

ENSINO DE LITERATURA

FILOSOFIA E MPB: A LINGUAGEM POÉTICA MUSICAL E O ATO DE PENSAR NA FORMAÇÃO HUMANA PÓS-MODERNA BRASILEIRA

Giovane do Nascimento (UNESA e UERJ)

Será que apenas Os hermetismos pascoais
E os tons, os mil tons Seus sons e seus dons geniais
Nos salvam, nos salvarão Dessas trevas e nada mais.

Caetano Veloso

Este ensaio pretende apresentar um momento interessante que ocorreu na minha trajetória como professor de filosofia, provocado por meus alunos quando me propuseram relacionar filosofia e música, principalmente ao saberem da minha paixão por esta arte. Em princípio, em função do meu modelo de formação, mostrei-me reticente por dois motivos: em primeiro lugar, e hoje retrospectivamente entendo como fui conservador, acreditava que o espaço da sala de aula deveria ser reservado à reflexão, ao “trabalho intelectual”, ao ofício de pensar e que a aproximação da arte poderia ser um convite à dispersão; em segundo lugar, temia por não obter êxito em meu projeto, afinal, como conciliar música e filosofia? Quais artistas deveriam constar? Não poderia estar banalizando o estudo da filosofia? Como instaurar situações que exigissem paciência conceitual capaz de provocar reflexão e argumentação sobre o que estava sendo proposto? Embora saibamos da importância da arte para o processo de formação humana, são raros os exemplos na educação brasileira de movimentos que conseguiram consolidar uma prática educativa harmonizando uma integração entre arte e educação, e, principalmente, fundamentando teoricamente as suas ações.

O desafio apresentado pelos alunos foi, de certa maneira, um móbil para o meu interesse por um modo de ensinar a filosofia sem o compromisso de formar especialistas do pensamento, mas buscando simplesmente um retorno a uma experiência ingênua e, no entanto, a mais originária de lidar no mundo – a atenção à evidência. Por outro lado, num momento em que educação é confundida com instrução, em que ecoa insistentemente o monológico discurso de instituições

Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos

de ensino que entendem a formação humana como mera formação de mão-de-obra, poderia parecer inoportuno compreender a formação humana como algo mais do que formação para o trabalho. Contudo, entendi como seria fundamental aceitar o desafio do encontro de um saber desinteressado, sem utilidade e movido pelo ócio.

Um autor que me proporcionou uma reflexão interessante foi Ricahrd Shusterman em seu livro *Vivendo a arte* – o pensamento pragmatista e a estética popular. Nesse texto, Shusterman realiza uma análise do que ficou conhecido como cultura popular orientando-se pelo pragmatismo estético americano de John Dewey elaborada nos anos 30 com intuito de possibilitar, através de um confronto entre filosofia analítica da arte e pragmatismo, uma compreensão das filosofias estéticas americanas contemporâneas.

A importância desse procedimento era o desenvolvimento de um potencial democrático, considerando as forças de expressões artísticas que são capazes de possibilitar profundas reflexões sem, contudo, recorrerem a hermetismos, erudições academicistas que mais nos impede de pensar do que aceitar o desafio de estar exposto ao mundo. O próprio Shusterman já havia observado, no prefácio à edição brasileira do livro acima citado, que essa espécie de antropologia estética deveria ser estimulada no Brasil, principalmente pela riqueza das dimensões experimentais e corporais, mas, sobretudo, pela participação na vida social e seu frequente engajamento político capaz de contribuir para uma legitimação estética.

Em minhas oficinas em sala de aula pude atestar a profundidade de reflexão oferecida por movimentos culturais brasileiros como o tropicalismo, rico em experiências culturais além de corajoso por sua síntese de tendências musicais e valores culturais. A resistência da obra de Chico Buarque de Holanda através do seu talento de driblar as pernas duras da ditadura militar, é só mais um, entre tantos exemplos que pude me servir para a partir de temas presentes em *Roda Viva*, *Bom conselho*, *Apesar de você* entre outras canções me desvencilhar de conceitos aparentemente estéreis e estendendo-os ao social, ao político tangenciando fatos, ocorrências, pessoas.

A lição que aprendi foi a de que as canções não serviram como meros enfeites, adornos, numa palavra ilustrações. Curiosamente, tais canções apresentaram-se como pensamentos. *Roda Viva* não foi

ENSINO DE LITERATURA

entendida como mera ilustração do tema da dialética, ou como um pretexto para o estudo de grandes pensadores como Marx, Hegel ou Heráclito, ao contrário ela já se impunha como um pensamento.

Embora saibamos que não há nenhuma originalidade num tal projeto, tendo em vista as inúmeras contribuições neste sentido, quando temos a experiência de efetivá-lo sentimos uma estranha sensação de estarmos realizando algo novo, ou pelo menos de vivenciar a fantástica experiência de possibilitar um instante de criação.

O ensino da filosofia já se coloca de saída como um desafio uma das questões com presença obrigatória nos cursos introdutórios à filosofia é a famosa pergunta: pra que serve isso? A questão aparentemente inconveniente é, na verdade, uma das mais antigas preocupações dos filósofos.

O tema da utilidade da filosofia já aparece com o próprio Aristóteles em sua *Metafísica* no livro A 2, 20-25. Ao expor a natureza da filosofia, ele nos orienta a buscar o saber sem uma conotação utilitária, mas, antes, pelo prazer do conhecimento. Aristóteles nos diz no início de sua *Metafísica* que todo homem deseja naturalmente o saber, e, além disso, deleita-se com o conhecimento. A própria palavra latina *Sapere* tem no seu significado a relação com sabor, ou, a degustação, nesse caso saborear o conhecimento. Às vezes acho que o *menu* oferecido por nós professores talvez esteja um pouco salgado demais, ou insípido demais, ou ainda, o que é pior, fora do prazo de validade.

Por outro lado, sabemos que para certo tipo de saber possuir a sua cidadania reconhecida, deve cumprir algumas exigências impostas pela nossa sociedade, tais como: uma finalidade prática ou uma utilidade imediata e palpável. O incômodo causado pela filosofia é notório, afinal, o que dizer de um saber que não se propõe a produzir algo objetivo? Mesmo no caso das artes podemos ver os quadros, vendê-los ou comprá-los, assim como negociamos a produção musical, peças de teatro entre outras atividades. Mas a filosofia, como filha do ócio, de maneira impertinente atreve-se a não apontar claramente seu ofício, e ainda estranhamente insiste no valor de seu percurso em prejuízo da chegada. Prefere interrogar insistentemente a ter que oferecer uma resposta final e, como Sócrates, orgulha-se de

Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos

enunciar ironicamente que nada sabe, encaminhando seus interlocutores a suas próprias respostas, ou o que é pior a suas aporias.

Uma mudança de perspectiva no ensino da filosofia em certa medida significa, em que pese o desgaste da palavra, uma mudança de paradigma, de crenças por mais paradoxal que possa parecer há quem acredite em única possibilidade de falar filosofia. Em nome de uma clareza conceitual, ou do entendimento da filosofia como uma simples análise de conceitos, outras formas de pensamento foram sendo simplesmente marginalizadas.

No entanto, esse embate tem sido reeditado com frequência preconizado desde as primeiras crises da Metafísica, ou a crise dos grandes relatos, das teorias que procuravam explicar unitária e monologicamente, o sentido da existência. Na base da discussão o que esteve presente e sempre estará é a relação entre ser e mundo e a maneira em que este ser-no-mundo se constitui, seja no esvaziamento de si pela alienação, seja na luta pela ultrapassagem para além de si mesmo, ou do humano que se constitui como projeto. Em certa medida as mudanças trazem na base uma alteração na visada de mundo.

Um momento interessante na história do pensamento foi o episódio da mudança de concepção sobre o conhecimento sensível a partir do século XX. Inúmeras críticas foram endereçadas à tradição moderna sobre o conhecimento empírico e da compreensão do acesso às coisas, ou objetos na realidade. Em geral essas críticas têm como ponto de partida a fenomenologia de Edmund Husserl, além, é claro, da Psicologia da Forma ou teoria da *Gestalt*, que contribuíram fortemente para essa alteração do conceito de conhecimento. No entanto, como dirá Merleau-Ponty no prefácio de seu livro *Fenomenologia da percepção*:

Ela [fenomenologia] está a caminho desde muito tempo; seus discípulos a reencontraram em todas as partes, em Hegel e em Kierkegaard, seguramente, mas também em Marx, em Nietzsche e Freud (Merleau-Ponty, 2006, p. 2).

Se me permitem pretendo examinar aqui, até onde a exiguidade deste ensaio me permite, o esforço de Merleau-Ponty na tentativa de superar a herança ontológica deixada pela tradição metafísica, mais especificamente da fissura promovida por Descartes que, a partir do *Cogito*, inaugura um distanciamento entre sujeito e objeto pro-

ENSINO DE LITERATURA

porcionando as mais variadas sortes de desvios teóricos, responsáveis em grande parte por duas grandes vertentes: o empirismo cientificista, ou o objetivismo coisificante; e o idealismo abstrato, que Merleau-Ponty irá denominar o “pensamento de sobrevoos da filosofia”.

Segundo Gerd Bornheim, “a inserção do homem no mundo” constitui para Merleau-Ponty o tema central de sua obra (Bornheim, 2001, p. 103). No entanto, poder-se-ia perguntar em que consiste tal inserção? Seria o homem reduzido à categorias materiais econômicas, tal como é defendido pelo marxismo? Caberia reduzir este homem a aspectos neurofisiológicos como pretende atualmente a neurociência?

Por outro lado, não se trata de compreender o homem, como tantos autores entenderam, como um ser-no-mundo, ou ainda de descrever o que é esse homem e o que é esse mundo. O que pretende Merleau-Ponty é o mergulho numa instância ainda mais básica do homem no mundo, numa palavra, pretende averiguar como se dá a relação entre consciência e mundo, procurando observar a conaturalidade de tal relação.

No prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, ao expor o seu método fenomenológico, ele procura encaminhar sua abordagem para a “fundação do ser” e não a explicitação de um ser anterior, como fez a Metafísica tradicional ao investigar a possibilidade de um “ser enquanto ser”, um ser primeiro, mais eminente que os seres do mundo sublunar. Para ilustrar tomemos a passagem da *Metafísica* de Aristóteles onde ele apresenta a seguinte definição: “o ente se diz de vários modos; mas todo ente se diz em ordem a um só princípio” (*Metafísica IV*, 1003b-5)

Os equívocos da tradição podem ser observados ainda, por exemplo, na hipostasiação das idéias por Platão, promovendo uma duplicação de mundos no intuito de elucidar a contingência das coisas no devir do mundo sensível, resolvendo-as num mundo inteligível de formas ou idéias “verdadeiras” e perfeitas das coisas, e que, no entanto, só poderiam ser acessíveis pela alma através de um processo de ascese, concomitante a uma purificação da alma. Esse modo de acesso nunca ficou totalmente claro, o que possibilitou várias leituras de Platão, inclusive aproximando-o de um certo misticismo, o

que ocorreu no período dos neo-platônicos⁹. Platão procurava explicar o que é o ser, a partir de uma realidade exterior aos aparentes, aos seres visíveis. O fato de duplicar o mundo em sua cosmologia custou caro a Platão, o que lhe proporcionou numerosas críticas. Aristóteles, embora tenha evitado o erro cometido por seu mestre, rejeitando a tese da duplicação de mundos, compromete-se, contudo, com um realismo ingênuo. O equívoco se deu na medida em que, ao tentar responder a pergunta, o que é a realidade? Ou o que é o ser? Parte da compreensão de que tais seres possuiriam uma existência em si mesmos e, que se ofereceriam ao pensamento tal como são. Os objetos existiriam no mundo exterior a mim e bastaria, por um processo de abstração, apreender a essência desses objetos.

Não foi muito diferente o que ocorreu na modernidade com René Descartes em suas *Meditações Metafísicas*. Como dissemos, uma das tarefas fundamentais de Merleau-Ponty consistiu na tentativa de superação da dicotomia entre sujeito-objeto. Para tanto, foi necessário orientar sua crítica para o “apanágio Metafísico” que se empresta ao *Cogito*.

O empreendimento cartesiano propiciou uma série de análises de tal forma esquizofrênica que reduziu a tarefa da investigação filosófica a determinação do que seja o objeto ou o mundo, a partir de representações do sujeito. A cisão entre sujeito cognoscente e realidade, possibilita o que Merleau-ponty denominou de “estrbismo da ontologia ocidental” (Merleau-Ponty, 1964, p. 219). A dicotomia entre sujeito e objeto inaugura o equívoco de compreensão da relação entre consciência e mundo apresentando duas vertentes. Por um lado, como dissemos, reduz as relações de mundanidade à meras idéias ou conceitos de mundo, o que Merleau-Ponty irá chamar de pensamento de sobrevoos. A perspectiva subjetivista nos conduz ao idealismo transformando o que há de real em sombras ou, nas idéias constituída pelo sujeito. Por outro lado, numa proposta inversa, o objetivismo científico que reaparece de forma contundente na atualidade (sobretudo a partir do século XX, com o advento da neurofisiologia), reduz a consciência a uma realidade epifenomênica de acontecimentos físico-fisiológicos, mensuráveis e descritos objetivamente a partir de certo instrumental científico.

⁹ Plotino, discípulo de Platão foi, sem dúvida, o principal representante desse período.

ENSINO DE LITERATURA

Se compreendermos que o homem é um ser-no-mundo, isto significa dizer que também se encontra entrelaçado por um conjunto de significações que exige sua descrição fenomenológica. O ponto de distanciamento entre Merleau-Ponty e a tradição cartesiana têm início nesse momento, pois, sendo o Cogito antes de tudo pensamento (res cogitans), as relações eu-outro, eu-coisa e eu-mundo será necessariamente mediada pelo pensamento. Resta saber em que se funda o privilégio atribuído ao pensamento? Por que possui tamanha primazia? Merleau-Ponty em sua crítica ao Cogito procura retrocedê-lo até uma instância que o faz resolver-se como experiência do mundo. Nesse sentido, afirma Merleau-Ponty:

O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento que ele tem de existir, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo, e enfim não substitui o próprio mundo pela significação do mundo (Merleau-Ponty, 2006, p. 8)

Ao que parece, a proposta refere-se a uma retorsão do argumento cartesiano do *Cogito ergo sum*, pois, antes do pensar sobre o existir, existo e, assim, antes da própria certeza do pensamento do mundo, o próprio mundo já existe.

Além do problema teórico (ou se preferir cognitivo) de acesso ao mundo, o *Cogito* também envolve-se em questões com a própria ética, na medida em que implode a possibilidade da intersubjetividade. Se existe apenas o *Eu penso* o outro se torna mera representação do *Cogito*, uma crítica interessante a ser endereçada a este enclausuramento do ser, é a de saber se afinal é possível uma linguagem privada constituída através de um procedimento absolutamente solipsista. A filosofia da consciência ao isolar arbitrariamente o sujeito e confiná-lo ao seu mundo de representações impede a relação inter-humana reduzindo-a a meras explicações convencionais, ou ainda às explicações causais baseadas em condicionamentos, mas sempre tomando como eixo o eu abstrato do *Cogito*. Deste modo, se não é possível uma relação intra-humana, se a linguagem pode ser produzida a partir de meras representações subjetivas a ética, ou a possibilidade de relação com o outro poderia por princípio ser prejudicada. Contudo, em uma passagem de *L'Œil et l'Ésprit* Merleau-Ponty nos diz:

Eis o enigma: meu corpo é simultaneamente vidente e visível. Ele que olha todas as coisas, também pode olhar-se e reconhecer naquilo que

Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos

vê o 'outro lado' de sua potência vidente. Ele se vê vendo, ele se toca tocando, é visível e sensível para si mesmo. É um ' si' não por transparência, como o pensamento, que pensa tudo assimilando-o, constituindo-o em pensamento – mas um ' si' por confusão, narcisismo, inerência daquele que vê, daquele que toca naquilo que toca, daquele que sente naquilo que é sentido (...). Esse primeiro paradoxo não cessará de produzir outros. Visível e móvel, meu corpo está no número das coisas, é uma delas, está preso no tecido do mundo e sua coesão é a de uma coisa. Mas, porque vê e se move, mantém as coisas em círculo à sua volta, as coisas são um anexo ou um prolongamento dele, estão incrustadas em sua carne, fazem parte de sua definição plena e o mundo é feito do mesmo estofo que o corpo. Essas reviravoltas, essas antinomias são maneiras diferentes de dizer que a visão é tomada ou feita lá no meio das coisas, ali onde persiste, como a água-mãe no cristal, a indivisão do senciante e do sentido (Merleau-Ponty, 1964, p. 82-83).

Poder-se-ia questionar: afinal, não há no conceito de ser-no-mundo certa primazia? Nesse caso, Merleau-Ponty poderia ser acusado de, ao fugir da alternativa metafísica, ter enfatizado muito mais o outro lado da relação: a sensibilidade. Ou seja, ao invés de valorizar o ser inteligível, como fez a Metafísica, estaria enfatizando o ser sensível. E, assim, de qualquer modo ter-se-ia um ser mais eminente: o homem como princípio. Com efeito, Merleau-Ponty pretende ao contrário evitar a fissura ontológica promovida pela metafísica tradicional entre ser racional e ser sensível, o “dentro e o fora”, céu e terra, sujeito e objeto, ou qualquer espécie de dualismo advindo desse equívoco explicativo.

Quando o homem volta-se para sua interioridade, encontra um *Cogito* manchado de mundanidade, daí não ser possível falar em subjetividade invulnerável, acima do ser e do tempo assim como, não há o mundo sem que este se encontre numa relação com o sujeito (Bornheim, 2001, p. 113).

O *Cogito* isolado do mundo aliena-se de seu modo básico e fundamental, e só se isola por uma artificialidade arbitrária que o abstrai, o arranca de suas raízes, de seus “fios intencionais” que o ligam à cultura, à história, à vida. Desencarna-se e, ao fazê-lo, não consegue mais identificar-se. É a identidade Universal do “Eu penso, Eu existo”, no entanto, sem a marca da temporalidade e espacialidade. É pura abstração, uma identidade que vaga pelo mundo sem número de registro.

ENSINO DE LITERATURA

Para descrever essa inserção do homem no mundo é importante que se realize certo “recuo”, que nos afaste da tecitura de fios intencionais, mas, não com o intuito de nos lançar num ego transcendental isolado do mundo, o distanciamento pretende possibilitar uma manifestação mais clara “em carne e osso” do mundo percebido.

Assim, a consciência não pode ser definida de antemão como *Cogito* ou faculdade da representação, mas, sim, como *percepção*. Com essa atitude pretende-se resgatar o papel da sensação, e, sobretudo, eliminar a falsa dicotomia estabelecida entre percepção e pensamento, compreendendo a primeira como fugaz confusa e, portanto, responsável pelo nosso engano, ao passo que o segundo seria claro e distinto e, portanto, o fundamento da verdade. Como dirá Merleau-Ponty:

A percepção não é uma ciência do mundo, nem mesmo é um ato, uma tomada de posição deliberada, mas é o fundamento sobre o qual se destacam todos os atos e é pressuposto por eles. O mundo não é um objeto cuja constituição possuo em meu íntimo, mas é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não habita somente o homem interior, ou melhor, não há homem interior, o homem está no mundo e é no mundo que ele se conhece (Merleau-Ponty, 2006, p. 5)

A consciência percipiente não se constitui numa consciência pura pois, perceber, é perceber pelos sentidos. Deste modo, a consciência não se constitui num mero receptáculo passivo das sensações. Entre a consciencia e as coisas existe um *inter-mundo*, isto quer dizer, o mundo cultural das instituições e dos símbolos, dos sentidos já dados, depositados pela cultura e pela história. Por exemplo, se eu percebo a primavera como maravilhosa, é porque toda uma tradição cultural faz-me perceber como tal.

Toda experiência humana possui estrutura histórica. O sujeito jamais será uma alma pura, uma substância separada. Assim, toda existência é encarnada o corpo não é uma simples substância extensa, mas um conjunto de significações. Um corpo animado e um espírito encarnado, eis o que a fenomenologia de Merleau-Ponty pretende descrever na medida em que estes (espírito e corpo) encontram-se de interdependência, e, portanto, inseparáveis. O inter-mundo entre a consciência e as coisas é, em princípio a linguagem, o sentido não está nas consciências, mas entre elas. A linguagem é o tecido da re-

Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos

lação com o outro, mas se inscreve na relação da consciência e do mundo que define nossa relação.

O projeto de Merleau-Ponty significa uma tomada de posição “radical”, no sentido etimológico do termo, tomar pela raiz, apanhar a questão do conhecimento em seu sentido primário e básico de lidar no mundo. Na *Estrutura do comportamento* ele apresenta uma agenda que o acompanhará durante todo o seu percurso, na medida em que pretende explicitar a relação entre consciência e natureza entendendo esta última como orgânica, psicológica e social, ele diz:

Nossa finalidade é de compreender as relações da consciência e da natureza orgânica, psicológica ou mesmo social. Entende-se aqui por natureza uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade (Merleau-Ponty, 2006, p. 5).

É importante observar que a solução buscada por Merleau-Ponty não se encaminha para uma perspectiva gnosiológica perguntando-se pelo objeto a ser conhecido, ou as condições de possibilidade de conhecimento do sujeito cognoscente, assim, não faz coro como a revolução copernicana promovida por Kant quando se pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento, ou seja, não se pergunta pelo o quê conhecemos? Mas, como conhecemos? Diferentemente disso, Merleau-Ponty procura na perspectiva ontológica, em que pese a herança da palavra, a descrição da relação consciência-mundo. A predominância da tese ontológica sobre a gnosiológica é explicada pela facticidade de que nosso conhecimento pressupõe o nosso ser-no-mundo.

Na medida em que há uma relação de interdependência entre percepção e mundo, está excluída qualquer abstração baseada no modelo da tradição ocidental do “dentro e fora”, do “interior” e “exterior”. Existe a matéria do meu corpo e a matéria do mundo, a minha carne e a “carne do mundo”. É evidente que há em cada um deles uma interioridade, no entanto, essa mesma interioridade está para o outro possibilitando uma reversibilidade permanente. O campo de investigação deverá ser a relação corpo-mundo, o verdadeiro palco de onde emerge todas as relações perceptivas, que compõe o *logos* do mundo. A partir daí é possível uma investigação originária capaz de descrever e não construir (ou constituir) as relações fenomênicas.

ENSINO DE LITERATURA

De alguma maneira, a tradição metafísica reaparece frequentemente no nosso cotidiano e, teimosamente, insiste no resgate de suas velhas fórmulas institucionais as quais não gozam sequer do prestígio da credibilidade daqueles que as representam como fiéis zeladores. Assim, assistimos o que podemos chamar de crise do simbólico manifestada pela perda do sentido das instituições transcendentais. Segue-se daí certo predomínio de um sujeito cambiante e isolado tentando por um lado, ainda que com um a fala descrente, o resgate das tradições. Em outros momentos, lhe resta a tentativa desordenada de estabelecer no “aqui” e “agora”, alguma forma de subjetivação a partir dos fragmentos de valores provisórios.

O retorno a um modo de compreender o sujeito em sua relação mais crua com o mundo, parece ainda oferecer uma alternativa à intoxicação cientificista da atualidade, por isso mesmo, perguntas tão simples tais como: o que eu vejo quando contemplo o mar? Parece-me um procedimento autêntico de alguém que ainda se espanta com o que vê e não se contenta com uma resposta do tipo: o que você vê são apenas ondas eletromagnéticas.

Entender a formação humana no contexto de uma dimensão artística me parece cada vez mais urgente, na medida em que ela pode ser o contraponto às limitações da compreensão do humano. O re-crudescimento de teorias que buscam ora resgatar certa unidade subjetiva na multiplicidade de vozes “Pós-modernas”, ora compreender a fragmentação desse sujeito que, estilhaçado por uma diversidade de perspectivas, não se reconhece e, portanto, se aliena, se heteronomiza, numa palavra, esvazia-se de sentido, é um sintoma da necessidade do tema.

BIBLIOGRAFIA

BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

DESCARTES, René. *Meditations metaphisiques*. Paris: Flamarion, 1974.

Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Marcai Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

———. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Galimard, 1964.

———. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

———. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SHUSTERMAN, Richard. *Vivendo a arte: o pensamento pragmático e a estética popular*. Tradução de Gisela Domschke. São Paulo: Editora 34, 1978 (Coleção TRANS).