



A PERCEPÇÃO EM TRÊS REGISTROS: RUSSELL, PEIRCE E CAEIRO

José Marcio Rebolho Rego

Fundação Getúlio Vargas - SP
jm-rego@uol.com.br

Gustavo Henrique Rodrigues Pessoa

Universidade Fernando Pessoa - Portugal.
gustavo.pessoa@uol.com.br

Adelino de Castro Oliveira Simões Gala

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - SP
adelinogala@gmail.com

Resumo: Este artigo foi escrito no âmbito de disciplina de pós-graduação, ministrada pelo professor Segolin, sobre Fernando Pessoa, na PUC-SP, e visa apresentar três pontos de vista com relação à “percepção”. Neste trabalho, partimos da monografia de Blikstein sobre o filme “O Enigma de Kaspar Hauser” para contrastar três visões distintas sobre o fenômeno da percepção. A percepção, embora classificada como “coisa extralinguística”, está conectada umbilicalmente com o próprio fenômeno linguístico, e o antecede: por detrás do signo, reside esse fenômeno cognitivo chamado percepção. Aqui discutiremos as diferenças das teorias de percepção em Bertand Russell, Charles Sanders Peirce e em Alberto Caeiro, heterônimo do poeta Fernando Pessoa. Na obra de Russell, a percepção possui uma posição de destaque, servindo de alicerce para sua teoria do conhecimento. No entanto, ao longo de sua obra, Russell modificou o tratamento que dava à percepção, não chegando a desenvolver uma teoria acabada. Já Peirce, embora tampouco tenha logrado conceber uma teoria sistemática da percepção, deixa claro que sua fenomenologia está calcada nela. Afirma explicitamente que a Primeiridade, Secundidade e, por conseguinte, toda forma lógica de pensamento, são dadas na percepção. Por sua vez, Alberto Caeiro alça a percepção a um status ainda mais elevado. Para ele, não só o conhecimento é mediado pela percepção como a própria busca por esse conhecimento é irrelevante e supérflua. Para ele, nada mais importa além da relação sensorial de sua consciência com os objetos externos.

Palavras-chave: Percepção, Signo, Semiótica, Fenomenologia

PERCEPTION UNDER THREE REGISTERS/POINTS OF VIEW: RUSSELL, PEIRCE AND CAEIRO

Abstract: *This paper was written as part of a graduate course on Fernando Pessoa, given by professor Segolin at PUC-SP. It aims to present three points of view with respect to perception. In this paper, we have based ourselves on Blikstein's work on the movie "The Enigma of Kaspar Hauser" to contrast three differing points of view regarding the phenomenon of "perception". Although classified as an "extra-linguistic thing", perception is closely linked to the linguistic phenomenon itself, and precedes it: behind the sign dwells this cognitive phenomenon called perception. Here we will discuss the differences between the theories of perception by Bertrand Russell, Charles Sanders Peirce and Alberto Caeiro, heteronym of the poet Fernando Pessoa. In Russell's work, perception has an important status, serving as the basis for his theory of knowledge. Nevertheless, throughout his work, Russell changed his treatment of perception without developing a complete theory for it. Although*

Peirce also did not produce a systematic theory of perception, it is clear that his phenomenology is based upon it. He explicitly states that Firstness and Secondness, and therefore all logical forms of thought, are given in perception. Alberto Caeiro lifts perception to an even higher status. To him, not only knowledge is mediated by perception, and therefore inaccessible, but also the search for this knowledge is irrelevant and superfluous. To him, nothing else matters other than the sensorial relationship between his consciousness and external objects.

Keywords: *Perception, Sign, Semiotics, Phenomenology.*

* * *

Introdução

A partir do filme do cineasta alemão Werner Herzog, “O Enigma de Kaspar Hauser”, de 1974, cujo título original era “Jeder für sich und Gott gegen alle” ou “Cada um por si e Deus contra todos”), o Prof. Izidoro Blikstein, num brilhante ensaio (1983), coloca de uma forma extremamente feliz o problema da percepção. Kaspar Hauser foi uma verídica e obscura personagem cuja história enigmática pode atizar a curiosidade ‘detetivesca’ do espectador: criado em um sótão, sem nenhum contato humano até os 18 anos, Kaspar Hauser aparece em Nurembergue por volta de 1828 com uma carta contendo referências a sua misteriosa origem. Acolhido na casa do criminalista Feuerbach, é assassinado em 1833, mas o crime nunca foi esclarecido:

[S]e começarmos a ‘leitura’ do filme pelo título original, percebemos talvez que o melhor enigma é bem outro, ‘Cada um por si e Deus contra todos’ é um anti-refrão que embaralha logo de início a ótica tradicional plantada no senso comum da cultura ocidental. Subversão de nosso aparelho perceptivo-cognitivo: esta deve ser a isotopia básica a iluminar a significação mais profunda da história de Kaspar Hauser, vista por W. Herzog. De fato, pior do que os enigmas atirados ao espectador, é o estranho mundo em que se vê, de repente, plantado, atônito, perplexo, o próprio Kaspar Hauser. Seu olhar fixo diante de pessoas, rua, casas, objetos, paisagens. Tudo assusta. As dimensões, os movimentos, a lógica, a perspectiva, o pensamento, a fala, o riso [...] Apesar de explicado pela linguagem, pelas palavras, por signos linguísticos, enfim, a passagem em que foi colocado Kasper Hauser permanece turva e indecifrável. Tão turva quanto as sombras que se movem nos desertos de seus pesadelos. Conhecer o mundo pela linguagem, por signos linguísticos, parece não bastar para dissolver o permanente mistério e a perplexidade do olhar de Kaspar Hauser. Talvez porque a significação do mundo deve irromper antes mesmo da codificação linguística com que o recortamos: os significados já vão sendo desenhados na própria percepção/cognição da realidade. (BLIKSTEIN, 1983, p. 17).

Kaspar Hauser: linguagem, mundo, realidade, percepção, significação, cognição. É assim que Blikstein procura desvendar os enigmas do filme de Herzog, revisitando esses problemáticos temas situados num entroncamento por onde passam antropologia, filosofia, linguística, semiótica, poesia, teoria do conhecimento, etc. Foge aos objetivos deste trabalho discutir todos esses temas revisitados por Blikstein. Elaborado no âmbito da disciplina ministrada pelo Prof. Fernando Segolin,

na Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, o presente trabalho adentra com Blikstein exatamente o tema da percepção, para posteriormente discuti-la, recorrendo mais amplamente a três autores: Bertrand Russell, Charles S. Peirce e Fernando Pessoa, autor que foi objeto de estudo no curso ministrado pelo Prof. Segolin.

Blikstein inicia sua discussão sobre o signo, a significação e a percepção da realidade lembrando que tais questões foram repetidas em diferentes formulações ao longo dos tempos e que ficaram aparentemente resolvidas na lição clássica de Santo Agostinho, ao assinalar o caráter vicário do signo: “Toda ciência trata das coisas ou dos signos, mas as coisas se aprendem pelos signos [...]” (AGOSTINHO apud. BLIKSTEIN, 1983, p. 20). Estas, com efeito, são coisas tais que são também signos das outras coisas [...] Compreende-se então aquilo que chamamos de signos: são as coisas que se empregam para significar algo. “Um signo é, com efeito, uma coisa que, além da impressão que produz nos sentidos, faz vir, por si mesma, uma outra coisa ao pensamento [...]” (AGOSTINHO apud BLIKSTEIN, 1983, p. 20). O signo seria, afinal, algo que substitui ou representa as coisas, isto é, a realidade. Baseada na noção de representatividade do signo, essa teoria semiológica fará escola. Guardadas as devidas proporções, outro não é o ponto de partida da linguística e da semiologia contemporânea. O signo representaria a realidade extralinguística e, em princípio, é por meio dele que podemos conhecê-la. A Kasper Hauser, por exemplo, impingiam todos os tipos de signos, na certeza de que ele compreenderia o insólito ambiente que o cercava. Cabe observar que essa inculcação semiológica não ocorre apenas com Kaspar Hauser: de um modo geral, todo processo educativo e de socialização é tributário da representatividade do signo; vale dizer que a educação, via de regra, não passa de uma construção semiológica que nos dá a “ilusão da realidade”.

Ao discutir a “modelagem linguística do universo” (BLIKSTEIN, 1983, cap. VI) Blikstein irá tratar do impasse teórico-metodológico da semiologia, o da “fuga da figura do referente”. Por mais que tentem fugir da figura do referente sob a alegação de que este é extralinguístico, semiólogos acabam sempre caindo em algo muito parecido com o referente quando ensaiam explicações acerca das condições de produção do significado linguístico. Há sempre algo por detrás do signo, algo “extralinguístico” que, situado na dimensão perceptivo-cognitiva, está na base da produção do evento semântico. Todos esses impasses parecem decorrer de um equívoco fundamental: o fato de o referente ser extralinguístico não significa dizer que deva ficar fora da linguística; ele simplesmente está situado atrás, ou antes, da linguagem, como um evento cognitivo, produto de nossa percepção. Qualquer que seja o nome de tal “produto” – seja referente, objeto mental ou unidade cultural – fica reconhecida a necessidade do recurso a uma dimensão anterior à própria experiência verbal para a detecção da gênese do significado. Tal dimensão, que não será a realidade *tout court*, é a percepção-cognição, onde justamente se fabricam os referentes/objetos mentais/unidades culturais; estes é que, embora desprovidos de um estatuto linguístico propriamente dito, condicionarão o evento semântico. Mas a maioria dos linguistas parece não querer levar em conta o referente na explicação dos mecanismos de produção do significado. E a consequência mais danosa causada pelo descarte do referente foi expulsar a dimensão perceptivo-cognitiva do aparelho teórico da linguística e da semiologia, como se a percepção/cognição fosse apenas pertinente à psicologia, à filosofia ou à antropologia.

A linguística deveria, a meu ver, voltar mais a sua atenção para a natureza da experiência perceptivo-cognitiva e procurar detectar a função e o papel desta na configuração do “real”, bem como na arquitetura conceitual de nosso pensamento. Seria na percepção-cognição, portanto antes mesmo da própria linguagem, que se desenhariam as raízes da significação. (BLIKSTEIN, 1983, p. 39)

Exatamente como também coloca Merleau-Ponty, segundo o qual, o problema da significação deve ser recolocado em sua matriz originária. Qual a relação entre a percepção e o mundo das operações linguísticas? Essa relação não é mais de simples paralelismo, deve-se encontrar uma trama do sensível, uma configuração, uma ordem que possa prolongar-se na dimensão dos atos expressivos. Segundo Merleau-Ponty é preciso, antes de tudo, anular o preconceito que faz do mundo perceptivo um mero universo de objetos, de *individualidades* espaço-temporais fechadas em si mesmas, maciças. Registra Merleau-Ponty que o percebido não se dá nunca em si mesmo, mas em um contexto relacional; a figura (enquanto *individuum* da visão) é sempre figura-sobre-fundo e, como tal, é dotada de um horizonte interno e de um horizonte externo; é indefinidamente explicitável na multiplicidade de suas “propriedades” constitutivas e na multiplicidade de suas relações com o que a circunda. O delineamento da coisa não é um acidente que uma percepção adequada seria capaz de cancelar, mas a própria estrutura do evento perceptivo. Ainda segundo Merleau-Ponty, a lógica da visão é uma “lógica alusiva”: vejo mais do que me é oferecido pela visão atual e analisável, vejo uma coisa onde há uma presença latente, constituo ativamente a coisa embora dela possua apenas certos lados.

O preconceito objetivista tem sua razão de ser, enquanto assenta nesta atividade intencional que não se fecha em seus momentos constitutivos, mas vai além e põe objetos, como objetos para ver, tocar, manipular, etc. Este preconceito não deve, contudo, ocultar-me o operar concreto da percepção como substrato originário sobre o qual se construirá o mundo das objetividades, substrato que não é feito tanto de presenças maciças quanto de ‘reflexos’, sombras, níveis, horizontes entre as coisas, os quais não são coisas nem são um nada mais, pelo contrário, são os únicos a delimitar os campos de variação possível na mesma coisa e no mesmo mundo. (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 202)

Compreender-se-á melhor, à luz destas considerações, o alcance que tem para Merleau-Ponty a reflexão sobre a palavra. Se o sentido de ser das coisas não é, na percepção, algo isolável e auto-suficiente, e sim o resultado de uma certa articulação do sensível, desaparece, nesse caso, o problema de instituir um paralelismo entre a ordem das coisas percebidas, considerada positiva, e a ordem das coisas ditas, confirmada na idealidade. Há agora uma base comum na intencionalidade do corpo-homem como poder de abrir certas dimensões, de instituir diferenciações no *continuum* espaço temporal. “A fraqueza de todo ‘paralelismo’ consiste em estabelecer certas correspondências entre as ordens e em ocultar as operações que as produziram originariamente por transgressão.” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 26). A linguagem não se introduz na ordem do ‘eu penso’, mas na ordem do ‘eu posso. Como sede de uma práxis orientada, a gênese do sentido deve ser procurada do lado do sujeito agente e concreto, tomado no tecido das relações inter-humanas.

A compreensão do mundo esbarra antes na dimensão perceptivo-cognitiva. Se a língua é o ‘molde’ ou a ‘grande matriz semiótica’ da sociedade, é necessário reconhecer que a experiência perceptiva já é um processo (não-verbal) de cognição, de construção e ordenação do universo. Não é o que se tem verificado, em geral, na linguística e na semiologia: assim, apesar de citar Piaget, Umberto Eco não chega a explorar as fecundas reflexões do mestre suíço acerca da ‘percepção como interpretação de dados sensoriais desconexos’. Pois é esta face ainda obscura do mecanismo da significação que importaria esclarecer primeiro: como percebemos o mundo, as ‘coisas’, a ‘realidade’? Com medo de resvalar em ‘psicologismos’ ou em ‘antropologismos, linguistas e semiólogos tem sido refratários ao exame da percepção da ‘coisa’ extralinguística. (BLIKSTEIN, p. 42)

1 Teoria da percepção em Russell

O ponto de partida da teoria do conhecimento de Bertrand Russell é semelhante ao da teoria proposta por Locke. Ele admite que todo o nosso conhecimento acerca do mundo é derivado da percepção sensorial; admite, ainda, que as coisas imediatamente conhecidas na sensação não podem ser diretamente identificadas aos objetos físicos que ordinariamente pensamos perceber. O ponto em que Russell e Locke divergem está em que Russell deseja evitar qualquer sugestão que nos leve a tomar os elementos sensoriais como algo dependente do espírito. Enquanto Locke aludia às “simples ideias do sentido”, Russell prefere falar em “dados sensórios”. Em “The Problems of Philosophy” (1961), Russell oferece exemplos de dados sensórios, indicando algo “como as cores, os odores, a dureza, a rugosidade, e assim por diante” (RUSSELL, 1961, p. 12), distinguindo-os das sensações, que ele equipara a experiências de consciência imediata dos dados sensórios. Diz Russell “assim, sempre que vemos uma cor, temos uma sensação de cor, mas esta cor é um dado sensório, não uma sensação. A cor é aquilo de que temos consciência imediata e a consciência é a sensação” (RUSSELL, 1961, p. 12).

Nesse mesmo livro, Russell vale-se da distinção para refutar a tese berkeleyana segundo a qual os dados imediatos dos sentidos são ideias no espírito de quem percebe. Do fato de que a consciência é um estado mental, argumenta ele, não decorre que as coisas de que temos consciência sejam mentais – a não ser no sentido trivial de que estão distantes do espírito, o que equivale a dizer que são objetos de consciência. Russell conclui que não há motivo lógico para supor que os dados sensórios não possam existir independentemente de serem sentidos.

Em “A Análise do Espírito” (1962), Russell abandona sua crença na existência de atos mentais. Isso se deve, em parte, à concepção de que o sujeito, ao qual os atos mentais são imputados, não passa de ficção lógica e, em partes, ao fato de Russell se haver convencido de que aqueles atos não podem ser empiricamente captados. Não mais acreditando na existência de sensações, no sentido em que havia anteriormente utilizado esse termo, não pode ele mais acreditar que sensações tenham objetos e, conseqüentemente, nega também a existência dos dados sensórios. Mesmo que subseqüentemente Russell se refira a si mesmo como tendo “enfaticamente” abandonado os dados sensórios (cf. RUSSELL, 1980), a mudança de concepção é muito menos radical do que essas palavras sugeririam. Deixou Russell de empregar a expressão “dados sensórios”, mas continuou a falar de objetos da percepção (“percepts”), aos quais atribuiu as mesmas propriedades

que havia atribuído aos dados sensórios, exceto a de serem correlativos de atos sensórios. De qualquer modo, a questão que basicamente interessava Russell não era a da relação dos dados sensoriais para com os sujeitos que ele supunha tomarem consciência desses dados; mas a relação entre os dados sensórios e os objetos físicos, aos quais estão, de algum modo, associados. O que diz a esse respeito, acerca dos dados sensórios, aplica-se igualmente bem aos objetos da percepção. Recorrendo ao familiar exemplo de alguém que percebe uma mesa, ele diz:

Claro está que, se chegamos a conhecer alguma coisa acerca da mesa, isso ocorre por meios de dados sensoriais – cor marrom, forma retangular etc. – que associamos à mesa, [mas] não podemos dizer que a mesa seja os dados sensórios, ou mesmo que os dados sensórios sejam, diretamente, propriedades da mesa. (RUSSELL, 1961, p. 12)

Diz Russell:

Embora eu creia que a mesa tenha ‘realmente’ a mesma cor em toda a sua extensão, as partes que refletem a luz parecem muito mais claras que as outras e algumas partes parecerão quase brancas porque refletem a luz de maneira particular; eu sei que, se mudar de posição, as partes que refletem a luz serão diferentes e, dessa forma, se alterará a aparente distribuição de cores da mesa. Daqui decorre que, se no mesmo instante estiverem várias pessoas olhando a mesa, duas delas não verão exatamente a mesma distribuição de cores, pois que não haverá duas pessoas que a contemplem exatamente do mesmo ponto de vista; e qualquer alteração de ponto de vista acarreta alguma alteração da forma de refletir a luz. (RUSSELL, 1961, p. 8-9)

Não se trata apenas de uma questão de perspectiva. Russell continua:

Sabemos que mesmo de um determinado ponto de vista a cor parecerá diferente à luz artificial ou parecerá diferente se diante dela se colocar uma pessoa cega para cores ou uma pessoa usando óculos azuis; e no escuro não haverá cor, embora a mesa permaneça inalterada no que se refere ao tato e à audição. (RUSSELL, 1961, p. 9)

Nesses termos, que justificação haverá para acreditarmos que a mesa é realmente de uma determinada cor? Russell responde que não há qualquer justificação.

Quando, na vida comum, falamos da cor da mesa, queremos referir-nos apenas ao tipo de cor que ela parece ter para um espectador normal, de um ponto de vista ordinário, nas condições usuais de iluminação. Não obstante, as outras cores que aparecem sob outras condições, têm os mesmos títulos para serem consideradas reais: conseqüentemente, para evitar favoritismo, vemo-nos compelidos a negar que mesa, em si mesma, tenha qualquer particular cor. (RUSSELL, 1961, p. 9-10).

Uma vez que os mesmos argumentos se aplicam, por exemplo, a outras características da mesa, como forma, contextura visível, etc., e uma vez que Russell considera óbvio que nossas sensações de tato e de audição “não podem revelar diretamente qualquer definida propriedade da mesa, porém, quando muito,

constituir-se em signos de alguma propriedade que talvez cause todas as sensações” (RUSSELL, 1961, p.11), conclui ele que “a mesa real, não é imediatamente acessível a nós, mas deve ser uma inferência daquilo que é imediatamente por nós conhecido” (RUSSELL, 1961, p. 11). A questão que se põe é, portanto, a de que tipo de objeto estamos autorizados a inferir e como pode a inferência ser justificada; em outros trabalhos acerca do mesmo tema, Russell põe menos ênfase na diversidade de aparência que os objetos físicos apresentam, e sublinha mais incisivamente a dependência causal de qualquer dessas aparências em relação a nosso sistema nervoso e aos traços do ambiente. Russell invoca para uma exemplificação o fato de que a luz, como o som, exige tempo para propagar-se. Assim, quando contemplamos um objeto como o Sol, não o vemos no estado em que no momento se encontra, mas, na melhor das hipóteses, no estado em que se encontrava alguns minutos antes. Ou, no caso de uma estrela muito distante, pode ocorrer que, no momento em que pensamos vê-la, já tenha ela cessado de existir. Não apenas isso, mas também a evidência de que as propriedades perceptíveis, o tamanho, a forma e a cor que atribuímos a objetos físicos, assim se apresentam apenas em razão do estado de nosso sistema nervoso; e isso nos deixa, na opinião de Russell, sem razão fundada para crer que os objetos possuem aquelas propriedades de maneira literal que o senso comum lhes atribui.

A questão que se apresenta é a de saber se temos qualquer razão fundada para encarar os dados sensoriais “como signos da existência de alguma coisa, que poderíamos chamar o objeto físico.” (RUSSELL, 1961, p. 20). A resposta de Russell a essa indagação é a de que dispomos de uma razão procedente, se não conclusiva, consistente no fato de que a postulação de objetos físicos, em termos de causas externas de nossos dados sensoriais, explica o caráter desses dados de maneira que nada mais pode explicar. Russell situa esses objetos físicos num espaço que é próprio deles, distinto de qualquer dos espaços privados em que se localizam os dados sensoriais. Não crê ele que possamos descobrir qualquer coisa acerca das propriedades intrínsecas dos objetos físicos, mas julga razoável inferir que estão ordenados espaço-temporalmente, de maneira que corresponda à ordenação dos dados sensoriais.

Em “Nosso Conhecimento do Mundo Exterior” (1966) e em dois ensaios que figuram no livro “Mysticism and Logic” (1962), Russell esboça uma teoria em que os objetos físicos são apresentados como construções lógicas e não como entidades verticalmente inferidas. Com esse objetivo, introduz o conceito de um *sensibile*, acompanhado da explicação de que os *sensibiliza* são objetos que tem “o mesmo status metafísico e físico dos dados sensoriais” (RUSSELL, 1962, p. 148), residindo a diferença no fato de não se fazer necessário que eles sejam efetivamente experimentados pelos sentidos. O lugar em que um *sensibile* aparece é, então, o lugar onde se encontra a coisa de que o *sensibile* é um elemento. Russell põe isso em contraste com o lugar de que o *sensibile* aparece, que é a perspectiva à qual ele pertence. Diz Russell que “podemos definir “aqui” como o lugar, no espaço perspectiva, ocupado por nosso mundo privado”, e acrescenta que isso torna possível compreender “o que se pretende ao dizer que nosso mundo privado reside no interior de nossa mente”, pois o lugar do espaço perspectiva ocupado por nosso mundo privado “pode ser parte do lugar em que se encontra nossa mente” (RUSSELL, 1962, p. 150). A distinção entre o lugar *em que* e o lugar *de que* o *sensibile* se manifesta é também usado como forma de discriminar as várias distâncias a partir das quais uma coisa pode ser percebida, e como forma de

distinguir alterações no objeto com base em alterações do ambiente ou do estado do observador.

Russell posteriormente não desenvolve mais esta sua teoria, sendo que na verdade nós o vemos voltar-se, em livros posteriores, tacitamente para sua anterior doutrina, dentro de cujas linhas os objetos físicos são postulados como causas externas dos objetos de percepção. Em “The Analysis of Matter” (1967), encontram-se passagens sugerindo que ele ainda deseja identificar os objetos físicos a grupos de objetos de percepção, mas basicamente retoma sua antiga concepção de que nada sabemos acerca das qualidades intrínsecas dos objetos físicos e de que o espaço físico é algo verticalmente inferido, ao qual não podemos atribuir mais do que uma correspondência estrutural com o espaço de percepção. No que se refere à teoria anterior, permanece a ideia de que a localização física da totalidade do espaço visual, provado de uma pessoa, se encontra no interior de sua própria mente.

Passa Russell a dizer que isso decorre da teoria causal da percepção, que ele admite estar tão bem alicerçada quanto a fundamentos científicos que não pode ser seriamente posta em questão. Diz ele:

Quem aceita a teoria causal da percepção está compelido a concluir que os objetos de percepção residem em nossas mentes, pois surgem ao final de uma cadeia causal de eventos físicos que levam, especialmente, do objeto ao cérebro de quem percebe. Não podemos supor que, ao fim desse processo, o último efeito torne subitamente ao ponto de partida, como uma corda esticada que repentinamente se rompe. Assim, o que o fisiologista vê, quando examina um cérebro, está no fisiologista e não no cérebro que ele contempla. (RUSSELL, 1967, p. 32)

2 Teoria da percepção em Peirce

Peirce, assim como Russell, não tem uma teoria acabada sobre a percepção. Envolvido que estava em inúmeros projetos intelectuais, Peirce não parou para fazer um texto que sistematizasse sua teoria sobre a percepção. Mas mesmo não plenamente desenvolvida, a teoria da percepção de Peirce é extremamente rica. Peirce registra que o pensar não é um ato meramente mental, mas tem a sua origem na percepção, afirmando:

Estou preparado para mostrar que todas as formas da lógica podem ser reduzidas a combinações de inferência, alteridade e à concepção de uma característica individual. Estas são, simplesmente, formas de Terceiridade, Secundidade e Primeiridade, sendo as duas últimas indubitavelmente dadas na percepção. Conseqüentemente, toda forma lógica do pensamento é dada na percepção. (PEIRCE apud LAURENTIZ, 1991, p. 53)

Percepção é a possibilidade de adquirir informação [...]; é tanto o ponto de partida quanto o campo de teste para as nossas mais imaginativas especulações. Percepção como juízo está *logicamente* num contínuo com os juízos autocontrolados que são característicos do mais alto grau de racionalização. Percepção, portanto, situa-se no limite de todo questionamento e conhecimento, por isso é, de uma vez, insistente, indubitável, incontrolável e eminentemente falível. Percepção condiciona todos os pensamentos e é base para o

controle racional da ação. Os elementos de cada conceito entram no pensamento lógico pelo cartão da percepção e fazem sua saída pelo portão da ação controlada; e então não podem mostrar seu passaporte para ambos os portões, estando presa por uma razão não autorizada. (BERNSTEIN apud LAURENTIZ, 1991, p. 53)

A distinção mais central que Peirce faz em sua análise da percepção é entre o percepto e o juízo perceptivo; levantando as características de ambos e entre ambos, a distinção entre percepção e as inferências lógicas torna-se natural. Em princípio, não se pode distanciar o percepto do juízo perceptivo, pois só se detecta o primeiro com o surgimento do segundo, onde o juízo perceptivo atua como um índice do percepto, ou seja, o juízo perceptivo não representa o percepto de maneira lógica. (LAURENTIZ, 1991, p. 54)

Embora a percepção se constitua em porta de entrada para o conhecimento, não estamos nunca em situação de corpo e mente imediatamente colados ao objeto, que possa ser tomado como sendo objeto originário de uma semiose. O objeto do signo é sempre de natureza sónica. Por isso Peirce cria o conceito de objeto imediato. O objeto imediato é a mediação inalienável entre o signo e o objeto dinâmico (aquilo que está fora do signo e que, por sua vez, também pode ser de natureza sónica).

Por exemplo, o objeto de uma proposição comum é uma generalização de um grupo de fatos perceptíveis: “a porta está aberta”; o objeto desta percepção está ligado a outros fatos perceptivos que me fizeram reconhecer o que é uma porta, o que é aberta, e assim por diante. Então, o objeto dessa proposição é uma generalização de um grupo de fatos perceptivos. Estes são, eles próprios, representantes abstratos através de intermediários que não nos são imediatamente conhecidos. Estes fatos perceptivos já são frutos de outras redes de mediações dos perceptos; eles mesmos e estes são vistos como – e o são de fato, se o julgamento tiver qualquer verdade – representações. Os perceptos já são representações, primariamente impressões de sentido e finalmente representações de algo subjacente, obscuro, que não pode ser especificado se não se manifestar como um signo de algo que lhe está subjacente. Isso nos leva a dizer que, quanto mais nós tentamos nos aproximar do objeto dinâmico, mais mediações vão surgindo. Há, é claro, um limite lógico para isso. Deve haver, registra Bernstein, esta realidade última como o zero de uma temperatura, mas pela natureza das coisas, ela só pode ser aproximada, só pode ser representada. O objeto imediato que qualquer signo tenta representar é, ele próprio, um signo. O objeto do signo é de natureza sónica, assim como o objeto da percepção é de natureza sónica, porque a percepção é fruto de um julgamento perceptivo que já é signo. Mas Peirce, por outro lado, põe ênfase na categoria da secundidade, a qual significa interação existencial-espacial, contato físico. “Em relação ao objeto direto da percepção, o percepto, é verdade que ele não possui uma realidade interiormente desenvolvida, mas ele é a verdadeira coisa existente em si mesma” (PEIRCE, 1983, carta 427).

O percepto se “força” sobre mim, a despeito de todo o esforço direto para expulsá-lo. Assim sendo, ele satisfaz a definição de um existente. Ele é independente da mente, na medida em que os seus caracteres não dependem da minha vontade de tê-los assim. Mas que ele é apenas conhecido na sua relação com os seus órgãos, é suficientemente óbvio. Só posso conhecê-lo na medida em que passa (mediação) pelos meus órgãos sensoriais; isto, no entanto, não contradiz sua independência. Que o percepto é exterior à mente, isto é fato inegável, pois,

sem deixar de considerar diferenças de ponto de vista, um outro observador verá, ou uma máquina fotográfica registrará, o mesmo computador que estou utilizando agora. Isto é, a existência dele insiste além de meus humores e de minhas fantasias.

Quando Peirce começou a desenvolver sua discussão sobre a percepção (1903-5), a teoria dos signos e todo esquema triádico já havia sido desenvolvido. Isso gera uma dificuldade em se fazer a leitura da percepção, que é fundamentalmente diádica. Mas há um elemento na percepção que é triádico: o julgamento perceptivo, que para Peirce são as premissas, as primeiras premissas do conhecimento. Bernstein vai dar conta desta aparente contradição, utilizando-se de conceitos desenvolvidos pelo próprio Peirce. Para tanto, Bernstein começa caracterizando o julgamento de percepção: 1º) O julgamento perceptivo pressupõe e é sucedido por outros julgamentos, existe num *continuum*, não nasce do nada; 2º) Ele contém elementos gerais, nível de terceiridade; 3º) Ele se mistura, e se desaparece na abdução; 4º) Ele contém elementos hipotéticos e, portanto, é falível. Mas o julgamento de percepção é o resultado do processo perceptivo. É o ponto terminal deste processo. O ponto inicial do processo perceptivo é aquilo que Peirce determinou “percepto”.

Um percepto não faz profecias de nenhum tipo. Ele simplesmente força-se para despertar a minha atenção. Ele é insistente. Ele não pode ser desejado fora e compelido para o receptor, objetivando conhecê-lo. Perceptos não se assemelham ao juízo perceptivo em nenhum aspecto. Perceptos são ‘individuais’ (7.625), ‘eles são absolutamente mudos’(7.622). Perceptos são diretamente experimentados, embora eles não sejam intuitivamente conhecidos e ‘não diretamente experimentados pelo definido ou pelo indefinido, porque eles não afirmam nada – eles somente são [...] Ele envolve erro, porque ele não testemunha nada, ele tem sua própria aparência. Por estas razões, ele não suporta definições. Ele não é exato, porque ele deixa vago, embora ele não seja inexato também, isto é, ele não tem exatidão falsa’ (1.145). ‘Definido’, ‘indefinido’, ‘exato’ e ‘inexato’ são termos aplicáveis somente no nível da significação e juízo – o nível da terceiridade. O percepto, é claro, não é um juízo; nem pode um juízo em nenhum grau parecer um percepto. (PEIRCE apud LAURENTIZ, 1991, p. 54)

O percepto é aquilo que primeiramente aparece e se força sobre nós brutalmente. Não tem generalidade e é físico (ele ‘aparece’ sob uma vestimenta física, portanto, ele não aparece como psíquico). É um acontecimento singular que se realiza aqui e agora, portanto, não se repete. É uma passagem real entre um ego e um não ego. É algo que nos compele, o percepto é ‘teimoso’, ‘insistente’, ele chama a nossa atenção... Mas Peirce tem uma sequência de outras referências ao percepto (CP7.624, CP 4.542, CP 2.141, CP 5.410, etc.) geradora de controvérsias, “não obstante sua primitividade aparente, todo o percepto é o produto de um processo mental em todos os casos de todas as intenções e propósitos mentais”. “Nenhuma cognição e nenhum signo é absolutamente preciso, nem mesmo o percepto”. “A ciência da psicologia me assegura de que o próprio percepto é uma construção mental e não as primeiras impressões do sentido”. “Os nossos percepto, eles mesmos, são resultados de elaboração cognitiva [...]”. (PEIRCE apud LAURENTIZ, 1991, p. 54)

É Bernstein quem registra que para resolver estas ambiguidades e aparentes contradições “nós encontramos uma distinção que funciona sempre como pano de

fundo do pensamento em Peirce e que ele introduziu como um termo especial nas suas últimas discussões sobre percepção...”. Em um manuscrito de 1903, Peirce introduziu o termo *percipum*; em uma primeira instância isto poderia parecer mais uma das inspirações peircianas na invenção de novos termos técnicos, mas ele é realmente usado para tornar explícita uma crucial distinção.

Nós não conhecemos nada sobre o percepto, diferentemente do que testemunhamos no juízo perceptivo; exceto nós sentimos estes, a reação disto sobre nós e vemos o conteúdo disto arrumado num objeto, em sua totalidade – exceto também, é claro, o que os psicologistas estão aptos a fazer inferencialmente. Mas, no momento, fixamos nossas mentes sobre isto e repensamos na menor coisa sobre o percepto, isto é, o juízo perceptivo que nos diz o que nós então ‘percebemos’. Por esta e outras razões, eu proponho considerar o percepto como o que está imediatamente interpretado no juízo perceptivo, cognominando-o de ‘*percipum*’ (7.643). O que nós conhecemos é o ‘*percipum*’, o percepto interpretado. (LAURENTIZ, p. 55-56)

É o termo que vai corresponder essa referência de Peirce ao percepto como uma coisa mental, porque Peirce define o *percipum* como o percepto tal como ele é imediatamente interpretado no julgamento perceptivo. Ele ainda é o percepto, só que tal como ele é recebido pela mente, e não o percepto ‘lá fora’, que insiste, com o qual eu posso ter uma experiência agora e repeti-la daqui a 5 minutos... Peirce cria este terceiro termo (*percipum*) em decorrência mesmo da percepção ser triádica, embora possua uma predominância diádica. Temos um elemento fora de nós que possui uma fora própria – que independe de nós – e que se apresenta, que se força sobre nós, que é obstinado, é teimoso etc. E temos um elemento que é contínuo, e que pertence à mente (a mente é contínua). Peirce conceitua este elemento mediador entre estes dois elementos; ele já é mental, mas traz alguma coisa das características de compulsão e de brutalidade (de se forçar sobre) que é próprio do percepto.

Para Peirce, o percepto só tem elemento de primeiridade e de secundidade. O percepto vai apresentar a terceiridade na percepção com o *percipum*, quando o percepto é absorvido pela mente. Bernstein (1964) nos mostra de modo geral que há um jogo de primeiridade, secundidade e terceiridade na percepção. Em toda a percepção há uma consciência de uma qualidade imediata, há um elemento diádico de compulsão no qual estamos conscientes de algo que se força sobre nós. E, por fim, há um fator de juízo – o julgamento perceptivo – no qual todos estes elementos se juntam. Aí a característica de síntese da terceiridade: todos os elementos se juntam no julgamento de percepção. A nossa mente só é capaz de traduzir o percepto e o julgamento de percepção, porque nós estamos equipados com esquemas provavelmente inatos, que fazem processar e traduzir aquilo que ‘está fora’ em alguma coisa que tem semelhança com os outros tipos de julgamento que nós fazemos.

Através do percepto, *percipum*, julgamento perceptivo e inferências lógicas (abdução, indução, dedução), fica novamente estabelecida a união entre corpo e mente, organizando um sistema de comunicação entre o homem e o mundo. Como os fatos do mundo são contínuos, os percepto são insistentes e individualizados; eles são os pontos iniciais de um ciclo de abstração que, em um primeiro passo, formaliza uma consciência das qualidades dos fatos do mundo.

Indexados aos percepto, os juízos perceptivos seguem formalizando esta cadeia de abstração e propõem conceitos genéricos e passíveis de falibilidade. Se os percepto são irracionais e ‘infalíveis’, já a partir do *percipum* a falibilidade começa a ser potencializada; os juízos perceptivos, como são considerados o primeiro grau do pensamento racional, ou seja, as primeiras premissas apresentam esta falibilidade mais evidenciada, pois, como enfatiza Peirce, “nós percebemos o que somos ajustados para interpretar”. (PEIRCE apud LAURENTIZ, 1991, p. 56)

3 A percepção em Fernando Pessoa, a partir do heterônimo Alberto Caeiro

Como registra Segolin, Alberto Caeiro:

É considerado pelas demais personagens heteronímicas criadas por Pessoa – inclusive pelo orto-heterônimo – como o mestre de todas elas. Várias respostas foram e têm sido aventadas para justificar a admiração profunda que os heterônimos revelam para com seu insólito mestre, mas a razão primeira do atributo parece residir no fato que Caeiro é aquele – dentre os poetas-textos criados por Pessoa – que assume, em sua raiz, o problema da irreversível separação que entre a palavra e o mundo, entre o verbo e o homem se estabeleceu, determinando a impossibilidade total de conhecimento direto da realidade (SEGOLIN, 1992, p. 35).

Ainda recorrendo a Segolin:

[Os heterônimos são], sobretudo, manifestações textuais diversas, através das quais o poeta procura concretizar suas múltiplas indagações, inspiradas nas múltiplas respostas que a tradição poética tem fornecido para o problema da relação que o signo poético manteria com a realidade, quer objetiva, quer subjetiva. Poesia que reflete sobre a poesia, sem desvinculá-la da questão do ser e do existir, já que o signo, poético ou não, mas, sobretudo o poético, por estar diretamente comprometido, segundo Pessoa, com a sensação, ou seja, com o produto do relacionamento imediato e sem intermediações do homem com o real, implica, de modo inevitável, o problema da existência, de sua razão de ser e de seu significado. (SEGOLIN, 1992, p. 26)

Caeiro, no propósito teórico de sua poesia, alcança a solução do ‘Grande Segredo’, “aquele Grande Mistério de que os poetas falsos falam” (Pessoa, *Obra Poética*, 1969, p.226), ele é chamado a decifrar o Mistério, a revelar a Verdade definitiva: “A Natureza é partes sem um todo” (OP, p. 227). Entretanto Caeiro qualifica a sua afirmação: “Isto é talvez o tal mistério de que falam” (OP, p.227). Já num poema posterior, Caeiro acaba por referir-se à “verdadeira natureza, talvez nem todo nem partes” (OP, p. 238). O ponto de vista epistemológico de Caeiro, tendente a substituir a razão pela percepção sensorial, permite-lhe manter o pluralismo da Natureza como evidencia imediata contra concepção monística que, na sua opinião, teria que alicerçar-se necessariamente num fundamento metafísico:

Creio no mundo como num malmequer,
Porque o vejo. Mas não penso nele
Porque pensar é não compreender... (OP, p. 204)

Antonio Mora defende assim a asserção de Caeiro:

A natureza, naturalmente, não nos surge como um conjunto, mas como muitas coisas, como pluralidade de coisas. Não podemos afirmar positivamente, sem o auxílio de um raciocínio interveniente, sem a intervenção da inteligência na experiência direta, que existe, deveras, um conjunto chamado Universo, que haja uma unidade, uma coisa que seja uma, designável por natureza. A realidade, para nós, surge-nos diretamente plural. O fato de referirmos todas as nossas sensações à nossa consciência individual é que impõe uma unificação falsa (experimentalmente falsa) à pluralidade com que as coisas aparecem. (PESSOA, 1996, p. 241)

Caeiro, no entanto, não rejeita inteiramente a existência de um todo capaz de conter a diversidade discreta da Natureza:

Se o homem fosse, como deveria ser,
Não um animal, mas o mais perfeito dos animais,
Animal direito e não indireito,
Devia ser outra a sua forma de encontrar um sentido às coisas,
Outra e verdadeira.
Devia haver adquirido um sentido do 'conjunto'
Um sentido como ver e ouvir do 'total' das coisas
E não, como temos, um pensamento do 'conjunto'
E não, como temos, uma ideia, do 'total' das coisas (OP, p. 238)

O problema que Caeiro confronta reside na impossibilidade de apreender os conceitos de pluralidade e unidade mediante a restrita percepção estética. Kant põe a questão com clareza: “As aparências exigem explicação somente na medida em que as condições da sua explicação nos são dadas na percepção; no entanto, tudo o que nos possa ser dado desta maneira, se for tomado em conjunto num todo absoluto, não será em si uma percepção” (KANT, 2005, p.135). Ainda que Antonio Mora sustente que “deve ser a evolução para a ciência, e não para a emoção, que nos caracterize, deveras diferenciando-nos dos animais inferiores” (PESSOA, 1966, p.243) e afirme que o paganismo é “uma religião provinda da ciência” (PESSOA, 1966, p. 272), Caeiro não esconde o seu menosprezo pela ciência:

Todas as opiniões que há sobre a natureza
Nunca fizeram crescer uma erva ou nascer uma flor.
Toda a sabedoria a respeito das coisas
Nunca foi coisa em que se pudesse pegar como nas coisas;
Se a ciência quer ser verdadeira,
Que ciência mais verdadeira que a das coisas sem ciência? (OP, p. 242)

Se o “Creio no mundo como num malmequer, Porque o vejo”, de Caeiro, parece implicar que a razão da existência do mundo é a presença do observador, uma atitude que nos faria sentir inclinados a atribuir-lhe uma posição que causaria uma completa evacuação do mundo exterior, fazendo do mundo objetivo uma função do mundo subjetivo, Caeiro não tarda em desfazer-se desta base subjetiva:

Ser real quer dizer não estar dentro de mim.
Da minha pessoa de dentro não tenho noção da realidade.
Sei que o mundo existe, mas não sei se existo...
Mas a minha alma só pode ser definida por termos de fora.
Existe para mim – nos momentos em que julgo que efetivamente existe
Por um empréstimo da realidade exterior do Mundo...

Se é mais certo eu sentir
Do que existir a coisa que sinto
Para que sinto
E para que surge essa coisa independentemente de mim
Sem precisar de mim para existir...? (OP, p. 241)

Agora é como se a consciência se tivesse transformado em uma função, um acompanhamento da matéria. Se bem Caeiro reconhece a impossibilidade de renunciar ao pensamento, pelo menos quando pensa uma coisa e não sobre uma coisa, há modos de pensamento que ele repele totalmente.

...sem estorvo
Nem ideia de outras pessoas a ouvir-me pensar;
Porque o penso sem pensamentos... (OP, p. 235)

Ele crê na possibilidade de emitir um pensamento sem precisar de o ter pensado previamente:

Procuro dizer o que sinto
Sem pensar em que o sinto.
Procuro encostar as palavras à ideia
E não precisar dum corredor
Do pensamento para as palavras... (OP, p. 225)

Este modo de pensamento é para Caeiro uma função da percepção. Caeiro opõe aqui a 'sensação' de 'juízo'. Parte do princípio de que conhecimento na sensação (que contém, para ele, a percepção) é intuitivo e de que o conhecimento contido no juízo é discursivo; de que o juízo brinda um conhecimento indireto; de que a nossa razão só pode pensar e não perceber. Caeiro tem uma desconsideração pelas 'leis da razão'. Rejeita os princípios transcendentais da razão, na medida em que eles ultrapassam os limites da experiência, e não está disposto a aceitar os seus princípios imanentes porque a sua aplicação está confinada dentro dos limites da experiência possível, e a experiência possível, segundo critério de Alberto Caeiro, de nenhum modo chega a ser experiência:

Depois de amanhã não há.
O que há é isto:
Um céu de azul, um pouco baço, umas nuvens brancas no horizonte,
Com um retoque de sujo em baixo como se viesse negro depois
Isto é o que hoje é,
E, como hoje por enquanto é tudo, isto é tudo. (OP, p. 245)

Para Caeiro, a relação sensorial entre a sua consciência e os objetos externos é uma relação cognitiva. A intervenção da razão, além de desnecessária, perturbaria a estabilidade do real.

Em Nietzsche (2009), a metafísica é reconhecida como ilusória, sendo a razão aquela que falsifica os sentidos aparentes através da falsa ideia do real. Não há um "outro mundo", não há um "além", não há um "mundo real": o "mundo aparente", o nosso mundo, transitório, carente de significação, em transformação contínua, sem repousar nunca no seu ser, é o único mundo. Qualquer novo tipo de transcendência deste mundo há de ser necessariamente alheio à metafísica. Será possível uma transcendência não-metafísica? Nietzsche encontra solução para esta questão na sua teoria da "vontade do poder"; Caeiro desenvolve a sua "metafísica do não pensar":

Há metafísica bastante em não pensar em nada. (OP, p. 206)

Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores?
A de serem verdes e copadas e de terem ramos
E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar,
E nós, que não sabemos dar por elas.
Mas que melhor metafísica que a delas,
Que é a de não saber para que vivem
Nem saber que o não sabem? (OP, p. 207)

Recorrendo a Segolin obtêm-se elementos que nos levam ao cerne da questão:

Os poemas-Caeiro proclamam, a todo instante, incansável e repetidamente, a necessidade de um contato direto, sem intermediações, com o mundo objetivo [...] E a procura desse contato leva-os a experimentar/descobrir o caráter fingidor e mentiroso do signo verbal, que opera sempre como um substituinte convencional do objeto – na medida em que fruto de um consenso grupal – alheio à realidade e que a ela se impõe como forma já pronta. Nessa operação, em que o verbo se sobrepõe ao objeto, perde-se para sempre a vivência direta, imediata, da ‘sensação das coisas como são, sem acrescentar a isto quaisquer elementos de pensamento pessoal, convenção, sentimento ou qualquer outro lugar da alma’. (Pessoa, OP, p. 136) [...] Ao insistir na ‘ausência de significação em todas as coisas’, ao reprovar a tendência humana no sentido de pôr ‘letreiros com nomes’ nos seres ‘reais’, Caeiro afirma, como em vários outros momentos do texto que é, o papel intermédio, distanciador e deformador que toda linguagem desempenha em face do mundo objetivo. É necessário eliminar essa tela que se interpõe entre o homem e a realidade, é necessário aprender a ver e ouvir a natureza com a candura e o despojamento dos olhos sem signo, sem pensamento/lembrança/linguagem [...] (SEGOLIN, 1992, p. 40-1).

Os poemas-Caeiro demonstram:

“De maneira eloquente, a condenação que o texto-Caeiro lança à linguagem e a todas as suas formas de manifestação. O gesto transgressor por sua vez, como é fácil notar, apoia-se no fato de ser a linguagem a responsável pela instauração de um abismo entre o homem e o ser. [...] É o esforço simbólico/representativo, que normalmente brota de toda relação do homem com o mundo, que o texto caeiriano procura por em xeque. Para atingir a realidade em sua concretude pura, despida que quaisquer traços subjetivos e abstratizantes, é necessário renunciar ao signo, ao nome, à palavra enfim.” (SEGOLIN, 1992, p. 44-46)

Ainda com Segolin,

“[...] Caeiro é, inegavelmente, o mais irônico dos heterônimos pessoanos. Empenhado em denunciar a distância existente entre o indivíduo e o mundo exterior – distância que o signo só faz agravar -, o texto caeiriano dedica-se a constatar a falácia da representação, denunciando a separação insuperável que existe entre signo e objeto” (SEGOLIN, 1992, p. 49).

Assim, referindo-se à Natureza, Caeiro escreve:

Se falo dela como de um ente
É que para falar dela preciso usar da linguagem dos homens

Que dá personalidade às coisas,
E impõe nome às coisas.
Mas as coisas não têm nome nem personalidade;

Conclusão

Partimos da questão levantada por Blikstein e que foi negligenciada por linguistas e semiólogos: o exame da percepção da ‘coisa’ extralinguística, a percepção do mundo, das coisas, da realidade. Ainda na parte introdutória deste trabalho valemo-nos da ideia de percepção em Merleau-Ponty, que registra a necessidade de anular o preconceito que faz do mundo perceptivo um universo de objetos e de individualidades espaço-temporais fechadas em si mesmas. Posteriormente, discutimos a teoria da percepção em Russell. A escolha de Russell não se deu por acaso. Já havíamos anteriormente travado contato com a obra de Russell para a elaboração de um texto introdutório sobre retórica, a partir da crise dos fundamentos da matemática. Ou seja, Russell nos era um autor mais familiar, vis-à-vis outros autores como, por exemplo, Piaget ou mesmo Freud (aliás, quase utilizamos este último como um contraponto a Peirce, valendo-nos de Sergio Paulo Rouanet com o seu livro *A Razão Cativa – As Ilusões da Consciência: de Platão a Freud* – particularmente as páginas 137 a 181, o regime da percepção, a deformação da percepção externa, a deformação da percepção interna e a dinâmica da percepção deformada).

A escolha de Russell como contraponto a Peirce, no tema da percepção, corrobora uma observação mais ampla sobre a obra filosófica destes dois autores no bojo da tradição anglo-saxônica. Ainda que este contraponto no âmbito deste trabalho tenha sido meramente de apresentação e não de discussão sistemática da teoria da percepção em Russell e Peirce, a simples leitura destas duas sínteses aqui apresentada denotam, por si mesmas, a superioridade da abordagem de Peirce. “Peirce é o último dos grandes pensadores da tradição anglo-saxônica. De Hume a Peirce os anglo-americanos, é verdade, são ‘dementes’ criadores de conceitos. Mas depois de Peirce tudo foi sufocado por uma magra escola estúpida [...]” (DELEUZE, em entrevista ao *Jornal Libération*, de 31.10.83, apud MACHADO, 1990, p.2). A crítica de Deleuze não atinge somente a Russell, mas inclusive a Wittgenstein, ex-aluno de Russell que muito o influenciou:

[...] as críticas de Wittgenstein e sua escola eram ataques vindos de dentro e merecedores de todo o respeito. As doutrinas de Wittgenstein influenciaram-me profundamente [...] No começo de 1918 proferi em Londres uma série de conferências. Na posterior publicação das mesmas, em prefácio, reconheço minha dívida para com Wittgenstein nos seguintes termos: ‘Os artigos seguintes são conferências proferidas em Londres nos primeiros meses de 1918, que muito se preocupam em explicar certas ideias que aprendi com o meu amigo e ex-aluno Ludwing Wittgenstein [...]’. (RUSSELL, 1980, p. 84-85).

É forte a crítica de Deleuze a Wittgenstein: “[...] Eu o acuso de ter matado tudo que havia de vivo no pensamento anglo-saxão, tudo o que fazia sua riqueza” (DELEUZE em entrevista, apud MACHADO, 1990, p. 2). De qualquer forma, sem sermos radicais como Deleuze, reconhecendo mesmo a importância de Russell na filosofia anglo-americana, vimos que a teoria da percepção em Russell é, no mínimo, contraditória.

Recolhamos de Peirce a ideia de percepção como àquilo que estamos ajustados a interpretar a partir de nosso hábito, de Greimas (1973) o entendimento de que a percepção é um lugar não-linguístico onde se situa a base de recolhimento da significação, ou ainda de Coseriu (1977) que defende uma posição contra a possibilidade de se interpretar estruturas linguísticas a partir uma realidade já estruturada, pois estas seriam, na verdade, pensamento humano sobreposto as estruturas do real.

As compreensões acima, se procedentes, mostram a precariedade teórica do clichê “a língua recorta a realidade” como considera Barthes ao encarar a semiologia como uma parte da linguística, numa inversão da proposta de Saussure:

[...] parece cada vez mais difícil conceber um sistema de imagens ou objetos, cujos significados possam existir fora da linguagem: perceber o que significa uma substância é, fatalmente, recorrer ao recorte da língua; sentido só existe quando denominado, e o mundo dos significados não é outro senão o da linguagem. (BARTHES apud BLIKSTEIN, 1983)

Nestas notas conclusivas queremos destacar, como faz Blikstein, que a língua não recorta “a realidade propriamente, mas o referente ou a realidade ‘fabricada’” (BLIKSTEIN, 1983, p. 47). Daí a necessidade de incluir a percepção/cognição no aparelho teórico da semântica,

[...] pois é evidente que a significação linguística é tributária do referente e que este, por sua vez, é construída pela dimensão perceptivo-cognitiva. [...] o universo e o próprio pensamento já começam a se organizar na percepção/cognição antes, portando da própria linguagem. (BLIKSTEIN, 1983, p. 45)

Lembremos Caeiro: “Procuro encostar as palavras à ideia/ E não precisar dum corredor/ Do pensamento para as palavras [...]” (OP, p. 225).

É exatamente na negação do signo e de toda a linguagem que está a glória e o impasse de toda a poesia caeiriana. Não é no retorno – que Pessoa classifica de pagão – à sensação objetiva e ao mundo natural em sua concretude que reside o traço inovador do texto caeiriano. Fosse esta a sua única marca, e os poemas-Caeiro pouco se distinguiriam das propostas de um neoclassicismo-poético tardio. Mas é precisamente porque, por meio da poetização de marcas características da linguagem prosaica, procura proclamar, não o retorno objetivo à Natureza, mas a descoberta e reconquista sem signo do objeto por um não-sujeito, que o discurso caeiriano se configura como a mais surpreendente – o que não impede que seja também a mais trágica – das criações textuais que o gênio de Pessoa nos legou. (SEGOLIN, 1991, p. 48)

Os poetas, registrou Sartre, são homens que:

se recusaram a utilizar a língua [...] Nem sequer sonham em nomear o mundo e, sendo assim, não chegam a nomear nada, porque nomear implica um sacrifício perpétuo do nome ao objeto nomeado ou, como diria Hegel, o nome revela-se como inessencial face à coisa, que é essencial... De fato, o poeta retirou-se da língua considerada como instrumento num movimento simples. Escolheu, de uma vez por todas, a atitude poética, que considera as palavras como coisas e não como signos. (1970, p. 5).

* * *

Referências

AGOSTINHO, Santo. De Doctrina Christiana, In: **Le magistère chrétien**. Paris: Desclée de Brouwer, 1949.

BARTHES, Roland. **Elementos de semiologia**. 70. reimp. Lisboa: Edições, 1973.

BERNSTEIN, Richard. Peirce's Theory of Perception. In: (Eds.) MOORE, E.G. e ROBIN, R.S. **Studies in the philosophy of Charles Sanders Peirce**. Amherst: University of Massachusetts Press, 1964. v. 2

BLIKSTEIN, Izidoro. **Kasper Hauser ou a fabricação da realidade**. São Paulo: Ed. Cultrix/EDUSP, 1983.

BONOMI, Andrea. **Fenomenologia e estruturalismo**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974.

COSERIU, Eugene. **Principios de semântica estrutural**. Madrid: Gredos, 1977.

GREIMAS, Algirdas J. **Semântica estrutural**. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1973.

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. In: **Os pensadores**. São Paulo: Ed. Nova Abril Cultural, 2005.

LAURENTIZ, Paulo. **A Holarquia do pensamento artístico**. São Paulo: Ed. Unicamp, 1991.

MACHADO, Roberto. **Deleuze e a filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1990.

MERLEAU-PONTY, M. **Signes**. Paris: Éditions Gallimard, 1960

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: L&PM Pocket, 2009.

PEIRCE, Charles S. **Os pensadores**. São Paulo: Editora Abril, 1983.

_____. **Semiótica**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1990.

_____. **The collected papers of Charles Sanders Peirce**. Eletronic edition. Disponível

em: <http://www.4shared.com/document/oRnzQCug/The_Collected_Papers_of_Charle.html>. Acesso em: 29 maio 2011. [citado CP, seguido pelo número do volume e número do parágrafo].

PESSOA, Fernando. **Obra poética**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. Maria Aliete Galhoz, 1969.

_____. **Páginas íntimas e de auto-interpretação**. (Ed.) por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho, 2. ed. Lisboa: Edições Ática, 1966.

RUSSELL, Bertrand. **The Problems of Philosophy**. [S.l.]: Allen & Unwin, 1961.

_____. **A análise do espírito**. São Paulo: Ed. Cia. Nacional, 1962.

- _____. **Meu desenvolvimento filosófico**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1980.
- _____. **Nosso conhecimento do mundo exterior**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1966.
- _____. **Misticismo e lógica**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1962.
- _____. **The analysis of matter**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1967.
- ROUANET, Sérgio P. **A razão cativa – as ilusões da consciência**: de Platão a Freud. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.
- SARTRE, Jean Paul. **What is literature?**. Londres: Ed. Frechtman, 1970.
- SEGOLIN, Fernando. **Fernando Pessoa**: poesia, transgressão, utopia. São Paulo: Ed. PUC-SP, 1992.