heavy theoretical burdens upon his spectral shoulders.<sup>268</sup>

Disto isto, Ryle ressalta a importância dos romancistas, dramaturgos, biógrafos que sempre se dedicaram a mostrar-nos "*motivos, pensamentos, perturbações e hábitos das pessoas, descrevendo seus feitos, ditos e imaginações, suas caretas e gestos e os seus tons de voz.*"<sup>269</sup> Os psicólogos

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>268</sup> *Ibidem.*

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 301.

talvez ao se concentrarem nestes mesmos temas, os mesmos que também tratou Jane Austen, defende Ryle, perceberam justamente que não se trata apenas da descrição de aspectos exteriores. Com muita cautela os psicólogos não estavam querendo dar tanta força ao que parecia ser a descrição do fantasma e que poderia comprometer a descrição da máquina.<sup>270</sup>

Em alternativa Ryle destaca que a influência de teorias mecanicistas\paramecânicas foi diminuindo até mesmo por que as ciências biológicas alcançaram o *status* de “ciência”. Deste modo, a ciência mecânica newtoniana não era mais o grande modelo. As ciências naturais adquiriram um papel importante e a biologia atacou a noção de máquina para substituí-la por organismo vivo, animal. Ryle ainda confronta, ironicamente, apontando que a ideia de homem ainda é um “*salto arriscado*” a ser dado.<sup>271</sup>

É interessante mostrar que Ryle reconhece a importância do behaviorismo para a psicologia, classificando-o como revolucionário. Parece-me que o elogio se mostra mais pelo método utilizado, inclusive, por a princípio concordarem sobre o erro da teoria dos dois mundos. Mas ele também escreve o quanto foi estranho a inauguração da metodologia dos behavioristas. Eles tiveram a “*tendência para abraçar igualmente uma espécie de teoria hobbesiana.*”<sup>272</sup> Em síntese o próprio método que os behavioristas adotaram invalidava a teoria mecanicista, observa Ryle.

Não é intenção do autor demonstrar diferenças entre linhas de pesquisa em psicologia, ou oferecer novas metodologias. Ryle ressalta que o objetivo maior é o de mostrar que “*a história dos dois mundos é um mito dos filósofos, embora não seja uma fábula e, mostrando isto, começar a reparar os prejuízos que este mito causou durante algum tempo no seio da filosofia.*”<sup>273</sup> Reforçando que ele buscou entender o erro no uso de muitos conceitos mentais, muito mais construídos por filósofos e como estes mitos ecoaram. Seja por entre filósofos, psicólogos, alastrando-se no pensar e no dizer que “*sob determinado aspecto são idênticos.*”<sup>274</sup>

---

<sup>270</sup> *Ibidem.*

<sup>271</sup> *Ibidem.*

<sup>272</sup> *Ibidem.*

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>274</sup> *Ibidem.*

### 3.3 O pensamento causal

Merleau-Ponty já no prefácio da *Fenomenologia da Percepção* defende que a fenomenologia somente é possível como um método.<sup>275</sup> Este método, ele inspira, deve ser uma “*tentativa de descrição direta de nossa experiência tal como ela é, sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou o sociólogo dela possam fornecer.*”<sup>276</sup> Ryle e Merleau-Ponty concordam que o mental não está a cargo somente das descrições e explicações da psicologia. A fenomenologia antes de ser algum “*método fenomenológico*”<sup>277</sup>, também é um movimento, antes de ser uma doutrina.<sup>278</sup>

Assim, como apontou e reconheceu Ryle não há o privilegio da psicologia para conhecermos sobre o que é o mental. Merleau-Ponty também assume que a fenomenologia é tão “*laboriosa como a obra de Balzac, de Proust, de Valéry ou de Cézanne — pelo mesmo gênero de atenção e de admiração, pela mesma exigência de consciência, pela mesma vontade de apreender o sentido do mundo ou da história em estado nascente.*”<sup>279</sup> Penso que ambos entendem deste modo porque a literatura não recorre a um pensamento causal para nos explicar o comportamento humano, e simplesmente o descreve mostrando-nos.

Merleau-Ponty também compartilha a ideia de Husserl que a fenomenologia deve ser uma “*psicologia descritiva.*”<sup>280</sup> Como vimos suas críticas ao dualismo cartesiano reforçam que estudos da psicologia e fisiologia não podem estar desvinculados no estudo da percepção. O psicólogo deve descrever segundo a experiência direta e não fazer uso de uma linguagem objetiva, o que seria uma espécie de pensamento anfíbio, acusa Merleau-Ponty.<sup>281</sup>

A linguagem objetiva da ciência costuma buscar leis que constituem o mundo anteriormente à própria descrição do fenômeno, “*subtraindo a percepção a sua função essencial, que é a de fundar ou de inaugurar o*

---

<sup>275</sup> MERLEAU-PONTY 1999:2.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 1-2.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>279</sup> *Ibidem.*

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 40.

*conhecimento.*”<sup>282</sup> O pensamento objetivo utiliza noções cartesianas tal como a noção de extensão, permanecendo num tipo de ambiguidade absurda que seria a exterioridade absoluta e a interioridade “*que seria o pensamento recolhido em si mesmo.*”<sup>283</sup> Definindo conceitos puros, o pensamento objetivo visualiza toda a causalidade invível do exterior como lei superior da razão.

### 3.4 *Gestalttheorie*

Para Merleau-Ponty a *Gestalttheorie* nunca rompeu com o naturalismo, isso quer dizer que nunca rompeu com uma linguagem objetiva. Mas também nos mostrou perfeitamente que “*os pretensos signos de distância: a grandeza aparente do objeto, o número de objetos interpostos entre ele e nós, a disparidade das imagens retinianas, o grau de acomodação e de convergência*”<sup>284</sup> são conhecidos somente por uma percepção reflexiva ou analítica. Concluíram que os objetos e as impressões não são “*signos ou razões em nossa percepção da distância, são causas da percepção.*”<sup>285</sup>

Deste modo, a própria psicologia (neste caso a *Gestalttheorie*) poderia ter alcançado uma descrição direta da percepção, mas também se tornando “*infiel às suas próprias descrições.*”<sup>286</sup> A acusação de que a *Gestalttheorie* nunca rompeu com o naturalismo, seria por que ainda demonstra pretensões explicativas, hipóteses sobre o que seria o fenómeno. Já vimos que Merleau-Ponty este argumento surge por sua defesa de um “*plano de reflexão em que o filósofo não mais procura explicar a percepção, mas coincidir com a operação perceptiva e compreendê-la.*”<sup>287</sup>

Dito isto, Merleau-Ponty defendeu que a *Gestalttheorie* tanto qual qualquer outra linha da psicologia é capturada pelas “*“evidências” da ciência e do mundo, só pode escolher entre razão e causa, eis por que toda crítica do intelectualismo, desemboca, em suas mãos, em uma restauração do realismo e do pensamento causal.*”<sup>288</sup> Mas no fim das contas, para Merleau-Ponty, um

---

<sup>282</sup> *Ibidem.*

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 77-78.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>286</sup> *Ibidem.*

<sup>287</sup> *Ibid.*, P. 77

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 81.

fenômeno desencadeia outro não por uma relação de causalidade, mas pelo sentido que oferece.<sup>289</sup>

### 3.5 Hipótese de Constância

A psicologia com a “hipótese de constância” confronta o papel do juízo como “*fator explicativo*”<sup>290</sup> da percepção, e esta deixa de ser um ato de entendimento.<sup>291</sup> Merleau-Ponty oferece o exemplo de que se nos colocássemos de cabeça para a baixo não reconheceríamos mais nada. Enfim, a percepção não é um ato de entendimento como defende intelectualistas. Como já vimos, o autor argumenta que há uma “*significação do percebido que não tem equivalente no universo do entendimento, um meio perceptivo que ainda não é o ser determinado.*”<sup>292</sup>

Psicólogos que oferecem descrição de fenômenos não estão cientes do alcance filosófico deste método. Eles podem atingir a experiência perceptiva, e quem sabe até pela hipótese de constância alcançar uma verdadeira redução fenomenológica.<sup>293</sup> As qualidades dos objetos não são estáticas, mas qualidades ativas, “*a luz de uma vela muda de aspecto para a criança quando, depois de uma queimadura.*”<sup>294</sup> A sensação volta a ser importante para a nossa compreensão dos objetos e não se trata mais apenas de apreensão de qualidades. O conhecimento não é simplesmente definido pela qualidade e pelo conceito, ele é atravessado pelo sentir.

Quando o autor defende que toda sensação possui um sentido, é justamente pelo sentir que cada qualidade adquiriu função em nossa existência, e pela experiência: “*uma roda de madeira posta no chão, não é para a visão aquilo que é um corpo em que forças contrárias se equilibram.*”<sup>295</sup> Não há qualidades puras, como não há impressões puras, escreveu Merleau-Ponty, visivelmente porque o mundo não é um espetáculo e o corpo próprio está ancorado e situado num certo modo e estilo de ser. O sujeito está encarnado e todo e qualquer objeto possui também uma

---

<sup>289</sup> *Ibidem.*

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>292</sup> *Ibidem.*

<sup>293</sup> *Ibidem.*

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>295</sup> *Ibidem.*

história.<sup>296</sup> É pelo sentir que nos relacionamos com todas nossas familiaridades possíveis, toda a nossa intencionalidade transita pelo sentir.

Quando a psicologia definiu noções a exemplo da “associação e a passividade”, a primeira era parecida com uma “*construção intelectual*”<sup>297</sup> e a segunda “*era importada das coisas para o espírito, a análise reflexiva reencontrava nela uma atividade do entendimento.*”<sup>298</sup> Essas noções somente alcançam essa compreensão se “*o sentir se distingue da qualidade.*”<sup>299</sup> Os psicólogos mais empiristas que utilizam a noção de impressões puras não apreendem que estas são “*desprovidas de sentido instintivo e afetivo quanto de significação ideal.*”<sup>300</sup>

Visto isto a argumentação de Merleau-Ponty defende principalmente que a sensação e o juízo descritos por uma psicologia empirista ou intelectualista somente são possíveis se houver o prejuízo do mundo. Ao defini-los (a sensação e o juízo) como partes do processo perceptivo perde-se muito da relação essencial com o mundo, e talvez seja melhor pensar que estas noções precisassem desaparecer para que pudessemos voltar a tentar lidar com uma experiência perceptiva “direta” que pudesse confrontá-los. O autor destaca que a crítica da hipótese de constância e

mais geralmente, a redução da idéia de "mundo" abriam um campo fenomenal que devemos agora circunscrever melhor, e convidavam-nos a reencontrar uma experiência direta que é preciso situar, pelo menos provisoriamente, em relação ao saber científico, à reflexão psicológica e à reflexão filosófica.”<sup>301</sup>

Merleau-Ponty reitera que por muito tempo a psicologia definiu seus objetos de estudo como “*inextenso e acessível a um só.*”<sup>302</sup> Isto resultou no fortalecimento da noção de introspecção apresentada como uma espécie de percepção interior. A introspecção favoreceria o encontro entre o sujeito e objeto e o conhecimento como uma coincidência entre ambos.<sup>303</sup> Mas há uma dificuldade em superar o prejuízo consequência destas ambiguidades. Ele

---

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>297</sup> *Ibidem.*

<sup>298</sup> *Ibidem.*

<sup>299</sup> *Ibidem.*

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>301</sup> *Ibidem.*

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 90.

acentua a confusão para se obter uma descrição da experiência que se ocupa com os “dados imediatos.” O que antes era a percepção interior foi definido por impressões puras e tornava cada vez mais difícil “*qualquer tentativa de expressão.*”<sup>304</sup> Não se conseguiu lidar com a descrição de uma percepção direta, porque primeiro é necessário pensá-la, fixá-la, deformá-la.<sup>305</sup> O imediato nos parece infável, interiormente solitário. O retorno aos fenômenos enfrenta o psiquismo que não pode ser visto de outro modo a partir da noção de subjetividade. E por outro lado o mundo vivido não pode ser um mundo interior, nem mesmo exterior. É uma característica da própria consciência estarmos imersos aos fenômenos, esquecermo-nos disso para depois relembrarmos. Ele escreve:

Meu próprio “psiquismo” não me é dado de outra maneira, já que a crítica à hipótese de constância me ensina ainda a reconhecer, como dados originários da experiência interior, a articulação, a unidade melódica de meus comportamentos, e já que a própria introspecção, reconduzida àquilo que tem de positivo, consiste em explicitar o sentido imanente de uma conduta.<sup>306</sup>

A seguir Merleau-Ponty distingue uma psicologia da introspecção contrastando com uma psicologia fenomenológica. A psicologia introspectiva lida com o mundo de forma objetiva, E tenta descrever o que chamaram de dados da consciência nomeando-os como “fatos psíquicos” sem “*colocar em questão a existência absoluta do mundo.*”<sup>307</sup> Há na psicologia da introspecção um mundo de acontecimentos interiores que ainda revela “*dois gêneros de ser*”<sup>308</sup> e retoma as heranças do cartesianismo. Lidando com o mental repartido, este tipo de psicólogo lida com a consciência e o físico, com o exterior, com leis mecânicas.

O que seria mais importante para o autor é que toda psicologia deve levar em conta “*o problema da constituição do mundo.*”<sup>309</sup> Deve-se voltar para os objetos e o para o próprio mundo “*tais como eles aparecem à*

---

<sup>304</sup> *Ibidem.*

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>306</sup> *Ibidem.* (Merleau-Ponty cita em nota 9 Cap IV O campo fenomenal (p. 621): “*Por isso poderemos, nos capítulos seguintes, recorrer indiferentemente à experiência interna de nossa percepção e à experiência “externa” dos sujeitos que percebem.*” Talvez pudéssemos apontar que este trabalho também compartilha desta intenção.)

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>309</sup> *Ibidem.*

*consciência e, através disso, a nos perguntar se este mundo imediatamente presente, o único que conhecemos, não é também o único do qual convém falar.*”<sup>310</sup> Para o autor toda reflexão psicológica não pode esquecer de fazer participar os fenômenos aos seus objetos e buscar compreender como essa constituição é formada.<sup>311</sup>

Os estudos em psicologia não podem separar “fatos psíquicos” dos físicos, e quanto ao campo fenomenal, ao que me parece é a própria relação com o mundo que nos impede uma descrição da percepção direta. Afinal, ao se estabelecer a partir de uma determinada situação poderia esta ser um impedimento para uma descrição direta. Quando nos posicionamos imersos no campo fenomenal, a sua reflexão é como passar para um campo transcendental. Por isso “*o sentido e a estrutura do percebido não são mais para nós o simples resultado de acontecimentos psicofisiológicos.*”<sup>312</sup> É preciso considerar a facticidade junto à sua significação como uma produção fecunda, assim escreve Merleau-Ponty:

Portanto, se queremos que a reflexão conserve os caracteres descritivos do objeto ao qual ela se dirige e o compreenda verdadeiramente, não devemos considerá-la como o simples retorno a uma razão universal, realizá-la antecipadamente no irrefletido, devemos considerá-la como uma operação criadora que participa ela mesma da facticidade do irrefletido. É por isso que a fenomenologia é a única entre todas as filosofias a falar de um campo transcendental. Esta palavra significa que a reflexão nunca tem sob seu olhar o mundo inteiro e a pluralidade das mônadas desdobradas e objetivadas, que ela só dispõe de uma visão parcial e de uma potência limitada.<sup>313</sup>

A fenomenologia como filosofia transcendental envolve lidar com os processos que nos conduzem à consciência e seu conhecimento. Atacando primordialmente suas pretensões de racionalidade, este seria seu problema principal. Ao reconhecer isto, Merleau-Ponty também afirma a importância de se começar a estudar a percepção pela psicologia, “*purificada de todo psicologismo*”<sup>314</sup> a descrição psicológica poderia “*tornar-se um método filosófico.*”<sup>315</sup> Acrescento que mais especificamente fenomenológico. Mas

---

<sup>310</sup> *Ibidem.*

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 94-95.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>315</sup> *Ibidem.*

para fazer tornar claro os resultados das experiências perceptivas seria preciso algumas “referências e antecipações filosóficas.”<sup>316</sup>

### **3.6 Experiência do membro fantasma: problemas com a separação entre Psicologia e Fisiologia**

A experiência do corpo não é apenas fisiológica ou de muitas impressões. Merleau-Ponty sustenta que experienciar o próprio corpo envolve alguma representação. Não se trata de relações simples entre o que é interior e exterior. Num caso clássico retoma relatos sobre a experiência do membro fantasma em pacientes que continuam a sentir dor, tal como o membro amputado ainda estivesse ligado ao corpo.

Merleau-Ponty escreve que não é o caso de buscar uma explicação fisiológica ou psicológica, nem mista. O amputado sente a perna, ignora a mutilação, há um espectro do membro que já não existe mais, e no caso de uma perna amputada, mesmo que o paciente caia por muitas vezes, não se convence. O membro fantasma normalmente mantém para o paciente a mesma posição em que estava quando foi ferido:

(...) um ferido de guerra ainda sente em seu braço fantasma os estilhaços de obus que laceraram seu braço real. É preciso então substituir a "teoria periférica" por uma "teoria central"? Mas uma teoria central nada nos faria ganhar se às condições periféricas do membro fantasma ela só acrescentasse traços cerebrais. Pois um conjunto de traços cerebrais não poderia representar as relações de consciência que intervêm no fenômeno.<sup>317</sup>

O autor concorda que o fenômeno do membro fantasma possui “*determinantes psíquicos*,”<sup>318</sup> afinal, uma emoção ou lembrança podem revelar a força do entrelaçamento do corpo na relação com o mundo. Em algum momento o membro fantasma, que é sentido como enorme, começa a diminuir para se encaixar na base. Talvez seria devido “*ao consentimento do doente em aceitar sua mutilação*.”<sup>319</sup> O autor se questiona, se na falta de uma explicação fisiológica, deveríamos recorrer à explicação que o membro fantasma é uma espécie de lembrança, recordação e assim acrescentamos uma

---

<sup>316</sup> *Ibidem*.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 115.

explicação psicológica ao fenómeno. O fato é que não há nervos que possam conduzir alguma excitação naquele órgão que o paciente está a sentir dor. Visto isto, entendemos o quanto é importante destacar “*como os determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns aos outros.*”<sup>320</sup> Não podemos determinar o fenómeno do membro fantasma distinguindo e sublinhando em momentos dissemelhantes o que seria psíquico e o que seria fisiológico. Uma teoria mista é incontestável a nível de relato e tentativa de explicação do fenómeno, mas, ainda sim obscura pela relação e momento em que este dois processos se encontram.

O autor argumenta que “*o membro fantasma não é o simples efeito de uma causalidade objetiva nem uma cogitatio a mais.*”<sup>321</sup> Normalmente psicólogos defendem que seria uma espécie de “*recalque orgânico*” ou uma “*repressão*” na tentativa de explicar a recusa da mutilação e o fenómeno da dor. Estes termos psicológicos “*pouco cartesianos obrigam-nos a formar a idéia de um pensamento orgânico pelo qual a relação entre o "psíquico" e o "físico" se tornaria concebível.*”<sup>322</sup>

A argumentação de Merleau-Ponty defende que há uma relação do corpo com o ambiente que se passa num nível pré-objetivo, afinal, “*não somos uma soma de reflexos.*”<sup>323</sup> Neste nível, pré-tético, objetivo, talvez, possamos assinalar o entrelaçamento do corpo com o meio em que está ancorado, e a junção de psíquico e fisiológico.

O fenómeno do membro fantasma não ajusta-se apenas à uma explicação, de tal ou tal modo, psíquica, física ou mista, “*embora possam ser relacionados à estas condições.*”<sup>324</sup> No caso de uma explicação fisiológica, o membro fantasma é visto como “*simples supressão ou a simples persistência das estimulações interoperceptivas.*”<sup>325</sup> Seria uma espécie de representação motora que insiste em permanecer, já que não há mais membro para ser representado. Numa explicação psicológica, “*o membro fantasma torna-se uma recordação, um juízo positivo ou uma percepção.*”<sup>326</sup> Como explica Merleau-Ponty:

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>321</sup> *Ibidem.*

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 119

<sup>324</sup> *Ibidem.*

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>326</sup> *Ibidem.*

No primeiro caso, o membro fantasma é a presença efetiva de uma representação; no segundo caso, o membro fantasma é a representação de uma presença efetiva. Nos dois casos nós não saímos das categorias do mundo objetivo, em que não há meio-termo entre a presença e a ausência.<sup>327</sup>

O paciente sente dor como se o membro ainda existisse, não é possível convencê-lo, afinal, ele está a sentir dor, e mesmo que caia diversas vezes continua a tentar caminhar como se tivesse as duas pernas. Merleau-Ponty escreve que a percepção do corpo próprio nem sempre é clara, inclusive, estamos cientes que a fenomenologia da dor pode não ser compatível com a situação física do paciente. A sensação física é como se o membro tivesse disponível, apesar que, com algumas “particularidades,” escreve o autor:

O paciente (...) descreve muito bem as particularidades da perna fantasma, por exemplo a sua singular motricidade, e, se ele a trata praticamente como um membro real, é porque, assim como o sujeito normal, ele não precisa, para pôr-se a caminho, de uma percepção clara e articulada de seu corpo: basta-lhe tê-lo "à sua disposição" como uma potência indivisa, e adivinhar a perna fantasma vagamente implicada nele. Portanto, a consciência da perna fantasma permanece, ela também, equívoca.<sup>328</sup>

Merleau-Ponty confronta a ideia de que o membro fantasma seria um tipo de representação do tipo imagética, um pensamento. O fenômeno excede a noção de se apresentar apenas como uma representação motora, ou melhor, é “a presença ambivalente de um braço.”<sup>329</sup> O estar engajado ao mundo não se trata de uma tomada de decisão, e sim da capacidade de integrar-se ao mundo através do corpo habitual. Não é por meio de uma reflexão ou decisão, nem mesmo o fato de constatar que não há mais membro. Mesmo caindo várias vezes, o mundo continua a chamar o corpo do paciente do mesmo modo. É preciso modificar todo um esquema corporal que foi adquirido durante toda a vida. O fenômeno do membro fantasma não é da ordem do “eu penso que” e sim do “eu posso,”<sup>330</sup> “tenho consciência do mundo por meio

---

<sup>327</sup> *Ibidem.*

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>329</sup> *Ibidem.*

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 192. (Merleau-Ponty desenvolveu mais esta posição ao comentar sobre o caso patológico do paciente Schneider que após sofrer um acidente em que perdeu parte do cérebro desenvolve alguns distúrbios motores entre outros problemas. Abordaremos mais sobre este episódio numa seção a seguir.).

de meu corpo.”<sup>331</sup> Possuir um braço fantasma “*é permanecer aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação.*”<sup>332</sup> O membro fantasma não é uma lembrança, ele é um “*quase-presente,*”<sup>333</sup> “*o mutilado ainda sente o membro dobrado sobre seu peito sem nenhum índice de passado.*”<sup>334</sup> Não é um braço em imagem que aparece a ele como um espectro, é preciso que o corpo habitual se atualize.

Merleau-Ponty argumenta que não se trata de uma espécie de associacionismo, em que uma imagem se relaciona a outra, também não é da ordem do pensamento. E a emoção que está envolvida no fenômeno do membro fantasma não é reduzida a um fato psicológico ou fisiológico. A importância de possuir um corpo habitual está primordialmente na base do surgimento do membro fantasma, deste engajamento do paciente com o mundo. Merleau-Ponty escreve que “*o que nos permite tornar a ligar o "fisiológico" e o "psíquico" um ao outro é o fato de que, reintegrados à existência, eles não se distinguem mais como a ordem do em si e a ordem do para si, e de que são ambos orientados para um pólo intencional ou para um mundo.*”<sup>335</sup>

Nesta direção é que o autor defende uma ambiguidade entre psiquismo e fisiologia e reconhecer “*este vai-vém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais.*”<sup>336</sup> Não há separação entre psíquico e físico, ambos estão em intenção e interação todo o tempo.

### **3.7 A ação habitual não ocorre em modo automático**

Quando perguntamos a alguém sobre a noção de hábito a primeira associação frequente é: automatismo\mecanicismo. Esta é uma noção também presente nos primeiros behavioristas que ao tentar explicar o comportamento assumiram quase sempre a existência de uma ligação mecânica ou causal entre estímulos e respostas. Merleau-Ponty dedicou-se

---

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 121-2.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>334</sup> *Ibidem.*

<sup>335</sup> *Ibid.*, p.129.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 130.

também ao tratamento da teoria do reflexo que se relaciona com respostas habituais e estas teorias behavioristas. Como afirma Sombra sobre a intenção de Merleau-Ponty em *A Estrutura do comportamento* (2006):

É contra o modelo causal e mecanicista de explicação do comportamento que Merleau-Ponty se insurge, mostrando a insuficiência e as dificuldades da psicologia, em suas correntes modernas da reflexologia, behaviorismo e associacionismo, ao explicar o comportamento humano segundo o modelo do mecanismo reflexo. (...) Alega Merleau-Ponty que os dados da psicologia experimental e da fisiologia foram recolhidos segundo uma concepção prévia do comportamento como relação causal entre o sujeito e o agente e o meio, o que deforma os dados da observação.<sup>337</sup>

Esta concepção prévia está associada a determinados comportamentos observados em laboratório, e portanto, não apontam para uma verdadeira experiência. O comportamento não é resultado de um uma relação de causa e efeito, de estímulo e resposta, há uma resposta própria de cada organismo ao seu ambiente. As categorias para o estudo do comportamento não se reduzem ao biológico e fisiológico, pois há algo que emerge como “comportamento simbólico” e no qual se manifesta a influência daquele indivíduo único que atribui significado ao que vive. O fundo simbólico pode alterar as respostas do organismo, o que também confronta a concepção causal na explicação do comportamento, e o próprio complexo corporal não responderá sempre do mesmo modo. O corpo não recebe simplesmente informações do ambiente e reage a estas, a reação já é uma elaboração, “*a excitação nunca seria o registro passivo de uma ação exterior, mas uma elaboração dessas influências que as submete de fato às normas descritivas do organismo.*”<sup>338</sup> As respostas não estão dadas e reduzidas a operações do sistema nervoso, e a “função simbólica” não é necessariamente mental. Mas, se a excitação ao estímulo já é uma resposta elaborada pelo organismo por que certas respostas se repetem?

O comportamento depende de condições tanto do ambiente como do organismo. Este revela um dinamismo nas respostas corporais, a partir da perspectiva que “*a maior parte do tempo o comportamento privilegiado é mais simples e mais econômico considerando-se a tarefa na qual o organismo*

---

<sup>337</sup> SOMBRA, J. C. (2006) *A subjetividade corpórea- A naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty*, p. 80.

<sup>338</sup> MERLEAU-PONTY 2006:38.

*está envolvido, e suas formas de atividades fundamentais.*”<sup>339</sup> Desta forma um aspecto central do comportamento é buscar agir de acordo com suas habilidades que foram adquiridas pela experiência. Estas desvelam mais conforto para a ação, sedimentando o sentido da ação habitual no próprio corpo. Em que medida essa retomada de habilidades não se encontra totalmente determinada, pergunta o autor:

Mas, se tudo depende de tudo no organismo, como explicar, dado certo estímulo, a relativa estabilidade das respostas, como explicar que existam reações típicas, e mesmo que existam “reações”, e não convulsões ineficazes? Se a ordem não pode ser fundada em estruturas anatômicas preestabelecidas, como explicar a coerência de nossas reações e sua adaptação ao estímulo?<sup>340</sup>

As respostas de cada sujeito dependem de uma série de vetores, não se trata de “*séries causais lineares,*” mas “*sim dialética, de interação e reciprocidade, pois o organismo, além de reagir passivamente, comporta-se de maneira ativa, adaptada e criativa sobre o meio.*”<sup>341</sup>

A noção de reflexo condicionado concedida pelas teorias tradicionais, ensinaram-nos a partir de experimentos que não captam o homem inserido em seu campo fenomenal natural, é completamente diferente o comportamento em laboratório. O hábito não é precisamente repleto de automatismos, Merleau-Ponty demonstra que a organização das respostas aos estímulos repete-se, na medida do possível. Em outras palavras, há algo sempre novo na percepção:

(...) toda percepção tem algo de anônimo, é porque ela retoma um saber que não põe em questão. *Aquele que percebe não está desdobrado diante de si como uma consciência deve estar, ele tem uma espessura histórica, retoma uma tradição perceptiva e é confrontado com um presente.*<sup>342</sup>

Há algo de novo não somente no fluxo da experiência, mas também nas respostas corporais:

Mesmo que existissem estímulos, receptores, trajetos nervosos específicos, eles não poderiam explicar por si mesmos a adaptação do reflexo ao

---

<sup>339</sup> *Ibid*, p. 230.

<sup>340</sup> *Ibid*, p. 45.

<sup>341</sup> SOMBRA, J. C. (2006) *A subjetividade corpórea- A naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty*, p. 80.

<sup>342</sup> MERLEAU-PONTY 2006:39.

estímulo, já que o movimento a ser executado em cada caso depende da posição inicial dos membros, que é variável.<sup>343</sup>

A ação habitual quando explicada através de automatismos não considera a composição de cada resposta que o organismo oferece em toda ação. Merleau-Ponty também reconhece que a *“forma do excitante é criada pelo próprio organismo, por sua maneira peculiar de se oferecer às ações do exterior.”*<sup>344</sup> É no fluxo da experiência que corpos compreendem a própria existência, e pelo modo que se adaptaram e se comportam, tentando retomar o que foi adquirido.

Dito isto, o hábito parece ser uma tentativa de se colocar de modo mais adaptado nas situações, o que se reporta para a existência de um corpo que está em relação com o seu ambiente e a partir de sua própria história. Com o poder de lidar com a novidade de cada presente de forma mais participativa possível a partir de suas habilidades, enfim: *“dar-se um corpo habitual é uma necessidade interna para a existência mais integrada.”*<sup>345</sup> Integrar-se ao mundo requer uma inteligência comportamental que busca realizar as atividades – indistintamente psíquicas de motoras – de acordo com os objetivos do sujeito que as pratica intencionalmente. Como apontou Baldwin:

In an organism, experience is not the recording and fixation of certain actually accomplished movements: it builds up aptitudes, that is, the general power of responding to situations of a certain type by means of varied reactions which have nothing in common but the meaning. Reactions are not therefore a sequence of events; they carry within themselves an immanent intelligibility.<sup>346</sup>

No movimento da ação habitual a intencionalidade não pode ser concebida como puramente reflexiva. A antecipação motora é facilitada pela habilidade já adquirida e retomada. Este movimento assume um fundo de assertividade pela segurança de se buscar uma espontaneidade que necessita a ação motora. Veja-se como Baldwin entende essa integração:

(...) each momentary situation must cease to be, for him, the totality of being, each particular response must no longer fill his whole field of action. Furthermore, the elaboration of these responses, instead of occurring at the centre of his existence, must take place on the periphery and finally the

---

<sup>343</sup> *Ibidem.*

<sup>344</sup> *Ibid*, p. 14.

<sup>345</sup> MERLEAU-PONTY 1999:129.

<sup>346</sup> BALDWIN 2004:98.

responses themselves must no longer demand that on each occasion some special position be taken up, but they must be outlined once and for all in their generality. Thus it is by giving up part of his spontaneity, by becoming involved in the world through stable organs and pre-established circuits that man can acquire the mental and practical space which will theoretically free him from his environment and allow him to see it.<sup>347</sup>

Parece contraditório pensar que o hábito permitiria a espontaneidade da ação motora, até mesmo por que pretende fixar um estilo de ação. Em alguns aspectos determiná-la. Mas, de outro modo, permite também a visualização de nossa capacidade simbólica, de nosso estilo de atuação. A ação habitual possui um sentido diferente, não dado reflexivamente, na fenomenologia de Merleau-Ponty.

### 3.8 O sentido e a compreensão na ação habitual

O hábito revela uma significação concebida pelo sujeito, mas não se trata de uma função simbólica com bases intelectuais. Ao ser uma atividade que necessita de habilidades que foram adquiridas no fluxo da experiência muitas vezes é realizado numa camada pré-reflexiva. Merleau-Ponty aponta que *“a análise clássica da percepção distingue nela os dados sensíveis e a significação que eles recebem de um ato de entendimento.”*<sup>348</sup> Para o autor a ação habitual e a significação desta acontecem num âmbito que nos obriga a ampliar nossa noção de sentido e compreensão, pois *“na aquisição do hábito, é o corpo que ‘compreende.’”*<sup>349</sup>

Pensemos na influência do hábito quando se quer tocar um instrumento. Este deve tornar-se algo como a extensão do corpo próprio. Tocar um piano, saber onde estão as letras de um teclado, enfim, *“as ações em que me envolvo por hábito incorporam a si seus instrumentos e os fazem participar da estrutura original do corpo próprio.”*<sup>350</sup> Não sabemos ou conhecemos onde está cada letra, não retomamos um saber intelectual, automático, e sim *“um saber que está nas mãos.”*<sup>351</sup> Não obstante, rejeita-se que seja um conhecimento objetivo, é um conhecimento motor e que apenas se mostra na relação com os objetos. A exemplo de um instrumentista, o hábito é a via para

---

<sup>347</sup> *Ibidem.*

<sup>348</sup> *Ibid*, p. 183.

<sup>349</sup> *Ibid*, p. 200.

<sup>350</sup> *Ibid*, p. 134.

<sup>351</sup> *Ibid*, p. 199.

lidar com instrumentos de uma maneira a “*instalar-se neles ou, inversamente, fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo próprio.*”<sup>352</sup> O organista é capaz de se adaptar rapidamente a um outro instrumento que não seja o seu, avaliando-o com seu corpo, basta um pouco de treino para se adaptar novamente, como afirma Merleau-Ponty:

Basta-lhe uma hora de trabalho para estar em condição de executar seu programa. Um tempo de aprendizado tão curto não permite supor que reflexos condicionados novos substituam aqui disposições já estabelecidas, salvo se uns e outros formem um sistema e se a mudança é global, o que nos faz sair da teoria mecanicista, já que agora as reações são mediadas por uma apreensão global do instrumento.<sup>353</sup>

É razoável entendermos que houve uma nova compreensão corporal, um novo sentido dado pela ação habitual que não é uma organização de estímulos exteriores, mas a apreensão de uma significação motora, retomando o dinamismo da noção de esquema corporal.

Toda teoria mecanicista se choca com o fato de que a aprendizagem é sistemática: o sujeito não solda movimentos individuais a estímulos individuais, mas adquire o poder de responder por um certo tipo de soluções a uma certa forma de situações, as situações podendo diferir amplamente de um caso ao outro, os movimentos de resposta podendo ser confiados ora a um órgão efetuator, ora a outro, situações e respostas assemelhando-se nos diferentes casos muito menos pela identidade parcial dos elementos do que pela comunidade de seu sentido.<sup>354</sup>

Desta forma quando Merleau-Ponty diz que no hábito “*é o corpo que compreende,*”<sup>355</sup> e que “*o fenômeno do hábito convida-nos a remanejar nossa noção de ‘compreender’ e nossa noção de corpo.*”<sup>356</sup> Não se trata de simplesmente atrelar o sensível a uma ideia de comportamento.

O sentido do hábito é alcançado por um corpo que está tensionado para ação de forma a realizá-la de modo o mais fácil e prático possível. É a habilidade adquirida pela ação habitual que favorece sua efetuação. Komarine escreve que “*Merleau-Ponty toma habilidades motoras como conhecimento prático.*”<sup>357</sup> E a ação habitual é conhecimento prático, a partir de habilidades motoras, como relacioná-las à crenças conceituais já seria outra tarefa. Ela comenta:

---

<sup>352</sup> *Ibidem.*

<sup>353</sup> *Ibid*, p. 201.

<sup>354</sup> *Ibid*, p. 197.

<sup>355</sup> *Ibid*, p. 200.

<sup>356</sup> *Ibidem.*

<sup>357</sup> ROMDENH-ROMLUC 2011: 82.

Consider how motor skills are acquired. One engages in repeated bodily activity until one becomes proficient. An important aspect of this process is coming to experience the movements as familiar and ‘right’. Moreover, one acquires such skills gradually – there is not a definite point at which one moves from being unskilled to skilled. None of this applies to the acquisition of conceptual belief. Suppose, for example, that I come to believe that Elvis is alive. I do not need to repeatedly move my body to acquire this belief; nor does my belief confer a sense of rightness and familiarity on any set of my bodily movements. I can also come to believe that Elvis is alive at a definite time, such as the time I see him in the supermarket. Thus it is hard to see how one could account for these facts about the acquisition of motor skills if one takes them to be constituted by conceptual beliefs.<sup>358</sup>

A repetição seria um dos fatores importantes que explicam o hábito como um tipo de compreensão da ação motora. Merleau-Ponty argumenta que neste caso “*compreender é experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação — e o corpo é nosso ancoradouro em um mundo.*”<sup>359</sup> Assim, a ação habitual acomoda a intenção e realização da ação tendo por meio as habilidades corporais adquiridas.

### **3.9 O caso Schneider: Porque os movimentos habituais permanecem?**

Merleau-Ponty comenta o trabalho desenvolvido por dois psicólogos alemães, A. Gelb e K. Goldstein.<sup>360</sup> Estes dois trataram de um soldado da primeira guerra que retornou com distúrbios que “*resultam de um ferimento circunscrito à esfera occipital*”<sup>361</sup> e toda sua estrutura perceptiva foi alterada. O paciente, Schneider, sofreu com vários distúrbios visuais, motores e intelectuais. De olhos fechados, tinha dificuldade de realizar movimentos abstratos que são “*movimentos que não estão orientados para uma situação efetiva, tais como mover os braços e as pernas sob comando, esticar ou flexionar um dedo.*”<sup>362</sup> Schneider não conseguia apontar para partes de seu

---

<sup>358</sup> *Ibid.*, 83-4.

<sup>359</sup> MERLEAU-PONTY 1999: 200.

<sup>360</sup> Citados por Merleau-Ponty.

<sup>361</sup> MERLEAU-PONTY 1999: 215.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 149. (“*O paciente não pode mais descrever a posição de seu corpo ou mesmo de sua cabeça, nem os movimentos passivos de seus membros. Enfim, quando se toca sua cabeça, o braço*

corpo a pedido de outra pessoa, enquanto podia matar um mosquito que estava a lhe picar, visto que facilmente executava os movimentos habituais. Merleau-Ponty escreveu:

O doente executa, mesmo com os olhos fechados, com uma rapidez e uma segurança extraordinárias, os movimentos necessários à vida, contanto que eles lhe sejam habituais: ele pega seu lenço em seu bolso e assoa o nariz, tira um fósforo de uma caixa e acende um candeeiro. Seu ofício é fabricar carteiras e o rendimento de seu trabalho atinge os três quartos do rendimento de um operário normal.<sup>363</sup>

A discussão do caso Schneider retoma questões que dizem de sua relação com a imagem corporal e capacidades motoras.<sup>364</sup> Quando Schneider não conseguia apontar para o seu nariz antes de o pegarem, Merleau-Ponty sugere que a compreensão do corpo próprio se revela de vários modos, e pegar é diferente de mostrar. Há dois saberes, um virtual e outro atual do próprio corpo. Schneider parece ter perdido o primeiro ao não conseguir realizar movimentos abstratos, estes que envolvem este corpo virtual, através de sua imagem corporal. Esta não é o mesmo que possuir um esquema corporal como apontou Gallagher:

The difference between body image and body schema is like the difference between having a *perception* of (or belief about, or emotional attitude towards) one's own body and having a capacity to *move* one's own body. Just as perception and movement are essentially linked, however, on the behavioral level, body image and body schema are normally integrated. What that integration is like, and to what degree it exists in any particular case, however, cannot be sorted out unless one first establishes the conceptual distinction. One way to establish the difference between body image and body schema is to examine certain pathological dissociations.<sup>365</sup>

Enquanto que os movimentos concretos e habituais permaneceram quando Schneider estava engajado em sua intencionalidade motora de forma efetiva e atual. O movimento abstrato relacionado com a imagem corporal que Schneider parece ter perdido, enquanto o movimento concreto e habitual permaneceu, como aponta Monika Langer:

---

*ou a perna, ele não pode dizer que ponto de seu corpo foi tocado; não distingue dois pontos de contato em sua pele, mesmo à distância de 80 mm; não reconhece nem a grandeza nem a forma dos objetos que colocam contra o seu corpo. Só consegue executar os movimentos abstratos se lhe permitem olhar o membro encarregado do movimento, ou executar movimentos preparatórios com todo o seu corpo.” )*

<sup>363</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p. 150.

<sup>364</sup> Thomas Baldwin, *Maurice Merleau-Ponty basic writings*, p. 16.

<sup>365</sup> GALLAGHER 2005: 234.

Schneider has a body image in so far as he goes about his daily activities without having to search for his limbs, and can immediately slap a mosquito without reflecting or needing to locate either his chin or his hand in objective space. Here he directly experiences his chin as itching and his hand as having the potential to assuage the itch; hence he has not entirely lost the pre-reflective awareness of his body as a power, as incarnate intentionality.<sup>366</sup>

Quando Schneider realiza movimentos concretos é porque sua ação está entrelaçada às exigências das situações em que está envolvido. De outro modo o sentido do movimento abstrato não é dado por estas. E quando pensamos na ação habitual concluímos que “*o fundo do movimento concreto é o mundo dado.*”<sup>367</sup> Monika escreve:

Yet even in his habitual tasks, as we have seen, Schneider never feels that he is acting freely; on the contrary, he experiences his actions as being determined by the world. Despite not having to look for his limbs in performing these customary activities, Schneider in effect regards them as third person processes when prompted to consider them under questioning. As we have seen, abstract movements are purely intellectual notions for Schneider and then, as he struggles to actualize them, they become for him simply third person processes performed by his body apprehended as an object in objective space.<sup>368</sup>

O comportamento de Schneider também nos revela o quanto as habilidades são distintas, ou seja, a diferença entre movimentos abstratos e concretos, em que ele perdeu somente os primeiros. Na relação de um corpo espacial e fenomenal, apontar para partes de seu corpo seriam movimentos abstratos e matar o mosquito que lhe pica movimentos concretos. A motricidade de Schneider funciona muito bem quando destaca o corpo fenomenal em movimentos concretos. Assim comenta Hass sobre casos como o de Schneider em que permanecem os movimentos concretos: “*Eles estão presos no atual. Eles são incapazes de perceber a zona ao seu redor como um espaço virtual, como uma área de possibilidades abertas, outras perspectivas e variação imaginativa.*”<sup>369</sup>

Merleau-Ponty escreve que o caso Schneider ajuda-nos a entender a percepção mostrando-nos que um paciente normal:

---

<sup>366</sup> LANGER 1989: 42.

<sup>367</sup> MERLEAU-PONTY 1999: 159.

<sup>368</sup> LANGER 1989: 43-4.

<sup>369</sup> HASS 2008: 83.

(...) não dispõe de seu corpo apenas enquanto implicado em um meio concreto, não está em situação apenas a respeito das tarefas dadas de um ofício, não está aberto apenas para as situações reais, mas tem, além disso, seu corpo enquanto correlativo de puros estímulos desprovidos de significação prática, está aberto às situações verbais e fictícias que pode escolher ou que um experimentador pode propor-lhe.<sup>370</sup>

Num sujeito normal há um horizonte de virtualidade para possibilidades de ação, o que demonstra o campo virtual e de abertura para ação livre e não tal como a ação habitual. Esta se passa quando estamos fechados num corpo atual, como mostrou-nos o caso de Schneider. As explicações dos distúrbios motores de Schneider relacionados com cegueira psíquica onde há perda de conteúdos visuais não revelaram porque ele perdeu a capacidade de movimentos abstratos. Uma teoria causal também não explica o caso, e Merleau-Ponty conclui que deveríamos “*tratar o sujeito humano como uma consciência indecomponível e presente inteira em cada uma de suas manifestações.*”<sup>371</sup>

Curiosamente, referente ao fato de Schneider ainda conseguir efetuar movimentos concretos e habituais diz Merleau-Ponty:

O privilégio dos movimentos concretos na doença seria explicado pelo fato de eles serem reflexos no sentido clássico. A mão do doente vai ao encontro do ponto de seu corpo onde se encontra o mosquito porque circuitos nervosos preestabelecidos ajustam a reação ao lugar da excitação. Os movimentos do ofício são conservados porque dependem de reflexos condicionados solidamente estabelecidos. Eles subsistem malgrado as deficiências psíquicas porque são movimentos em si.<sup>372</sup>

A abertura que supomos na percepção de um sujeito normal é muito maior através de sua relação com a ação habitual e concreta. Por outro lado, temos a possibilidade de nos comportar sem estarmos atrelados a um esquema de significação, seja motora, seja intelectual. O “*nosso corpo não nos impõe*”<sup>373</sup>, ele permanece “*eminente um espaço expressivo.*”<sup>374</sup>

### **3.10 O impessoal e pessoal na ação habitual**

---

<sup>370</sup> MERLEAU-PONTY 1999: 156.

<sup>371</sup> *Ibid*, p. 171.

<sup>372</sup> MERLEAU-PONTY 1999: 173.

<sup>373</sup> *Ibid*, p. 202.

<sup>374</sup> *Ibidem*.

O sentido que é dado à percepção de um sujeito pelo hábito emerge de outra noção: a de significação motora, mas esta aparece com um fundo de impessoalidade. Merleau-Ponty fala do impessoal como “*uma experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade.*”<sup>375</sup> Trata-se de quando o “eu” não recalca mais o corpo e este se coloca inteiramente na experiência de maneira sensível e significativa pela motricidade, como acontece na ação habitual. Como vemos em seu texto:

Assim, em torno de nossa existência pessoal aparece uma margem de existência *quase*, impessoal, que é por assim dizer evidente, e à qual eu reporto o zelo de me manter em vida, em torno do mundo humano que cada um de nós se faz, aparece um mundo em geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar para poder encerrar-se no ambiente particular de um amor ou de uma ambição.<sup>376</sup>

A percepção para Merleau-Ponty é muito mais impessoal do que pessoal, diz de uma relação do corpo com o ambiente, da conjunção do sensível e da sensação, de uma “*significação motora e vital.*”<sup>377</sup> Tendo o exemplo da apreensão das cores ou do som que remetem a “*uma certa conduta.*”<sup>378</sup> O autor acentua a não primazia do ato de reflexão e da noção teórica de explicação da experiência perceptiva por leis causais. Senão de uma “*relação viva daquele que percebe com seu corpo e com seu mundo.*”<sup>379</sup> Toda a experiência sensorial e perceptiva está envolvida com a motricidade, com o meio que o corpo está inserido, talvez por isto as experiências laboratoriais alteram a “*motricidade em geral.*”<sup>380</sup> Neste caso o sujeito não se encontra situado numa experiência em que sua direção ao mundo não é usual, habitual.

Quando nos dirigimos para uma certa conduta, que seria impessoal, a exemplo da percepção de cores, trata-se de uma atitude natural do corpo, de como o corpo precisa interagir para perceber. Cada corpo vive cada cor em sua particularidade, e as vive porque pode percebê-las, por que tem um aparato visual e sensitivo. Não é pensando que se percebe um vermelho ou um azul, estes invadem a situação do olhar. Sobre a relação do sensível e daquele que sente escreve Merleau-Ponty:

---

<sup>375</sup> *Ibid*, p. 123.

<sup>376</sup> *Ibid*, p. 124-5.

<sup>377</sup> *Ibid*, p. 286.

<sup>378</sup> *Ibid*, p. 281.

<sup>379</sup> *Ibidem*.

<sup>380</sup> *Ibidem*.

(...) dou ouvidos ou olho à espera de uma sensação e, repentinamente, o sensível toma meu ouvido ou meu olhar, eu entrego uma parte de meu corpo ou mesmo meu corpo inteiro a essa maneira de vibrar e de preencher o espaço que é o azul ou o vermelho. (...) o sensível não apenas tem uma significação motora e vital, mas é uma certa maneira de ser no mundo que se propõe a nós de um ponto do espaço, que nosso corpo retoma e assume se for capaz, e a sensação é literalmente uma comunhão.<sup>381</sup>

Cada cor vibra em nosso corpo de um modo diferente das outras, se possuímos os aparatos naturais e necessários para percebê-las. A noção que temos dos vários sentidos é totalmente ampliada pela abordagem da percepção a partir de um fundo impessoal, sublinha o autor. Simultaneamente, a meu ver não deixa de adquirir um caráter pessoal. Se a percepção não pode ser puramente pré-reflexiva, na tentativa de uma síntese emerge o pessoal. Quando Merleau-Ponty escreve sobre a experiência da percepção em que os sentidos não se encontram separados, entende-se que a síntese não é feita de modo intelectualista. Ele também afirma que “*não há nenhuma diferença entre pensar e perceber, assim como entre ver e ouvir*”<sup>382</sup> e que cada momento percebido “*não é ser puro. Tomado exatamente tal como o vejo, ele é um momento de minha história individual.*”<sup>383</sup> A personalidade emerge porque sempre estamos situados, no impessoal a situação já é dada na relação com o mundo natural, no pessoal ela é criada. Não estamos situados apenas pela relação do corpo ou através de uma percepção espacial intrincada pelas sensações. Também escolhemos as situações no âmbito pessoal, “*sou matemático porque decidi sê-lo.*”<sup>384</sup> Nesse sentido percebo a ambiguidade na percepção, na qual há horizontes impessoais e pessoais que não podem estar afastados. Entendo a necessidade de Merleau-Ponty em distinguir consciência sensível de consciência intelectual. Para o autor a percepção se dá primordialmente “*à margem de minha vida pessoal e de meus atos próprios, uma vida de consciência dada da qual eles emergem, a vida de meus olhos, de minhas mãos, de meus ouvidos, que são tantos Eus naturais.*”<sup>385</sup> Comenta Baldwin sobre a relação de pessoal e impessoal, ou subjetividade no corpo:

---

<sup>381</sup> *Ibid*, p. 286-7.

<sup>382</sup> *Ibid*, p. 287.

<sup>383</sup> *Ibid*, p. 290.

<sup>384</sup> *Ibidem*.

<sup>385</sup> *Ibid*, p. 291.

In so far as, when I reflect on the essence of subjectivity, I find it bound up with that of the body and that of the world, this is because my existence as subjectivity is merely one with my existence as a body and with the existence of the world, and because the subject that I am, when taken concretely, is inseparable from this body and this world.<sup>386</sup>

A ação habitual não deve ser vista somente nessa camada de impessoalidade, de habilidades motoras adquiridas, despersonalizada. O sujeito da ação habitual escreve Merleau-Ponty: “*eu sou, enquanto sujeito que sente, inteiramente pleno de poderes naturais dos quais sou o primeiro a me espantar.*”<sup>387</sup> Quando a percepção é vista à margem da pessoalidade é que também surge a aparência de automatismo nas ações habituais.

Merleau-Ponty não pretende tentar compreender o papel dos sentidos separadamente, mas abordá-los de um modo totalizante pela experiência. A “*síntese não pode ser acabada*”<sup>388</sup> porque é espontânea, mas também retomada “*a experiência de um Eu, não sentido de uma subjetividade absoluta, mas indivisivelmente desfeito e refeito pelo curso do tempo.*”<sup>389</sup>

Entendendo que a ação habitual é simultaneamente impessoal e pessoal defendo que na experiência perceptiva o pessoal é encarnado, ou seja, irrefletido, presente, incorporado. É nesta direção que se pode avaliar a própria ação que parece ser automática, evocando o pessoal na percepção que propomos ser capaz de organizar e agir intencionalmente. Este seria o poder da consciência tematizada e incorporada daquele que age. Quando o corpo em Merleau-Ponty é o sujeito da percepção, entendo que este é moldado por um mundo natural, mas também cultural, impessoal e pessoal.

O pessoal remete à temporalidade, porque cada sujeito possui uma história. E a consciência sensível de algum modo está fundida na consciência intelectual. É preciso ter consciência de si para se ter consciência do mundo, ou como afirma o autor “*ou antes elas são sinônimas.*”<sup>390</sup> O sujeito só vê e toca porque sabe que pode fazê-lo, se não tivesse consciência de si, “*se dispersaria em seu ato e não teria consciência de nada.*”<sup>391</sup> A camada pessoal poderia se dar pela consciência de si se a entendemos como Merleau-Ponty:

---

<sup>386</sup> BALDWIN 2004: 208.

<sup>387</sup> MERLEAU-PONTY 1999: 290.

<sup>388</sup> *Ibid*, p. 296

<sup>389</sup> *Ibid*, p. 296.

<sup>390</sup> *Ibid*, p. 318.

<sup>391</sup> *Ibidem*.

*“A consciência de si é o próprio ser do espírito em exercício.”*<sup>392</sup> A *“subjetividade no plano da percepção, não é senão a temporalidade, e é isso que nos permite preservar o sujeito da percepção a sua opacidade e sua historicidade.”*<sup>393</sup> Por outro lado, *“nunca é uma subjetividade absoluta, porque ele está destinado a tornar-se objeto para um Eu ulterior.”*<sup>394</sup>

E mesmo que este Eu refletido apareça quando se quer compreender a percepção de um outro modo, a reflexão aparece *“como uma das possibilidades do meu ser.”*<sup>395</sup> Não separada *“da adesão global ao mundo”*<sup>396</sup> ela tem o *“poder de suspender a comunicação vital ou, pelo menos restringi-la, apoiando nosso olhar em parte do espetáculo e consagrando-lhe todo o campo perceptivo.”*<sup>397</sup> Quando Merleau-Ponty escreve que a percepção é primordialmente impessoal e anônima fundadas numa natureza corporal, convém notar que esta também está inserida num mundo humano cultural impondo modos de significação que:

penetra até no centro de minha vida pessoal e entrelaça-se a ela, os comportamentos também descem da natureza e depositam-se nela sob a forma de um mundo cultural. Não tenho apenas um mundo físico, não vivo somente no ambiente da terra, do ar e da água, tenho em torno de mim estradas, plantações, povoados, ruas, igrejas, utensílios, uma sineta, uma colher, um cachimbo.<sup>398</sup>

Entendo que toda a significação do mundo cultural é dada por um Eu pessoal. A relação com outros homens emerge do natural e cultural e realizadas num modo pessoal como *“o lugar de uma certa elaboração e como que de uma certa “visão do mundo.”*<sup>399</sup>

De outro a fenomenologia de Merleau-Ponty aponta que a própria sensação já é uma elaboração que capta e exprime um estilo de ser. E deste modo *“introduzimos o impessoal no centro da subjetividade.”*<sup>400</sup> O modo pessoal está também dado como um fenômeno natural da consciência global, pois sempre encontramos aspectos que apontam para uma situação criada no meio cultural e social, como afirma Merleau-Ponty:

---

<sup>392</sup> *Ibid*, p. 497.

<sup>393</sup> *Ibid*, p. 321.

<sup>394</sup> *Ibid*, p. 322.

<sup>395</sup> *Ibid*, p. 324.

<sup>396</sup> *Ibidem*.

<sup>397</sup> *Ibidem*.

<sup>398</sup> *Ibid*, p. 465.

<sup>399</sup> *Ibid*, p. 474.

<sup>400</sup> *Ibid*, p. 476.

Portanto precisamos redescobrir, depois do mundo natural, o mundo social, não como objeto ou soma de objetos, mas como campo permanente ou dimensão de existência: posso desviar-me dele, mas não deixar de estar situado em relação a ele. Nossa relação ao social é, assim como nossa relação ao mundo, mais profunda que qualquer percepção explícita ou qualquer juízo.<sup>401</sup>

Merleau-Ponty aponta que o modo pessoal não pode ser sobrevalorizado pelo pensamento, pois estamos sempre situados, *“enredados, não podemos ser transparentes para nós mesmos, e é preciso que nosso contato com nós mesmos só se faça no equívoco.”*<sup>402</sup> O sujeito não se conhece pelo seu pensamento, a partir do interior, *“toda percepção interior é inadequada porque eu não sou um objeto que se possa perceber, porque eu faço minha realidade e só me encontro no ato.”*<sup>403</sup> É pelo comportamento que se revela o que é o pessoal.

A ação habitual manifesta o pessoal e o impessoal, ela mostra o comportamento do sujeito que experiencia perceptivamente sua relação com o natural e cultural, com o mundo e nossas relações. Pela ação habitual posso analisar que um corpo adaptado àquele modo de atuação revela um estilo de ser e revela um estilo de personalidade, subjetividade. Um modo de agir que é identificável a partir de um ponto de vista externo. Não sou transparente para mim, mas sou visto. O mundo natural no qual ancoro minha percepção é entrelaçado por um mundo cultural, deste modo a percepção nunca é pura, há sempre novas elaborações às respostas a cada estímulo, mesmo que busquemos a repetição. O ponto é tentar descrever como surge esse modo pessoal para tentarmos entendê-lo, já que muito filósofos acreditam que nem mesmo é uma verdadeira experiência.<sup>404</sup> Noto que o corpo está habituado a uma forma de sentir-se que não está cindida da personalidade, desta forma

---

<sup>401</sup> *Ibid*, p. 485.

<sup>402</sup> *Ibid*, p. 510.

<sup>403</sup> *Ibid*, p. 512.

<sup>404</sup> Porém há fenomenólogos que já tratam do tema e como argumentam sobre: “Se o *self* é real ou ficção, uma coisa ou várias, é claramente algo que precisa de explicado, por pelo menos duas razões. Primeira, há um inegável sentido de *self* que acompanha a experiência e ação. Se a fenomenologia aponta para algo real, então uma total explicação da cognição deve ser necessária tendo em conta o *self*. Quanto aos que afirmam que o *self* tem um estado ficcional, eles ainda precisam explicar porque a ficção surge, e para quem. Neste caso, voltamos à fenomenologia, e para a neurofisiologia tendo em conta os mecanismos responsáveis pela implicação (ecológica e proprioceptiva) estruturas da percepção e ação, para memória autobiográfica, e para a geração de narrativas.” (GALLAGHER & ZAHAVI (2008: 213)

também assumo o impessoal como central na subjetividade. Nesta direção a subjetividade é corpórea e as sensações também “*exprimem minha atitude em relação ao mundo.*”<sup>405</sup>

As significações disponíveis entrelaçam-se repentinamente segundo uma lei desconhecida, e de uma vez por todas um novo ser cultural começou a existir. Portanto o pensamento e a expressão constituem-se simultaneamente, quando nossa aquisição cultural se mobiliza a serviço dessa lei desconhecida, assim *como* nosso corpo repentinamente se presta a um gesto novo na aquisição do hábito.<sup>406</sup>

Quando Merleau-Ponty escreve que “*o hábito não reside nem no pensamento nem no corpo objetivo, mas no corpo como mediador de um mundo.*”<sup>407</sup> A mediação do corpo não é feita somente de modo impessoal, uma vez que reflete vivências e elaborações enquanto expressa habilidades, o corpo é objeto e sujeito ao mesmo tempo, como afirmou Barbaras:

Portanto, o corpo, em última análise só pode ser descrito como através da exclusão simétrica dos dois termos de oposição que não está sujeito, não é o objeto, mas a mediação do sujeito e do objeto tais como o lugar ainda misterioso, onde seu relacionamento está vinculado.<sup>408</sup>

Merleau-Ponty escreveu que o corpo é o sujeito da percepção, esta é impessoal, mas também um eu natural encarnado:

Da mesma maneira, será preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo. Mas, retomando assim o contato com o corpo e com o mundo, é também a nós mesmos que iremos reencontrar, já que, se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção.<sup>409</sup>

Merleau-Ponty releva que a noção de significação está implícita no entrelaçamento com o mundo, através do comportamento, da relação do corpo e de suas ações. A significação já se encontra na ação do sujeito, e está ligada à maneira como este lida com o mundo através do seu corpo. O campo fenomenal é revelado ao sujeito como agente, assim explica Hass sobre a análise do pessoal na ação:

---

<sup>405</sup> MERLEAU-PONTY 1999: 591.

<sup>406</sup> *Ibid*, p. 249.

<sup>407</sup> *Ibid*, p. 201.

<sup>408</sup> BARBARAS 1991: 26.

<sup>409</sup> MERLEAU-PONTY 1999: 278.

(...) throughout *Phenomenology of Perception* Merleau-Ponty uses a number of different terms to talk about them: (1) the habit body and the personal body, (2) the impersonal and the personal, (3) the biological and the individual, (4) the sedimented and the spontaneous, (5) the organic and the existential. He is abundantly clear that this two- fold dynamic does not constitute a new dualism, for both “sides” of the dynamic are aspects of the same living body, sustained in and directed toward the natural world. Rather than a dualism or reductive monism, the biological and personal layers are in a distinctive interrelation: the first (the biological) enables the second (the personal) by providing “stable organs and pre- established circuits,” and the second “sublimates” and transforms the first into a “situation.” The last clause provides our first look at a dynamic that is central to Merleau-Ponty’s account of expressive cognition: the living body’s ability to transform sedimented structure into new, meaningful forms.<sup>410</sup>

Como estamos sempre situados e engajados, em situação, a consciência se esquia da subjetividade para estar imersa no momento, na situação dada e criada, natural e cultural, impessoal e pessoal. A minha existência não é confirmada pelo meu pensamento, e sim por meus atos, e o pessoal se encontra nestes atos:

Nós não dizemos que a *noção* do mundo é inseparável da *noção* do sujeito, que o sujeito *se pensa* inseparável da *idéia* do corpo e da *idéia* do mundo, pois, se só se tratasse de uma relação pensada, por isso mesmo ela deixaria subsistir a independência absoluta do sujeito enquanto pensador e o sujeito não estaria situado. Se o sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações, é porque ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo. Se, refletindo na essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e à essência do mundo, é porque minha existência como subjetividade é uma e a mesma que minha existência como corpo e com a existência do mundo, e porque finalmente o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui.<sup>411</sup>

Entendo que pessoal e impessoal interagem durante a ação habitual, já que reconhecemos a prevalência desta na capacidade de ação. Merleau-Ponty confrontou em sua fenomenologia dualismos, mas ainda se refere ao que seria impessoal e pessoal. A partir da intencionalidade e reconhecendo a ambiguidade, *noção* tratada ainda mais em sua obra *A estrutura do Comportamento*. Vejamos o que comenta Moutinho a respeito:

O meu corpo manifesta, portanto, uma ambiguidade. O corpo habitual e o corpo atual, a existência anônima e a existência pessoal aparecem como um *único* ser na medida em que são ambos orientados para um pólo intencional ou para um mundo — o que significa dizer que eles só aparecem a uma

---

<sup>410</sup> HASS 2008: 88.

<sup>411</sup> MERLEAU-PONTY 1999: 547.

descrição da experiência *efetiva* de perceber. Eles se unificam nessa orientação. Pois, enfim, o corpo habitual, a existência anônima e geral é “assumida” pela existência pessoal e “reintegrada” a ela: o sedimentado é “retomado” pela situação, de modo que ele se alimenta do presente. E, reciprocamente, a existência pessoal nada seria se não dispusesse de nenhum meio de se efetuar, se não tivesse um solo sobre o qual se assentar. Daí porque Merleau-Ponty vai insistir que o corpo não é uma tradução, no exterior, de um estado interior, daí porque o corpo não manifesta, fora, o que se passa na consciência — o “interior” e o “exterior” se ligam aqui intimamente.<sup>412</sup>

### 3.11 A relação entre agência e hábito

O hábito aparece como um problema para a atribuição de agência da ação quando pensamos esta sem vínculos com a análise reflexiva. Se o hábito retira a capacidade deliberativa do sujeito, ele faz com que a ação assuma mais uma aparência de necessidade do que liberdade. Principalmente quando associamos os hábitos a noções de virtude e vício, por exemplo, até mesmo quando nos referimos sobre o hábito de roer as unhas. Hume e tantos outros filósofos sublinharam a ação habitual “*como o grande guia da vida humana.*”<sup>413</sup> A pergunta que nos fazemos é que papel ocupa o agente na ação habitual?

Se já mostramos que mesmo na repetição da ação habitual há elaboração do sujeito nas respostas, e estas são dinâmicas, não podemos dizer que a ação habitual é determinada. Merleau-Ponty aponta que somos livres e determinados ao mesmo tempo, como explica Priest:

That I have the power to intervene in the course of my own actions must be an empirical and not an a priori fact because it is not something I can know about myself independently of my experience of myself. If all knowledge is either a priori or empirical, but not both, and if we know we intervene in our own actions, then we must know this empirically. Merleau-Ponty attempts to refute a number of objections to the possibility of human freedom. They are the ideas that my actions determine me, my temperament determines me, the fact that I am subject to weakness of will, and finally, that there are physical constraints on my action.<sup>414</sup>

Mesmo quando o agente não é consciente reflexivamente da própria ação é responsável por esta. Este argumenta retoma a noção de uma

---

<sup>412</sup> MOUTINHO, L. D. S. (2004) “O Sensível e o Inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade”, p. 282.

<sup>413</sup> Ver David Hume em *Uma Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 77. (Trad. José Oscar de Almeida Marques. UNESP, 2004.)

<sup>414</sup> PRIEST 1998: 154.

racionalidade prática que enfrenta o intelectualismo. A capacidade de refletir frequentemente é associada à capacidade deliberativa. Ao apontarmos que ação habitual é pessoal e impessoal podemos ir ao encontro de uma melhor clarificação da noção de agência. A sedimentação da ação habitual não nega a autoria por não ser puramente reflexiva. O reconhecimento de “*uma atitude em relação ao mundo, quando ela foi frequentemente confirmada, é para nós privilegiada.*”<sup>415</sup> Todavia não nos impede da capacidade de reflexão a respeito da ação habitual e a possibilidade de outro modo de comportamento.

Para Merleau-Ponty o comportamento habitual também demonstra características que foram adquiridas no nível pessoal e impessoal. Por exemplo a ação de dançar, a partir desta podemos pensar sobre a influência da cultura e refletir que é neste sentido que há impessoalidade e pessoalidade juntas na ação habitual. Para voltarmos à questão da agência e capacidade deliberativa na ação habitual, vejamos o que escreve Hass:

I want to address here is Merleau-Ponty's further recognition that the impersonal can become part of the personal, that one's living body is able to incorporate things and new behaviors into its sedimented structure. He refers to this phenomenon with the term “habit acquisition”. We might see this phenomenon with own Merleau-Ponty's example of learning to dance. At first I stumble and feel like a clod. My feet just won't go that way; my already sedimented habits (and perhaps physiology) resist this new behavior. Yet these strange movements are a *possibility* for my body, and if I practice long and hard, the fire may catch and they may become part of my sedimented body.<sup>416</sup>

Merleau-Ponty escreve que “*não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece.*”<sup>417</sup> Haverá, portanto, melhor modo de se conhecer um homem do que o conhecendo por seus hábitos? Assim, o hábito adquire primordial importância nos estudos sobre a experiência perceptiva. Mostrando-nos características essenciais para o comportamento e entendê-lo também revelaria modos de ser fundamentais para a fenomenologia da ação e agência.

---

<sup>415</sup> MERLEAU-PONTY 1999: 591.

<sup>416</sup> HASS 2008: 90.

<sup>417</sup> MERLEAU-PONTY 1999: 6.

### 3.12 A questão da liberdade

Quando tentamos compreender as pretensões da filosofia de Merleau-Ponty vemos sua insistência em mostrar equívocos nas descrições de teorias clássicas. A exemplo da sua abordagem de teorias behavioristas. Constatamos que estes estudos lidaram com a descrição da percepção a partir de uma noção de entrelaçamento, de junção do sujeito com seu corpo e mundo. De modo simples, outro filósofo contemporâneo, George Marshall comenta:

As Merleau-Ponty sees it, the subject of perceptual experience is the body; the object is the world; and the relationship between them is consciousness. Of course, the major concern of the book is to develop just what “body”, “world”, and “consciousness” actually mean.<sup>418</sup>

A relação corpo, mundo e consciência é de algum mundo articulada a partir do modo que Merleau-Ponty entende por liberdade. Ele salienta que a consciência não é como oferecem explicações mais intelectualistas, como um “eu pensante.” Ele aposta numa noção de compreensão e significação motoras, ou seja, nas noções de sentido e compreensão não puramente reflexivos. A percepção não emerge de uma inspeção da reflexão sobre os sentidos, ou na atribuição de significação ao mundo, uma vez que o próprio ato de ver e sentir já é a percepção em ação.

A minha existência não é confirmada pelo meu pensamento, e sim por meus atos, pelo meu corpo, é nestes que se mostra a liberdade. Esta não existe somente para os corpos ou para as consciências, mas é descrita a partir desta relação dos três elementos, corpo, consciência e mundo. A questão da agência também implica o tema da liberdade. Tentaremos estabelecer parâmetros para entendermos melhor a ação habitual, que muitas vezes é vista como automática e determinada. É importante ressaltar que se entendermos que o fenômeno da agência deveria se dar somente no nível pessoal estabelecemos outra dicotomia que torna equívoca a descrição do fenômeno.

De modo que a personalidade não é tão evidente na percepção e um “fluxo anônimo” é mais palpável, pois não sou transparente para mim mesmo, *“tudo o que “sou” graças à natureza ou à história – corcunda, belo ou judeu*

---

<sup>418</sup> MARSHALL 2008: 94.

– *nunca o sou inteiramente para mim mesmo (...) eu sou para outrem.*”<sup>419</sup>

Deste modo não podemos afirmar que somos corpo e consciência pois não existiria liberdade alguma para estes separadamente. Será que temos a liberdade de lidarmos com os outros como quisermos, de aprová-lo ou o contrário, sermos indiferentes? Expressamo-nos por um comportamento, podemos escolhê-lo? Já vimos que a escolha da ação habitual é privilegiada pela retomada do que já foi sedimentado.

É comum lidar com o tema da liberdade somente quando há possibilidade de escolha, deliberação e “*frequentemente cita-se a impotência da vontade como um argumento contra a liberdade.*”<sup>420</sup> Quando entendemos que a liberdade existe pela decisão voluntária Merleau-Ponty aponta que é aí mesmo que ela não existe, pois não existiu de modo autêntico, legítimo. Como afirma o autor sobre o ato voluntário:

(...)se posso voluntariamente adotar uma conduta e me improvisar guerreiro ou sedutor, não depende de mim ser guerreiro ou sedutor com facilidade e “naturalidade”, quer dizer sê-lo verdadeiramente. (...) não se deve procurar a liberdade no ato voluntário que é, segundo seu próprio sentido, um ato fracassado. Só recorreremos ao ato voluntário para ir contra nossa verdadeira decisão, e como que com o propósito de provar nossa impotência. Se verdadeiramente tivéssemos assumido a conduta do guerreiro ou do sedutor, seríamos guerreiro ou sedutor.<sup>421</sup>

É estranho pensar que a liberdade para Merleau-Ponty se relacione com o ato involuntário, o que demonstra que há uma certa conduta que é mais natural a cada um e que de algum modo é esta que demonstra também o pessoal. A liberdade pode ser vivida através de significações atribuídas às experiências. Afinal um obstáculo aparece como tal para quem deseja superá-lo. O valor que damos às coisas, a significação e nossa relação com o mundo exterior diz da nossa liberdade, “*liberdade é liberdade de fazer.*”<sup>422</sup>

Não há nada que possa limitar a liberdade, senão aquilo que ela mesma determinou como limite por suas iniciativas, e o sujeito só tem o exterior que ele se dá. Como é ele que, surgindo, faz aparecer sentido e valor nas coisas, e como nenhuma coisa pode atingi-lo senão fazendo-se, por ele, sentido e valor.<sup>423</sup>

---

<sup>419</sup> MERLEAU-PONTY 1999: 583.

<sup>420</sup> *Ibid*, p. 584.

<sup>421</sup> *Ibidem*.

<sup>422</sup> *Ibid*, p. 586.

<sup>423</sup> *Ibid*, p. 584.

Dito deste modo parece que estaríamos determinados somente se o quiséssemos, mas não é bem assim. Essa liberdade que se refere Merleau-Ponty como liberdade de fazer é expressa também como resultado de nossas ações, por “*um estilo de vida que não queremos por em questão.*”<sup>424</sup> Nossa liberdade é vista na “*escolha de nosso caráter inteiro e de nossa maneira de ser no mundo.*”<sup>425</sup> Mas anteriormente o autor escreve que esse era um ato involuntário, e agora o assimila dentro de uma posição de escolha? Ele responde:

Mas ou esta escolha total nunca se pronuncia, ela é o surgimento silencioso de nosso ser no mundo, e então não se vê em que sentido ela poderia ser dita nossa, essa liberdade desliza sobre si mesma e é o equivalente de um destino — ou então a escolha que fazemos de nós mesmos é verdadeiramente uma escolha, uma conversão de nossa existência, mas então ela supõe uma aquisição prévia que ela se aplica a modificar e funda uma nova tradição, de forma que precisaremos perguntar-nos se o arrancamento perpétuo pelo qual no início nós definimos a liberdade não é simplesmente o aspecto negativo de nosso engajamento universal em um mundo, se nossa indiferença em relação a cada coisa determinada não exprime simplesmente nosso investimento em todas, se a liberdade inteiramente pronta da qual partimos não se reduz a um poder de iniciativa que não poderia transformar-se em *fazer* sem retomar alguma proposição do mundo, e se enfim a liberdade concreta e efetiva não está nessa troca.<sup>426</sup>

O autor segue para uma descrição mais detalhada do fenômeno em que a atribuição de sentido e valor à experiência perceptiva se caracteriza pela liberdade dentro de campo de ação. Veja-se o exemplo de um rochedo que ora aparece como um obstáculo, ora num outro momento poderá ser útil. A liberdade não pode ser algo apenas vista na capacidade de significação do sujeito. Mesmo que uma montanha apareça como obstáculo para quem deseja escalá-la há limites corporais, gravidade etc. que são determinantes, “*enquanto tenho mãos, pés, um corpo, um mundo, em torno de mim produzo intenções que não são decisórias e que afetam minha circunvizinhança com caracteres que não escolho.*”<sup>427</sup>

Este ponto anterior é crucial entre o diálogo de J. P. Sartre e Merleau-Ponty, o primeiro escreve sobre uma liberdade sem limites dada por cada um a si mesmo. Atendendo à nossa capacidade de reformular e escolher nossa

---

<sup>424</sup> *Ibid*, p. 587

<sup>425</sup> *Ibidem*.

<sup>426</sup> *Ibid*, p. 587-8.

<sup>427</sup> *Ibid*, p. 589.

capacidade simbólica. Para Sartre somos livre para escolhermos como comportar e projetar tal comportamento. A capacidade de significação da experiência é acessado livremente na filosofia de Sartre. Não há determinismo psicológico para ele. Vejamos o que Jonathan Webber escreve sobre a posição de Merleau-Ponty:

His critique essentially concerns Sartre's belief that freedom is absolute and prior to the constitution of the world that we experience. Merleau-Ponty argues that we are born into a world already constituted with meaning and our freedom only develops, to a greater or lesser extent, against this backdrop.<sup>428</sup>

Sartre ignorou a noção de situação dada (natureza, impessoalidade) e realçou a possibilidade pessoal de criar uma situação livre sem determinismos psicológicos. Esquecendo-se de considerar determinismos fisiológicos. Merleau-Ponty atento sugeriu que mesmo com a possibilidade de criar situações surgem algumas determinações. Nascemos num mundo já pronto, numa cultura determinada, num corpo determinado. Entendemos que para Merleau-Ponty a liberdade do fazer é algo intrínseco do nosso modo de ser e ver o mundo, por outro lado, também somos determinados por elementos de nossa condição corporal e cultural nessa relação com o mundo. Dito isto como podemos pensar a ação habitual ser uma ação livre? Baldwin escreve:

Our body and our habits give a shape to our life which is neither freely chosen nor deterministically imposed; but it is precisely because of the motivations inherent in our existence and our past that we can then stand back and make a free choice of a new future. Merleau-Ponty puts the point with a nice metaphor: my freedom as an individual to lever myself out of my situation finds its 'fulcrum' in my general commitment to the world. So my capacity for freedom as a unique individual and my generalized engagement in the world are not two conceptions of myself between which, as a philosopher, I have to choose; instead they are just the opposite sides of my life as a 'concrete subject'.<sup>429</sup>

Uma consciência sem limitações corporais poderia se ocupar de qualquer projeto sem limites, como consciência imaginativa em sua plenitude. Quando há uma consciência corporal tais limites são dados pela relação natural com o mundo, e pelo conhecimento de habilidades motoras. O limite também é dado pela ação habitual que também surge num meio

---

<sup>428</sup> WEBBER 2012: 330

<sup>429</sup> BALDWIN 2004: 209.

cultural, imerso num mundo possível de significações que podem ser compartilhadas. Assim, a ação habitual a partir de uma perspectiva cultural poderá identificar liberdade para realizar com conforto tipos de ações e também o contrário. Podemos nos sentir determinados por nossos hábitos, por capacidades adquiridas que insistimos em retomá-las e sedimentá-las, mas a retomada também dependerá outra vez da capacidade de significação dado à ação habitual, sua função simbólica. Aristóteles delimitou que a ação habitual pode ser interpretada como vício ou virtude, e talvez seja a partir disso que também podemos afirmar se somos livres ou não pela ação habitual.

## 4. O Encontro de Ryle e Merleau-Ponty em Royaumont (1958): “*La Philosophie Analytique*”.

### 4.1 A Fenomenologia versus *The Concept of Mind*

No Colóquio em Royaumont<sup>430</sup> havia muitos fenomenólogos e filósofos analíticos reunidos, incluindo Merleau-Ponty e Ryle. A apresentação de Ryle intitulava-se “*La Phenomenologie contre The Concept of Mind.*” Merleau-Ponty seria um dos debatedores. Ryle a princípio comenta sobre o trabalho de Husserl, para ele as ideias husserlianas foram importantes ao criticarem empiristas que defendiam teorias associacionistas. Tais ideias também serviram para desenvolver a teoria de Brentano sobre a consciência intencional, entre outros princípios para a psicologia, como a demarcação entre “*investigações conceituais das investigações factuais*”.<sup>431</sup> Ryle destaca que Husserl exigiu que nas pesquisas empíricas, os psicólogos tivessem como precedente uma clarificação dos processos que realmente buscavam compreender. Prescrevendo a necessidade de pesquisas empíricas, para clarificações sobre as conexões conceituais que se enredavam em processos mentais.<sup>432</sup>

Concebendo o propósito de voltar a lidar melhor com a compreensão dos conceitos utilizados para designar a vida mental. Tal análise destes conceitos mentais foi chamada de “fenomenologia” por Husserl. Ryle escreve que desde o princípio o título foi pouco compreendido pelos teóricos anglo-saxões, e também por filósofos cartesianos. Mesmo estando já familiarizados com o uso da noção de “fenômeno” muito utilizado na teoria kantiana. O que

---

<sup>430</sup> Søren Overgaard escreve em nota no seu artigo “Royaumont Revisited” (2010) sobre a confusão das datas do Colóquio: “*There is some confusion as to when precisely this conference took place. Incredibly, there is no mention of this in the preface and introduction to the Royaumont proceedings, and commentators’ suggestions range from 1958 through to 1961. Indeed, decades after the event, Strawson tentatively conjectured that it took place in the early 1950s (Strawson 2008, xxiv–xxv). Hacker (1996, 274) says 1959, though this is probably a typo; in Critchley (1998, 4) and Merleau-Ponty (1992, 59, 173) the year is said to have been 1960; and in Strawson (1992, 312) and Urmson (1992, 294), the translator and editor Richard Rorty lists the year 1961. 1958, however, seems to be the correct year. I base this claim on Austin (1979, v), Quine (1960, x), Hacker (1996, 163, 297), as well as on the publisher of the Royaumont proceedings, Les Editions de Minuit, [http://www.leseditionsdeminuit.com/f/index.php?sp%40liv&livre\\_id%4023084](http://www.leseditionsdeminuit.com/f/index.php?sp%40liv&livre_id%4023084) (accessed 25 November 2008). In any case, this confusion only testifies to the extent to which this crucial philosophical event suffers from insufficient philosophical attention.*”

<sup>431</sup> Gilbert Ryle, *Phenomenology versus “The Concept of Mind”* In *Collected Papers*: vol. I, p. 187.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 186. No texto Ryle explica um pouco sobre o que reivindicou Brentano: “*There could be no empirical investigations into, say, the development of the child’s power to count or to infer unless the enquirer already knew what would constitute an activity of counting or inferring.*”

Ryle chamou de investigações conceituais Husserl delimitou como “busca pelas essências”, de modo irônico disse em sua comunicação. Para ele, a proposta de Husserl não se assemelhava ao método usual que os anglo-saxões difundiam e investigavam a respeito de compreensão conceitual. Enfim, Ryle apontou que naquela época, a referir-se à Husserl e tantos outros filósofos que estavam pressionados a desenvolver teorias conceituais que contrastassem com teorias empiristas. Ele também argumenta que num determinado momento Husserl encontrava-se tão enredado em suas investigações conceituais, dedicando-se primordialmente a conceitos centrais para filosofia da mente, como “*conceitos de consciência, ideação, percepção, julgamento, inferência, imaginação, volição, desejo e o resto.*”<sup>433</sup> Ademais estava convencido que a filosofia da mente era parte básica da filosofia, ou ciência mestra. Dito isto, Ryle confronta a filosofia de Husserl por ter superestimado sua teoria do significado atribuindo-o à consciência:

source or donor not only of the significations of all significant expressions, but also of all that sensible appearances are apprehended as being the appearances of and ultimately of what anything at all is known to be, when we know what it is.<sup>434</sup>

Ryle afirmou que ao caricaturar a fenomenologia de Husserl, tratou de mostrar que na concepção inglesa não faz sentido querer comparar investigações filosóficas com ciência. Ademais, querer convencer-nos que a filosofia da mente seria nossa “ciência mestra”. Para Ryle há muitos outros interesses importantes para os filósofos como a ética, epistemologia, estética, política. Husserl na concepção de Ryle não pareceu tão sábio ao tentar hierarquizar áreas em filosofia. Aliás, atacou “Ryle o analítico: se fosse para hierarquizar deveriam ser os estudos em lógica a ter tal atribuição de “ciência mestra”.

Compreensivelmente, ele argumenta que é necessário ser coerente em qualquer argumentação, e a lógica está presente em todas as linhas de raciocínio. Ainda me parecendo demasiado “Ryle, o filósofo analítico” apresenta que talvez seja este o abismo entre filosofia anglo-saxônica e continental. tocando no ponto crucial da crítica frequente dos filósofos

---

<sup>433</sup> *Ibid*, p. 188.

<sup>434</sup> *Ibidem*.

analíticos aos continentais. A filosofia continental para o autor não dedica tanta importância para o desenvolvimento dos estudos da lógica. *Touché!* Afinal, a filosofia analítica é claramente uma área da filosofia que desenvolve muito mais os estudos da lógica. Dito isto, Ryle mostrará a diferença das investigações conceituais entre os de língua inglesa e os continentais. Depois de primeiro, num colóquio onde apresenta para um grupo de fenomenólogos e filósofos analíticos, ele minimiza a importância de mais dos mais tradicionais fenomenólogos. Obviamente depois de lê-lo e conhecer sua fenomenologia. Comenta Overgaard:

In the first section Ryle offers what he admits is a ‘caricature’ of Husserl’s phenomenology, against the background of which he then proceeds, in the rest of the paper, to outline the virtues of his own approach in *The Concept of Mind*. Ryle’s caricature is at times outright ridicule: he portrays Husserl as a pompous would-be philosophical Führer with no sense of humour and no understanding of science; a philosopher who was ‘bewitched by his Platonic idea that conceptual enquiries were scrutinies of the super-objects that he called “Essences”’, and who, as a consequence, was led ‘into a crevasse, from which no exit existed’.<sup>435</sup>

A tentar mostrar as diferenças entre metodologia entre os dois grupos, Ryle argumenta que em Cambridge, a teoria de conceitos é desenvolvida tendo em conta, primeiramente, que um conceito se refere àquilo que pode ser significado por uma palavra ou frase.<sup>436</sup> Qualquer que seja o conceito foi “transmitido” por uma frase, argumentando que essa este seria um tipo de concepção da noção de conceito “neutra”, independente do que se é defendido ser um conceito. Aprendemos os significados das palavras seja por ouvir ou ler, separadamente do que se poderia entender como uma teoria sobre os significados. O autor descreve um pouco sobre o desenvolvimento de teorias, a exemplo de Russell que procurou esclarecer importantes conceitos para a filosofia da matemática. Trabalhou também em temas referentes ao significado de algumas palavras não ser possível de ser entendido a partir de entidades isoladas. Também lembrou que Wittgenstein continuando seu trabalho, demonstrou que os significados das palavras são entendidos dentro de sentenças. As palavras não são unidades entendidas separadas dentro de uma frase, mas, é pelas frases que adquirem um sentido.

---

<sup>435</sup> OVERGAARD 2010: 902.

<sup>436</sup> RYLE G. (2009) *Phenomenology versus “The Concept of Mind”* In *Collected Papers*: vol. I, p. 189.

Ryle demarca que desde os estudos de filósofos antigos, quando estes buscavam entender um sentido expresso por uma palavra, por exemplo, o conceito de prazer descrito por Platão, foi preciso ser contextualizado para serem melhor compreendidos. E acrescenta: “*ele não teria chegado a lugar algum, por assim dizer, apenas olhando fixamente para alguma entidade ou essência isolada designada por esse substantivo abstrato “Prazer”.*”<sup>437</sup> Enfim, buscamos entender o conceito de algo que é transmitido por uma palavra ou sentença, sobre o sentido ou o que significam. Ryle adverte:

For the philosopher has apparently to try not just to deploy but to describe the concepts with which he is concerned. He has to try to say what Pleasure and Existence are. He has to try, necessarily in vain, to attach object-characterising predicates to non-object-mentioning expressions. But by no prestidigitation can the live verb ‘enjoys’ or the live verb ‘exists’ (except in inverted commas), be made grammatical subjects to live verbs. The philosopher’s description of a concept is bound to terminate in a stammer. The Platonic dream of a descriptive science of Essences is shattered. The sense of a sentence and, therewith, the auxiliary senses of its parts are not describable things. They are not describable, for they are not things.<sup>438</sup>

Depois de escrever tal impasse em análise conceitual, argumentou sobre palavras que não se referem a objetos, coisas. Os sentidos de palavras auxiliares em sentenças por exemplo seriam dificilmente de serem descritos como significados, ou mesmo, o sentido de uma sentença. De todo modo, possuem sentido e significado. Depois desta argumentação veremos que ele confessa ter tentado esclarecer o significado conceitual de algumas importantes noções para a filosofia da mente. Enfim, não faz sentido negar que podemos sempre tentar descrever e explicar o que as palavras significam, independente se a chamamos de objetos, entidades, simplesmente significam algo.

## 4.2 *The Concept of Mind*

Ryle comunica sobre seu trabalho em *The Concept of Mind*. Ele afirma que não tratou apenas do conceito de mente, mas, de vários conceitos mentais, como o de sensação, de imaginação, comportamento inteligente, entre tantos

---

<sup>437</sup> *Ibid*, p. 192.

<sup>438</sup> *Ibid*, p. 195.

outros. O autor, a meu ver irônico, escreve que a sua obra poderia ser vista como um “*ensaio em fenomenologia, se você está familiarizado com o rótulo.*”<sup>439</sup> Obviamente, ao fazer uso de uma linguagem que busca demonstrar os conceitos em sua facticidade, num colóquio onde fala para filósofos fenomenólogos e analíticos, ele parecia se aproximar muito mais dos primeiros. Visto pelo método filosófico utilizado na obra, ele afirma que “*se alguma asserção factual são ali feitas, estas são possíveis por alguma confusão na mente do autor.*”<sup>440</sup> Nota que foi objetivo central da obra tentar mostrar como a filosofia da mente tinha sido “*sistematicamente distorcida por um erro categorial generalizado – ou seja, o erro de considerar uma pessoa composta por dois compartimentos, sua mente e seu corpo, sendo os dois compartimentos os campos de dois diferentes tipos de causalidade.*”<sup>441</sup> A partir disso tantos problemas surgiram pela necessidade de um encontro entre causação psíquica e mecânica, tantas confusões conceituais a partir destas conceções com descrições bifurcadas.<sup>442</sup>

O autor sugere que o padrão de explicação seja substituído, pois a análise conceitual não deve estudar o significado de um conceito apenas visando um conceito por si mesmo, e sim “*a tarefa é sempre investigar o modo operante de todos os fios da teia de aranha dos conceitos interfuncionais.*”<sup>443</sup> Portanto, ao analisar um conceito, o de imaginação, por exemplo, o autor indica que este se encontra interligado com tantos outros, e para ele “*questões conceituais são questões interconceituais.*”<sup>444</sup>

### **4.3 Disposições e atos**

Ryle escreve que aprendeu enquanto estudante que os verbos ativos significam ações, a exemplo de verbos como andar, comer, subir. Mas há outros verbos que não são do mesmo tipo, não são ativos, ou especificamente ações, por exemplo: dormir, morrer, negligenciar, esquecer, sofrer.<sup>445</sup> Há também o uso de verbos ativos que expressam atos mentais, como crer,

---

<sup>439</sup> *Ibid*, p. 196.

<sup>440</sup> *Ibidem*.

<sup>441</sup> *Ibidem*.

<sup>442</sup> *Ibidem*.

<sup>443</sup> *Ibidem*.

<sup>444</sup> *Ibidem*.

<sup>445</sup> *Ibidem*.

ponderar, recordar. Talvez pudéssemos pensar que estaríamos ocupados recordando algo, mas não podemos afirmar que se está ocupado sabendo, crendo em algo. Ele também acrescenta sobre o que chamou de um conceito disposicional e muitas das vezes não tem nada a ver com pessoas, ou seja, não se refere ao intelecto ou caráter. A flexibilidade do *aço* seria claramente uma propriedade disposicional.<sup>446</sup>

Tendo em conta que conceitos disposicionais vistos em filosofia da mente normalmente são tidos como atividades, como “crer” por exemplo. Podendo ser distinguidos em relação ao tempo, afinal, quando se sabe algo durante um tempo, não se está a fazer algo. Estar a calcular algo é mais semelhante com a concepção de se estar ocupado com algo. A parte de querer entender melhor sobre a essência de calcular algo, mas utilizando de argumento de epistemólogos ele aponta que *“conhecer e acreditar são processos muito peculiares, processos ocultos.”*<sup>447</sup> Como já vimos as disposições podem indicar possibilidade de ações, por exemplo, para se reconhecer um fumante e alguém que possui alguma habilidade, não é preciso que este esteja a fumar no momento, ou a praticar tal habilidade. De todo modo, estamos a referir sobre tal ação particular que pode ser praticada e caracteriza a posse de uma disposição. Escreveu Ryle: *“no entanto, um homem que está dormindo ou em sua mesa de escritório pode ser verdadeiramente descrito como um bom nadador, embora não esteja engajado em nadar.”*<sup>448</sup> Atribuímos capacidades e habilidades para a realização de ações antes mesmo de estarmos engajadas nestas, garantidos pela ação habitual.

Ryle sublinha também que há algumas sutis diferenças no uso de verbos que indicam ação, por exemplo, ao afirmarmos que um médico curou um doente estamos claramente indicando que o tratamento utilizado produziu os efeitos desejados. Oferece também outro exemplo no qual distingue entre alguém que foi convencido por tais argumentos, ou seja, os argumentos alcançaram o objetivo que almejavam. Ademais lembra sobre diferenças entre verbos de realizar tal ação e alcançar o objetivo desta ação, entre correr e ganhar a corrida, entre ganhar a corrida por mérito ou por que o oponente

---

<sup>446</sup> *Ibid*, p. 197.

<sup>447</sup> *Ibidem*.

<sup>448</sup> *Ibid*, p. 199.

escorregou. É neste contexto que Ryle acrescenta sobre variações sobre a descrição da ação em que podemos afirmar como ocorreu sua realização, não em seu curso, ou tentativa, mas depois de realizada, “*então, faz sentido descrever um sucesso como sorte, ou um fracasso como azar.*”<sup>449</sup> Com esta análise e distinção conceitual Ryle quer mostrar que em operações intelectuais usamos os dois tipos de conceitos e podemos confundir os sentidos, ele escreve:

The present importance of this conceptual distinction is that in our accounts of, e.g., intellectual operations, we use concepts of both kinds, and can easily mystify ourselves if we suppose that a concept of the one sort is of the other sort. For example, the notions of proving, establishing, discovering, solving, seeing and recollecting, are all notions of success. It would be absurd to say that a thinker had solved a problem incorrectly, proved a theorem invalidly, recollected something that had not happened, or seen something that was not there. From the other family there are also scores of notions, like those of pondering, enquiring, investigating, deliberating, listening and so on. These are activities which certainly can be conducted in vain, pertinaciously, methodically and so on. They are what a person is at a time and for a time occupied in, as he cannot be occupied in solving, proving or seeing (as distinct from trying to solve, prove or see). If we treat the notion of deducing as if it belonged with deliberating or examining, we find ourselves confronted, apparently, with a mental activity mysteriously controlled by the laws of logic. For a deduction certainly is forbidden to be fallacious, as a cure is forbidden to be unsuccessful. Our theories of knowledge, inference and perception are, ex officio, concerned with, among others, concepts of intellectual achievement and failure; so a great deal depends upon our distinguishing the logical behaviour of verbs of trying from that of verbs of succeeding and failing.<sup>450</sup>

Como vimos Ryle esteve atento às diferenças do comportamento dos verbos e conceitos de ação, o que se estendeu aos verbos que usamos como operações intelectuais, atos mentais.

#### **4.4 Imaginação**

Um dos conceitos que Ryle preocupou-se em tratar em sua obra *The Concept of Mind* foi o de imaginação. A preocupação principal foi primordialmente conceitos de imaginação visual e auditiva. O autor tinha a intenção de entender melhor como algo é visualizado, descrições fenomenológicas do tipo “*nós visualizamos* ou “*vemos em nossos olhos da mente*”, *rostos, imagens e paisagens, e nós “ouvimos” vozes e barulhos “em*

---

<sup>449</sup> *Ibidem.*

<sup>450</sup> *Ibid*, p. 200.

*nossas cabeças.*”<sup>451</sup> Ele lembrou estar ciente do trabalho de Sartre<sup>452</sup> que também tentou desmistificar o conceito de imaginação e consequências de seu uso em teorias que utilizaram a noção de imagem como cópia da coisa. Teorias que falham em não distinguir como a imagem se relaciona com o pensamento, a imagem como ideia. Novamente o mental é visto nestas teorias como uma câmara privada e que ao pensar poderíamos resgatar tais imagens. Outro erro que lembra Ryle, também visto por Sartre, foi a diferença entre “impressões” e “ideias” que antes se distinguem pelo grau de intensidade, no trabalho de Hume.

Ryle ofereceu argumentos que tentaram demonstrar como ainda não temos clareza no uso do conceito de imaginação, entre diferenças básicas entre perceber e imaginar. Não se trata apenas de diferenças a partir do grau de intensidade entre ambos. Ele ofereceu apontamentos sobre confusões conceituais, descrições fenomenológicas com problemas, por exemplo, quando dizemos que imaginamos, pensamos com imagens e a distinguimos da percepção.<sup>453</sup> De qualquer modo o autor afirma ter perdido a linha de argumentação quando tentou esclarecer o conceito de imagem associando-o a outros conceitos como o de fingir, brincar. Apresentou que quando chegou a afirmar que a visualização de imagens era como um “faz de conta” sentiu-se constrangido conceitualmente e percebeu que havia problemas em sua fenomenologia do conceito de imaginação. Obviamente ele não afirmou que seria uma fenomenologia.

## 4.5 Cogito

Neste último momento da apresentação de Ryle em Royaumont, o autor distingue características entre enunciados feitos em primeira e terceira pessoa.

If I declare of someone else that he is depressed, in pain or intending to travel, I may easily be wrong. But if I declare that I am depressed, in pain or intending to travel, then if I am not being insincere I must, it seems, be declaring something about which I could not be mistaken. I could not be wrong or even dubious about my present mood or my present intentions.<sup>454</sup>

---

<sup>451</sup> *Ibidem.*

<sup>452</sup> Ryle sugere ver Jean Paul Sartre (1940) *L'Imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination.*

<sup>453</sup> Não tratarei dos argumentos do autor sobre teoria da imagem.

<sup>454</sup> *Ibid*, p. 202.

Para Ryle enunciados são referentes à como nos sentimos, nossos humores, intenções, mesmo que possamos nos enganar sobre estes, e nos parecem não questionáveis, “*isentos de qualquer possibilidade de dúvida ou erro.*”<sup>455</sup> Ele escreve que é comum estarmos predispostos a acreditar, como defendeu Descartes, que tais confissões sobre nós mesmos é o que podemos alcançar de mais verdadeiro e com o máximo de certeza:

No other truth could be better known to me than the truth that I now have a pain or that I now feel depressed. At the top of the list of the things that I not merely claim to know, but do really know and cannot but know are the things that at any given moment I may avow to others or to myself.<sup>456</sup>

O autor contesta tal argumento apontando que nossas confissões a respeito de nós próprios não são “*expressões de conhecimento.*”<sup>457</sup> Não afirmamos contundentemente sobre nossos próprios estados e normalmente usamos expressões adverbiais em conjunto:

‘probably’, ‘presumably’, ‘unquestionably’, ‘patently’, ‘self-evidently’. But none of these, not even the highest of them can be used to qualify ‘I am in pain’. Nor could we say ‘I have proved or established or decided, beyond question that I am in pain’ or ‘I have the best of reasons for thinking that I am in pain’.<sup>458</sup>

Ele argumenta que nem mesmo o verbo “saber” seria suficiente para validar enunciados em primeira pessoa:

To know something is to have discovered or learned something and not to have forgotten it. But ‘I have found out that I am depressed’ is absurd—where ‘I have found out that she is depressed’ and ‘She has found out that I am depressed’ are perfectly in order. An avowal of depression seems to come, so to speak, directly out of the depression itself and not out of the settlement, however conclusive, of any questions about that depression. In avowing my depression I speak not as an angelically well-situated reporter on my depression, but simply as a depressed person.<sup>459</sup>

O autor não está de acordo com a certeza que pode ser atribuída aos enunciados em primeira pessoa, estes até podem sinalizar algo, mas não são sequer razões. É uma espécie de declaração, mas não temos razões especiais

---

<sup>455</sup> *Ibidem.*

<sup>456</sup> *Ibid*, p. 202-203.

<sup>457</sup> *Ibid*, p. 203.

<sup>458</sup> *Ibidem.*

<sup>459</sup> *Ibidem.*

para afirmar que estamos em dor, ou que sentimos dor. Ele escreve: “*você pode conjecturar, inferir, acreditar ou saber que eu tenho dor; mas eu apenas sinto dor – e as palavras pra isso.*”<sup>460</sup> Não concluímos que estamos em dor como num raciocínio, portanto, não pode se tratar de uma conclusão. A confissão da dor pode ser a melhor razão para acreditar que realmente está com dor, mas afirma Ryle: “*mas elas não são minhas razões. Eu não preciso de razões. Eu não faço uma conclusão.*”<sup>461</sup> Por fim, escreve indicando que este seria mais um problema para filósofos da mente observando que declarações de primeira pessoa não são como:

ebullitions of mental states or like testable reports of ordinary matters of fact. Above all they refuse to behave like infinitely well-certified reports of matters of solipsistic fact. Their conceptual location is not yet fixed; so the locations of the concepts of consciousness and self-consciousness remain unfixed; so what is conveyed by ‘I’, ‘you’ and ‘he’ remains unfixed. But perhaps we are clearer than we were about the sort of position-fixing that we desiderate.<sup>462</sup>

#### **4.6 Comentários de Merleau-Ponty sobre a comunicação de Ryle**

Merleau-Ponty inicia seus comentários de modo otimista, afirmando que os argumentos de Ryle não eram tão distantes daqueles que compartilhavam os fenomenólogos em Royaumont. Poderia parecer ilusão visualizar tal aproximação metodológica, despretensiosamente comenta Merleau-Ponty. Para tal insiste na exigência de se fazer entender e tornar claro no que realmente estavam de acordo.

Um dos pontos que pareciam concordar, segundo Merleau-Ponty, a princípio seria que não há mais a necessidade em distinguir entre investigações conceituais das factuais. E esta era uma das dúvidas dele, pois os fenomenólogos estavam dispostos a incentivar Ryle a endossar tal defesa, e sem mais objeções neste ponto. Merleau-Ponty novamente falando pelos fenomenólogos disse que eles não entendiam se Ryle defendia como outros teóricos ingleses que a significação seria sempre sinônimo de significação verbal.

---

<sup>460</sup> *Ibidem.*

<sup>461</sup> *Ibidem.*

<sup>462</sup> *Ibid*, p. 204.

Merleau-Ponty disse que Ryle pareceu não ir muito adiante ao que seria defender que significados são primitivamente “linguísticos”.<sup>463</sup> Também retoma que concorda com Ryle sobre a insuficiência da análise conceitual na linguagem para a compreensão dos conceitos. E ao lembrar a filosofia de Wittgenstein mostrou algumas dificuldades para análise conceitual da linguagem. Por exemplo, a palavra “se”, seu significado não seria transmitido apenas por uma análise conceitual, são termos que não são sobre suma descrição de objetos. Além disso, segundo Merleau-Ponty, Ryle demonstrou mais a eles, continentais, diferenças concepções vistas na investigação conceitual realizada pelos ingleses.

Em busca de acordo com Ryle, Merleau-Ponty argumenta sobre ambos defenderem “*a insuficiência de uma análise conceitual da linguagem.*”<sup>464</sup>. Afinal, lembra Merleau-Ponty que Ryle escreveu “*que a tarefa do filósofo não é apenas simplesmente tomar como fechado um conceito; e quando ele examina todas as mentiras vistas numa palavra, o filósofo é levado a lidar com uma completa teia de aranha de conceitos.*”<sup>465</sup> Assim pergunta se tal análise não poderia ser auxiliada por um tipo de fenomenologia linguística.<sup>466</sup> Merleau-Ponty não tinha certezas em que discordavam já que ambos reconheceram a insuficiência de uma análise conceitual da linguagem para a compreensão do significado.

O autor comenta sobre Ryle defender a ideia de que a disposicionalidade não seria sempre voltada para ação. E pergunta se ao lidar com conceitos disposicionais, para entendê-los melhor, seria necessário lidar com uma questão a saber como eles são usados na linguagem. Se poderiam questionar a legitimidade de tais conceitos, e esta seria lidar com estes em suas relações diretas na experiência perceptiva. A pergunta à Ryle que faz Merleau-Ponty é sobre também confirmar se faz sentido fazer esta última pergunta.

Sobre o conceito de imaginação ele afirma que está clara a apresentação de Ryle e aponta que ela não seja “*de todo conceitual*”<sup>467</sup>, pois, além de buscar

---

<sup>463</sup> RYLE G. Comments Concerning G. Ryle, “La Phénoménologie Contre *The Concept of Mind*,” p. 255

<sup>464</sup> *Ibidem.*

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>466</sup> *Ibidem.*

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 257.

entender noções no uso da linguagem também confronta termos como imaginar e imaginação. Merleau-Ponty se arrisca em afirmar que Ryle “*busca a experiência que temos do termo imaginário*”<sup>468</sup> e acrescenta:

And this experience is silent. He refers to this experience prior to its verbal formulation. And he tries, precisely as a philosopher, to formulate verbally an experience that is not yet put into propositional form. Am I mistaken, or does Mr. Ryle agree?<sup>469</sup>

#### 4.7 Respostas de Ryle às perguntas de Merleau-Ponty

Ryle mostra-se solícito às perguntas de Merleau-Ponty pedindo para que ele as recorde caso as esqueça. A primeira pergunta, a respeito das distinções feitas sobre investigações factuais e conceituais, ou seja, sobre se ele era capaz de evidenciar uma clara distinção entre estas pesquisas. Ryle responde que dificilmente podemos oferecer uma definição precisa sobre estas pesquisas. Mas oferece uma delimitação ao demonstrar a diferença entre problemas teóricos e outros mais empíricos:

Nós todos sabemos que o químico, ou o astrônomo, não resolve os problemas com os quais eles lidam meditando em uma cadeira - pelo menos não todos, não o tempo todo. Eles usam instrumentos, eles usam técnicas, que são deles. Para um telescópio, espectroscópio, exame fotofragético; para a outra balança, tubos de ensaio e bico de Bunsen. Foi isso que me veio à mente quando falei de pesquisa factual.<sup>470</sup>

Visto assim Ryle quis demonstrar que muita da praticidade de pesquisas mais empíricas não é o modo de pesquisa que se ocupam os filósofos. Ainda alerta que nenhum filósofo é melhor que outro, por saber algo que outro ignora.<sup>471</sup>

A segunda resposta é sobre a noção de significado, Ryle demonstra neste momento a meu ver sua simplicidade analítica de forma genial. Ele responde que restringiu o máximo que pôde o que compreende sobre a noção de significado. Afirmou que é possível identificá-lo através de uma expressão verbal, até certo ponto, mas quando se estende a exemplos, ele expressou

---

<sup>468</sup> *Ibidem.*

<sup>469</sup> *Ibidem.*

<sup>470</sup> Sem editor. Cahiers de Royaumont, Philosophie N8 IV: *La Philosophie Analytique.c.*, p. 96. (Traduzido do original francês.)

<sup>471</sup> *Ibidem.*

dúvidas se poderia realizar. Agora, Ryle coloca em xeque os fenomenólogos.<sup>472</sup> Ele respondeu que se tentássemos entender por exemplo o significado de um “*halo lunar como sinal de chuva pela manhã ou que as pegadas na areia indicam para Robinson que ele não está mais sozinho na sua ilha,*”<sup>473</sup> argumenta Ryle :

Longe de mim, a idéia de contar a alguém o uso das palavras "significar" ou "significado" nesse sentido mais amplo. O que quero dizer simplesmente é que eu restringi seu uso, por minha conta, no caso de nos encontrarmos na presença de uma alternativa entre significante ou insignificante valor, significado ou não-significância. ou seja, de uma expressão, isto é, quando nos perguntamos o que significa, se significa alguma coisa. Quanto a saber se o halo da lua, ou uma pilha de nuvens negras no horizonte, significa chuva para amanhã, não é uma questão de interesse para a filosofia.<sup>474</sup>

A próxima resposta de Ryle a Merleau-Ponty foi sobre a possibilidade de criar novos significados. E ele responde que sim, afirma que temos um arsenal de significados que nossos ancestrais não possuíam. Cita Freud que deixou mais claro concepções de consciente e inconsciente. Do mesmo modo podem surgir problemas para os filósofos, abarcando o desenvolvimento de outras áreas como ciências naturais, gramática, matemática, etc.<sup>475</sup>

Num outro momento, Ryle agradece por Merleau-Ponty ter traduzido as perguntas em inglês e é nesta altura que sua resposta causa confusão. Alguns comentadores a usam para caracterizar arrogância em Ryle o que não é visto nas atas do colóquio em Royaumont. A pergunta de Merleau-Ponty foi direcionada à Ryle sobre as semelhanças entre o trabalho em *The Concept of Mind* e a fenomenologia que muitos dali estavam a desenvolver e afirmou que não via muitas diferenças entre as duas abordagens.

Ryle respondeu entendendo se sua pesquisa estaria de acordo com a de outros autores analíticos que ele mesmo lembrou: Wittgenstein, Russell entre outros anglo-saxões. E responde: “*Eu espero bem que não!*”<sup>476</sup> Há mal entendidos aqui, pois alguns autores usam a resposta entendendo “arrogantemente” por parte de Ryle e de analíticos para com filósofos

---

<sup>472</sup>O encontro em Royaumont me parece ora como um jogo de xadrez entre analíticos e fenomenólogos. Parece-me uma boa imagem para um Colóquio entre estes dois grupos de filósofos.

<sup>473</sup> Ibid., p. 97.

<sup>474</sup> Ibidem. Tradução do original: “*Loin de moi l'idée d'intendre à quiconque l'emploi des mots Signifier"ou Signification"dans ce sens élargi.*”

<sup>475</sup> Ibid., p. 98.

<sup>476</sup> Ibidem.

continentais. Ryle ofereceu esta resposta, e não parece ter cogitado que a pergunta de Merleau-Ponty era sobre se ele tinha alguma afinidade com o programa dos fenomenólogos:

Em quarto lugar, M. Merleau-Ponty me pergunta [teve a gentileza de transcrever a pergunta para mim em inglês] se ainda estou de acordo com minha pesquisa, com o programa esboçado no início deste século por Russell, e especificado por Wittgenstein e alguns outros. Minha resposta é: espero que não! Não quero dizer nada desagradável para Russell, Wittgenstein ou qualquer outra pessoa. Mas a mera ideia de estar de acordo com qualquer outra pessoa sobre qualquer problema me parece atacar qualquer empreendimento filosófico até a morte. Se a última palavra tivesse sido dita, a única coisa a fazer seria sentar em nossa cadeira e virar os polegares. Nós seríamos silenciados.<sup>477</sup>

Ryle afirma a importância filosófica de Russell e também Wittgenstein, e reconhece que estes autores forneceram novas ideias que não solucionaram os problemas dos quais se referiam. E a resposta de Ryle: “*J’espère bien que non!*” não é para responder seu desacordo com a metodologia da fenomenologia. Apesar de a princípio ele parecia já esperar por isto no início de sua comunicação. Mas de algum modo por responder desse modo, afinal, ele cogitou essa hipótese de semelhança. Apesar disso, deixou claro que não era capaz de sentir estimulado ao afirmarem que sua filosofia estava de acordo com qualquer destes programas, referindo-se aos primeiros analíticos. Reconhecia o papel importante de cada um deles e inclusive revelou ter aprendido muito mais com seus respectivos fracassos que com os acertos destes. Finalizou afirmando que para ele aprender com um filósofo é muito mais sobre reconhecer em que pontos se discorda dele.<sup>478</sup>

#### **4.8 Fenomenologia linguística**

Foi intenção minha mostrar neste trabalho como os interesses são semelhantes nas investigações de Ryle e Merleau-Ponty. O primeiro nem se deu o trabalho de responder à Merleau-Ponty em Royaumont se seu programa de investigação era diferente dos fenomenólogos, mas, ao mesmo tempo, estava convencido que poderia ter encontrado semelhanças entre seu trabalho no *The Concept of Mind*. Quando usou de ironia afirmando que poderiam

---

<sup>477</sup> *Ibidem.*

<sup>478</sup> *Ibidem.*

tentar rotulá-lo quem estivesse “à vontade com o trabalho da fenomenologia”, penso que ele já sabia que isso realmente iria acontecer e reconheceriam muitos pontos em comum nas metodologias. Ryle esteve preocupado em encontrar erros categoriais no uso de alguns conceitos em filosofia da mente, conceitos que Merleau-Ponty também tratou em sua fenomenologia, entre outros fenomenólogos. Ryle tentou mostrar as diferenças de seu trabalho, ou seja, ele faz um tipo de análise conceitual, mas ao mesmo tempo todo conceito está não apenas numa linguagem pura, é preciso localizá-lo na experiência, ou seja, ele trabalhou em fenomenologia de conceitos.

Por isso, sugerimos que Ryle fez um tipo de fenomenologia conceitual e que podemos chamá-la como mesmo apontou Merleau-Ponty, fenomenologia linguística. Uma noção que já foi defendida por Austin. Vejamos uma passagem dele sobre a noção de fenomenologia linguística:

In view of the prevalence of the slogan "ordinary language" and of such names as "linguistic" or "analytic" philosophy or "the analysis of language," one thing needs special emphasis in order to counter misunderstandings. When we examine what we should say when, what words we should use in what situations, we are looking again not merely at words (or "meanings," whatever they may be) but also at the realities we use the words to talk about: we are using a sharpened awareness of words to sharpen our perception of, though not as the final arbiter of, the phenomena. For this reason I think it might be better to use, for this way of doing philosophy, some less misleading name than those given above – for instance, "linguistic phenomenology," only that is rather a mouthful.<sup>479</sup>

Merleau-Ponty e Ryle reconheceram a insuficiência da análise de linguagem para a teoria do significado em Royauumont. Ryle defendeu que todo significado é linguístico, mas, quando precisou ir além disso, restringiu sua noção de significado. Afinal, até mesmo Merleau-Ponty escreveu: *“Porque estamos no mundo, estamos condenados ao sentido, e não podemos fazer nada nem dizer nada que não adquira um nome na história.”*<sup>480</sup> Por outro lado, ambos reconheceram que os conceitos e palavras estão inseridos na experiência e adquirem o sentido é através desta. Este ponto também foi tema em Royauumont, Austin que também estava presente, explicou:

---

<sup>479</sup> Austin é citado por Herbert Spiegelberg (1981) In ““Linguistic Phenomenology”: John L. Austin and Alexander Pfänder.”, p. 83. (Austin não defende nenhum tipo de fenomenologia, nem quer fazer uso de um jargão “híbrido” ao usar o termo “fenomenologia linguística.”)

<sup>480</sup> MERLEAU-PONTY 1999: 14.

We use the multiplicity of expressions which the richness of our language furnishes us in order to direct our attention to the multiplicity and the richness of our experiences. Language serves us as interpreter for observing the living facts which constitute our experience, which, without it, we would tend to overlook .... The diversity of expressions which we can apply attracts our attention to the extraordinary complexity of the situations on which we are called upon to speak. This means that language illumines for us the complexity of life.<sup>481</sup>

A experiência perceptiva gera todo tipo de conteúdo, e se assimila com o seu próprio testemunho. A partir do testemunho da experiência perceptiva também se acessa o fenómeno, e por mais que nos concentremos em conceitos específicos, é preciso encontrá-los em nosso testemunho, na fala, na experiência em que estes se relacionam. A única forma de considerarmos reflexivamente os fenómenos é através da linguagem, mas experienciamos estes. O que demonstra não é única forma de fazer filosofia fazendo apenas análise de linguagem. A fenomenologia começa por analisar a linguagem da ciência defendendo outro tipo de linguagem e um método que indica a descrição do fenómeno na experiência. Spiegelberg escreve:

In any case, the last word would belong to a study of the phenomena to which the linguistic expressions refer. In fact, it would seem that the study of the phenomena would have to enter in at least two ways: first, in the sense of the phenomena as they are viewed by ordinary language; second, in the sense of the phenomena as they emerge from a fresh examination of the facts, either by science or by some other direct approach, such as phenomenology in the continental sense.<sup>482</sup>

A fenomenologia é um problema para a filosofia a ser definida como método. Justamente por que quando parte da proposta que deve se ater ao fenómeno considerando a perspectiva do sujeito perceptivo na experiência, faz nos pensar que qualquer descrição, enunciado em primeira pessoa seria fenomenologia. Mesmo que seja uma tentativa de explicação que aborde o conceito e significado através da perspectiva do sujeito, a fenomenologia não é exclusivamente lidar com uma linguagem subjetiva. Enfim, estamos cientes que a própria fenomenologia como um método preocupa-se com o papel da subjetividade experienciada. E claramente tente a criticar uma linguagem objetiva que a suplanta totalmente.

---

<sup>481</sup> Austin novamente é citado por Herbert Spiegelberg In ““Linguistic Phenomenology”: John L. Austin and Alexander Pfänder.” p. 83.

<sup>482</sup> Ibid., p. 86

Estamos de acordo que é preciso buscar os significados na linguagem comum, como o próprio Ryle e Merleau-Ponty defenderam. Lembrando que quando nos referimos à *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty e Ryle estiveram de acordo que talvez a literatura nos mostre muito mais sobre a nossa natureza perceptiva que qualquer tratado de filosofia. É por mostrar a partir da linguagem comum, da perspectiva do sujeito perceptivo e abandonar uma linguagem científica, técnica e distante demais do fenômeno, a partir de uma abordagem do sujeito na experiência. Afinal a percepção não é sobre experiências, ela é experienciada. Spiegelberg escreve sobre a concepção de fenomenologia linguística que ofereceu Austin:

I submit that in the case of Austin there is concrete evidence that, quite apart from his coining and nearly adopting the phrase "linguistic phenomenology," he was headed beyond mere linguistic analysis toward an examination of the phenomena to which language refers. But he seems to have considered linguistic analysis the indispensable preparation for it, and does not seem to have envisaged a direct approach to the phenomena as a feasible alternative.<sup>483</sup>

Spielberg, conclui sugerindo certas opções, as quais eu gostaria de cunhar também, defendendo que:

in certain areas of philosophy, particularly those which have already come under the cultivation of ordinary language, a two-pronged approach is not only possible, it promises mutual stimulation and verification. Linguistic analysis can sharpen our eyes for shades in the phenomena for which our individual phenomenological eyes are not yet sufficiently sensitized. Phenomenology can clear the ground for the verification of the distinctions of ordinary language and at the same time make room for its orderly development beyond its present stage. There is no need for an either-or. Analysis as well as phenomenology stands to benefit from a both-and.<sup>484</sup>

Assim, a fenomenologia poderia se beneficiar da análise de significados, incluindo significados linguísticos, mas não apenas. Estamos cientes de uma função simbólica que está a envolta pela expressão de significados na experiência. Penso que a fenomenologia linguística seria importante para entendermos relações de significado da linguagem e experiência perceptiva. Enfim, entendeu-se que a própria análise de significado, ou análise conceitual pode ser auxiliada pela fenomenologia da experiência perceptiva. Por esta se encontra a palavra, no qual seu significado

---

<sup>483</sup> Ibid., p. 89.

<sup>484</sup> Ibid., p. 90.

é algo incorporado. A conexão é clara, a linguagem não está separada da experiência, do que o sujeito quer significar e comunicar como percepção experienciada e simbólica. O encontro entre análise conceitual e fenomenologia, entendendo que ambas se referem ao próprio fenômeno da experiência perceptiva. Sobre expressões e significados incorporados na linguagem. Deste modo, a fenomenologia também está interessada nos significados linguísticos e ordinários da experiência fenomenal para tentar entender a função simbólica da percepção experienciada.

Visto isto, não me parece que analíticos estejam tão distantes “metodologicamente, hierarquicamente, logicamente” de fenomenólogos como gostariam. Enfim, sugiro que possam até trabalhar juntos e tratar dos mesmos problemas, mesmo que seja por abordagens distintas. Pra mim está claro que de uma forma fatal se encontram metodologicamente ao se voltarem para a descrição da experiência perceptiva, ali, onde surge qualquer tipo de significado.

## 5. Considerações Finais.

Podemos pensar que as críticas ao dualismo cartesiano, ao psicologismo, intelectualismo já estão ultrapassadas, mas claramente não estão. O mesmo se passa com críticas à ciência, ao pensamento causal. Afinal os filósofos circulam por estes temas há quanto tempo? Corpo e mente, mundo interior e exterior, são invenções humanas na tentativa de entenderem, recortarem algo que não está dividido. A linguagem causal e objetiva explica-nos os eventos, a experiência da percepção? Estamos cientes que se trata de invenções do pensamento humano. Enfim, as vaidades filosóficas e todos estes temas circulares, quem os explica melhor: os filósofos analíticos, fenomenólogos? Se é que alguém explica algo.

No Colóquio em Royaumont, Ryle ao apresentar questões para fenomenólogos, comenta sobre um dos mais tradicionais deles,<sup>485</sup> Husserl, enfrentando a sua fenomenologia. Mas também entendo que ele lidou com problemas importantes para filosofia da mente, que também estavam nas preocupações filosóficas de fenomenólogos, inclusive Husserl, Merleau-Ponty, entre outros. Ryle realizou uma “espécie” de fenomenologia. Não foi de modo algum uma negação total quando se referiu à última pergunta de Merleau-Ponty que não estava direcionada apenas a afirmar interesses em comum, e inclusive abordagens. Gallagher comenta: *“Ele quis dizer isso como uma observação geral, a saber, que os filósofos sempre têm que discordar uns com os outros – caso contrário, como sugerido por Ryle, em uma espécie de paráfrase de Wittgenstein, se não podemos discordar sobre algo, somos reduzidos a “silêncio”.*”<sup>486</sup>

Tentei mostrar neste trabalho muitos interesses comuns, e também divergências de modo a ver comparações entre o trabalho de Ryle e Merleau-Ponty. Vimos que surgiram diferenças a respeito da noção de significado – o que claramente remete à noção de conceito – ou ao que Merleau-Ponty chamou de “sentido” e ambos concordaram que os significados, ou análise conceitual, remete a uma teia de significados que se relacionam entre si.

---

<sup>485</sup> GALLAGHER 2017: 30 (O autor comenta sobre a comunicação de Ryle referindo-se à Husserl no Colóquio em Royaumont.

<sup>486</sup> Ibid., p. 32.

Assim, a análise conceitual, sua investigação e tentativa metodológica acaba até certos níveis por comparar-se à metodologia fenomenológica. Em Merleau-Ponty, a busca por uma metodologia fenomenológica encontra problemas justamente por que lida com a noção de sentido de um modo mais amplo, enquanto Ryle restringe mais sua noção de significado. Vimos que os filósofos analíticos entendem que podem ampliar os níveis de análise conceitual, mas preferem continuar mais lógicos ao permanecerem na linguagem, ou analisando formas de linguagens. Enfim, há um tipo de fenomenologia linguística que faz Ryle analisando conceitos importantes que ecoam por várias linguagens, seja científica, ou mais comum, tal como a linguagem dos filósofos ou qualquer outro homem comum em que Ryle indica importantes ecos de erros categoriais.

Entendemos que todo significado, ou palavra é signo de algo no mundo. O sentido ou significado é experienciado. A fenomenologia na tentativa de criar descrições da experiência, entende que busca além da descrição da experiência, os significados. É preciso sempre tentar mostrá-los pela experiência, mostrá-los como são experienciados, criados. Quando se lida com a experiência perceptiva e os limites do que um filósofo pode encontrar nas investigações sobre significado, Merleau-Ponty demonstra ter avistado semelhanças no trabalho de Ryle em algumas questões. Gallagher escreve:

So what did Merleau-Ponty like in Ryle's presentation and in his book? Ryle's endorsement of Husserl's anti-psychologism; Ryle's rejection of Husserl's Platonism; Ryle's critique of the notion of a separate thing called 'mind' – or in Husserl's terminology – the ego. This last point put Ryle closer to two figures who influenced Merleau-Ponty – Sartre and Gurwitsch, who championed a non-egological conception of consciousness. Ryle's thorough-going anti-Cartesianism and his close to behavioristic rejection of body-mind dualism; and at the same time his embrace of the core idea of intentionality – which was an attempt to define with precision the nature of mental states, if taken in the right way, without the accompanying conception of a "mind" as separate entity.<sup>487</sup>

O que tentei defender é que Ryle também estava a fazer fenomenologia em suas análises conceituais, na sua busca por erros categoriais em conceitos importantes para a filosofia da mente. A análise conceitual em alguma medida também é fenomenologia a partir do momento em que é preciso encontrar os conceitos na experiência perceptiva, analisá-los, tentar apresentá-los

---

<sup>487</sup> *Ibidem.*

descritivamente. Afinal, não se faz análise conceitual recorrendo apenas a textos, proposições e palavras, correto? Assim, todo significado, mesmo que transmitido por uma palavra, foi dado por um sujeito a partir de sua experiência, e na relação entre homens e mundo. Temos claramente a ideia que ao enfrentar significações e análise conceitual o trabalho a ser feito não está tão delimitado pelos domínios da lógica e apenas da linguagem objetiva. O significado não é apenas a palavra, pois toda linguagem é mediação de um signo ao qual um sujeito atribuiu algum significado através de sua experiência. Dito isto, a fenomenologia e a análise conceitual se encontram no uso de um método comum.

A fenomenologia critica uma linguagem ou pensamento objetivo que a ciência utiliza. E também qualquer explicação partindo de um ponto de vista como se fosse o de um “deus” a tentar mostrar o que é a experiência perceptiva. O significado é sempre relacional, não existe aí conhecimento em si. A linguagem cumpre uma função de estrutura, que sempre é atravessada pela experiência perceptiva. Tendo em conta que toda experiência perceptiva e sua linguagem refere-se a um sujeito e a outros sujeitos que possuem corpos que significam o mundo e a ação. A fenomenologia não trata de dizer de particularidades subjetivas, mas da experiência perceptiva de sujeitos que são corpos e se expressam, de tal modo que toda expressão possui significação. Todo o arcabouço conceitual e simbólico talvez seja possível de ser investigado, e por meio da linguagem descrever sua fenomenologia dos significados adquiridos na experiência perceptiva. Afinal essa parece ser realmente a nossa tentativa. Buscando não universalidade, mas descrições da experiência e como são formadas as compreensões, conhecidas na própria relação entre elas.

Quando o cientista fala a partir de uma linguagem como se fosse um deus, como se pudesse explicar a experiência a partir de fora, trata-se de uma invenção da linguagem recortando a experiência, tentando objetivar a própria experiência. Relações entre mente, mundo, corpo, cultura, natureza são recortes para a ciência na tentativa de chegar a alguma compreensão. O pensamento causal é uma forma do homem tentar explicar a própria experiência. Mas o que temos é sempre a nossa experiência e o que podemos dizer sobre ela. Todo significado, mesmo que seja transmitido por uma palavra ou conceito, é de alguma forma um signo que foi gerado e adquirido

na experiência perceptiva. E é somente pela linguagem que a fenomenologia encontra e oferece descrições da experiência e seus significados.

## 6. Referências Bibliográficas.

### Bibliografia Primária :

AA. VV. (1962) *Cahiers de Royaumont* [Philosophie N°8, IV]: *La Philosophie Analytique*. Éditions du Minuit.

MERLEAU-PONTY, M. (1999) *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Martins Fontes (2ª ed.). (Publicado pela primeira vez em 1945, Gallimard.)

MERLEAU-PONTY, M. (2002) *Phenomenology of Perception*. Trad. Colin Smith. Routledge.

MERLEAU-PONTY, M. (2006) *A Estrutura do Comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. Martins Fontes. (Publicado pela primeira vez em 1942, P.U.F.)

RYLE, G. (1958) “La Phénoménologie contre The Concept of Mind.” In AA. VV. (1962) *Cahiers de Royaumont* [Philosophie N8 IV]: *La Philosophie Analytique*, Éditions du Minuit, p. 85-104.

RYLE, G. (2009) *The Concept of Mind*. Routledge. (Publicado pela primeira vez em 1949, Hutchinson.)

RYLE, G. (2009) “Phenomenology versus *The Concept of Mind*”. In Ryle, G., *Collected Papers. Vol. 1: Critical Essays*. Routledge, p. 179-196.

RYLE, G. (2009) “Ordinary Language”. In Ryle, G., *Collected Papers. Vol. 2: Collected Essays 1929–1968*. Routledge, p. 301-318. (Publicado pela primeira vez (Philosophical Review, LXII) em 1953.)

RYLE, G. (2009) “Sensation”. In Ryle, G., *Collected Papers. Vol. 2: Collected Essays 1929–1968*. Routledge, p. 349-362. (Publicado pela primeira vez (Contemporary British Philosophy, Third Series) em 1956.)

## **Bibliografia Secundária:**

BALDWIN, T. (2004) *Maurice Merleau-Ponty: Basic Writings*. Routledge, Taylor & Francis Group.

BARBARAS, R. (1991) “Le dualisme de *La Phénoménologie de La Perception*”. In Barbaras, R., *De l'être du phénoménène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Editions Jérôme Millon, p. 21-36.

DESCARTES, R. (1985) *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Livraria Almedina.

DREYFUS, H. (2013) *A Phenomenology of Skill Acquisition as the basis for a Merleau-Pontian Nonrepresentationalist Cognitive Science*. University of California.

DREYFUS, H. & DREYFUS, S. E. (1980) “A five-stage model of the mental activities involved in direct skill acquisition”. Operations Research Center, University of California.

[Em: <https://apps.dtic.mil/dtic/tr/fulltext/u2/a084551.pdf> (acessado em Janeiro de 2018).]

FERRAZ, M. S. A. (2006) *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. Humanitas/FAPESP.

GALLAGHER, S. (2005) “Dynamic models of body schematic processes”. In De Preester, H. & Knockaert, V. (Ed.), *Body Image and Body Schema: Interdisciplinary perspectives on the body*, John Benjamins, p. 233-250.

GALLAGHER, S. (2017) “Double phenomenology”. *Études Phénoménologiques / Phenomenological Studies* 1, p. 29-44.

GALLAGHER, S. & ZAHAVI, D. (2008) *The Phenomenological Mind*. Routledge.

- HASS, L. (2008) *Merleau-Ponty's Philosophy*. Indiana University Press.
- HUME, D. (2004) *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Óscar de Almeida Marques. UNESP.
- LANGER, M. (1989) *Merleau-Ponty's: Phenomenology of Perception. A guide and commentary*. The Macmillan Press Ltd.
- MARSHALL, G. J. (2008) *A Guide to Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*. Marquette University Press.
- MOUTINHO, L. D. S. (2004) "O Sensível e o Inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade". KRITERION, nº 110, p. 264-293.
- OVERGAARD, S. (2010) "Royaumont Revisited". *British Journal for the History of Philosophy* 18(5), p. 899-924.
- POLLARD, B. (2002) *Habits in action: a corrective to the neglect of habits in contemporary philosophy of action*. Durham University, Durham E-Theses Online.  
[Em: <http://etheses.dur.ac.uk/3973/> (acessado em 20 de Julho de 2017).]
- POLLARD, B. (2005) *The rationality of habitual actions. Proceedings of the Durham-Bergen Postgraduate Philosophy Seminar*, 1, University of Durham and University of Bergen, p. 39-50.
- POLLARD, B. (2006) "Explaining actions with habits". *American Philosophical Quarterly* 43/1, p. 57-69.
- PRIEST, S. (1998) *Merleau-Ponty*. Routledge.
- ROMDENH-ROMLUC, K. (2011) *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*. Routledge, Taylor & Francis Group.

ROMDENH-ROMLUC, K. (2018) “Science in Merleau-Ponty’s Phenomenology: From the early work to the later philosophy”. In Zahavi, D. (Ed.) *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Oxford University Press.

[Em: <https://komromrom.files.wordpress.com/2012/02/71.pdf> (acessado em 5 de junho de 2019).]

SMYTH, B. (2018) “M. Merleau-Ponty, Comments concerning G. Ryle, “La Phénoménologie contre The Concept of Mind”. *Chiasmi International: Trilingual Studies Concerning the Thought of Merleau-Ponty*, 20, p. 255-259.

SOMBRA, J. C. (2006) *A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty*. Ed. UNESP.

SPIEGELBERG, H. (1981) ““Linguistic Phenomenology”: John L. Austin and Alexander Pfänder”. In Spiegelberg, H. (Ed.), *The Context of the Phenomenological Movement*, Phaenomenologica, p. 83-90.

TANNEY, J. (2009) “Rethinking Ryle: A Critical Discussion of *The Concept of Mind*”. In Ryle, G., *The Concept of Mind*, Routledge, p. ix-lvii.

WEBBER, J. (2012) “Freedom”. In Luft, S. & Overgaard, S. (Ed.) *The Routledge Companion to Phenomenology*, Routledge, p. 327-335.



**M FLUP 2019**

