



ARTÍCULO | ARTIGO

Fermentario N. 8, Vol. 2 (2014)
ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República. www.fhuce.edu.uy

Faculdade de Educação, UNICAMP. www.fe.unicamp.br

JOGOS LINGUÍSTICOS E RELAÇÃO EDUCATIVA*

Viviana Segreto¹

Se assumirmos como abertura do processo formativo, a construção da identidade subjetiva no movimento sincrônico e diacrônico nas singularidades eventuais, a dimensão das relações, parece oportuno apresentar a pesquisa educativa numa perspectiva que olha os indivíduos na qualidade de *sujeitos que comunicam*, situados em um contexto particular, que apoia e direciona as transformações deles.

A linguagem se revela ser, portanto, a chave de retorno que sustenta cada encontro, nesta medida em que este último não se revela como um mero fluir de informações, mas expressa uma consciente escolha comunicativa; em função de tal objetivo, ocorre esclarecer qual tipo de organização linguística dispõe as necessárias condições que permitam aos indivíduos não somente de falarem, mas, através dela, alcançar a multiplicidade inédita; uma linguagem habitada *das relações existentes*, que alinhavam no seu interior as linhas da própria da vida, uma linguagem

* Tradução: Laisa Guarienti e Renata Lanza (doutorandas na Universidade Estadual de Campinas). Revisão técnica da tradução: Sílvio Gallo (FE-Unicamp).

¹ Universidade de Palermo, Itália.

impensável e inconcebível sem corpos que falam e agem em um espaço dividido, delimitado e finito.

Situar o espaço linguístico significa interromper a linha que se criava até o conceito, purificando a palavra, elogiando a sua univocidade, significa violar a incontestável correspondência entre significante e significado, contaminá-lo e fazê-lo impuro, opaco, incerto e frágil como são as existências humanas; redesenhar as fronteiras significa, então, restituir ao sujeito a própria corporeidade, de modo a desvinculá-lo da necessidade epistemológica e atribuir uma tarefa essencialmente ética; tal é o percurso através do qual deverá adentrar-se no saber pedagógico, não antes, porém, de haver individuado e desfeito o nó, que há muito havíamos construído dentro da prisão cega do brilho da verdade única.

§. 1

Recuperar a raiz temática do termo *ideia*, reconhecer a coincidência em grego com radical do verbo *orao* (ver) permite revelar instantaneamente o fio que costura *ideia*, *visão* e *saber*; o *saber* constitui o momento de chegada da *ideia* do Bem: eu vi, logo sou. Tal *saber* deve construir a própria força de convicção, de modo a não conotar-se um sentido exclusivamente conteudista, se insinua por isso dentro do processo educativo indicando a direção. Desde o início do livro VII da República Platão esclarece que a narração que está para acontecer, exemplificando o estado de degradação em que direciona os humanos privando-os do *saber*, segue a passagem do estado de *apaideusia* ao de *paideia*²; educação, portanto é o acesso ao *saber*, educação é *saber*, um modelo único para um *saber* único, sem possibilidade de saída.

Tal impossibilidade de fuga, gerenciada por um professor que impõe a direção de um sentido do processo educativo, afunda a própria razão de ser, sobretudo em uma expressão linguística codificada a fim de fornecer visibilidade ao ser verdadeiro assim que, expulsando a *phonè* da significação se reduz a palavra a um *som* *significante*. “O dizer é parte do denominar; de fato, atribuindo nomes são feitos os discursos”, portanto, “é necessário denominar o modo e o *meio* pelo qual a natureza quer que as coisas sejam denominadas, e não de acordo com nossa vontade”; um movimento pelo qual Platão enche de poder ‘aquele que sabe’ “quando nós denominamos nos servimos do nome como de um instrumento, o que fazemos? Não ensinamos qualquer coisa uns para os outros e não escrevemos *as coisas como são?*”³, a linguagem diz o ser, o sábio sabe o ser; um tecido sobre o qual o *saber* pedagógico escreveu a própria trama decididamente há muito tempo.

§. 2

A instância cartesiana reconhece na necessidade epistemológica da coisa a possibilidade de determinar o seu ser e o seu sentido, desloca, portanto, o princípio organizador presente na

² Cfr. Platone, *Repubblica* [Platão, *A República*], VII, 514-519.

³ Platone, *Cratilo* [Platão, *Crátilo*], 387 c-d, 388 b (destaques da autora).

filosofia clássica, em particular aristotélica, e o regula no interior da representação, da qual se autodenomina soberana. “A filosofia da representação (...) se determina a partir da disjunção ser-pensamento. Os momentos distintos ficam de qualquer modo e sempre sobre a hipótese do único, da recomposição e da síntese. (...) O sujeito é *nomos*: a representação é sujeito porque é lei. O intelecto domina e governa; o logos é legislador absoluto dos entes que aparecem”⁴.

É a representação agora que deve mostrar o verdadeiro, deve traduzir a epifania do princípio transcendental na visão unitária do real, saldar a fratura entre sujeito e natureza no interior de um quadro verdadeiro.

Ao que recorrer para garantir a indubitável transparência da representação e, portanto, assegurar a certeza do conhecimento? “A articulação da linguagem é analisada visivelmente pela representação”, responde a consciência da *phonè semântica* grega “(definindo) as palavras e (individuando-as) uma frente a outra colocando em relação com o conteúdo que possam significar”⁵, na linguagem, portanto, a epifania da natureza; a história mudou os peões movendo-os sobre o mesmo tabuleiro, organizando uma ilusão mais ambiciosa, em que o sujeito classifica as palavras por *saber o que elas dizem*, e “entra no mundo da soberania do discurso que tem o poder de representar sua representação”⁶. A tríade ser-pensamento-linguagem continua a perpetuar a própria soberania, mas não se beneficiando mais de uma garantia externa, atribui posteriormente à própria linguagem a possibilidade do discurso.

§. 3

“É claro que “A acredita que P”, “A pensa P”, “A diz P”, são das formas “(p) diz p”⁷; um dos truques desnecessários ao quadro da representação: o supra saber do sujeito pleno de crença linguística.

Já a partir de *Tractatus* emerge a inclinação pela qual Wittgenstein marca a derrapagem da ideia de um sujeito que conhece o real e que, assegura a verdade, controla o sentido, gestando uma lógica de inclusão/exclusão que decreta ao mesmo tempo a legitimidade da existência. O *theorein*, a visão da verdade, que o moderno havia traduzido no quadro representativo, espelho sem dúvida autêntico, se apaga definitivamente, restitui ora imagens fora do foco e fora do campo, caminhos esfumaçados, e nenhum percurso certo; a linguagem não é mais capaz de suportar o peso do conceito e desfaz-se do pesado fardo, podendo agora mover as palavras para compor e recompor as expressões; “o que faz minha representação dele uma representação *dele*? Não a semelhança da imagem.”⁸ O sujeito não vê; os sujeitos se *veem como*. Longamente forçados à cegueira da necessidade de ver e com-preender especulativamente o verdadeiro para afirmar, de

⁴ S. Natoli, *Soggetto e fondamento*, Bruno Mondadori, Milano, 1996, pp. 296-297.

⁵ M. Foucault, *Le parole e le cose [As palavras e as coisas]*, Rizzoli, Milano, 1978, p. 319.

⁶ *Ibid.*, p. 334.

⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1974, 5.542.

⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche [Investigações Filosóficas]*, Einaudi, Torino, 1967, II, p. 234.

modo a instituir a potência, os sujeitos agora abrem os olhos para um real do qual fazem parte e que se move junto a eles; começando a “jogar” com a linguagem.

“O jogo linguístico é, por assim dizer, algo imprevisível. Não é fundado, não é racional (ou irracional). Ele está lá – como a nossa vida.”⁹. No momento em que se tiram as vendas dos olhos do sujeito, se dissolve também a mordaça que o deixava sem voz, condenado a repetir uma só voz e a desenvolver um único discurso; agora “vejo que a palavra é acertada antes mesmo de saber, e mesmo se eu nunca saiba, porque o é.”¹⁰. O olhar e a palavra são assim des-encadeados, sequestrados da ilusão da absoluta epistemologia-casual e encarnada nos corpos dos indivíduos que vivem, que respiram uma *atmosfera*; finalmente convivemos em um tempo e em um espaço que não escolhemos, mas que define o modo de ser particular, de existir em devir.

A luminosidade cegante do significado declina até escorrer dentro de uma palavra não mais portadora do sentido da coisa, mas peça deformável de uma expressão linguística; uma nebulosidade, portanto, envolve o significado, ofuscando a transparência daquela palavra que evidenciava a sua transcendência, de agora em diante dissipá-la seria insensato, o extraordinário está para sempre perdido. A palavra torna-se opaca, finalmente imune ao risco assertivo do conceito, adensa assim o próprio significado na ordenação das práticas cotidianas. A linguagem agora é atravessada e modelada de mil dobras que se inclinam no sentido, entrecruzando uma pluralidade de tramas que contribuiu para tecer e dissolver: se deixa contaminar e contamina a vida.

“É essencial ver que, quando ouvimos uma palavra, a nossa mente pode apresentar a mesma coisa, e, todavia, a sua aplicação pode ser diversa. Então, teria o *mesmo* significado ambas as vezes? Creio que diremos que não.”¹¹. É a atmosfera que circunda a palavra e define o significado, “[subtraindo assim] o ver ao campo visível-ocular da visão como sensação e [apresentando-o] como uma atividade perceptiva de caráter sinestésico que concerne diretamente ao aspecto do aparecer da forma”¹², configurando de tal modo o aspecto, o *como* do ver.

§. 4

O movimento subversivo que subjuga o processo epistemológico, deslocando-o do *ver como*, fornece à proposição um “expressivismo” há tempos negado, pelo qual cessa a ultrapassagem de si mesmo na procura do lugar justo dentro de um esquema, não “caindo em um molde da nossa mente *já há algum tempo* preparado para isso”, que permita uma “forma vazia” e a “forma cheia” de ajustar-se¹³, bem que, *voltar a si*, se descobre parte de uma ação humana e social.

⁹ L. Wittgstein, *Della certezza [Da certeza]*, Einaudi, Torino, 1978, § 559.

¹⁰ L. Wittgstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia [Observações sobre a filosofia da psicologia]*, Adelphi, Milano, 1990, I, § 73.

¹¹ L. Wittgstein, *Ricerche filosofiche [Investigações Filosóficas]*, cit., § 140.

¹² S. Borutti, *Percezione e immagine. Un'estetica per le scienze umane*, “Aut Aut”, 313-314, 2003, p. 190.

¹³ L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone [Caderno Azul e Caderno Marrom]*, Einaudi, Torino, 1983, p. 216.

É o declínio do murmúrio da memória kantiana, em que o “dado” era já dado pelas formas puras *a priori* da experiência sensível, já encaixado antes de ser julgado; espaço e tempo agora são *na* expressão linguística assim como a expressão linguística é *no* espaço e *no* tempo.

Esta última endossa um “aspecto” que lhe dá sentido, um sentido datado, contextual, em uma palavra, perito, e a expressão verbal do “ver” se torna, assim, “uma característica manifestação do vivido¹⁴”, uma incessante abertura do olhar sobre o mundo, para capturar analogias, afinidades, respiros comuns.

A estabilidade do sentido contempla como em uma hipótese variações até desfazer-se no devir da “experiência vivida de significado” pela qual “quem diz “quando ouvi esta palavra para mim significava...” refere-se, contudo, a um instante de tempo e a um *emprego da palavra*¹⁵, porque “somente no fluir do pensamento e da vida as palavras têm significado¹⁶”.

A mistura da linguagem com a vida abre ao sujeito a possibilidade de interpretação, dando-lhe ações para representar *perspicazmente* o real, para reconhecer “*aspectos* alternativos das coisas nos termos das relações internas que conectam as coisas e os eventos uns aos outros¹⁷”, “o conceito de representação perpassa [assume portanto] um significado fundamental. Designa a nossa forma representativa, o modo pelo qual vemos as coisas¹⁸”.

A figuração que emerge removeu definitivamente o modelo platônico segundo o qual “nada pode ser explicado de uma palavra se não é *definição do seu significado* e nada pode ser, literalmente, definição do significado se o significado não se presta a *ser visto* como uma coisa perfeitamente fechada nos seus limites, como uma coisa, ou seja, “em nenhum ponto” ou em nenhum sentido fugidio ao nome que porta¹⁹”; tal figuração reenvia assim simultaneamente a linguagem dentro das práticas cotidianas oferecendo a este último a possibilidade da modulação do sentido.

§. 5

A nova ordem é de tal forma desestruturante que autoriza um radical repensar do conceito de saber. O pensamento tradicional havia historicamente limpado o saber do pó da dúvida que arriscava a tornar opaco o esclarecimento, esse era perene, universal, próprio enquanto indubitável; agora se encontra envolvido na mudança do sensível, algo tão abominável que deve, para poder definir-se como tal, introduzir a possibilidade da dúvida; é na sua contingência que o exige, a necessidade de verdade do saber vem na possibilidade da falsidade, sob pena de não saber.

¹⁴ L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* [Observações sobre a filosofia da psicologia], I, § 13.

¹⁵ *Ibid.*, I, § 175.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Zettel* [Fichas], Einaudi, Torino, 1986, § 173.

¹⁷ A. Gargani, *Introduzione a L. Wittgenstein, Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, Laterza, Bari, 1998, p. XII.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* [Investigações Filosóficas], I, § 122.

¹⁹ R. Dionigi, *La fatica di descrivere*, Quodlibet, Macerata, 2001, p. 331.

“Eu sei de que modo sou sincero ao afirmar ter duas moedas no bolso. Mas não posso ser sincero ao afirmar ter duas mãos, porque disso não posso duvidar”; “pode-se dizer ‘eu sei...’ lá onde se pode duvidar, no entanto os filósofos dizem que quando se sabe alguma coisa própria naquela zona em que não se tem dúvidas, as palavras ‘eu sei’ empregadas como introdução do enunciado são supérfluas”²⁰. O saber aterrissa finalmente entre nós, contaminado, porque produto da estrutura (forma) que o afirma impuro e situado. Manchar o saber com os meios mundanos significa humanizar a sua conotação e delimitar sensivelmente o seu campo de ação, por isso “se eu, sem que haja uma ocasião especial, digo ‘eu sou’ – por exemplo, ‘eu sei que nesse momento estou sentado em uma cadeira’ – o enunciado me parece injustificado e cheio de pretensões. Mas se eu digo o mesmo enunciado quando é necessário, então, isso me parece inteiramente justificado e normal, embora eu não esteja nada seguro da sua verdade”²¹; a verdade de um enunciado, o seu sentido, assume a existência na prática comum dos falantes; essa se encontra, portanto, deixada de lado e resignada a ter vida dentro da interpretação.

O significado, portanto, não pode ser mais esgotado pelo mero conhecimento do signo, está inexoravelmente contaminado, porque envolto na expressão de um rosto, de um gesto, em uma ação humana. É a “atmosfera” que a envolve que dá voz significativa à palavra²², é precisamente em tal atmosfera que a linguagem verbal se descobre, por ser semelhante a outras formas de expressão, entre as quais a pictórica e a musical, uma vez que, como esta última, adquiriu a capacidade de ‘contar uma história’: “na linguagem verbal há um forte elemento musical. Um suspiro, o tom da pergunta, do enunciado, do desejo, e todos os infinitos *gestos* feitos pela voz”, portanto, “o tema não indica nada além de si mesmo? Sim. Mas isto quer dizer: - produz em mim uma impressão relacionada a certas coisas no seu ambiente.”²³. Apenas a representação de uma história dá acesso imediato à compreensão, amplia o seu espectro semântico, condicionando-o por ‘necessidade’ para a dimensão relacional, ligando a possibilidade de justificação à forma da vida; “a compreensão implica uma reação direta ao gesto mesmo: precisamente porque tal relação é direta a comunicação resulta possível (...). O que importa é a nossa capacidade de responder a outra pessoa, de ter um entrosamento com ela. A outra pessoa sorri ou diz qualquer coisa, e nós sabemos aquilo que quer dizer: o seu gesto tem um sentido para nós, e ela mesma pode confirmar o fato que havíamos entendido”²⁴.

A linguagem verbal, abandonando a posição de isolamento que restringia a expressividade, se descobre finalmente em meio a outras formas comunicativas, relacionadas com ela porque não são *pré-figuradas*, mas, como o ser *con-figurado* na e da relação entre os sujeitos que a habitam, “a escolha de uma palavra ou frase em vez de uma outra determina o gesto que

²⁰ L. Wittgenstein, *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia [Últimos escritos. A filosofia da psicologia]*, cit., §§ 832, 834.

²¹ L. Wittgenstein, *Della certezza [Da Certeza]*, §553.

²² Cfr. L. Wittgenstein, *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia [Últimos escritos. A filosofia da psicologia]*, § 726.

²³ L. Wittgenstein, *Zettel [Fichas]*, §§ 161, 175.

²⁴ P. Johnston, *Il mondo interno*, la Nuova Italia, Firenze, 1998, pp. 120-121.

vamos realizar, a posição que assumimos no confronto das outras pessoas (...); justo como um tema musical, uma frase pode conter todo um mundo de significado: pode reunir e reassumir uma complexa rede de pensamentos e sentimentos”²⁵, todos as vezes que falamos entrelaçamos “uma grande quantidade de caminhos bem conhecidos sai destas palavras em todas as direções”²⁶.

§. 6

A afinidade expressiva com o gesto desvincula a linguagem da duplicação de si mesma, desconstruindo aquela abordagem que forçava o enunciado a “[confrontar-se] com ele mesmo, uma vez como sequência de palavra e uma outra vez como fato transcendente da linguagem”²⁷.

A linguagem, como o gesto, diz de si e consigo, sem devolutivas. Tal ausência de um deferimento do sentido da proposição, ao rejeitar qualquer referência em outro lugar, abre sobre a linguagem um olhar exclusivamente de fora, e ao mesmo tempo fecha a possibilidade de uma expressão verbal particular, negando-se a sua existência não só sobre o plano conteudista, mas também da modalidade através da qual essa implica tal existência.

“As palavras desta linguagem deveriam referir-se a tudo do qual somente quem fala pode ter conhecimento; às suas sensações imediatas, privadas. Portanto, uma outra pessoa não poderia compreender esta linguagem”²⁸: sofrer uma sensação em particular é possível, pensar de conotá-la, e portanto, defini-la, articulando fonema, som ou gestos é já ilusório. “Quando se diz ‘ela deu um nome a uma sensação’, esquece-se que muitas coisas devem já ser prontas na linguagem para que o simples denominar tenha sentido. E quando dizemos que uma pessoa dá um nome a uma dor, a gramática da palavra dor é já pré-constituída; indica-se o lugar em que se colocará a nova palavra”²⁹.

O outro será a condição necessária para que eu possa estar seguro de sentir uma nova sensação, cuja expressão é simultânea a sua fisionomia, de modo que “‘tenho dor’” não se refere a um comportamento de dor, mas é um comportamento de dor”³⁰; não é a tradução verbal de um acontecimento interior, que duplicaria a sensação da imagem mental e a representação da mesma, “as representações não são imagens. Não digo qual objeto imagino pela semelhança entre ele e a representação”³¹.

O *turning point* é de época, constrói-se a possibilidade do mundo interno sobre a modalidade do uso codificada no mundo externo, referindo-se em sentido gramatical assuntos tanto psicológicos quanto ontológicos; não se exclui, todavia, com isso a possibilidade de exprimir uma sensação de modo privado, mas sob a condição necessária da prática do sentido que ela possui em público.

²⁵ Ibid., p. 126.

²⁶ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche [Investigações Filosóficas]*, I, § 525.

²⁷ A. Gargani, *Wittgenstein*, Cortina, Milano, 2008, p. 152.

²⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche [Investigações Filosóficas]*, I, § 247.

²⁹ Ibid., I, § 257.

³⁰ L. Wittgenstein, *Note per la ‘Lezione filosofica’*, “Aut Aut”, 304, 2001, p. 7.

³¹ L. Wittgenstein, *Zettel [Fichas]*, § 621.

Também o saber se conjuga na interioridade da gramática do verbo saber, “quem experimenta a dor não pode dizer ‘tenho dor e não sei’ e portanto não posso dizer”³², cada formulação do pensamento possui ligação com a linguagem, “é inútil dizer que temos em mente um objeto particular e dar-lhe um nome. Há um nome apenas onde existe uma técnica para a sua utilização”³³.

A retirada da linguagem de uma estrutura profunda que sustenta a autenticidade do sentido não superficializa a linguagem, ao contrário, a externaliza, expandindo as perspectivas dos significados, uma vez que inscreve esta última no plano da inter-relação entre indivíduos; então “o comportamento primitivo da dor é um comportamento conectado à sensação; comportamento que é substituído por uma expressão linguística. ‘A palavra ‘dor’ designa uma sensação’ significa nem mais nem menos que: ‘sinto dor é um modo de manifestar sensações’³⁴.

§ 7

A pesquisa em educação é chamada a interpretar tal percurso se quiser aproximar-se de uma análise dos processos formativos segundo a modalidade que se subtrai à lógica apriorística que emana da forma única de saber; se também variar as suas declinações, teremos como imprescindível o pressuposto de que o sujeito em formação apenas se forma na relação com os outros, e sentiremos de modo profundo o sentido de responsabilidade, ao ancorar a construção da identidade individual na contingência.

O plano sobre o qual se inscreve qualquer projeto formativo deverá distender-se sobre linhas horizontais que confundem o existente numa realidade fixada sobre coordenadas epistemológicas e o projetam na direção de um reconhecimento; o outro não se conhece, mas se reconhece.

A derrota de uma proposta exclusivamente cognitiva se completa através da absoluta impotência que cada um experimenta no momento em que se exige certeza epistemológica de outrem como “mundo interno”, no momento em que é preciso conhecer a coisa e como se agita tudo o que está para além da superfície do espaço fisicamente ocupado por um corpo; “não é nada simples representar a dor do outro, segundo o modelo de minha própria dor: porque a partir de dores que eu *sinto* tenho que fazer uma ideia de dores que *não sinto*”, e tal angulação ofuscará a visão do outro, porque fecha a perspectiva ao fato que “o comportamento típico da dor pode indicar o lugar que dói, mas é a pessoa que sofre que externa a dor”³⁵.

Rebater a dicotomia mente-corpo isolando um espaço privado invisível e inacessível não somente valoriza a imagem do corpo como “véu” da alma, mas secciona o sujeito, indicando o

³² R. Dionigi, *La fatica di descrivere*, cit., p. 436.

³³ L. Wittgenstein, *Note per la ‘Lezione filosofica’*, cit., p. 6.

³⁴ L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia [Observações sobre a filosofia da psicologia]*, I, § 313.

³⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche [Investigações Filosóficas]*, § 302.

corpo como “aquilo que se interpõe entre a minha mente e aquela do outro, a coisa que nos separa”³⁶; o corpo assim se ergue como uma barreira implacável à consciência de outro, falseando inexoravelmente a possibilidade de dirigir-se ao outro; a despotencialização da carga epistemológica pode então consentir em remodelar os termos da relação eu/outro, assentando-a sobre o plano ético.

O que vejo quando me encontro diante do outro? “Observo uma face e improvisamente noto a semelhança com um outro. Vejo que não mudou; e todavia o vejo de modo diverso”³⁷, noto um aspecto que antes me era desconhecido, reconheço uma expressão, o outro me diz algo; “o impedimento da visão do outro não é (portanto) o seu corpo, mas a minha capacidade ou relutância (...) em estabelecer as conexões justas”³⁸; e em qual medida uma conexão é “justa”?

A correção da conexão não está em indagar um além do qual se postula a existência e se pesquisa o conhecimento, ele já está entre nós, a sua condição de existência é articulada da e na prática intersubjetiva, através da qual se abre uma forma de compreensão não estruturada epistemologicamente, mas reagrupa “anéis intermediários” que configuram o seu “expressivismo”, a sua “direta e imediata percepção do significado da atmosfera, do *pathos*”³⁹, do registro cotidiano no qual incidimos a nossa vida.

Abdicar do conhecimento do outro, de qualquer modo, não leva a uma rendição incondicional do olhar epistemológico, mas *incorpora* a visão, situando com o outro uma relação entre corporeidade, que ultrapassou a esterilidade da falência de querer e dever arranhar as mônadas da mente de outrem, preferindo *reconhecê-lo*.

As condições do reconhecimento são inscritas na forma de vida; “mediante o reconhecimento (de fato) anunciando a nossa sintonia com (a, no caso da falência recognitiva, o nosso estranhamento da) uma forma de vida dividida”⁴⁰, o cenário que mantém a fila na qual nos movemos porque somos corpos, “cada um é isto e não um outro, é aqui e não lá, cada um neste momento e não em um outro momento. Se alguma coisa nos separa, se interpõe entre nós, pode tratar-se somente de um aspecto particular ou de uma posição da mente mesma, de um modo particular de relacionar-se um com o outro ou de ser colocado na relação (por nascimento, pela lei, pela força, no amor) um com o outro – as nossas posições, as nossas atitudes, em relação um com o outro chamando-se também a nossa história. É o nosso presente”⁴¹.

§ 8

A temporalidade move nossa existência, marca diacronicamente e sincronicamente o estado em devir com o qual nos apresentamos aos outros, configura o aspecto no qual os outros

³⁶ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, Carocci, Roma, 2001, p. 351.

³⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche [Investigações Filosóficas]*, II, p. 255.

³⁸ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., p. 351.

³⁹ A. Gargani, *Wittgenstein*, cit., p. 40.

⁴⁰ D. Spati, *L'importanza di essere umani*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 80.

⁴¹ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., p. 352.

nos veem; portanto se “encontro um indivíduo que não vejo há muito tempo; o vejo claramente, mas não o reconheço: vejo o seu rosto mudado depois de um tempo. Creio que se fosse capaz de pintar, eu o pintaria diversamente”⁴²; a “visão do aspecto” precede a representação mnemônica sustentada no confronto entre imagens mentais e imagem real, justamente porque acontece na contingência do reconhecimento, um rosto não *tem* uma expressão, *é* uma expressão, “absorvendo a expressão eu não encontro um protótipo desta expressão na minha mente; entretanto, para assim dizer, resulta um sigilo da expressão”⁴³.

A disposição para encontrar o outro, para olhá-lo, para discernir uma semelhança não necessariamente mantida no nosso arquivo de imagens mentais, não poderia modular-se sobre estas linhas? Uma dimensão comunicativa que torne os sujeitos participantes uns dos outros não passaria talvez por aprender a não iludir o outro?

Não iludir entende-se como responsabilidade, como responder ao outro sem “(ignorar ou recusar) as expressões que o outro manifesta como reveladoras de qualquer coisa dele”, consciente do fato que se “fecha os olhos sobre este outro, dado que tal fechamento produz consequências sobre ele, o seu co-pertencimento a uma forma de vida humana é negado”⁴⁴.

De fato pode ser harmônico, logo localmente correto, somente porque concorrem aspectos e palavras, linguístico e extra-linguístico; por outro lado o modo melhor para gozar da execução de um tema musical não é aquele de deixar-se transportar num momento mesmo da escuta daquela melodia? Do mesmo modo parece claro que nos iludimos “quando parecemos procurar alguma coisa que um rosto exprime, enquanto na realidade nos abandonamos aos traços diante de nós”⁴⁵, e naquele momento acontece que o reconhecemos como familiar, no mesmo instante em que o outro é para nós e *conosco*, dentro da nossa mesma *atmosfera*; analogamente quando lemos palavras verificamos uma experiência que “não consiste simplesmente no ver e dizer as palavras, mas consiste também em uma experiência de característica que chamarei íntima”, então, “o fenômeno de ver e de dizer as palavras parece envolvido de uma atmosfera particular. Mas nesta atmosfera eu não reconheço uma atmosfera que tenha sempre caracterizado a situação do ler. Portanto eu anoto quando leio uma frase”⁴⁶.

§. 9

Forma de vida e linguagem, então, mas também a linguagem é forma de vida; uma linguagem que não se esgota na sua expressão verbal, mas embaralha, reforçando e completando, ultrapassando o limite que confinava o sentido na palavra, e transbordando na região de indeterminação, na qual não há mais enraizamento e deve-se dar lugar à fertilidade do possível.

⁴² L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche [Investigações Filosóficas]*, II, p. 261.

⁴³ L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro Marrone [Caderno Azul e Caderno Marrom]*, Einaudi, Torino, 1983, p. 210.

⁴⁴ D. Spati, *L'importanza di essere umani*, cit., p. 55.

⁴⁵ L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro Marrone [Caderno Azul e Caderno Marrom]*, cit., p. 212.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 213-214.

“A incerteza é constitucional, não é um defeito”⁴⁷, por isso não consegue fechar a fratura que há muito tempo interrompeu a integridade do sujeito, de fato, “não se refere de modo algum a processos que teriam lugar no interior, e se refere-se ao mental, o mental encontra a sua expressão no corporal”⁴⁸; a fisionomia, o rosto parece reconstituir um sujeito completo e plural, indefinido e possível, pois que “se isso que eu não posso ver é uma possibilidade, então, uma vez que isso não pode ter um estatuto metafísico diferente daquilo que eu, por assim dizer, consigo ver, isso que eu vejo é por sua vez uma possibilidade”⁴⁹.

A possibilidade do possível como fundamento do infundado delinea o espaço de inter-relações, move linhas sem metas, entrelaça planos comunicativos nos quais o embaralham-se o olhar, o gesto, o tom de voz, manifestando-se em sua “evidência imponderável,⁵⁰” um “*esprit de finesse* [que] se alimenta da ligação oscilante e mutante entre a constância da regra linguística e a variedade das suas aplicações, entre a identidade dos significados e a pluralidade dos sentidos. Uma evidência que nasce encolhida entre o constante fluir da linguagem e da vida”, que acolhe a indeterminação e a variabilidade não como “termos normalizados ou sujas flutuações, mas sim [como] a essência da relação entre a linguagem e o mundo”⁵¹.

A educação, que vive e atravessa tal relação deve, portanto, repensar o seu próprio papel, banindo a necessidade de definir a indeterminação e a variabilidade como anomalias a serem ocultadas, e se colocando, ao contrário, como abertura para o mundo; para colocar vida na educação é preciso, agora, assumir a consciência da assimetria entre o ensino e a aprendizagem: o fato de que a forma do sujeito está em sua vida, não somente expulsa do âmbito pedagógico a pretensão de atemporalidade, mas inverte a perspectiva, estendendo as margens da aprendizagem para além dos seus nós com o ensino, assumindo a certeza do enorme abismo que separa tudo o que se aprende em relação àquilo que se ensina.

Tal certeza, longe de despotencializar a ação educativa, direciona o caminho para uma abertura relacional que consiste no fato de que “a mente não pode ser conduzida para qualquer lugar; o ensinar (as razões; o meu controle) chega ao fim; pois, o outro assume o controle. E o objeto do meu ensinar (minhas afirmações, perguntas, comentários, reprimendas) é exatamente que o outro assuma o controle, que ele/ela seja capaz de prosseguir (sozinho/a)⁵²”, isto é, para realizar uma formação que implica um caminho que já não esteja definido diretamente em sentido didático, mas cheio de um ar familiar, vital, que o impele a prosseguir.

Viver uma forma de vida coincide, portanto, com aprender a entrelaçar relações comunicativas, portanto, relações de conhecimento; “because humans are cultural beings whose

⁴⁷ L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* [Observações sobre a filosofia da psicologia], II, 657.

⁴⁸ L. Wittgenstein, *Ultimi scritti* [Últimos escritos], cit., p. 221.

⁴⁹ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., p. 353.

⁵⁰ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* [Investigações Filosóficas], II, p. 298.

⁵¹ M. Mazzeo - P. Virno, *Il fisiologico come simbolo del logico*, in M. De Carolis - A. Martone, *Sensibilità e linguaggio*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 138.

⁵² S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, cit., pp. 158-159.

use of concepts presupposes a prereflective familiarity, a context of cultural practices is necessary even to communicate and interact with each other – one cannot not be initiated into such practice, for this would imply the lack of any human relationship at all. Yet such essential practices *are learned foremost by doing rather than by teaching*⁵³.

É a partir da consciência que a linguagem tem “uma densidade, uma consistência [...], [que] forma uma paisagem na qual se pode passear e descobrir improvisamente na vontade das palavras, em torno das frases, pontos de vistas que antes não apareciam⁵⁴” que a filosofia da educação pode estruturar métodos educacionais que disponham a transformação do existente “singular plural” porque “no final das contas, a única pátria real, o único território sobre o qual podemos caminhar, a única casa em que podemos parar e encontrar abrigo é precisamente a linguagem, aquela que aprendemos desde a infância”⁵⁵.

Recibido en mayo de 2014.

Aprobado en septiembre de 2014.

⁵³ P. Smeyers - N. C. Burbules, *Education as initiation into practices*, in M. A. Peters - N. C. Burbules - P. Smeyers, *Showing and doing. Wittgenstein as a pedagogical philosopher*, Paradigm, Boulder, Co., 2008, p. 187. Citado em inglês no original; em português, teríamos: “porque os seres humanos são seres culturais, para os quais a utilização de conceitos pressupõe uma familiaridade pré-reflexiva, um contexto de práticas culturais é necessário mesmo para comunicar e interagir uns com os outros - não se pode não ser iniciado em tal prática, pois isso implicaria a falta de qualquer relação humana. No entanto, tais práticas essenciais são aprendidas acima de tudo pelo fazer, mais do que através do ensino”.

⁵⁴ M. Foucault, *Il bel rischio*, Cronopio, Napoli, 2013, p. 17.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 18.