

A RELAÇÃO ENTRE A EXPERIÊNCIA DO ESCURO E A PRODUÇÃO DE SENTIDO

Bárbara Futuro¹⁷
 Luiza Novaes¹⁸

RESUMO: O presente artigo aborda, em caráter introdutório, a relação entre ambiente e linguagem na experiência do escuro, utilizando como base teórica linhas de pensamento filosófico como a fenomenologia de Merleau-Ponty, a hegemonia da visão de Pallasmaa, a teoria do silêncio de Orlandi, e o estruturalismo de Barthes, dentre outras. O estudo visa entender se e como a experiência imersiva com a privação de um dos sentidos afeta os processos de significação do indivíduo. Dos anos 1980 para os dias atuais, as funções cognitivas deixaram de ser consideradas mecanismos puramente intelectuais para darem espaço a uma abordagem que integra a corporalidade e o meio em que o indivíduo está inserido. Neste estudo, a noção de percepção desenvolvida na fenomenologia de Merleau-Ponty é utilizada para apresentar a relação entre ambiente e linguagem. Partimos do pressuposto que o ambiente físico funciona como contexto mental para os processos de significação dos indivíduos inseridos nele. Consideramos ainda que, nos processos de significação, a palavra e a imagem atuam da mesma maneira, domesticando o sentido. Tendo como referência o estudo de Eni Orlandi sobre o silêncio, propomos uma abordagem do escuro como espaço de subjetividade, como incompletude necessária para o trabalho da imaginação na produção de sentido.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria do Silêncio; Escuro; Experiência Imersiva.

ABSTRACT: This article introduces, in an introductory way, a relationship between environment and language, in the experience of the dark, using as a theoretical basis philosophical thoughts such as Merleau-Ponty's phenomenology, the hegemony of Pallasmaa's view, the theory of silence of Orlandi, and Barthes' structuralism, among others. The study aims at understanding if and how an immersive experience, in deprivation of one of the senses, affects the signification processes of the individual. From the 1980's to the present day, cognitive functions gradually became accepted as more than purely intellectual mechanisms, leaving space for an approach that integrates the corporality and the environment in which the individual is inserted. In this study, the perception notion developed in Merleau-Ponty phenomenology is adopted to present a relationship between environment and language. We assume that the physical environment functions as a mental context, in the meaning processes of the individuals inserted in it. We also consider that, in the meaning processes, the word and the image act in the same way, domesticating meaning. Based on the study of Eni Orlandi on silence, we propose an approach to the dark as a

¹⁷ Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. futuro.barbara@gmail.com

¹⁸ Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. lnovaes@puc-rio.br

space of subjectivity, as incompleteness necessary for the work of imagination in the production of meaning.

KEYWORDS: Theory of Silence; Darkness; Immersive Experience.

Introdução

Este artigo é parte de uma pesquisa de Mestrado em Design realizada na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, onde a relação entre ambiente e linguagem é explorada com o intuito de apontar o impacto da experiência imersiva do escuro nos processos de significação do indivíduo. A pesquisa se desenvolve a partir de conceitos de percepção e linguagem verbal à luz da fenomenologia de Merleau-Ponty, da hegemonia da visão de Pallasmaa, e das formas do silêncio de Orlandi, dentre outras teorias.

O paralelo entre as linhas filosóficas aqui utilizadas e o objeto de estudo, a experiência do escuro, foi inspirado em discussões sobre processos de invisibilização de sujeitos sociais através do emprego do silêncio no discurso, o que evidenciou uma semelhança com a hipótese desta pesquisa: a experiência imersiva com a privação de um dos sentidos afeta os processos de significação do indivíduo.

Uma das características da experiência imersiva é o engajamento mental de um indivíduo a partir da submersão de seus sentidos em uma configuração sensorial tal, que pode se dar num ambiente físico ou virtual (Trentini, 2015). Se trata, portanto, de uma situação que pressupõe uma multissensorialidade, constituindo uma percepção integral do ambiente por um sujeito. No entanto, quando se perde um dos sentidos, a percepção é rearranjada a partir dos outros. Isto poderia caracterizar uma ruptura na experiência usual – percepção naturalizada pela experiência do dia-a-dia - do mundo físico.

A situação sensorial alterada provoca um estranhamento, caracterizando uma quebra nas configurações simbólicas que envolvem a experiência usual da realidade. Essa ruptura possibilita não só a tomada de consciência sobre o papel do próprio espectador na produção de sentido daquilo que vê, como um questionamento da realidade apresentada diariamente como concreta e não-negociável por estruturas culturais/sociais ordenadoras. Dentro dessa perspectiva, a fenomenologia de Merleau-Ponty nos apresenta a dependência da corporalidade no processo de percepção.

Ambiente, corpo e sentido: uma introdução à fenomenologia de Merleau-Ponty

A produção de sentido do mundo é prática intrínseca da experiência humana. Levando em consideração que a cognição tem sua origem na experiência sensorial (Gibson, 1950; Hall, 1990), a interação com o ambiente se torna fundamental para pensarmos os processos de produção de sentido. Nesse contexto, a experiência do homem com o seu ambiente é uma função do seu aparato sensorial e de como este aparato está condicionado a responder a estímulos. Para Hall (1990) a experiência espacial é uma experiência multissensorial, e a experiência multissensorial é uma experiência multinarrativa. Trata-se, portanto, de uma questão de percepção.

Até o século XX, as formas de conhecimento estabelecidas seguiam duas correntes filosóficas - o empirismo e o racionalismo. No racionalismo, o conhecimento tem sua fonte na razão, sendo que tal conhecimento é inato e independe de experiências sensoriais. Já no empirismo, os conhecimentos dos seres humanos são provenientes da experiência sensória (relacionada aos sentidos). Foi então que um grupo de pensadores, insatisfeitos com essas formas, resolveu criar uma nova proposta epistemológica, que admite que sujeito e objeto se inter-relacionam no processo de conhecimento. Nela o conhecimento do mundo, mesmo em termos científicos, se dá a partir da própria experiência do sujeito. Os responsáveis por essas mudanças foram a fenomenologia de Edmund Husserl e a psicologia da forma ou teoria da Gestalt.

Seguindo os trilhos da fenomenologia de origem husserliana, Maurice Merleau-Ponty propõe que todo o conhecimento deriva do fenômeno da percepção. Para Merleau-Ponty, objeto percebido e sujeito da percepção formam um sistema, onde é impossível o reconhecimento do primeiro sem a mediação do segundo. Através do processo de percepção da realidade externa, se possibilita a conscientização do próprio corpo. A percepção do mundo exterior e a percepção de si próprio são duas faces de um mesmo ato. Por isso, Merleau-Ponty afirma que

(...) tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu sei a partir de visão minha ou de uma experiência do mundo, sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido e, se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos, primeiramente, despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 3)

O mundo fenomenológico encontra sentido na intersecção das experiências entre os indivíduos (MERLEAU-PONTY, 1999). Para Merleau-Ponty, no ato da percepção a coisa percebida não existe apenas em presença atual, mas também em uma representatividade de algo além do campo perceptual imediato, algo do campo da memória, do conhecimento já adquirido de outras situações, da intenção. Isso porque na perspectiva fenomenológica, a percepção já é um processo de significação, de relação estreita entre dados apreendidos na experiência sensível e seu processamento no cérebro. O mundo vivido é a base das nossas experiências, que constituem a fonte do nosso conhecimento. Mundo esse que só passa a existir efetivamente para nós quando lhe atribuímos um sentido. Desta forma, pode-se dizer que, do ponto de vista da fenomenologia merleau-pontyana, há tantas realidades quanto perspectivas dela.

Nas palavras de Goldhagen, um ambiente pode ser “ecológico, social, virtual ou construído. Pode ter como elementos grama e árvores, carne e sangue, palavras e imagens, tinta e bytes, ou tijolos, asfalto e ferro” (GOLDHAGEN, 2017, p.xxiii, tradução livre). O ambiente pode ser analisado através de aspectos de territorialidade, de mecanismos de espaçamento, de configuração espacial, e de processamento sensorial. Muito importante nessa contextualização é a obra de Edward T. Hall intitulada “The Hidden Dimension” (1990), onde o antropólogo apresenta seu estudo sobre a proxêmica - termo criado para designar o estudo sobre o uso do espaço pelos humanos.

Hall denomina o espaço como mais do que um sistema organizacional, um sistema de comunicação. Para o ser humano, grande parte da comunicação acontece através da linguagem verbal. A linguagem é mais do que um meio para expressar um pensamento, ela é elemento fundamental na formação do pensamento. Pessoas que falam línguas diferentes interpretam dados sensoriais de maneiras diferentes e, portanto, habitam mundos sensoriais distintos (HALL, 1990). Da mesma forma, através de estudos de interações humanas podemos afirmar que existem tantos espaços quanto experiências espaciais distintas (HALL, 1990; MATURANA, 1995).

A experiência do espaço, portanto, tem papel fundamental na sensação de integridade física e na integração com o mundo e conseqüentemente no nosso senso de identidade. A partir do contraste entre o mundo externo e o interno, formulamos uma ideia de quem somos e produzimos narrativas sobre o que vivemos.

Linguagem e visão na produção de sentido

A produção de sentido está diretamente ligada à linguagem, atividade que Merleau-Ponty coloca como “categorial”, exercida como uma forma de configuração da experiência, uma maneira de se referir ao mundo. Segundo o biólogo Humberto Maturana, a percepção é um processo de produção de imagens internas, orientado pelas categorias descritivas que temos na linguagem. Para Maturana (1978), a linguagem surge como resultado de um processo que ele chama de “acoplamento estrutural”. As interações entre os seres humanos consistem em mudanças estruturais engatilhadas por estímulos mútuos, e a linguagem ocorre no estabelecimento de coordenações de ação, ou conduta. Assim,

Nenhuma conduta, nenhum gesto ou postura corporal particular, constitui por si só um elemento da linguagem, mas faz parte dela apenas na medida em que pertence a um fluir recursivo de coordenações consensuais de conduta¹⁹.
(MATURANA, 1988, p.3, tradução livre)

Esse processo resulta de um entrelaçamento entre correlações internas sensório-motoras e do sistema nervoso, e coordenações consensuais de conduta com o meio externo (MATURANA, 2006).

Seguindo o mesmo pensamento fenomenológico merleau-pontyano, Pallasmaa (2007) aborda a “significância dos sentidos” ao defender que é impossível fazer sentido do mundo sem levar em conta nossa existência corporal. O arquiteto afirma que o corpo - não o intelecto - é lócus de referência, memória, imaginação e integração do indivíduo no mundo. Na fenomenologia, Merleau-Ponty também questiona a concepção clássica da relação dicotômica entre sujeito e objeto ao considerar a linguagem. A palavra não é apenas um meio desinteressado de denominação de objetos.

Orlandi chama essa concepção clássica de linguagem, onde “se supõe uma relação termo-a-termo entre pensamento/linguagem/mundo”, de conteudismo, “como se pudesse existir uma relação natural entre palavras e coisas” (ORLANDI, 1997, p.98). Para a autora, esse conteudismo é resultado de uma injunção à interpretação, onde definimos os sentidos das palavras pelos seus conteúdos. “Daí resulta o que chamamos de ‘perfidia da interpretação’: o fato que consiste em considerar o conteúdo (suposto) das palavras e não - como deveria ser - o

¹⁹ Ninguna conducta, ningún gesto o postura corporal particular es en sí mismo un elemento del lenguaje, sino que es parte de él sólo en la medida en que pertenece a un flujo recursivo de coordinaciones conductuales consensuales.

funcionamento do discurso na produção dos sentidos” (ORLANDI, 1997, p.98). Linguagem é relação. Relação que se dá em algum âmbito da subjetividade.

Como seres sociais, vivemos em um universo simbólico, onde construímos diariamente narrativas internas e coletivas sobre o mundo em que vivemos e sobre os eventos pelos quais passamos. A experiência do espaço físico é indissociável dessas narrativas - todo evento é situado (BARSALOU, 2008; GOLDHAGEN, 2007), e a experiência do homem com o seu ambiente físico é função do seu aparato sensorial e de como este está condicionado a responder (HALL, 1990). Assim, a sensorialidade é intrínseca à linguagem. O mundo da linguagem trata de como se usa o próprio corpo num jogo simultâneo entre corpo, mundo e emoção (MERLEAU-PONTY, 1999). O gesto linguístico assinala a relação entre homem e mundo sensível. Sendo assim,

(...) quando faço sinal para um amigo se aproximar, minha intenção não é um pensamento que eu preparava em mim mesmo, e não percebo o sinal em meu corpo. Faço sinal através do mundo, faço sinal ali onde se encontra meu amigo, a distância que me separa dele, seu consentimento ou sua recusa se leem imediatamente em meu gesto, não há uma percepção seguida de um movimento, a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica como um todo. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 159-160)

O sujeito pensante é fundado no sujeito encarnado. É através de sua corporeidade que o sujeito atribui sentido às coisas. Linguagem e experiência sensorial se entrelaçam, e quando a palavra perde seu sentido, “modifica-se até em seu aspecto sensível, ela se esvazia” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 261). Os sentidos, portanto, exercem um papel fundamental nos processos de significação do indivíduo.

Em seu estudo da proxêmica, Hall (1990) organiza os tipos de espaços que habitamos de acordo com os sistemas receptores dos organismos, separando os sentidos em duas categorias sensoriais: os receptores de distância (olhos, ouvidos, nariz), e os receptores imediatos (pele, membranas, músculos). A visão foi o último dos sentidos a ser desenvolvido, se tornando o mais especializado. No processo evolutivo, o ancestral do homem foi forçado, por competições dentro da espécie e mudanças no ambiente, a deixar o chão e subir às árvores. A vida arbórea pede uma visão mais acurada e exige menos do olfato, que é mais necessário em seres terrestres. Desta forma, a capacidade visual do homem foi aprimorada, enquanto seus sentidos mais primitivos foram sendo subutilizados. Segundo Hall (1990), a habilidade de planejamento se tornou possível pois os olhos captam uma área mais ampla e decodificam dados mais complexos, encorajando o pensamento abstrato.

Linguagem e visão guardam entre si uma relação intensa. A palavra transmite uma ideia de verdade, por um histórico de privilégio da razão na história da humanidade, o que faz com que ela “esqueça de si mesma” (MERLEAU-PONTY, 1999; ORLANDI, 1997). A estrutura que a sustenta - com seus mecanismos técnicos, ideológicos, históricos - permanece invisível. O mesmo pode-se dizer da visão, segundo Juhani Pallasmaa em *The Eyes of the Skin*:

“(...) por ter sido tão amplamente promovida, assumiu certa hegemonia incontestável sobre nossa cultura e seu discurso filosófico, estabelecendo, de acordo com a racionalidade instrumental de nossa cultura e o caráter tecnológico de nossa sociedade, uma metafísica ocularcentrista”²⁰. (PALLASMAA, 2007, p.17, tradução livre)

Na Grécia Antiga a visão era considerada o sentido mais nobre do corpo. Nos escritos filosóficos de grandes pensadores como Platão, Aristóteles, e Heráclito, é possível encontrar referências aos olhos como testemunhas mais confiáveis do que os ouvidos, a noção de certeza baseada na visão e na visibilidade, e metáforas de verdade e obtenção de conhecimento como luz e iluminação. Eni Orlandi (1997) argumenta que o mesmo privilégio foi historicamente concedido à linguagem verbal. Pallasmaa (2007) aponta a relação entre os dois campos simbólicos ao afirmar que a transição da cultura oral para a cultura escrita teria sido a transição do espaço sonoro para o espaço visual, significando a substituição de um pensamento situacional para o pensamento abstrato das palavras.

Segundo Orlandi (1997), a palavra tem um efeito domesticador, cristalizando o sentido. A linguista diz ainda que o ato de falar é o de separar, distinguir. Hall (1990) faz a mesma afirmação a respeito da visão. O mundo tátil separa o indivíduo do objeto, enquanto o mundo visual separa objetos de outros objetos. Orlandi afirma ainda que a fala “(...) disciplina o significar, pois já é um projeto de sedentarização do sentido” (ORLANDI, 1997, p.29), estabilizando seus movimentos. Afirmações que cabem à visão quando analisamos sua atuação no processamento mental.

Os olhos costumam ser o principal meio através do qual o homem colhe informações das situações e do ambiente. Além de funções semelhantes aos outros sentidos, como avaliação do estado emocional de indivíduos e da integridade de alimentos, reconhecimento de amigos, etc., também são funções da visão identificar o estado físico de materiais à distância; navegar em qualquer terreno, evitando obstáculos e perigo; e permitir o embelezamento de si próprio e de

²⁰ (...)because it was so extensively promoted, assumed a certain uncontested hegemony over our culture and its philosophical discourse, establishing, in keeping with the instrumental rationality of our culture and the technological character of our society, an ocularcentric metaphysic of presence.

outros (HALL, 1990). Mas além disso, a visão apresenta um domínio na interpretação dos estímulos sensoriais pelo cérebro, sendo o sentido com o processamento neural mais complexo. Para Pallasmaa o olho tem vontade de controle e poder, impondo estruturas de pensamento.

Há uma tendência muito forte na visão de compreender e fixar, reificar e totalizar: uma tendência a dominar, garantir e controlar, que eventualmente, por ter sido tão amplamente promovida, assumiu uma certa hegemonia incontestável sobre nossa cultura e seu discurso filosófico, estabelecendo, de acordo com a racionalidade instrumental de nossa cultura e o caráter tecnológico de nossa sociedade, uma metafísica ocular central da presença.²¹ (LEVIN, 1988 apud PALLASMAA, 2007, p17, tradução livre)

Assim como acontece com as convenções sociais no campo simbólico do discurso, no campo sensorial acabamos por naturalizar percepções do mundo como evidências de uma realidade concreta, não-negociável. Enquanto os outros sentidos nos aproximam do mundo, a visão nos separa dele, provocando um distanciamento das coisas que categorizamos. A visão divide, organiza, categoriza - relação novamente confirmada com a linguagem quando Orlandi a coloca como “voltada para a unicidade e as entidades discretas. Formas. Segmentos visíveis e funcionais que tornam a significação calculável” (ORLANDI, 1997, p.34).

Para Orlandi, as palavras transformam a matéria significante por excelência (silêncio) em significados apreensíveis. No entanto, há uma ideologia da comunicação, que se expressa na urgência de preencher com a fala supostos “vazios de significação”. A ilusão do controle da circulação de sentidos através da linguagem se verifica numa sociedade onde certos sentidos não são permitidos significar. Orlandi (1997) chama de “Império do Verbal” o mesmo efeito sobre os sentidos que Pallasmaa chama de “Hegemonia da Visão” (2007). Assim como na linguagem, no processo visual há uma tentativa de controle da circulação dos sentidos os formatando em enquadramentos onde se pretende que eles signifiquem.

O olho conquista seu papel hegemônico na prática da arquitetura, consciente e inconscientemente, apenas gradualmente com o surgimento da ideia de um observador sem corpo. O observador se dissocia de uma relação encarnada com o meio ambiente através da supressão dos outros sentidos, em particular por meio de extensões tecnológicas do olho e da proliferação de imagens.²² (PALLASMAA, 2007, p.27, tradução livre)

²¹ There is a very strong tendency in vision to grasp and fixate, to reify and totalize: a tendency to dominate, secure, and control, which eventually, because it was so extensively promoted, assumed a certain uncontested hegemony, over our culture and its philosophical discourse, establishing in keeping with instrumental rationality of our culture and the technological character of our society, an *oculocentric* metaphysics of presence.

²² The eye conquers its hegemonic role in architecture practice, both consciously and unconsciously, only gradually with the emergence of the idea of a bodiless observer. The observer becomes detached from an incarnate relation with the environment through the suppression of the other senses, in particular by means of technological extensions of the eye, and the proliferation of images.

Para Pallasmaa a Modernidade consolidou a hegemonia da visão com o desenvolvimento de tecnologias que privilegiam esse sentido. A dominância da visão sobre os outros sentidos traz consequências para a experiência espacial do ambiente, e a predominância de estímulos visuais promove espectadores desencarnados do ambiente, incapazes de experimentar a realidade de forma verdadeiramente participativa.

O escuro e o silêncio na produção de sentido

Longe de ser um processo puramente intelectual, percepção e interpretação são interdependentes e pautadas na experiência corpórea (BARSALOU, 2008). A percepção tem necessariamente relação com a linguagem. Para falar da relação da experiência do escuro com a produção de sentido, propomos um paralelo entre escuro e silêncio, a partir do estudo sobre as noções de incompletude, vazio, multiplicidade e movimento elaborado por Eni Orlandi em “As Formas do Silêncio: No Movimento dos Sentidos” (1997).

Orlandi faz uma reflexão que a permite distinguir diferentes formas de silêncio em sua dimensão simbólica. Para a autora, “há um modo de estar no silêncio que corresponde a um modo de estar no sentido” (ORLANDI, 1997, p.11). Considerando esta afirmação, seria possível experimentar fisicamente esse espaço de subjetividade, uma vez que “estar no escuro” seria habitar um lugar semelhante ao do silêncio, no que diz respeito ao aspecto de “vazio” atribuído aos dois estados? “Estar no escuro” seria então uma forma de estar no sentido? Esta proposição considera que através da experiência física do escuro, o sujeito pode ser afetado simbolicamente, a ponto de ter sua concepção de mundo transformada.

A abordagem de Orlandi difere das abordagens tradicionais da linguística, que colocam o silêncio como “não-dito”, o implícito, o pressuposto - onde a partir do dito você calcula aquilo que não é dito e que pode fazer parte da maneira de significar. Nestas abordagens tradicionais o silêncio existe em função da linguagem verbal, tendo uma posição secundária, a de complemento. Mas para Orlandi, o silêncio é matéria significativa em si, e a nossa relação com o sentido é primordialmente uma relação com o silêncio, fundamental para a significação.

Dentro deste princípio, existem formas diferentes de silêncio e a autora considera duas grandes divisões: o silêncio que ela chama de fundador - o silêncio sem o qual nada significaria;

e a política do silêncio, que se subdivide em silêncio constitutivo, aquele inescapável, já que “todo dizer cala algum sentido necessariamente” e o silêncio local (ORLANDI, 1997).

Com a intenção de estabelecer a relação fundamental entre escuro e silêncio, este artigo se atém à primeira forma: a do silêncio fundador. Para entender o silêncio fundador é preciso entender que o silêncio é matéria constitutiva da linguagem. Ele não fala, ele significa. Ele não é ausência de palavras. Elas vêm carregadas de silêncio.

A primeira relação entre silêncio e escuro pode ser verificada quando Orlandi apresenta a etimologia do termo “silêncio”. No Latim, *silentium* refere-se a *silens*: “que se cala, silencioso, que não faz ruído, calmo, que está em repouso, sombra etc.” (ORLANDI, 1997, p.35). A “sombra”, na definição etimológica da palavra silêncio, localiza-o num dos espaços de significação compartilhados com o escuro - o de “resto visível” daquilo que não está dentro do enquadramento da significação.

Na mesma linha, pudemos identificar uma relação básica entre silêncio e escuro quando a autora define que “pensar o silêncio é problematizar as noções de linearidade, literalidade, completude” (ORLANDI, 1997, p.48). Linearidade e literalidade que são identificadas na visão, com sua “vontade de controle”, de fixar sentidos (PALLASMAA, 2007). Como o silêncio, a ideia do escuro evocada pelo senso comum nos remete ao nada, ao vazio. Uma concepção passiva e negativa, que o coloca sempre em função da visualidade.

Para Orlandi, há uma materialidade simbólica do silêncio que permite que ele abandone o lugar secundário que lhe foi atribuído historicamente, deixando de ser complemento da linguagem para simplesmente ser. O silêncio não fala, ele *é*. Independente da linguagem, no silêncio, os sentidos significam. Esta concepção confronta a ideia de vazio associada ao silêncio, ao mesmo tempo aponta para uma incompletude da linguagem na sua capacidade de categorização. Há uma tentativa de dar conta de todos os sentidos, no entanto, para se dizer uma coisa você precisa necessariamente deixar de dizer todas as outras.

A dimensão do silêncio que remete ao caráter de incompletude da linguagem, evidencia um lugar onde se localiza a multiplicidade dos sentidos. Lugar daquilo que escapa à nomeação e à apreensão pela linguagem, lugar de livre circulação. Essa ideia de movimento predominante na concepção do silêncio faz aparecer a contradição entre o “um” e o “múltiplo”, o reconhecido

e o diferente. É importante, no entanto, reconhecer a necessidade da “unidade” para se pensar a diferença, compreendendo sua relação. Como afirma Orlandi,

(...) o sentido não está (alocado) em lugar nenhum, mas se produz nas relações: dos sujeitos, dos sentidos, e isso só é possível, já que sujeito e sentido se constituem mutuamente, pela sua inscrição no jogo das múltiplas formações discursivas (que constituem as distintas regiões do dizível para os sujeitos) (ORLANDI, 1997, p.20)

Esse lugar, da ordem do fugaz, nos remete ao escuro, onde a realidade sustentada pela visão nos escapa, e um deslocamento dentro do universo simbólico nos é imposto pelo universo sensível. Um movimento sentido pela instabilidade das convenções, como na relação incerta entre conhecido, reconhecível e o novo que emerge do encontro com o desconhecido.

A noção de incompletude que Orlandi afirma ser necessária para o significar pode ser aplicada ao vazio do escuro. Se “todo dizer é uma relação fundamental com o não-dizer” (ORLANDI, 1997, p.12), propomos que as imagens do universo visual estão também em relação fundamental com o que está para além do enquadramento que elas apresentam. Mesmo se tratando de uma elaboração do silêncio no campo simbólico, a autora coloca que seu suposto vazio não procede, pois (como o escuro) a presença do silêncio pode ser sentida.

Orlandi, em seu estudo, elenca seis aspectos para se pensar o silêncio, que se mostram válidos para uma problematização do escuro. Realizamos, então, um exercício sobre seu texto, que procurou colaborar para a compreensão do paralelo proposto neste artigo entre o silêncio e o escuro. Toda vez que a palavra “silêncio” aparecia no texto, ela era riscada e substituída pela palavra “escuro” (o mesmo com seus correlatos), a fim de se verificar se a coerência do texto era mantida:

- I. Pensar o ~~silêncio~~ escuro é um esforço contra a hegemonia do formalismo (ORLANDI, 1997, p.46)
- II. Pensar o ~~silêncio~~ escuro representa um esforço contra o positivismo na observação dos fatos de linguagem (ORLANDI, 1997, p.47)
- III. Pensar o ~~silêncio~~ escuro é problematizar as noções de linearidade, literalidade, completude (ORLANDI, 1997, p.48)
- IV. Pensar o ~~silêncio~~ escuro é colocar questões a propósito dos limites da dialogia. (...) Quando se pensa o sujeito em relação com o ~~silêncio~~ escuro, a opacidade do ‘Outro’ se manifesta. (ORLANDI, 1997, p.49)
- V. Pensar o ~~silêncio~~ escuro em sua especificidade significativa é problematizar palavras como ‘representação’, ‘interpretação’. (...) Compreender o ~~silêncio~~ escuro é explicitar o modo pelo qual ele significa (...) conhecer os processos de significação que ele põe em jogo. Conhecer os seus modos de significar. (ORLANDI, 1997, p.51)

VI. Pensar o silêncio- escuro é traçar um limite à redução da significação ao paradigma da linguagem verbal-visual. (...) Isto significa propor (...) a de-centração da linguagem verbal- visual enquanto espaço privilegiado de significação. (ORLANDI, 1997, p.52)

No exercício, verificamos que a reflexão elaborada por Orlandi acerca da problematização do silêncio se assemelha à que buscamos para o escuro, na medida em que apresenta uma proposta de deslocamento no modo de pensar suas posições relativas.

Orlandi critica a hegemonia do formalismo como uma ordem que pretende preencher todas as referências com um linguístico definido estruturalmente. Esta ordem não admite o irracionalismo, o equívoco, a desorganização do sentido e do sujeito - movimentos da significação que podemos encontrar tanto no caráter obscuro do silêncio como na própria experiência sensorial do escuro. Assim, não se deve tentar traduzir o silêncio em palavras, o submetendo mais uma vez à lógica pré-estabelecida da linguagem. De maneira semelhante, ao se aceitar que é impossível definir o escuro através de referências visuais, se permite apenas *estar nele*.

O escuro, como o silêncio, é absoluto, contínuo, enquanto a linguagem visual (bem como a verbal) significa por unidades segmentáveis, formais, elementos imagéticos definidos. O universo simbólico precisa do escuro tanto quanto o dizer precisa da falta, pois é ela que permite a existência do múltiplo: “quanto mais falta, mais silêncio se instala, mais possibilidade de sentidos se apresenta” (ORLANDI, 1997, p.49).

Acreditamos que a experiência do escuro pode oferecer uma experimentação física do espaço de subjetividade, onde as possibilidades de significação aparecem - tanto pela codificação do mundo através dos outros sentidos, quanto pela introspecção do próprio escuro como espaço simbólico fundador.

Considerações finais

A reflexão levantada neste artigo passa pela elaboração de Dewey (1980) sobre o processo de reconhecimento. No conceito da experiência estética, o processo de percepção do apreciador, aquele que percebe, se realiza através de “um tumulto” (movimento). Quando não há uma comoção interior, o que há é o reconhecimento. Daí o reconhecimento fazer parte daquilo que a experiência estética vai romper. Para Dewey,

O reconhecimento é a percepção detida antes que tenha oportunidade de desenvolver-se livremente. No reconhecimento há o princípio de um ato de percepção. Mas não é permitido a esse começo pôr-se a serviço do desenvolvimento de uma percepção plena da coisa reconhecida. É detido ao

ponto que será posto a serviço de qualquer outro propósito, assim como reconhecemos um homem na rua a fim de cumprimentá-lo ou de evitá-lo, não para vê-lo com o propósito de ver quem é. (DEWEY, 1980, p.102)

Dentro desta lógica, consideramos a possibilidade de a imersão no escuro induzir uma experiência estética que permita conhecer a coisa percebida, e não reconhecê-la, admitindo assim, significações alternativas àquelas pré-estabelecidas pela experiência habitual. A experiência imersiva do escuro absoluto provoca um conflito entre a expectativa e a experiência sensorial, abrindo uma dimensão de significação que nos permite relacioná-la ao movimento dos sentidos de que fala Orlandi, já que “a experiência estética se caracteriza ainda por surgir como a consumação de um movimento, a culminância de um processo” (KASTRUP, 2010, p.39).

O potencial da experiência do escuro de agir sobre convenções simbólicas cristalizadas se relaciona ao conceito de aprendizagem inventiva elaborado por Kastrup (2001) em “Aprendizagem, arte e invenção”. Segundo a autora, se trata de um processo cujo desenvolvimento é “resultado da tensão entre as formas existentes, constituídas historicamente, e os abalos, as inquietações, os estranhamentos que nos afetam” (KASTRUP, 2001, p.23). A aprendizagem não é passagem da ignorância para o conhecimento, uma transição que desaparece após o resultado. Tampouco a aquisição de conhecimento sobre um mundo dado.

Na aprendizagem inventiva há um efeito de retroação do aprendido sobre a vida habitual, onde o ponto de vista da diferença atua sobre o conhecido - em contraposição a uma aprendizagem submetida a leis e princípios científicos que a tornam passível de previsão. Tanto o caráter imprevisível da experiência do escuro quanto seu potencial de problematização são dois aspectos que devem ser considerados em um processo de aprendizagem inventiva. O mesmo processo de transformação causado por um estranhamento característico de uma experiência sensorial não-habitual.

Um aspecto defendido pela teoria da cognição incorporada é o quão extensivamente nossos ambientes fornecem uma estrutura não apenas sobre o que, mas também sobre a maneira como pensamos. A filosofia do estruturalismo (ESCOBAR, 2003) propõe um olhar de volta às coisas sob uma perspectiva diferente, enxergando suas dinâmicas, sua estrutura inconsciente e recoberta pelos efeitos que ela produz. Percebe-se o desejo de se desvincular dos discursos anteriores para se adotar um discurso teórico capaz de subverter os sistemas de pensamento

vigentes, explorando as inter-relações (as "estruturas") através das quais o significado é produzido dentro de uma cultura.

Barthes (2007) prefere referir-se ao estruturalismo como sendo uma atividade, ou seja, uma sucessão regulada de certo número de operações mentais. Para o autor,

A atividade estruturalista comporta duas operações típicas: desmontagem e arranjo. Desmontar o primeiro objeto, o que é dado à atividade de simulacro, é encontrar nele fragmentos móveis cuja situação diferencial gera certo sentido; o fragmento não tem sentido em si, mas é, entretanto, tal que a menor variação trazida a sua configuração produz uma mudança do conjunto. (BARTHES, 2007, p.52)

As operações de desmontagem e arranjo de que Barthes fala se assemelham ao rompimento que a experiência estética do escuro proporciona. Entender o ambiente visual como simulacro é entender que apenas conseguimos acessar a realidade objetiva através da nossa percepção, um processo de construção de imagens mentais, que se veem abaladas com a experiência do escuro.

Com base na relação entre experiência sensorial e processos cognitivos abstratos (TRENTINI, 2015), podemos considerar o ambiente multissensorial como um ambiente multinarrativo, a partir do qual vários percursos significativos podem ser traçados. Assim como a desconstrução de enquadramentos discursivos se apresenta como um exercício essencial no desenvolvimento do pensamento crítico, as teorias usadas no presente artigo nos ajudam a sustentar a hipótese de que a experiência imersiva do escuro possibilita uma desconstrução de perspectivas de mundo viciadas no referencial visual. A linguagem como forma de produção de sentido, e o meio que utilizamos na configuração de nossas experiências, seriam então diretamente afetados. Uma experiência não-usual da realidade requer uma reconfiguração também das referências conceituais utilizadas na categorização dessa experiência.

Referências Bibliográficas

- BARSALOU, Lawrence W. Grounded Cognition. *Annual Review of Psychology*, 2008.59:1, 617-645
- BARTHES, Roland. *Crítica e Verdade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ESCOBAR, Carlos. (org.). *O método estruturalista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- HALL, Edward T. *The Hidden Dimension*. New York: Anchor Books editions, 1990.

KASTRUP, Virgínia. Aprendizagem, arte e invenção. *Psicol. estud.* [online]. 2001, vol.6, n.1, pp.17-27. ISSN 1413-7372.

_____ Experiência Estética para uma Aprendizagem Inventiva: notas sobre a acessibilidade de pessoas cegas a museus. *Porto Alegre*, v.13, n.2, jul./dez. 2010. ISSN digital 1982-1654 ISSN impresso 1516-084X

MATURANA, H. Biology of language: The epistemology of reality. In: Miller, George A., and Elizabeth Lenneberg (eds.), *Psychology and Biology of Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg*. Academic Press: 1978, 27-63.

_____ Ontologia del Conversar. *Revista de Terapia Psicologica*, ano VII N. 10, pp. 15–23, 1988.

_____ Desde La Biología a la Psicología. Santiago, CH: 2006

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. A árvore do conhecimento: As bases biológicas do entendimento humano. Campinas: Psy Ii, 1995.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: nos movimentos dos sentidos*. 6 ed. Campinas: Editora Unicamp, 1997.

PALLASMAA, Juhani. *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses*. Great Britain: Wiley-Academy. 2007.

TRENTINI, Bruno. Immersion as an embodied cognition shift: aesthetic experience and spatial situated cognition. *Berlin: Springer Berlin Heidelberg*, p. 128-132. jul. 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/s10339-015-0684-y>>. Acessado em: 10 dez. 2018.