

ma, a continuidade entre processos normais e patológicos, e a generalização da tese de que todos nós, incluindo os neuróticos, temos uma medida sobre o uso adequado da linguagem. Podemos sugerir, sem demonstrar, que a fala vista como formação de compromisso, conseqüentemente como fundamento teórico para a utilização da associação livre, é solidária, na teoria, à reposição da realidade material pela realidade psíquica. No entanto, sua exposição ultrapassa os limites do presente trabalho.

BIBLIOGRAFIA

- BREUER, J. & FREUD, S. "Studien über Hysterie", in: *Gesammelte Werke*, vol. I, Frankfurt, S. Fischer, 1977 (5ª edição), pp. 75-312.
- FREUD, S. "Entwurf einer psychologie", in: *Gesammelte Werke*, Nachtragsband, Frankfurt, S. Fischer, 1987 (1ª edição), pp. 373-477.
- _____. *Sigmund Freud: Briefe an Wilhelm Fliess*, Frankfurt, S. Fischer, 1986.
- ROUSSEAU, J.-J. "Essai sur l'origine des langues", in: *Bibliothèque du Graphe*, Paris, Seuil, 1976.

in. PERTURBADOR MUNDO NOVO. HISTÓRIA, PSICANÁLISE
E SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA. 1992-1900-1992

(COORD. LUIZ CARLOS UCHÊA JUNQUEIRA FILHO)

(ORG.) SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICANÁLISE DE SÃO PAULO.

SÃO PAULO (ESCUTA) 1994, 289-301.

ORALIDADE, ESCRITA, VISUALIDADE. MEIOS E MODOS DE CONSTRUÇÃO DOS INDIVÍDUOS E DAS SOCIEDADES HUMANAS

Etienne Samain

É por acreditar que não existe, na pesquisa humana, outra verdadeira paixão que não seja a de buscar o que ainda ignoramos, que aceitei participar deste rico evento, esperando agora poder responder à confiança e à amizade que depositaram em mim, tanto o Dr. Luiz Carlos U. Junqueira Filho como o coordenador desta mesa, Dr. Luiz Meyer, assim como os meus colegas, os professores Fernando Novaes e Osmyr Faria Gabbi Júnior.

Quero também agradecer aos primeiros leitores do manuscrito, em particular Marlène Garcia, Marcius Freire, Miriam Manini e Elisete Zanlorenzi, que muito me ajudaram a melhorá-lo.

Gostaria, de fato, e enquanto antropólogo que sou, de evocar, num primeiro momento, as razões que me levam a deitar no divã psicanalítico para expor minhas inquietações e demônios referentes às questões que levantam oralidade, escrita, visualidade enquanto meios e modos de construção dos indivíduos e das sociedades humanas. Com base nisto, tornar-se-á talvez mais pertinente e profícuo ver, em seguida, como a antropologia, enquanto ciência, situou e procurou responder à problemática em pauta. Poderemos, desta maneira, até propor, num último momento, algumas reflexões preliminares no tocante à urgência que há de se debruçar, hoje, sobre a questão complexa de um pensamento visual, fundador de todo pensamento humano.

Uma Curta Anamnese

Nasci num país 270 vezes menor do que o Brasil, a Bélgica, o que não explicaria nada se não fosse o fato de ter crescido e de ter sido educado numa cultura predominantemente marcada pela escrita. Aprendi, assim, não somente a ler e a escrever, mas a “comer” livros e livros: livros efetivamente lidos, outros apenas folheados e logo abandonados sobre o repositório da memória. Por via de consequência, aprendi também a carregar bibliotecas, montá-las e desmontá-las como se suas ausências me privassem de algo fundamental; como se o meu pensamento, despojado desta memória de balcão e de estantes, se sentisse, repentinamente, fragilizado, inquieto e fútil.

Quando, em 1973, cheguei ao Brasil, fiquei vivamente impressionado ao descobrir que tinha penetrado não apenas num universo, mas numa cultura ainda predominantemente marcada pela dinâmica da *fala*, com tudo aquilo que tal determinante comunicacional “imprimia” e definia em termos de condutas e de comportamentos humanos. Ao lado do saber, existia a sabedoria, essa outra arte do ser humano.

Um pouco mais tarde, em 1977, comecei a conviver com sociedades indígenas brasileiras: os Kamayurá, do Alto Xingu, e os Urubu-Kaapor, das cabeceiras do rio Gurupy, ambos grupos de língua tupi. Longe dos meus referenciais escritos – embora segurando sempre um caderno de anotações – mergulhava na oralidade pura e simples e abandonava-me às questões de saber o que podia nos tornar tão presentes e tão intelectualmente diferenciados. Minhas inquietações cresciam na medida em que, trabalhando sobre as narrativas míticas, produções intelectuais altamente sofisticadas dessas sociedades ágrafas, nem mesmo dispunha de um instrumental de decodificação das mesmas que pudesse, pelo menos, levar em conta e fazer jus às lógicas do pensamento oral que as tinham suscitado, veiculado e transmitido ao longo de séculos. Sabia sim, e para sempre, que os mitos eram, para eles, “essas vozes vindas de muito longe e que a gente tem que saber escutar”.

Sete anos depois, convidado para implantar, com outros colegas, o Mestrado em Multimeios da Unicamp, deparava-me com

estas duas novas tarefas: a de se aprofundar, desta vez, a questão das linguagens *audiovisuais modernas* (som, fotografia, cinema, vídeo, informática...) e de medir até onde poderíamos alcançar, com eles, novos rumos em termos de pesquisa nos campos das ciências humanas, das artes e das ciências exatas. Posto ante essas novas técnicas do ver e do saber, é que me lembrei que, criança ainda, tinha primeiro *avistado* o mar antes de *nomeá-lo* e dele *falar*, e que foi preciso muitos outros longos anos para que pudesse *escrever* o seu tão pequeno nome.

Essa experiência vivida deu origem a inúmeros questionamentos, no que diz respeito à natureza e à lógica das operações cognitivas proporcionadas e empregadas por esses meios diferenciados da comunicação humana. Quero dizer algo aparentemente simples, para não dizer óbvio: não é da mesma maneira que se “pensa” o mundo, que se “organiza” uma sociedade, que se “efetiva” a comunicação humana, quando se dispõe, ou da fala pura e simples, ou da escrita, ou dos modernos multimeios. Em outras palavras, as operações lógicas (organizar, listar, classificar, selecionar, simplificar, abstrair, analisar, sintetizar, completar, reajustar, resolver dificuldades, combinar, memorizar...) embutidas e suscitadas através de cada um desses meios da comunicação não somente variam..., elas são singulares. São essas especificidades, essas potencialidades heurísticas diversas que me interessam, mesmo que elas possam, evidentemente, se cruzar e se recortar de um meio de comunicação para outro, o que vem ampliar, aliás, a complexidade de um problema já complexo.

Recorrendo a uma analogia, diria que não aprendi quase nada ao saber que, das três garrafas de vinho que me foram apresentadas, todas elas eram de vinho *tinto* (e não de rosé ou de branco). Torna-se, ao contrário, bem mais revelador descobrir, ao degustar *cada um* desses vinhos *tintos*, que o primeiro não passa de um *Sangue de boi*, que o segundo é um *Bordeaux* ainda bem ordinário e que o terceiro é um legítimo *Chateaufort-du-Pape*. Em outras palavras: toda comparação e, sobremaneira, toda oposição (preto/branco; sagrado/profano; rico/pobre...) é, antes de mais nada, um sistema de relações. Isto reconhecido, resta saber que existe, entre os pólos opostos, um *continuum* no qual, diversamente, si-

tuam-se e se encaixam os *aparentes* mesmos *vinhos tintos*, os *aparentes* mesmos *meios da comunicação* humana.¹

O problema é de peso e podemos medi-lo melhor pensando que nossas culturas da escrita caminham, irreversivelmente, em direção a outras: às da informática que, além de se estruturarem de maneira binária, possibilitarão, ao nível do mesmo intelecto humano, outras operações lógicas, outros modos de cognição, outros códigos de memorização, outras maneiras de se organizar sócio-culturalmente neste único planeta.

Passos de uma Antropologia Cognitiva

Enquanto ciência, a antropologia é bastante recente. Ela nasce, no final do século passado quando, coincidentemente, outras áreas do pensamento humano buscam explicar as *diferenças*, sejam históricas como as de Marx, sejam individuais, no caso de Freud, ou culturais, no caso dos antropólogos.

Ante a multiplicidade das diferenças existentes entre sociedades e culturas, a explicação inicial dada pela antropologia foi proposta pela teoria evolucionista, ela também influenciada pelo darwinismo e pela teoria da evolução das espécies. Para os proponentes desta teoria, as sociedades e os homens que as compõem passariam, necessariamente, de maneira linear e gradativa, por sucessivas e progressivas etapas ou estágios de desenvolvimento: da "selvageria" (estágio primário e "infância" da humanidade) à "barbárie"... até atingir a "civilização" (estágio último e idade "adulta" da humanidade). Estágio último representado, na época, pela sociedade vitoriana, pré-industrial, inglesa, que se tornava, assim, o ponto referencial único das demais sociedades humanas existentes, ponto referencial claramente etnocêntrico mas, sobre-

1. Recorrendo a tal analogia, não quero ser mal-entendido. Não pretendo, com efeito, emitir um julgamento *valorativo*, comparando visualidade, oralidade e escrita. Insistiria, assim e da mesma maneira, sobre a *realidade das diferenças* que existem entre três outras garrafas de *excelentes* *vinhos tintos*, tais como: um *Médoc*, um *Chambertin* e um *Chateauf-neuf-du-Pape*.

maneira, investido da idéia do *desenvolvimento* e movido pela do *progresso*.²

Logo a seguir – isto é, em torno dos anos vinte – a proposta evolucionista foi questionada e nuançada por novas escolas, as quais procuravam dar outras explicações a essas mesmas diferenças, chamando a atenção para o particularismo histórico das culturas e sociedades e, conseqüentemente, apelando para o relativismo cultural. Nesta linha de pensamento, cada sociedade, cada cultura tornava-se "particular" e "singular" com relação a ela mesma, de tal modo que não se podiam admitir entre sociedades humanas, mais comparações globais, de ordem qualitativa, que levassem a uma idéia unívoca de progresso.

É, também, neste momento que encontramos Lucien Lévy-Bruhl, filósofo e antropólogo francês que, desta vez, procura a explicação dessas diferenças entre culturas não mais, a partir da sociedade encarada como um todo, e sim, a partir do pensamento criador e dos processos mentais que, em cada e todas as sociedades, determinam sua cultura. Para tanto, Lévy-Bruhl invoca a lógica como processo natural de conhecimento, podendo escrever e afirmar que a capacidade, "a estrutura lógica do espírito humano é, em qualquer lugar que seja, a mesma"; conseqüentemente, as diferenças culturais são apenas variações resultantes do modo de operar a partir de uma única matriz lógica.³

Se Lévy-Bruhl não tinha sido feliz ao utilizar expressões como "mentalidade primitiva", "funções mentais nas sociedades inferiores" (títulos de dois de seus livros), criando, quase que involuntariamente, uma falsa antinomia entre "mentalidade lógica" e "pré-lógica", entre "primitivo" e "civilizador", há de se reconhecer que sua vasta obra permanece, para nós, ainda hoje,

2. Um esquema evolucionista ainda bem vivo, hoje, quando falamos de "primeiro", "segundo", "terceiro" mundo ou, ainda, de classes sociais "A", "B", "C"... com este agravante: o referencial do "progresso" ao qual remetemos, foi reduzido ao componente *econômico* (renda *per capita*, expressa na medida do possível em dólares)!

3. Sobre o assunto, remeto ao excelente ensaio que acabou de publicar Roberto Cardoso de Oliveira, sob o título *Razão e afetividade. O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*, Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Unicamp, Col., CLE, 8, 1991. Ver em particular os capítulos 4 e 5.

estimulante. Profundamente revolucionário para o seu tempo, o filósofo Lévy-Bruhl já procurava, na época, entender e definir quais seriam os fundamentos, os aspectos e os modos de expressão de um pensamento que não fosse o da razão racional do homem branco. Levantava a questão da “diferença” no modo de pensar o mundo e de nele viver. Havia aberto um caminho.

Quarenta anos depois, exatamente em 1962, Claude Lévi-Strauss publicava *O pensamento selvagem*⁴, “pausa” que se dava antes do fabuloso empreendimento e da publicação dos quatro fortes volumes das *Mitológicas*. Rompendo com um evolucionismo linear, ainda latente, o pai do estruturalismo francês retomava a problemática aberta por Lévy-Bruhl, não mais em termos de “mentalidades”, mas em termos de “modos de pensar” e, com isto, reconhecendo duas instâncias fundadoras deste pensar: uma, o “pensamento selvagem” (concreto, sensível) oriundo dos dados encaminhados pelos sentidos; outra, o “pensamento domesticado” (abstrato, racional) fundado na própria razão. Intuição sensível, no primeiro caso, da qual se aproxima a figura do *bricoleur*; ciência da abstração, no segundo, que evoca a figura do “engenheiro”. Mas, acrescenta Lévi-Strauss, essas duas instâncias coexistem no *mesmo* pensamento, em *todos* os homens. Ambas, à sua maneira, são “científicas”:

Existem dois modos distintos do pensamento científico, não, evidentemente, dois estágios desiguais do desenvolvimento humano, mas sim, dois níveis estratégicos, onde a natureza deixa-se atacar pelo conhecimento científico: o primeiro, aproximadamente ajustado ao da percepção e da imaginação, e o outro, deslocado; como se as relações necessárias, objetivo de toda ciência – seja ela neolítica ou moderna – pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível, o outro mais afastado.⁵

Para Lévi-Strauss, o pensamento selvagem não é, assim, anterior à lógica; não é prelógico, pois só existe um único pensamento. Mas este pensamento pode exercer-se diferentemente, segundo seus centros de interesse. Avançando mais nessa tese,

4. Claude Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*, São Paulo, Companhia Editora Nacional e Editora da USP, 1970 [or. francês: 1962].

5. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 24.

Lévi-Strauss chega até a afirmar que o pensamento selvagem – não, entendamos bem, o pensamento dos selvagens, e sim o pensamento no molde selvagem – reencontra-se em todos os homens, contemporâneos ou antigos, próximos ou longínquos, até que este pensamento não seja cultivado e domesticado em vista a um aumento de seu rendimento.

Lévi-Strauss, todavia, não nos dá indicações claras quanto a esse “cultivo” e “domesticação”. Fala-nos apenas de “dois momentos distintos”, de “dois níveis estratégicos”, de “dois caminhos diferentes”. Em breve, remete-nos a um outro princípio dual, do qual não nos oferece a explicação esperada. Dois “modos” sim... mas em função de quê, finalmente?

Numa evidente retomada da problemática lançada por Lévi-Strauss, Jack Goody, um antropólogo inglês, publica, em 1977, um livro intitulado *Domesticação do pensamento selvagem*⁶, abrindo novos horizontes críticos a este instigante debate. O autor insiste, desta vez, sobre os instrumentos culturais de comunicação de que dispõe uma sociedade e não outra, enquanto esses são os determinantes de “estilos cognitivos”, de “modos de pensar” o universo. Mostra, em particular, que as operações cognitivas que esses meios diversos da comunicação humana proporcionam (no caso, a fala e a escrita) incidem, singularmente, não somente, sobre os modos do pensamento humano, mas também, sobre a própria organização das sociedades.⁷ Goody, desta maneira, não nos convidaria apenas a perguntarmos por que, por exemplo, todas as grandes religiões mundiais são efetivamente religiões do livro, ou, por que a idéia de “testamento” escapa por completo a uma sociedade indígena ágrafa, ou por que, ainda, vivemos dentro de sociedades regidas por burocracias administrativas tão sofisticadas. Ele nos convidaria, também, a pensar se a maneira com que clas-

6. Jack Goody, *Domesticação do pensamento selvagem*, Lisboa, Presença, 1988 [or. inglês: 1977]. O próprio autor dá uma síntese de sua problemática in Jack Goody, “Lecture et écriture dans les sociétés”, in *Encyclopaedia Universalis Symposium*, 2ª ed., Paris, 1985, pp. 98-104.

7. Sobre esta questão, ver ainda Jack Goody, *Lógica da escrita*, Lisboa Edições 70, 1988 [orig. francês: 1986], onde o autor exemplifica, aos níveis da religião, da economia, do estado e do direito, o que significou passar do regime da fala ao da escrita.

sificamos as abelhas e a maneira com que os índios as classificam, além de serem, ambas, determinadas pelos “níveis estratégicos onde a natureza deixa-se atacar pelo conhecimento científico”, não seriam elas, também, condicionadas pela natureza particular e pelas funcionalidades lógicas que esses meios e instrumentos de comunicação (fala e escrita), diversamente, proporcionam ao mesmo ser humano. Goody pode escrever desta maneira:

Desde os começos, a escrita teve profundas conseqüências, tanto para o homem como para a sociedade. Essas conseqüências aumentaram e se modificaram com as mudanças do contexto social, e também, com as da técnica da inteligência... Cada uma dessas transformações afetou a sociedade, modificando não apenas as próprias características da “indústria do conhecimento”, mas também a natureza deste conhecimento e os processos cognitivos que lhe são ligados.⁸

E acrescenta:

Se se outorgar às mudanças na comunicação uma importância decisiva, se se tomá-las na sua pluralidade, sem procurar ver nelas uma ruptura única⁹, então desaparece a velha dicotomia entre primitivo e civilizado, quer se trate do pensamento, quer se trate da organização social.¹⁰

Resumindo, diria que Goody procura demonstrar que as diferenças nos meios de comunicação são de tal importância que é legítimo – fundamental até – organizar um exame da “tecnologia do intelecto”, a qual poderia lançar alguma luz sobre a natureza do desenvolvimento no domínio do pensamento humano. Na linha deste raciocínio, haveria de se convir que os meios materiais da comunicação não são nem neutros, menos ainda inocentes. Eles são as matrizes e os moldes que operam diversamente

8. Jack Goody, “Lecture et écriture dans les sociétés”, *op. cit.*, p. 99.

9. Como o queria Lévi-Strauss, que situa essa ruptura entre “dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos” e o “surgimento da ciência moderna” no neolítico, quando “se confirmou o domínio, pelo homem, das grandes artes da civilização: olaria, tecelagem, agricultura e a domesticação dos animais selvagens”. (*La pensée sauvage*, p. 22)

10. Jack Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, p. 48.

sobre as potencialidades latentes do único pensamento humano, proporcionando, assim, “estilos cognitivos” que importa não somente reconhecer epistemologicamente, mas também apreciar culturalmente.

Por uma Arqueologia Sensorial do Pensamento Humano

Embora de maneira sucinta, tentei, até agora, evocar o quadro global a partir do qual espero poder situar melhor alguns outros questionamentos relativos ao que poderia vir a ser uma arqueologia sensorial do pensamento humano, do pensamento visual em particular.

Se, com efeito, soube-se delinear, até hoje, um conjunto de importantes reflexões tanto relativas ao “pensamento selvagem” quanto em referência ao “pensamento domesticado” que não é outro que sua própria “razão gráfica”, há de se perguntar porque permanecemos ainda tão pobres quando se trata de situar na gênese, na intersecção e na culminância desses dois meios de comunicação, um terceiro: o visual e o imaginário. Se aponto, aliás, para esses últimos, é, sem dúvida, porque eles ressurgem, hoje, com as extraordinárias potencialidades que as novas tecnologias visuais lhe proporcionam, mas é, também, consciente de que a situação permanece mais desastrosa ainda quando procuramos saber o que são esses outros meios da comunicação humana como a audição, o olfato, o paladar, o tato, o gestual e a maneira com que se relacionam entre eles, em especial com a fala e o visual.

Pois se, como Goody, admito e defendo que existem *fatores determinantes lógicos* do pensamento humano, pergunto-me se devemos procurá-los apenas do lado das “tecnologias do intelecto” ou se, na perspectiva aberta por Lévi-Strauss, que lembra a importância da “percepção e da imaginação” no surgimento do pensamento *tout-court*, não deveríamos, também, buscar esses fatores determinantes lógicos *nos próprios sentidos* que geram essas percepções e, como tal, alimentam e organizam o pensamento humano.

Sem cair numa banalização da questão em pauta, poder-se-ia fazer esta dupla reflexão preliminar. De um lado, sabemos que

antes de ter conseguido ler e escrever, nós nos comunicávamos já através do olfato, do paladar, do tato, da audição e da visão. Melhor seria dizer: podíamos já “pensar” esse mundo, “construí-lo” singularmente. A *visão*, em particular, desempenhou, em todos os tempos e para todos os homens, um papel originário decisivo no que diz respeito à constituição dos mecanismos cognitivos e organizacionais do pensamento humano.

Parece assim que, por ter conquistado sucessivamente a fala e a escrita, o homem devia quase que relegar a uma condição subalterna o exame dos próprios *dispositivos sensoriais* da comunicação humana e das intencionalidades lógicas que, muito provavelmente, estruturam-na internamente. Será que poderemos nos dar conta, um dia, de que o “pensamento informático” – o qual, com certeza, definirá e será o princípio de organização de nossas sociedades amanhã – origina-se de um pensamento visual e imagético muito mais arcaico que, após ter mergulhado durante séculos nas configurações lógicas da fala e da escrita, nutriu-se delas ininterruptamente, reaparece e se produz nas infinitas potencialidades da maquinaria comunicacional moderna?

Mas outro aspecto deveria, também, ser considerado nesta revolução cognitiva da qual participamos. É o seguinte: os meios de comunicação modernos, cuja marca produtiva é a racionalidade, são, hoje, os maiores veiculadores de emoções, de sonhos e de conteúdos psicológicos que, talvez, refiram-se, assim, a aspectos mais arcaicos da mente humana. Nesses meios visuais da comunicação moderna, os mitos¹¹, em novas formas, estão perfeitamente vivos, o que nos remete àquela visualidade anterior, direta, quando, em simbiose com a fala pura e simples, foi – durante milênios – o lugar sagrado da comunicação humana.

Há muito tempo que me pergunto porque a antropologia, a lingüística, a psicologia... as ciências humanas em geral, mostra-

11. Aponto para essa problemática dos “mitos”, não apenas por tê-los estudado, especificamente, no meio de sociedades indígenas brasileiras, mas também porque essas produções *orais* carregam, geralmente, um enorme potencial *imagético/visual*. Significa que os mitos oferecem, acredito, um terreno particularmente fértil ao estudo do encontro originário *do visual e da fala*. É, neste sentido, que falo de uma arqueologia sensorial do pensamento humano.

ram-se tão discretas, até renitentes, a tais questionamentos. A antropologia elegeu a escrita como monopólio de seu saber, quando a psicanálise fez da palavra e do discurso o altar de suas virtudes. Da mesma maneira que o homem progressivamente se afastou da natureza e com isto também se “desnaturou”, ousou pensar com Jean-Pierre Changeux que:

Fala-se e escreve-se muito, quer seja em psicologia, em lingüística ou em sociologia. O impasse, no que diz respeito ao cérebro é, salvo algumas exceções, quase que total. Tal negligência deliberada é, no entanto, de data relativamente recente. Será que é por prudência? Talvez se receiem que as tentativas de explicação biológica do psiquismo ou da atividade mental caiam nas armadilhas de um reducionismo simplista? Conseqüentemente, prefere-se desenraizar as ciências humanas de seu terriço biológico... As boas leituras da prateleira “Ciências Humanas” tocam em geral na corda sensível: aqui, o engajamento político, aí a educação sexual ou a educação das crianças. A pesquisa dos mecanismos *internos* que neles encontram-se engajados, interessa muito menos.¹²

Se a visão pode ser reconhecida como sendo o primeiro estágio da inteligência, há de se permanecer prudente antes de embarcar na tese gestaltista de Rudolf Arnheim que, estudando a percepção visual enquanto atividade cognitiva, não hesita em falar de “pensamento visual”, afirmando que:

... as operações cognitivas designadas pelo vocábulo *pensamento*, longe de serem o apanágio de processos mentais intervindo a um nível bem acima e muito além da percepção, constituem os ingredientes fundamentais da própria percepção... A *percepção visual* e o *pensamento visual* são um todo único.¹³

A primeira questão que se coloca, com efeito, é a de saber se um “pensamento visual” pode emergir no homem independentemente de uma fala constitutiva e denominativa de seus próprios perceptos visuais primários. Sem negar, assim, que as “imagens” do mundo, dadas a ver ao homem, possam lhe chegar já estruturadas internamente (forma, volume, movimento, cores...)

12. Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, Col. Pluriel, 1983, pp. 8-9.

13. Rudolf Arnheim, *La pensée visuelle*, Paris, Flammarion, 1976 [orig. inglês: 1969]. Os grifos são nossos.

pelo próprio dispositivo visual, resta salientar que a *enunciação* dessas imagens nos parece fundamental para explicar a passagem dos “perceptos” aos “conceitos” e, conseqüentemente, a constituição de um pensamento no sentido mais estrito do termo.

Deste ponto de vista, valeria a pena se perguntar porque o que “foi visto” no sonho, imperativamente apela à “fala” do sujeito do sonho (e do analista), na tentativa, precisamente, de dar *sentido* a essas construções do imaginário e do inconsciente humano. Semelhantemente, é interessante observar que o tema da “nomenclatura” das coisas do mundo pelo homem é o princípio de muitos mitos de criação e, mais ainda, que tal “nomenclatura” se faz com base em desenhos ou modelagens/esculturas, *imagens* prévias dessas coisas. O Deus dos Dogon “desenha”, investindo os seus desenhos de seu pensamento criador. Depois, ele *leva* os seus desenhos para os homens e são eles que os decifram e os *nomeiam*.¹⁴ O mais velho relato bíblico da criação (Gênesis 2, 4 ss.) vai no mesmo sentido:

O Senhor Deus *formou*, pois, o homem do barro da terra, e *inspirou-lhe no rosto um sopro* de vida e o homem se tornou um ser vivente... O Senhor Deus disse: “Não é bom que o homem esteja só; eu vou lhe dar uma *vis-à-vis* que lhe seja semelhante”. Tendo, pois, o Senhor Deus *formado da terra* todos os animais dos campos, e todos os pássaros do céu, *levou-os para o homem, para ver como ele os havia de chamar e todo o nome* que o homem pôs aos animais vivos, *esse é o verdadeiro nome*. O homem pôs nome a todos os animais, a todos os pássaros e a todos os animais dos campos; mas não achava para ele uma *vis-à-vis* que lhe fosse adequada. Então o Senhor Deus mandou ao homem um profundo sono; e enquanto ele dormia, tomou-lhe uma de suas costelas e fechou com carne o seu lugar. E *da costela* que tinha tomado do homem, o Senhor Deus *construiu uma mulher e levou-a junto do homem* (que, então a *nomeia*, dizendo): “Eis agora aqui o osso de meus ossos e a carne de minha carne; ela *se chamará* mulher...”

A outra questão é mais recente, sobretudo mais complexa. Tratar-se-á, com a neurobiologia cerebral e as neurociências cognitivas, de entender melhor como, a partir de simples sinais luminosos, constroem-se as imagens dentro do cérebro, ao passar pelo impressionante laboratório fotoquímico e pela rede ótica das

14. Geneviève Calame-Griaule, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, NRF/Gallimard, 1965, pp. 505-526.

células retinianas que os transformariam já em “objetos mentais”¹⁵, gênese de todo pensamento. Tratar-se-á ainda de conhecer melhor as relações existentes entre as funções e *performances* cognitivas da própria visualidade (perceber, decidir, inferir, estimar, corrigir, memorizar...) e o funcionamento do cérebro.

Essas questões e outras¹⁶ obrigam-nos a romper a atual e rígida polarização existente entre as ciências biológicas e as ciências humanas.

Pessoalmente, ante essas novas tarefas, sinto-me bem pobre ainda. Consolo-me, todavia, lembrando-me daquilo que Georges Bataille escrevia, no contexto totalmente diferente de sua *História do olho*¹⁷: “Nada era mais estranho, nesses minutos de angústia, que minha nudez ao vento, na alameda de um jardim desconhecido”.

15. Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, *op. cit.*, pp. 160-211.

16. Além dos trabalhos já citados, sugiro esses outros (com a extensa bibliografia a que remetem): Jacques Aumont, *L' image*, Paris, Nathan, 1990; Gregory Bateson, *La nature et la pensée*, Paris, Seuil, 1984; Jacques Bouveresse, “Ce que l’œil dit au cerveau”, in *Les Cahiers du Musée d’art moderne*, 24, Été 1988, Paris, Centre Pompidou, 115-139; Jean-Pierre Changeux, “Les neurones de la raison”, in *La Recherche*, 224, Junho de 1992, 704-713; Christian Flavigny, “De la perception visuelle au regard. Questionnement à partir de la psychophysiologie de la vision”, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 35, Printemps 1987, Paris, Gallimard, 165-184; Michel Imbert, “Les neurosciences cognitives”, in *Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. XL, UNESCO/Eres, Fev. de 1988, 83-93; Pierre Lévy, *La machine univers. Création, cognition et culture informatique*, Paris, Découverte, 1987; E. Morin, e M. Piattelli-Palmarini, *L’unité de l’homme*, Paris, Seuil, 1974; Yves Pouliguen, *La transparence de l’œil*, Paris, Odile Jacob, 1992; Sémir Zeki, “La construction des images par le cerveau”, in *La Recherche*, 222, Junho de 1990, 712-721. Ver ainda o número especial da revista *Le Débat*, dedicado a “Uma nova ciência do espírito: inteligência artificial, ciências cognitivas, natureza do cérebro”, 47, Nov/Dez. de 1987, Paris, Gallimard e o número Hors-Série de *Science et Vie*, 177, Dez. de 1991, sobre a temática “O cérebro e a inteligência”, Paris, Excelsior Publications S. A.

17. Georges Bataille, *Histoire de l’œil*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1967, p. 32.