

# O sentido táctil da existência humana

The tactile sense of human existence

Cesar de Alencar<sup>1</sup>  
Raquel Damasceno<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia (PPGLM/UFRJ) e Professor de Filosofia (Unifap). E-mail: ealencar.prof@gmail.com

<sup>2</sup> Mestra em Educação e Saúde (EPSJV/Fiocruz) e Professora (Ueap). E-mail: rachellpsi@gmail.com

**RESUMO:** A cultura ocidental, desde a Grécia antiga, sustentou a primazia do visual e do olho como órgão de saber, de tal forma que o vocabulário utilizado ainda hoje para caracterizar o conhecimento deriva do repertório desenvolvido para descrever a visão e o olhar. Parte dessa primazia tem obscurecido a importância fundamental do processo simbólico da mente e de sua realização em diversas instituições humanas. Nosso interesse geral, com este estudo, orienta-se pela indicação de que o processo simbólico, ao transcender a atividade racional da mente, não pode se identificar com a visão e seu paradigma cognoscitivo. Nosso interesse específico está em poder demonstrar em que medida o sentido do tato, compreendido pela filosofia como o sentido mais fundamental da vivência sensorial, organiza a experiência humana de mundo e, com isso, a criatividade simbólica, devendo ser entendido como análogo ao anseio por dar sentido à existência. Ambos os interesses são determinados pelo propósito de argumentar em favor do paradigma táctil como sendo mais adequado para representar a mente orientada pela condição existencial da vivência imaginativa e simbólica. Acreditamos, assim, oferecer uma compreensão da condição humana menos alienada pela noção visual e individualista e mais afetiva e solidária a partir da realização de si como espaço ético da (con)vivência significativa.

**Palavras-chave:** Sentido, Corpo, Imaginação, Ética, Epistemologia.

**ABSTRACT:** *Western culture, since ancient Greece, has maintained the primacy of the visual and the eye as organ of knowledge, in such a way that the vocabulary used even today to characterize knowledge derives from the repertoire developed to describe the vision and the look. Part of this primacy has obscured the fundamental importance of the symbolic process of the mind and its realization in different human institutions. Our general interest in this study is guided by the indication that the symbolic process, when transcending the rational activity of the mind, cannot be identified with vision and its cognitive paradigm. Our specific interest is in being able to demonstrate how the sense of touch, understood by philosophy as the most fundamental of sensory experiences, organizes our experience of the world and, therefore, a symbolic creativity, and should be understood as analogous to the yearning for give meaning to existence. Both interests are determined by the purpose of arguing in favor of the tactile paradigm as being more adequate to represent the mind oriented by the existential condition of the symbolic experience. We believe, therefore, to offer an understanding of the human condition that is less alienated by the visual and the individualistic notion and more affective and solidary based on the realization of oneself as an ethical space of the meaningful (co)experience.*

**Keywords:** *Sense (Meaning), Body, Imagination, Ethics, Epistemology.*

*Tornou-se o corpo cada vez menos  
o que entendemos do que  
o que nos leva a entender todo o resto.*  
François Dagognet

## Cultura visual e crise da razão ocidental

A simbólica pode ser explicada como a capacidade que a mente humana possui de representar para si a presença dos entes com os quais teve algum contato. Costuma-se entender que esta capacidade se explica pela *imaginação*. A função da imaginação seria a de criar em nós “imagens” dos fenômenos do mundo, mas o termo *imagem* nos leva a relacionar forçosamente essa função criativa da mente ao sentido sensorial da *visão* – *imagens* são aquilo que, em último caso, se pode ver. Esse privilégio do sentido da visão, com o tempo, foi-se acentuando como uma determinante epistemológica central do modo ocidental de compreender o mundo e a nós mesmos em nossa atividade mental e racional. Constantemente, valemo-nos de metáforas visuais para dizer sobre o processo da razão humana. À medida que, contudo, refletimos junto a diversos pensadores que procuraram pôr em questão esse privilégio, tornava-se mais forte a suspeita de que, ao privilegiarmos sistematicamente a visão como analogia para nossa definição de conhecimento racional, estávamos deixando de lado outras dimensões da mente humana que não se deixariam reduzir completamente ao papel analógico do sentido visual e das suas determinantes e limitações.

De fato, nossa cultura ocidental, desde a Grécia antiga, tem sustentado a primazia do visual e do olho como órgão de saber, de tal forma que o vocabulário utilizado ainda hoje para caracterizar o conhecimento deriva do repertório desenvolvido para descrever a visão e o olhar<sup>1</sup>. Há no vocabulário epistemológico uma gama de termos que remetem, mais ou menos conscientemente, ao ato da visão como paradigma. Costumamos dizer que o saber que produzimos está inevitavelmente circunscrito a uma *cosmovisão*, uma *visão de mundo*, um *ponto de vista*. A opinião é valorizada se for *clara* e *distinta* (qualidades do que é visível), ao passo que a verdade deve ser *evidente* (do latim *evidens*, que é claro, óbvio, derivado de *videns*, ver, enxergar). Já na primeira etapa da formação das opiniões, segundo a clássica descrição do processo cognitivo, encontramos a definição de *imagem* (em grego *phantasma*, representação) como sendo criada a partir da percepção sensível, pois é sobre essas imagens das coisas que formamos nossos juízos: ou seja, um dizer sobre como as coisas *nos parecem ser* evoca o modo como sua *aparência* nos chega à mente, e a maneira de se entender essa evocação é decisivamente visual. Se não quisermos estar limitados ao modo como elas *aparecem*, dirão, é preciso *ver* o mais *essencial*: a essência de algo é invisível aos olhos, e só pode ser acessada por um dito *olho da mente*, chamado certa vez de *intuição*, outra de *intelecção*. Esse “ver o invisível” *configura, esquematiza, delimita* a investigação metafísica e, com ela, nossa capacidade racional de *distinguir*.

Platão foi o primeiro a indicar que saber é *inteligir as essências*, único meio de chegar a juízos verdadeiros sobre o que as coisas são – juízo que será chamado *definição*. *Definir*, na sua origem metafórica, é *dar limite às coisas*, uma tarefa própria da percepção visual; é por isso que *definição* se diz em grego *horismos*, termo derivado de *horisma*, cujo significado abarca os de *limite, fronteira, demarcação*. Entendemos, diante disso, por que as ideias precisam ser claras e distintas. Encontra-se em Platão, ainda, a primeira aplicação filosófica dos termos *eidos* e *idea*, que em grego possuem correspondência com a função da visão, e que dão origem em sua obra à conhecida formulação sobre as Formas ou Ideias como arquétipos dos entes reais. *Eidos* é aquilo que as coisas são realmente, e só podemos *ver* o que realmente elas são se olharmos para o que nelas está *invisível* aos olhos, e que se faz *inteligível* à mente.

Saber é, portanto, haver *testemunhado* a essência. Dito desse modo, a capacidade racional humana parece seguir o *padrão do olhar*, e com isso se percebe a importância de outra analogia constante

<sup>1</sup> Cf. Levin (1993); Jay (1994).

– entre conhecimento e iluminação<sup>2</sup>. A luz, sendo a responsável pela nossa capacidade de ver, é a causa última que permite à razão *enxergar* o que as coisas realmente são em sua essência inteligível. Quem teve uma ideia verdadeira pode ser dito *iluminado*, ao passo que épocas e pessoas dominadas pela ignorância estão como que imersas em trevas e em pensamentos obscuros. Um tal paradigma esteve na origem da compreensão iluminista ao longo dos séculos XVIII e XIX.

Pode-se dizer que, por fim, a analogia se transformou em descrição do fenômeno epistemológico, porque se insiste em reduzir nossa capacidade de conhecer o mundo ao ato de contemplá-lo. O termo *contemplar*, em grego *theorein*, fez derivar por analogia o termo *teoria*, que articula a atividade do espectador do teatro (*theatron*, lugar em que se dá o espetáculo, lugar do espectador) com a do investigador da realidade. Foi com base em tal analogia que Platão sugeriu tratar-se o filósofo de uma espécie de *espectador da verdade* (*República*, 476a), enquanto Aristóteles, seu discípulo, demonstrou ser a vida contemplativa a maior das felicidades (*Ética a Nicômaco*, X, 7, 1177a12-18). O próprio Aristóteles conferiu traço fundamental à visão em razão do desejo humano por aprender, já que a percepção visual, ao ser capaz de delimitar cores e formas e, portanto, de perceber distinções, tende a aumentar significativamente os dados sobre os entes de um modo que os demais sentidos não poderiam fazê-lo.

Nossos conhecimentos atuais de fisiologia atestam a veracidade dessa indicação aristotélica. Os olhos são responsáveis por uma incrível quantidade de informações sobre coisas no mundo, que nos chegam através das 800 mil fibras e daqueles 120 milhões de bastonetes que formam o globo ocular, capazes de recolher aproximadamente 500 níveis de luz e sombra, enquanto os mais de 6 milhões de cones que compõem o centro da retina nos permitem distinguir mais de um milhão de combinações de cores. Para se ter uma ideia, o conjunto das fibras oculares é 18 vezes maior que o das terminações nervosas dos ouvidos<sup>3</sup>. No espectro das nossas percepções, portanto, é possível estarmos convencidos de que a visão *representa*, por analogia, o processo desenvolvido pelo funcionamento da razão e que se conclui pela produção de conhecimento.

O valor da razão e da racionalidade, cultuado na tradição ocidental pelo destaque dado à percepção visual acima da dos demais sentidos, alcançou, na modernidade, efeitos que se costuma assumir como avanços para a condição existencial humana, mas que, junto a isso, foram responsáveis por retrocessos inegáveis. É possível perceber, desde logo, um esforço insistente em aumentar, a partir da natureza racional, o número das especialidades do saber, como se elas aumentassem nosso domínio e controle sobre o mundo e sobre nós mesmos. A *era das Luzes*, como foi dita, prometia trazer aos povos liberdade, igualdade e fraternidade – esquecendo-se de que não é possível enxergar luz sem sombra: tais *luzes* acabaram por causar crises, guerras e extermínios nunca presenciados antes. A pretensa época áurea da nossa modernidade será caracterizada, em algum momento futuro, como um verdadeiro período de trevas: uma cultura terrivelmente enganada pela crença de que o avanço da tecnologia corresponde ao avanço dos valores que formam a humanidade<sup>4</sup>.

A intensidade da luz cega os olhos. A ânsia de conhecer o mundo e de definir as pessoas, com o intuito de dominá-las, tem mergulhado a cultura moderna num niilismo angustioso com relação à condição de nossa existência e à liquidez de nossas relações e de nossos laços afetivos<sup>5</sup>. As diversas e distintas especialidades do conhecimento, além de estarem longe de tornar possível

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, em Platão, *República*, 507b-508d.

<sup>3</sup> Cf. Pallasmaa (2011, p. 37, n. 74).

<sup>4</sup> A postura de crítica à modernidade corresponde ao mais profícuo dos lugares-comuns na atualidade das discussões filosóficas, sobre a qual a obra de Scavino (2007) faz um inventário imprescindível, ainda que não exaustivo.

<sup>5</sup> Tema constante da obra de Bauman (2001), por exemplo.

qualquer domínio pleno dos fenômenos que estudam, são responsáveis por impossibilitar nossa organização dos saberes e por fragmentar nossa consciência da totalidade. Vivemos um período de crise da razão<sup>6</sup>. E uma crise da razão teria de repercutir, entre outras, uma crise do paradigma epistemológico da visão. Esta só foi ocorrer, sobretudo, em meados do século passado, a partir do embotamento imagético oriundo de uma cultura de massas que sentiu, com o advento da fotografia, da publicidade e das mídias, um bombardeio de imagens capaz de sobrecarregar a disposição racional e anestesiar as nossas relações com os outros e com o mundo. Foi o que Georg Simmel tentou nos esclarecer, em um texto sobre a vida nas cidades e a sobrecarga mental:

O homem é uma criatura que procede a diferenciações. Sua mente é estimulada pela diferença entre a impressão de um dado momento e a que a precedeu. Impressões duradouras, impressões que diferem apenas ligeiramente uma da outra, impressões que assumem um curso regular e habitual e exibem contrastes regulares e habituais – todas essas formas de impressão gastam, por assim dizer, menos consciência do que a rápida convergência de imagens em mudança, a descontinuidade aguda contida na apreensão com uma única vista de olhos e o inesperado de impressões súbitas. (...) Surge assim a incapacidade de reagir a novas sensações com a energia apropriada. Isto constitui aquela atitude blasé que, na verdade, toda criança metropolitana demonstra quando comparada com crianças de meios mais tranquilos e menos sujeitos a mudanças. A essência da atitude blasé consiste no embotamento do poder de discriminar. (1973, p. 12; 16)

Não gostaríamos de aprofundar em demasia a caracterização do cenário cultural esboçado até aqui. Isso já foi descrito e diagnosticado por diversas obras, entre elas a de Martin Jay (1993). Não é de hoje que diversos estudiosos se deram conta da *falta de tato* nas relações, como se costuma dizer, e da *anestesia* causada pelo paradigma visual, com implicações diversas não apenas sobre a vida e as relações humanas, mas também sobre nosso conhecimento do real e sobre nossas criações estéticas e experiências simbólicas. Vamos destacar aqui duas que parecem trazer, além do diagnóstico da anestesia causada pela visão, algumas indicações para a relevância do que pretendemos demonstrar, ou seja, a condição do sentido tátil como sentido fundamental da experiência humana.

A primeira vem da arquitetura. A análise oferecida por Pallasmaa, em sua obra *Os olhos da pele* (2011), procura destacar o distanciamento individualista e o excessivo traço formal e abstrativo como oriundos do predomínio atual do modelo *visual* na arquitetura. Dado o seu valor como arte, para além do mero prazer visual e de certa funcionalidade espacial, é apenas com o tato que se poderia encontrar um mais adequado paradigma do tipo de intimidade e de mediação existencial que a arquitetura almeja. Em vista de poder articular a experiência de se fazer parte do mundo e reforçar nossa sensação de realidade e identidade pessoal, o arquiteto perspicaz trabalha com todo seu corpo e sua identidade. É preciso que ele *veja* com a ponta dos dedos. Pois o tato, afinal, “é o modo sensorial que integra nossa experiência de mundo com nossa individualidade”, realizando pelo corpo a vivência da visão periférica e afocal responsável pela esfera perceptual pré-consciente, que torna possível a atividade mental e visual.

A própria essência de nossa vivência é moldada pela tutilidade e pela visão periférica e afocal. A visão focada nos põem em confronto com o mundo, enquanto a visão periférica nos envolve na carne do mundo. Junto com a crítica da hegemonia da visão, devemos reconsiderar a própria essência da visão. (Pallasmaa, 2011, p. 10)

<sup>6</sup> Já anunciada pelo estudo fundamental de Husserl (2012).

A segunda delas está no âmbito das ciências da saúde, da medicina em particular, no que diz respeito à acentuada utilização de tecnologia visual para realizar diagnósticos e aferir riscos à saúde. O predomínio da visão pode ser constatado em medicina, segundo a descrição de Francisco Ortega e Rafaela Zorzanelli no livro *Corpo em evidência* (2010), desde as práticas de dissecação de cadáveres durante o século XV, práticas que forjam a perspectiva diagnóstica a partir de uma anatomia patológica, em que o corpo, objetificado pela abstração instrumental que põe a subjetividade do doente em segundo plano, torna-se um território a ser explorado internamente. Para conhecer a doença, era preciso ver as entranhas. O relato pessoal do corpo enfermo é outra vez silenciado pela crescente ânsia de objetividade e evidência satisfeita pela controversa hegemonia dos mecanismos atuais de diagnósticos *por imagem*, tributários da suposta *verdade sem a interferência subjetiva* dos corpos e das mentes. Não é um mero detalhe que as emoções e as atividades da mente humana tenham sido transformadas em cores na tela de ressonância magnética, cuja relação com as áreas para as quais o sangue se desloca passou a ser a de *causalidade*: resquícios do mecanicismo cartesiano e newtoniano<sup>7</sup>.

É interessante notar o prestígio que a representação visual do cérebro recebe, diante de outras formas de objetificação possíveis. Se as medidas estatísticas e as composições numéricas fossem consideradas suficientes, o cérebro representado visualmente seria totalmente supérfluo e os dados matemáticos e comparativos entre os diferentes cérebros seriam suficientes. Há uma dependência entre o modo quantitativo e o modo visoespacial de representação, associado ao fato de que as imagens de ressonância magnética funcional materializam esses dois aspectos em um só tempo. (Ortega & Zorzanelli, 2010, p. 52)

Não é preciso aceitar que emoções e pensamentos se resumam a fluxos cerebrais para concordar com os avanços que a medicina de diagnóstico por imagem trouxe para a identificação e eliminação de inúmeras doenças, do mesmo modo que não precisamos encerrar nossa experiência estética ao visual para defender a beleza na arte e arquitetura como patrimônios da racionalidade. Parece-nos perfeitamente possível, e desejável, que a defesa da racionalidade seja feita *tendo em vista* (expressão ironicamente proposital) seus limites inegáveis – limites que nos condicionam ao que Wilhelm Dilthey destacou em sua hermenêutica a fim de situar a consciência como perspectiva integradora e orientadora da vida, em vista da qual a razão é apenas um dos processos, ao lado das afecções sensoriais, das emoções, da produção imaginativa e da vontade. É, portanto, a partir do fato de ser a consciência a única realidade em nós capaz de integrar as vivências e os conhecimentos de que somos capazes que Dilthey pôde pensar numa *filosofia da vida*, uma hermenêutica do humano como um ser movido pela ânsia de valorar – valores que nascem da integração sensorial com o mundo e com os outros, e que conformam, em última instância, o sentido e a razão de ser das conexões racionais que povoam nossas representações. É o corpo e a vida que dão sentido à razão, não o contrário.

Desse modo, ao destacarmos a crise da primazia do papel epistemológico da razão em sua analogia visual, pensamos fazê-lo a partir de um interesse geral e outro específico.

O mais geral encontra-se na compreensão de que o processo simbólico, que abarca e

---

<sup>7</sup> “É interessante notar o prestígio que a representação visual do cérebro recebe, diante de outras formas de objetificação possíveis. Se as medidas estatísticas e as composições numéricas fossem consideradas suficientes, o cérebro representado visualmente seria totalmente supérfluo e os dados matemáticos e comparativos entre os diferentes cérebros seriam suficientes. Há uma dependência entre o modo quantitativo e o modo visoespacial de representação, associado ao fato de que as imagens de ressonância magnética funcional materializam esses dois aspectos em um só tempo” (Ortega & Zorzanelli, 2010, p. 52).

transcende a atividade racional da mente, não pode ser identificado com a imaginação em termos de mera criação de imagens, espontânea ou premeditada – porque a atividade criadora de símbolos exige a participação, não premeditada e sim espontânea, de todos os canais sensoriais de percepção (dado que a criação simbólica é oriunda de uma vivência tornada significativa, e não se pode vivenciar algo sem a plena colaboração de todos os sentidos). O interesse específico, nesse estudo, está em poder demonstrar em que medida o sentido do tato, por ser fundamental às experiências sensoriais, tende a organizar nossa vivência do mundo e, desse modo, a criatividade simbólica, devendo ser compreendido como análogo ao anseio humano por dar sentido à existência. Ambos os interesses se determinam pelo intuito de argumentar em favor do paradigma tátil como mais adequado para representar a mente orientada pela condição existencial da vivência simbólica. Acreditamos, com isso, oferecer um tipo de compreensão da condição humana menos alienada pela noção visual e individualista e mais afetiva e solidária a partir da realização de si como espaço ético de convivência em comunidade.

## Aristóteles, a percepção tátil e o sentido de sentir

Por ser inevitável constatar ter início com os gregos o espectro de problemáticas filosóficas e de propostas de solucioná-las que ainda hoje nutrem debates e investigações, também acerca do tema a que nos propomos, pretendemos mostrar de que maneira há em Aristóteles uma compreensão do corpo, da percepção sensorial e da orientação da vida humana tal que nos permita sugerir um sentido tátil para a existência pessoal. O recurso à filosofia aristotélica, contudo, pode soar um contrassenso para sugerir uma perspectiva sobre o sentido da vida – já que está e uma questão emergente e urgente para nossa época, impregnada de niilismo, e que encontra em Nietzsche seu diagnóstico mais preciso e na psicologia de Viktor Frankl uma interessante possibilidade de resposta. Mais ainda, se é na filosofia atual que o corpo passa a exercer papel fundamental desde Schopenhauer, entre os alemães, e Bergson, entre os franceses, com estudos que tornaram possível uma filosofia da existência e da vida humana presente nas obras de Heidegger e de Sartre, por qual razão voltarmos *o olhar* para os gregos, tão afastados de nós? Não seria preferível aprofundar nosso tema a partir, por exemplo, das investigações realizadas por Merleau-Ponty sobre o corpo e a percepção? Haveria sentido em falar de um sentido da vida depois de Wittgenstein e de Camus?<sup>8</sup>

Nosso recurso a Aristóteles alimenta-se não apenas pela retomada de fundamentos epistemológicos da proposta filosófica iniciada com os gregos, o que por si já nos permite situar a apresentação do pensamento aristotélico como elemento primordial para a devida compreensão do processo de construção de nossa forma de pensar sobre o corpo e sobre a percepção, mas também pelo intuito de demonstrar de que maneira ainda insistimos no privilégio do conceito de *imagem* para nossa compreensão do processo de simbolização da mente, além de possíveis indicações sobre a questão do corpo – capazes de contribuir com as análises contemporâneas realizadas por Courtine (2013). Por fim, Aristóteles não se constrange em valer-se do princípio teleológico para explicar a condição da existência humana, algo que os modernos, quando o fazem, são temerosos em assumir. É a partir do *sentido* também como teleologia que o tato, capacidade fundamental de percebermos o mundo, se aproxima da condição ética dos valores da vida. Diante disso, nossa proposta pretende

---

<sup>8</sup> Camus, existencialista ateu, levou a fundo o niilismo e o absurdo da vida em seu *O mito de Sísifo*, em que indica não haver um fim pré-estabelecido para a vida humana. Wittgenstein, por outro lado, situou a questão do sentido da vida como estando além do discurso significativo e, portanto, deveria ser abandonada (Cf. *Tractatus Lógico-Philosophicus*, 6.52, 6.521).

argumentar sobre: os sentidos da percepção e do lugar da visão e do tato para a nosso saber e nossa vivência do mundo; a primazia do tato para a experiência perceptiva como criação de *phantásmata*; a analogia táctil como adequada para orientar o sentido da vida humana.

A vida do ser humano com a realidade perpassa, inevitavelmente, a experiência da presença do mundo sobre o nosso corpo, experiência que organiza, para este corpo, sua presença no espaço ao redor, em função de uma centralidade pela qual todo fenômeno se apreende enquanto tal, como uma vivência de todo o corpo imerso no fenômeno. *Imerso* aqui significa: incapaz de se desvincular da experiência fenomênica do mundo. É a partir da experiência dos fenômenos que o corpo vivencia a condição reflexiva de conhecimento do mundo, no sentido totalizante do termo, ao exercer a atividade racional sobre a ampla organização das impressões cujo fundamento está na centralidade do corpo. Em outras palavras, é o corpo que torna possível o mundo como experiência, ao organizar os dados e as impressões sensoriais naquele conjunto de informações que Aristóteles chamou de *phantasma* (*De Anima*, II) e que a filosofia contemporânea tem identificado com a criação simbólica da mente humana<sup>9</sup>.

O fenômeno da presença do mundo imprime-se no corpo através dos sentidos, que se compreendem como *canais estéticos* (de *aísthesis*, sensação). A mais elementar dessas vias de acesso à experiência do mundo tem de ser o tato<sup>10</sup>, por meio do qual a pele corporal se deixa imprimir por todas as direções. A pele destaca o tato como fundamental frente aos demais sentidos: se os canais sensoriais são constituídos por órgãos capazes de captar determinada qualidade do real (visão – olho – visível), no caso do tato o próprio órgão sensorial é ele mesmo sua qualidade captável (tato – corpo/corpóreo). O corpo, no instante em que percebe o corpóreo, se faz perceber a si mesmo simultaneamente, “como alguém que é golpeado através de um escudo” (*De Anima*, 423b15). Nesse sentido, o tato parece constituir a capacidade que nosso corpo apresenta de *perceber* a si mesmo a partir de sua própria qualidade, de modo que o mundo ao redor assume certa natureza corpórea em função da centralidade dessa qualidade sensível para a organização do que vivenciamos como experiência fenomênica das coisas.

Mais ainda, ao que parece, o tato e o tangível servem, de certa forma, como meio de explicação para o que ocorre aos demais sentidos, visto que os fenômenos, ao afetarem o órgão sensorial correspondente, afetam-no como se lhe *tocassem* (o órgão): “os demais órgãos sensoriais *percebem por tato*, sem dúvida, só que por meio de outro, e apenas o tato parece ter percepção por si mesmo” (*De Anima*, 435a18 – grifo nosso). Isso denuncia a razão pela qual dizemos cinco ‘sentidos’ para falar de todos os canais de percepção: *sentir* é capacidade fundamentalmente tátil, de modo que todos os sentidos são *formas de sentir* (do latim *sensus*) no órgão correspondente as afecções dos fenômenos sobre o corpo humano. E por se referir à totalidade do corpo, o tato é o único sentido sem o qual não é possível subsistir a vivência do mundo; conseqüentemente, o tato é o único em relação ao qual o excesso de percepção sensorial destrói não apenas o canal específico da sensação, ou seja, a taticidade da pele, mas o corpo que com ela se assemelha (*De Anima*, 435b4-18)<sup>11</sup>.

Há fortes indícios para situarmos, portanto, o tato como *sentido orientador*, uma espécie de *referência* do organismo no mundo. De fato, a percepção espacial decorre da situação do corpo como ponto de referência em face do qual as quatro direções horizontais e as duas verticais se fazem inteligíveis. Já foi dito que o homem de pé, em postura ereta, está na raiz da experiência humana de

<sup>9</sup> Sobre os aspectos disponíveis para essa aproximação, ver Alencar (2020).

<sup>10</sup> “Sem o tato não é possível que ele tenha qualquer outro sentido” (Aristóteles, *De Anima*, 435a12; 435b).

<sup>11</sup> “Todos os sentidos, inclusive a visão, podem ser considerados como extensões do sentido do tato – como especializações da pele”; Pallasmaa (2011, p. 39).

espaço como compreensão fundamental acerca do transcendente<sup>12</sup>. Não por acaso, os demais sentidos, ao serem viabilizados através de órgãos localizados em partes específicas do corpo, fazem do próprio corpo um localizador para as distintas impressões, um centro integrador em que as informações dos demais sentidos se organizam em vista de alguma finalidade que, para Aristóteles, seria a do bem-estar do organismo (*De Anima*, 434b22). É interessante constatar estarem todos os demais órgãos dos sentidos localizados na cabeça, o que a situa, além da centralidade cerebral, como parte superior do corpo humano. De certo modo, esses órgãos dos sentidos parecem repetir não apenas a disposição hierárquica dos processos anímicos corporais (começando pelo básico da nutrição e reprodução, análogos à boca e ao prazer do paladar, até chegar ao pensamento, análogo à visão), mas também a dualidade dos membros e a polaridade cerebral, polaridade que se encontra na base da experiência que produziu nossa maneira de inteligir o mundo por contraposições e antagonismos<sup>13</sup>.

Temos, desse modo, o corpo e o tato como fundamento das experiências sensoriais e das representações mentais que simbolizam nossa vivência *do* e *no* mundo. Em sua obra, Aristóteles teve de investigar a raiz dos processos anímicos humanos em todos os demais seres vivos, compreendendo o processo vegetativo da nutrição e da reprodução como base de toda vida, sobre o qual se realiza a etapa de percepção e de locomoção dos animais, até que se alcance o processo de reflexão e de intelectão que caracteriza a alma humana. Mas esse desenvolvimento dos processos anímicos, que foi compreendido como *vertical* e *hierárquico* a partir de uma teleologia que toma o humano como coroamento da criação ou da evolução natural, poderia ser, antes, representado por círculos concêntricos, em que o humano, ao centro, encontra-se cercado por entes que lhe são mais ou menos familiares no mundo, tal como a pele tátil encontra-se no centro das percepções e experiências com as quais sentimos o mundo. A situação *espacial* de centralidade do ser humano diante dos demais entes é análoga, portanto, à centralidade do tato e do corpo diante dos processos anímicos que vivenciamos e que somos.

A intenção teleológica, no entanto, parece ser ratificada em Aristóteles pelo valor dado ao olhar e à visão como sentido superior aos demais – superioridade justificável *em vista* da quantidade e da qualidade do *saber* (em grego *eidenai*, conhecido por testemunha, aquilo que se conhece por ver) obtido (980a21). Tanto essa quantidade quanto a qualidade dizem respeito à capacidade de distinguirmos coisas; a visão nos possibilita ver *diferenças* (*diaphorai*, 980a26-27) entre os corpos, projetadas na visão pelas cores e figuras, o que permite avaliar ainda, por acidente, a extensão e o movimento que eles possuem. Portanto, parece estar em questão para Aristóteles uma hierarquia a partir do interesse do saber, de forma a verticalizar os cinco sentidos e suas capacidades, a fim de alocar a visão como a mais próxima ao pensamento e ao raciocínio, capacidades próprias ao ser humano. Será em vista dessa teleologia visual e racional que o Estagirita apresentará a felicidade como realização de uma vida contemplativa.

Mas se para o ser humano, orientado por uma *natureza cognitiva*, a visão mostra sua relativa superioridade frente aos demais seres, o tato, enquanto tal, estabelece sua superioridade em função não do saber, mas do viver. Ao organismo vivo, que no entender de Aristóteles é fundamentalmente a sua capacidade de nutrir-se e, com isso, de crescer e de se reproduzir (*De Anima*, 412a11-14), o tato é superior por sua condição de vida: não há ser vivo sem nutrição, e o tato, como sentido dotado da capacidade de nos servir de alimentos à medida que nos mostra o que serve ou não de

<sup>12</sup> Cf. Eliade (2010, p. 17)

<sup>13</sup> Essas e outras indicações simbólicas e arquetípicas da mente em relação ao corpo podem ser encontradas em Keleman (2001), Leloup (2015). Ver também Dagognet (2012).

alimento (o próprio paladar não seria mais do que uma espécie de tato; *De Anima*, 434b18), torna possível a experiência de viver como uma oportunidade de os seres realizarem a si mesmos. Se a razão é o traço que distingue o humano *do mundo* ao redor, e distinguir é aqui, portanto, separá-lo, fazê-lo estranho e *ausente*, a vida táctil o integra *no mundo*. O paradigma táctil é afeito à vida que nos permite *ser um* com os demais seres vivos, nos permite estarmos *presentes* aqui, de forma a pertencermos ao mundo a partir das vivências que nos pertencem e que são partilhadas por nós. Para a experiência dessa integração, oriunda da *phantasia*, a alma se mostra inevitavelmente debruçada num sentido de sentir a vida de maneira táctil.

A importância do tato, a nosso ver, não estaria apenas no fato de ser ele o sentido por excelência (o *sentido de sentir*, da sensação), mas de possuir, em face do corpo, uma qualidade de integração e de orientação do ser no mundo. Para tanto, seria possível dizer que o tato, em sua realização corpórea, centralizar aquilo que Aristóteles chamou em sua psicologia de *senso comum* (*aisthêsis koinê*) e que Agostinho chamaria de *sentido interior* (*Livre-Arbítrio*, 1.2 c.3, 8-9). A capacidade de integrar as diferentes percepções sensoriais, ao encontrar no corpo sua referencialidade, aproxima por necessidade a sensação táctil da capacidade de produzir imagens mentais. Em ambos os casos, a natureza fundamental do tato como *multiplicidade de sentir*<sup>14</sup> sugere-nos que a nossa tradução de *phantasia* como *imaginação* é no mínimo problemática<sup>15</sup>. Embora não me seja possível aprofundar neste momento o espinhoso problema sobre a forma mais adequada de se traduzir *phantasia*<sup>16</sup>, isso não impede de se apontar a produção de representações como derivada da qualidade táctil do corpo, qualidade que *percebe a si mesma* ao ser afetada: o *phantasma*, enquanto condição do pensar (*De Anima*, 431a16), remete-nos também para a condição *reflexiva* pertencente à *phantasia* como intermediária entre sentir e pensar, como um *movimento* que move a alma em vista de buscar o prazer e de evitar a dor, afecções que se *flexionam* sobre nossas opiniões, que constituem nossa experiência interna a partir delas e que nos levam a entender a *phantasia* não necessariamente como criadora de *imagens* mentais, e sim de *vivências* internas em relação ao mundo externo<sup>17</sup>.

O paradigma táctil ressalta ainda a necessidade de que haja um meio no qual se estabeleça a afecção, ou seja, um meio onde a percepção ocorre: no caso da audição, por exemplo, o ar é o meio no qual o som projeta-se sobre o órgão da audição. Também o tato aqui se diferencia dos demais, pois ele é o único que se faz meio de si mesmo: a pele é ao mesmo tempo o meio e o órgão que torna possível o tato, como vimos. Seria preciso aqui uma análise mais sutil para dizer, talvez, que o órgão táctil propriamente dito tem de ser interno à pele, e Aristóteles parece aloca-lo próximo ao coração, um lugar quente em oposição ao cérebro, lugar frio<sup>18</sup>. O que desde já nos serve de conclusão é o fato de haver na experiência táctil uma forma de unidade da natureza perceptível, que

<sup>14</sup> O destaque ao tato como sentido diverso, não unitário, aparece claramente também em Aquino (*Suma Teológica*, I, 78 a.3).

<sup>15</sup> Aquino é categórico ao assimilar *phantasia* e *imaginação* (“para reter e conservar tem-se a *fantasia* ou *imaginação*, que são o mesmo, pois a fantasia ou imaginação é como um depósito das formas recebidas pelos sentidos”; *Suma Teológica*, I, 78 a.4), pondo-se a objetar a separação de ambas, feita por Avicena.

<sup>16</sup> Para essa questão, ver Ferrarin (2006).

<sup>17</sup> O ensaio de Ferrarin (2006, p. 89-92) destaca a amplitude de fenômenos que os termos *imaginação* e *fantasia* procuram abranger de maneira polisêmica, o que não apenas dificulta a tradução deste por aquele, como também a sua aplicabilidade em cada acontecimento. É a partir dessa polissemia que se faz indicar não só uma desejável conservação no uso do termo aristotélico *phantasia*, como também a possibilidade de se entender grande parte desses fenômenos como sendo afins à natureza da experiência táctil, sobretudo a partir de uma leitura mais abrangente, indicada por Ferrarin, do fenômeno da percepção para o Estagirita.

<sup>18</sup> Cf. Aristóteles, *Sobre a Sensação*, 2, 438b 30. Mesmo Aquino, quando argumenta contra a noção de serem os sentidos de percepções comuns internos e não externos, como ele acredita, assume o tato como único sentido espalhado pelo corpo capaz de algum modo perceber a si mesmo (*Suma Teológica*, I, 78 a.3).

Aristóteles de certa forma indicou, para os demais sentidos, quanto à necessária afinidade entre órgão afetado e meio da afecção, para que a percepção pudesse ocorrer.

É na teia das oposições, outra vez, que devemos encontrar *o sentido dos sentidos* da percepção, cujo modelo nos servirá de analogia para o sentido da vida. O antagonismo entre cérebro e coração foi simbolicamente traduzido pela oposição entre razão e emoção, qualificadas, respectivamente, como fria e quente. É preciso dizer, ainda, que se apresenta aqui outro princípio perceptivo, segundo o qual só temos sensibilidade pelo antagonismo: “por isso, quando um corpo é quente, frio, duro ou mole no mesmo grau que o órgão, nós não o sentimos, mas sentimos apenas o excesso dessas qualidades; isso mostra que o sentido é uma espécie de mediania entre sensíveis contrários” (*De Anima*, II, 11, 424a 2-6). Se o coração e o tato, que lhe é próximo, estão relacionados às emoções, acresce a isso a capacidade que o corpo possui de sofrer, de ser afetado, pelas duas mais fundamentais das *paixões*: o prazer e a dor – ambas, em Aristóteles, circunscritas ao papel da *phantasia* enquanto criadora das vivências que movem a vontade para o que deve ser desejado ou evitado (*De Anima*, 427b 19).

A visão revela o que o tato já sabe. Poderíamos considerar o tato como o sentido inconsciente da visão. Nossos olhos acariciam superfícies, curvas e bordas distantes; é a sensação tátil inconsciente que determina se uma experiência é prazerosa ou desagradável. (Pallasmaa, 2011, p. 40)

Cremos poder destacar, por fim, de que modo a condição tátil serve de recurso explicativo para a percepção do *comum*, situada para Aristóteles também no coração<sup>19</sup>. A questão sobre o sentido comum aparece, no *De Anima*, relacionada à capacidade que temos de perceber dados sensoriais que não são *específicos* ou *próprios* a cada órgão. Os olhos, por exemplo, sofrem a afecção das cores e isso possibilita a visão, mas a visão não sofre afecções de cheiro ou consistência. Já o tato mostra-se como único sentido que não possui *uma* sensibilidade ou potência sensitiva, mas *várias*, como as de temperatura e consistência, por exemplo. Partilhamos da interpretação que entende a percepção tátil como *potência única para diversos tangíveis*, pois Aristóteles procura ressaltar essa sua *unidade* inclusive quando explica os demais sentidos como dotados de uma natureza *tátil* através do fenômeno da *afecção*, do *ser afetado* como um *ser tocado* no órgão específico, como falamos acima no caso do paladar.

Os fenômenos sensíveis comuns são o movimento, o repouso, o número, a figura e o tamanho (*De Anima*, 418a 17-20). Em outra obra, Aristóteles indica que, se não todos, ao menos o tato e a visão podem perceber todos os sensíveis comuns (*Sobre a Sensação*, 4, 442b 2-7). Negando que possa haver um sexto sentido que permita a percepção comum desses fenômenos sensoriais, Aristóteles postula que, na verdade, esses sensíveis comuns *acompanham* os próprios (*akolouthoúnta*. *De Anima*, III, 1, 425b 5), algo semelhante ao modo como um acidente acompanha a sensação (o fato de o branco ser o atributo de uma caixa qualquer). Gostaríamos de propor como sendo *tátil* o tipo de explicação possível para esclarecer a percepção sensível *acompanhada*, em razão de ser o tato o fundamento do sentir enquanto percepção de si mesmo. Não que o tato seja o sentido responsável pela percepção dos acidentes ou dos sensíveis comuns, mas tal como os sentidos próprios se deixam explicar de maneira tátil, assim também pode ocorrer com os comuns<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Sobre o *sentido comum* em Aristóteles, ver Gregoric (2007).

<sup>20</sup> Sendo aqui nossa intenção a de situar a experiência perceptiva como *integradora* dos diversos dados dos sentidos em Aristóteles, não se procurou adentrar os inúmeros detalhes analíticos que a noção de *senso comum* suscita nas obras aristotélicas. Para uma introdução a eles, ver Gregoric (2007). Nosso destaque da experiência tátil como afim

Mais ainda – a nosso ver, a explicação tátil da experiência de percepção no corpo, ao se realizar de modo a centralizar os diferentes dados dos sentidos referindo-os a um mesmo corpo, traz a vivência íntima ou a consciência que justifica aquele *acompanhar* dos sensíveis comuns, que são todos em si percepções *relacionais* ou *comparativas*: algo é percebido mover-se em função de algo outro que esteja em repouso ou num movimento mais lento, portanto, relacionado a outro também percebido. Parece estar em jogo aqui a qualidade da *phantasia* como sintetizadora das diversas percepções como representativas do *aparecimento de algo* (*phainetai*, em grego), o que poderia, de certo modo, sugeri-la como fundamento dessa percepção relacional dos comuns. Por isso, não é possível obter esse tipo de apreensão se não tivéssemos, pelo corpo, a centralidade da percepção, uma centralidade que permite, por relação e comparação, situar os objetos percebidos, também eles, como corpos. Essa espécie de *consciência perceptiva*, que parece estar na base da experiência do sentido comum e da obra sintética da *phantasia*, é melhor compreendida como inescapavelmente *tátil*.

## Para um sentido tátil de orientação existencial

Temos, portanto, que o tato, enquanto fundamento explicativo para a experiência corporal pela qual vivenciamos a percepção sensorial, leva-nos a considerar o corpo, seu meio e seu órgão, como princípio de organização da vivência perceptiva da alma<sup>21</sup>. Dado que para Aristóteles parece haver afinidade entre a consciência perceptiva e uma função integrativa da *phantasia*, deveríamos entendê-la não enquanto imaginação simplesmente, enquanto produtora de imagens mentais, mas no sentido que a permite *tornar presente a experiência perceptível que não está mais presente*, e que envolve afecções conscientes e não conscientes, sensibilidade estética e afetiva, sentimentos e significados, construindo na alma humana a condição de possibilidade para o exercício da razão<sup>22</sup>. Temos, ainda, que o caráter explicativo da sensação tátil torna possível pensar a experiência perceptiva do sentido comum, a partir do poder de síntese do corpo e de sua centralidade referencial quanto às qualidades comuns e acidentais dos entes percebidos. A vivência interior das experiências sensoriais da cor, do cheiro e do tamanho de uma caixa, por exemplo, não se dispersam mas se unificam naquela referência à experiência sintetizadora e *fantástica* permitida pelo tato. E ao pensarmos a experiência sensorial do comum e a fantasia como movimentos que permitem ao corpo produzir *reapresentações* ou *impressões vivenciais* de sua condição no mundo, podemos aproximá-las do processo simbólico da mente que torna possível, no humano, o desenvolvimento da linguagem, dos rituais e das artes<sup>23</sup>.

Torna-se possível, com isso, formularmos aquilo que se pode dizer *uma proposta de orientação tátil para a vida humana individual* a partir de Aristóteles. Ao deslizarmos o significado do termo *sentido*,

---

ao movimento do *senso comum* e da *phantasia* inscreve-se na corrente atual que estuda os primeiros rudimentos de uma teoria da consciência, a qual o trabalho de Gregoric contribui de modo significativo, resgatando a importância do lugar da percepção e do corpo para essa reflexão.

<sup>21</sup> Dagognet, em sua obra, defende a ideia de não haver um, mas multicorpos, fundamentada sob certa experiência que vivenciamos de uma percepção corporal interna, chamado corpo *operacional*, a partir do qual posso me situar em um determinado lugar mesmo com os olhos fechados, sem poder ver meu corpo externo ou *volumar* (2012, p. 87). Sobre a noção aristotélica de senso comum como uma percepção corporal interna, ver também Gregoric (2007, p. 129ss).

<sup>22</sup> É interessante a indicação aristotélica do sonho, como um fantasiar em que as vivências estão deslocadas de sua natureza representacional porque nos faltam os elementos externos que contrastam com a experiência interna produzida. No sonho, diz Ferrarin (2006, p. 101), as imagens são tudo o que temos. Isso mostra em que medida a *phantasia* depende da percepção não só para a construção dos *phantasmata*, como também para a compreensão de si mesma enquanto etapa necessária a todo pensar.

<sup>23</sup> Cf. Langer (2004).

de sua referência à sensação, para a noção de direção ou propósito, que ela também possui em nossa língua, somos convidados a atentar ao fato de não haver distância entre um e outro significado. Mas do que se trata essa proximidade desejável? Propomos a seguinte formulação: *é com o sentir-se no mundo que a vida ganha sentido* – de modo que se os sentidos que nos situam na existência buscam se orientar em referência ao corpo individual, é pelo corpo individual que nossa existência encontra seu sentido. Para encontrarmos sentido, é preciso reconhecemos o movimento das ações que tomamos, reconhecendo que ele está condicionado pela capacidade da *phantasia* de nos indicar o que se faz desejável e evitável<sup>24</sup>.

O que propomos, desse modo, desenha-se a partir da condição corpórea que nos oferece a perspectiva do centro referencial tátil como símbolo através do qual realizamos o significado de nossas ações no mundo. Ter um sentido na vida é sentir a vida como um valor, e não por acaso a sobrevivência individual é motivação primordial da existência. Mas é preciso ir além da mera sobrevivência. Somos a espécie que, por natureza, valora; e o motivo dos valores é dado pelo caráter teleológico de nossas ações. Toda ação digna do nome se orienta a partir de um fim a ser alcançado por ela. O caráter teleológico das ações é o que define para nós, desde Sócrates, a possibilidade da liberdade, enquanto ação previamente deliberada. Essa possibilidade fundamenta a *ética*. O *éthos*, que não nasce pronto, molda-se pelo hábito e costume no agir, e as ações que costumeiramente elegemos realizar indicam os bens que assumimos como valores, como finalidades desejáveis de uma vida digna de ser vivida<sup>25</sup>. O *éthos*, portanto, indica os valores que se elegem na vida, e por haver distintos valores, há distintas formas de *éthos*.

Quando lidamos com a noção de sentido da vida, no entanto, duas dificuldades se destacam, em vista dessa caracterização ética das nossas ações.

A primeira dificuldade, quando se pensa em um sentido para a vida, é pensar que ele seria único. Diferentes valores indicam diferentes caracteres, de modo que diferentes caracteres não de possuir diferentes sentidos na vida. Só que esses múltiplos bens que são eleitos a partir das ações que realizamos não eliminam a necessidade que temos de sempre nos orientarmos por *um* bem, por ser maior ou mais predominante. Toda ação, ensina-nos Aristóteles, orienta-se em vista de alcançar *um* bem como *fim*, o que nos autoriza a dizer que toda vida humana está condicionada por seu sentido. O próprio Aristóteles, por sua vez, não tarda em concluir que também os vários tipos de *éthos* são condicionados por determinados bens enquanto fins, como se cada *éthos* fosse o *arquétipo* que determina o movimento das outras ações que o indivíduo elege ao longo da vida, espécie de modelo ou paradigma que se realiza, portanto, como *sentido* para um determinado tipo de vida<sup>26</sup>. A vida humana, em geral, se realiza na busca de um seu sentido; e o sentido da vida, não o geral, mas o individual, é ter afinal um sentido para vivê-la de um determinado modo, porque orientada em vista de um determinado valor. Como ensinava o pai da Logoterapia, o terapeuta não pode mostrar a alguém o que é o (seu) sentido da vida, mas pode indicar que há um sentido (seu). Este sentido, ao final, é viver com sentido: uma forma que parece ser apropriada para traduzir a *felicidade* aristotélica<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Essa articulação necessária entre *phantasia* e ação ética, que assumimos aqui, foi trabalhada também pelo artigo de Ferrarin (2007, p. 107ss) como em Alencar (2020, p. 7ss).

<sup>25</sup> Para Aristóteles, portanto, somos responsáveis pelos nossos caracteres, e pelos tipos de percepção e de ação que decorrem deles (EN III 7, 1114a31).

<sup>26</sup> Chamamos aqui de arquétipos aquilo que Aristóteles indicava como *disposições de caráter* (EN, VI.12, 1143b), assimiladas às diversas formas de excelência (*areté*).

<sup>27</sup> Quer dizer, segundo a ideia de que a felicidade, como um bem superior por ser completo e desejado por si mesmo, adequa-se ao sentido que se dá à vida a fim de vivê-la com sentido, dado o caráter de completude dessa fórmula.

A segunda dificuldade está em pensar qual seria o valor que melhor permite a uma vida vivê-la com sentido. Aristóteles, como filósofo, pensou poder expor a melhor vida como sendo a *contemplativa*, orientada pelo valor soberano do conhecimento<sup>28</sup>. Mas o conhecimento ético não se realiza como ciência (*episteme*), e sim como opinião (*dóxa*) (EN, VI.8, 1142a), motivo pelo qual uma lei só tem valor como *orientação* para o juízo deliberativo que nos leva a escolher fazer algo em vez de outro. O juízo ético deve tanto completar quanto por vezes corrigir as formulações universais feita por leis e normas. Ele deve ser *flexível*, conceito que Nussbaum<sup>29</sup> destaca constantemente na ética aristotélica e que absorve o simbolismo táctil como mais adequado ao saber prático. Quem procura mensurar as ações humanas e o sentido da vida por verdades visuais e científicas está, na verdade, tentando medir as curvas intrincadas de uma coluna canelada com uma régua, quando se trata, seguindo aqueles arquitetos de Lesbos, de utilizar fitas flexíveis, que “se altera consoante a forma da pedra e não é fixa” (EN, V.10, 1137b 30).

Para tanto, faz-se preciso um saber prático, a prudência (*phronesis*) que se realiza pelo curso da razão com a percepção – cujo movimento aproxima-se do da *phantasia*, o intermediário entre a apreensão e a discriminação dos particulares concretos. É por isso que não há propriamente motivação para agir se não houver *phantasia*. A contemplação como melhor vida, porque vinculada à natureza racional que apenas os humanos possuem, depende, em última instância, da imaginação que lhe mostra a felicidade como realização do que pode haver de melhor para uma vida. Para uma vida como essa ser humanamente possível e desejável, portanto, é preciso que a *phantasia*, na qualidade que torna possível a elaboração do saber prático sobre a vida, aponte a vida boa como orientada pela vivência de si como um valor para a humanidade. Não há como falar de um sentido em existir sem levar em conta as ações, do mesmo modo que não há como falar de ações sem levar em conta os demais humanos em vista dos quais elas refletem os seus valores.

É preciso constatar, desse modo, que a vida humana precisa da convivência, desse olhar do outro com o qual partilhamos valores e sentidos, e longe dos quais não haveria sentido em dizer que a vida vale a pena de ser vivida. A ética do sentido se realiza, assim, como fundamentalmente política. Porque não há e nem pode haver a melhor vida se ela não puder ser vivida em comum. Uma epistemologia simbólica capaz de se articular de maneira táctil tende a produzir, em vez de alienação individualista, uma vivência humana cujo sentido se encontra na partilha de valores e afetos.

## REFERÊNCIAS

ALENCAR, Cesar de. “A maturidade simbólica: da ciência ao mito”, in *Veritas*, Porto Alegre, 2020, vol. 65, nº 3, e35275.

AQUINO, Tomas de. **Suma Teológica**, vol. 1. São Paulo, Loyola, 2018.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria C. G. dos Reis. São Paulo, editora 34, 2012.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. Tradução de A. de C. Caeiro. São Paulo, Atlas, 2009.

---

Isso justifica a *areté* como melhor forma de poder alcançá-la, sem nos esquecermos de suas espécies necessariamente variadas, como os valores. Sobre a tese da Logoterapia, Frankl (2013, p. 9).

<sup>28</sup> “Se a atividade do poder de compreensão, sendo uma atividade contemplativa, se distingue extraordinariamente em seriedade e não visa atingir nenhum outro fim último a não ser o que é obtido já com o seu próprio acionamento e tem um prazer que lhe pertence por essência [...] então, esta atividade é a felicidade humana no seu grau de completude”. (Aristóteles, EN, X, 1177b 20).

<sup>29</sup> Cf. Nussbaum (2009, p. 262-276).

- BAUMAN, Zygmund. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- COURTINE, J-Jacques. **Decifrar o corpo**. Petrópolis, Vozes, 2013.
- DAGOINET, François. **O corpo**. Rio de Janeiro, Forense universitária, 2012.
- ELIADE, Mircea. **História das Ideias Religiosas**, vol.1. Rio de Janeiro, Zahar, 2010.
- FERRARIN, Alfredo. "Aristotle on ΦΑΝΤΑΣΙΑ", in Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy 21 (1): 89-123. 2006.
- FRANKL, Viktor. **A vontade de sentido**. São Paulo, Paulus, 2013.
- GREGORIC, Pavel. **Aristotle on the Common Sense**. New York, Oxford University Press, 2007.
- HUSSERL, Edmund. **Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. São Paulo: Forense Universitária, 2012
- JAY, Martin. **Downcast Eyes: the denigration of vision in twentieth-century French thought**. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993.
- KELEMAN, Stanley. **Mito e corpo**. São Paulo, Summus, 2001.
- LANGER, Suzanne. **Filosofia em nova chave**. São Paulo, Perspectiva, 2004.
- LELOUP, J-Yves. **O corpo e seus símbolos**. Petrópolis, Vozes, 2015.
- LEVIN, David M. (ed.) **Modernity and the hegemony of vision**. Califórnia, University of California Press, 1993.
- NUSSBAUM, Martha. **A fragilidade da bondade**. São Paulo, Martins Fontes, 2009.
- ORTEGA, Francisco; ZORZANELLI, Rafaela. **Corpo em evidência: a ciência e a redefinição do humano**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.
- PALLASMAA, Juhani. **Os olhos da pele: a arquitetura e os sentidos**. Porto Alegre, Bokman, 2011.
- PLATÃO. **República**. 10ª ed. Tradução de Maria H. R. Pereira. Lisboa, Fundação Calouste, 2007.
- SCAVINO, Dardo. **La Filosofía Actual: pensar sin certezas**. Buenos Aires, Paidós, 2007.
- SIMMEL, Georg. "A metrópole e a vida mental", in VELHO, Otávio Guilherme (org.) **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.