

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

ÉTICA E CORPO PRÓPRIO EM MERLEAU-PONTY

Maria Edivânia Vicente dos Santos

RECIFE - 2006

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

ÉTICA E CORPO PRÓPRIO EM MERLEAU-PONTY

Maria Edivânia Vicente dos Santos

Dissertação apresentada ao
Departamento de Filosofia –
Universidade Federal de
Pernambuco, como parte dos
requisitos para obtenção do grau de
mestra em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jesús Vázquez

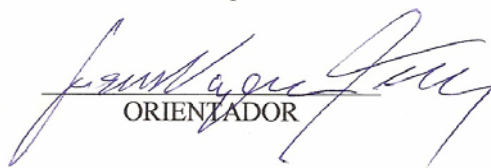
RECIFE - 2006

TERMO DE APROVAÇÃO

MARIA EDIVÂNIA VICENTE DOS SANTOS

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. Jesus Vázquez Torres


ORIENTADOR

Dr. Iraquitán de Oliveira Caminha


1º EXAMINADOR

Dr. Inácio Reinaldo Strieder


1º EXAMINADOR

RECIFE/2005

Santos, Maria Edivânia Vicente dos
Ética e corpo-próprio em Merleau-Ponty / Maria
Edivânia Vicente dos Santos. – Recife : O Autor, 2006.
106 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de
Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2006.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Fenomenologia. 2. Ética – Pensamento
filosófico de Merleau-Ponty – Ontologia existencial,
contingência e finitude. 3. Alteridade – Percepção do
outro – Corpo-Próprio – Intercorporeidade. I. Título.

17.0	CDU (2.ed.)	UFPE
170	CDD (22.ed.)	BC2006 – 505

À bela Inês, pelo amor-compreensão.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Jesús Vázquez, pela confiança, paciência e dedicação no correr da orientação e, sobretudo, pela convivência que me ensina tanto com seu rigor e saber filosóficos, como com a tranquilidade e generosidade que o torna mestre e amigo.

A Fátima Costa, pela contribuição direta e pela sinceridade e generosidade com que nos acolhemos no tempo de escritura desta dissertação.

A Solô Paiva, Alcino Ferreira, Síría Silva, Giuseppe Pisano, Márcia Laranjeira e Cícero Nascimento, pela paciência e prontidão em encorajar-me e pelo carinho.

A toda equipe do Cenap, em testemunho dos cuidados e compreensões de minhas ausências.

A Luiz Carlos Araújo, em testemunho da sua disposição amiga para fazer a revisão final do texto.

A Walter Matias Lima, pelo apoio manifestado nas indagações e indicações de leitura.

A Fátima Raposo, Alúzio de Carvalho, Geraldo Euclides e João Batista pelos tantos diálogos sobre a tarefa de “escrever filosofia”.

Sou um homem comum / de carne e de memória / de osso e esquecimento.

Ferreira Gullar, *Homem Comum*.

Não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte [...]. Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes.

M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*.

RESUMO

Esta dissertação analisa a relação entre ética e corpo próprio a partir da obra de Maurice Merleau-Ponty. É verdade que o filósofo não elaborou uma ética. O presente estudo tampouco se propõe a fazê-lo. Contudo, pretende mostrar que a contraposição merleau-pontyana da sua ontologia existencial às perspectivas antropológicas metafísicas fornece indicações e caminhos necessários para uma possível ética que assuma como fonte inexorável o fenômeno radicalmente integral da existência humana. Nesta perspectiva, a abordagem foca-se nos conceitos de *corpo próprio*, como lugar da singularidade e, ao mesmo tempo, da percepção do outro; de *percepção* como lugar originário de todo saber e, portanto, de toda ética possível; e de *mundo* como horizonte latente de nossas experiências presente antes de todo pensamento objetivo, numa perspectiva fenomenológica. Estes conceitos serão as bases da reflexão/tematização da ética no diálogo com referenciais do pensamento metafísico ocidental (tais como dualismo, objetivismo e racionalismo) no decorrer de toda a dissertação.

Palavras-chave: ética -- ontologia existencial - alteridade - corpo-próprio.

ABSTRACT

This dissertation analyses the relation between ethics and *lived body* based on the Maurice Merleau-Ponty's work. It is true that the philosopher did not elaborate an ethic. Neither does the present study propose to do so. However, it intends to demonstrate that the Merleau-Ponty contraposition of his existential ontology to the metaphysical anthropological perspectives provides the indications and paths necessary for a possible ethics that takes the radically integral phenomenon of human existence as an inexorable source. In this perspective, the approach focus on the concepts of the *lived body* as a place of singularity, and at the same time, of the perception of the other; of *perception* as the originary place of all knowledge and thus of all possible ethics; and in the *world* as a latent horizon of our experiences which are present before all objective thinking, in a phenomenological perspective. These concepts will be the bases for the reflection / thematisation of ethics in the dialogue as referentials of the western metaphysical thought, such as dualism, objectivism and rationalism, along the entire dissertation.

Key words: Ethic - existential ontology - alterity - lived body.

SUMÁRIO

Introdução	10
I. Sobre o corpo próprio	16
1. Os lugares do corpo na tradição filosófica dualista e suas relações com o pensamento ético	16
2. A constituição do pensamento de Merleau-Ponty	28
3. O corpo próprio	39
I I. Corpo próprio e alteridade	48
1. Sobre o problema da alteridade	48
2. Corpo próprio como lugar de percepção do outro no mundo	57
III. Ética e corpo próprio	70
1. A insuperabilidade do corpo próprio	70
2. O conflito como constitutivo do comportamento moral e da ética	81
3. Abertura e contingência como condição para uma ética existencial	90
Conclusões	97
Bibliografia	101

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como objeto analisar a relação entre ética e corpo próprio a partir da obra de Maurice Merleau-Ponty¹. Contemporaneamente, a ética tem sido foco de debates e reflexões das sociedades e grupos sociais, pautando-se, esta, em três registros nos quais se dão os embates e interpelações da humanidade: “o ambiental, o social e o da subjetividade”². Com atenção a isto, os debates e reflexões éticas têm se desdobrado em diversos campos do saber e da ação humana: ‘ética na política’, ‘ética e educação’, ‘responsabilidade social e empresarial’, ‘bioética’, etc. Esta atenção revela duas faces das relações sociais no que diz respeito à ética: por um lado, o cuidado com a vida em suas dimensões pública e privada, fazendo notar a preocupação com a responsabilidade no que toca às ações humanas e suas conseqüências na tessitura da vida planetária; por outro,³ os subterfúgios e escapatórias pessoais e coletivas em relação aos conflitos que nos colocam face-a-face com nossas misérias.

¹ Focalizando-se na *Fenomenologia da percepção* em diálogo com outros textos que desdobram esta obra versando sobre conceitos fundamentais para este trabalho, quais sejam: outrem e intercorporeidade (*Signos e A prosa do mundo*), liberdade e situação (*Humanismo e Terror*); e outros textos onde o filósofo retoma o seu processo de desconstrução do pensamento clássico, pontuando aspectos determinantes de sua obra, eles são: *O visível e o invisível*, *O olho e o espírito*, *Conversas-1948*.

² Felix Guattari, *As três Ecologias*, Campinas, SP, Papirus, 1995, p. 08.

³ Que pode ser ainda uma das várias faces do primeiro.

Neste último, mais vale investir-se do bem, do que se assumir na ambigüidade e orfandade de um fundamento para os nossos gestos, e na impotência em relação a um certo projeto salvacionista do mundo.

Em meio a este contexto, há a dinâmica de sujeitos individuais e coletivos que, sob o signo da ‘defesa da vida’, da ‘justiça social’, da ‘sustentabilidade planetária’, vão dando contornos a múltiplas práticas sociais com o objetivo de opor-se às várias formas de opressão, a exemplo das engendradas histórico e socialmente pelo racismo e sexismo; ao ‘domínio do mundo pelo capital’ e, junto a este último, ao ‘empobrecimento dos povos’ e ao ‘império técnico-cientificista’ em detrimento da vida e, por conseguinte, à ‘destruição planetária’. Estas movimentações são erigidas sob a égide dos direitos humanos; da solidariedade; do respeito à diversidade e à igualdade⁴; da soberania dos povos e da democracia, todos vistos como referências conceituais e políticas para interpelação da vida, no que toca às ações humanas em seus gestos individuais e coletivos.

Diante do exposto, erige-se um discurso ético e, com ele, um amontoado de idéias e conceitos que, organizados sob a pretensão de resposta à pergunta pelo *como devo agir*, é apresentado como princípios de prescrição das normas da vida. Cabe perguntar se essa busca de normatividade pode ter êxito a partir de um arcabouço

⁴ Estas, evocadas no sentido proposto por Boaventura: o de “defender a igualdade sempre que a diferença gerar inferioridade, e defender a diferença sempre que a igualdade implicar descaracterização”. Boaventura de Sousa Santos (org), *Reconhecer para libertar – os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 64.

apriorístico de princípios prescritivos herdado do dualismo do bem e do mal, do certo e do errado.

O núcleo central do pensamento de Merleau-Ponty consiste precisamente em mostrar que a visão metafísica do homem, pelo seu logocentrismo e sua decorrente concepção dualista, não dá conta do fenômeno originário da existência humana na unidade de todas as suas dimensões e na concretude de sua singularidade radical corpóreo-espiritual; nem, portanto, da dimensão moral constitutiva do comportamento. Desta forma, a revisão crítica da perspectiva metafísica da tradição terá como consequência inevitável uma revisão crítica das éticas metafisicamente fundadas.

É verdade que Merleau-Ponty não elaborou uma ética. A presente dissertação tampouco se propõe a fazê-lo. Contudo, pretende mostrar que a contraposição merleau-pontyana da sua ontologia existencial às perspectivas antropológicas metafísicas fornece indicações e caminhos necessários para uma possível ética que assuma como fonte inexorável o fenômeno radicalmente integral da existência humana.

Nesta direção, esta abordagem é centrada nos conceitos de *corpo próprio*, como lugar da singularidade e, ao mesmo tempo, da percepção/afirmação do outro em sua alteridade radical; de *percepção* como lugar originário de todo saber e, portanto, de toda ética possível; e de *mundo* como horizonte latente de nossas experiências presente antes de todo pensamento objetivo, numa perspectiva

fenomenológica. Estes conceitos serão as bases da reflexão/tematização da ética no diálogo com marcos/referenciais do pensamento metafísico ocidental (tais como dualismo, objetivismo e racionalismo) no decorrer de toda a dissertação.

Considerando que a questão central da ética é a pergunta pelo como devo agir e, ainda, que a tradição filosófica tematizou a ética numa perspectiva racionalista respaldada numa concepção de verdade e liberdade absolutas – e só assim se sustenta a doutrina dos princípios, a prescrição e o apriorismo das normas –, como pensar sua relação com o corpo e com o mundo, posto que estes representam o lugar da prisão, da contingência e da aparência para a tradição filosófica ocidental, na qual apenas a razão salva os mortais da *errância*?

Na perspectiva de um pensamento ético desde uma ontologia existencial é preciso desconstruir o que se chama corpo para a tradição filosófica dualista e para a ciência, retirando-o do lugar do ‘não sentido’ a que foi condenado na ontologia clássica dualista, ontologia esta instituída no caminhar da filosofia como resposta à pergunta pela verdade do juízo. Na visão de Merleau-Ponty, não há

um *lugar da verdade*, onde deva ser procurada a todo o custo, violando até as relações humanas e os laços da vida e da história. A nossa relação com a verdade passa pelos outros. Ou procuramos a verdade com eles, ou não a descobriremos⁵.

⁵ *Elogio da Filosofia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, p. 41.

Assumir a existência corpórea como condição do comportamento moral exige a superação dos dualismos consciência e mundo, corpo e espírito, sujeito e objeto, interior e exterior, signo e significação, sentido e não-sentido, num movimento de pensamento que não deseja negar a razão como constitutiva do ser no mundo, mas que problematiza um certo modelo de racionalidade instituído como hegemônico na tradição metafísica ocidental. Tal perspectiva não reclama outra primazia, em detrimento da razão, mas inclui o corpo próprio, em sua inteireza, como lugar de acesso à verdade e testemunho da vida em suas ambigüidades, contradições e finitude. Neste sentido, afirma Merleau-Ponty, a ambigüidade da filosofia

é apenas uma maneira de dizer aquilo que cada homem muito bem sabe: o valor dos momentos em que, efetivamente, a vida se renova, continuando, se reencontra e se compreende, ultrapassando-se, em que o seu mundo privado se torna mundo comum”⁶.

Portanto, mostrar-se-á que o corpo, enquanto estrutura ontológica do ser do homem, é condição primeira para constituição do comportamento moral, pois vivemos e nos situamos no mundo com os outros como corpo, este corpo que não pode ser visto como máquina de informações, mas, como diz nosso filósofo,

este corpo atual que chamo meu, a sentinela que se mantém silenciosamente sob as minhas palavras e os meus atos, este corpo que desperta os corpos associados, não como meus congêneres, como diz a zoologia, mas que me assombra, que eu assombro...⁷.

⁶ *Ibidem*, p. 80.

⁷ M. Merleau-Ponty, *O Olho e o Espírito*, Editora Vega, 1997, p.16.

Buscando desenvolver uma filosofia que mergulha no sensível, situando o corpo como figura visível de nossas intenções e mediador das relações com o outro e com o mundo, Merleau-Ponty afirma que "o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se em certos projetos e empenhar-se continuamente neles"⁸.

Tendo em vista os objetivos da pesquisa, o tema será desenvolvido em três capítulos: no primeiro, **sobre o corpo próprio**, será analisado o lugar do corpo na relação com a reflexão ética na tradição filosófica ocidental, analisando concomitantemente a constituição do pensamento de Merleau-Ponty como contraposição a esta tradição e seu conceito de corpo próprio. No segundo, **corpo próprio e alteridade**, abordamos o problema da alteridade na tradição filosófica, analisando o corpo próprio como lugar de percepção do outro no mundo. Por fim, o último capítulo, **ética e corpo próprio**, analisa a relação entre corpo e ética, desdobrando-a em considerações sobre o conflito como constitutivo do comportamento moral e a abertura/contingência como condição para uma ética existencial.

⁸ *Fenomenologia da percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1994, p. 122.

I. SOBRE O CORPO PRÓPRIO

1. Os lugares do corpo na tradição filosófica dualista e suas relações com o pensamento ético

Temos razões para perguntar a nós mesmos se a imagem que muitas vezes o mundo clássico nos passa é algo mais do que uma lenda, se ele também não conheceu a incompletude e a ambigüidade em que vivemos, se não se contentou com o recusar-lhes a existência oficial e se, conseqüentemente, longe de ser um caso de decadência, a incerteza de nossa cultura não é, antes, a consciência mais aguda e mais franca do que sempre foi verdade, portanto, é aquisição e não declínio.

M. Merleau-Ponty, *Conversas* – 1948

A filosofia como movimento de pensamento que interroga sobre o Ser, sobre a verdade, sobre o porquê das coisas acontecerem assim no agora e não de outro modo, inicia-se com os gregos, como já é consenso no meio acadêmico. Em seu percurso, desde a Grécia Antiga à modernidade, a interrogação filosófica pela verdade do ser, se consumou na busca de uma explicação primeira para todas as coisas, ligando assim a razão a um fundacionismo metafísico, que irá metamorfosear-se numa ontologia e teoria do conhecimento com base na distinção radical entre sujeito e objeto, e esta, sob os mais diversos disfarces, irá configurar a resposta que o homem dará a si e ao seu mundo ao longo da nossa história.

É trilhando este caminho que Merleau-Ponty interrogará a filosofia no sentido de desconstruir o edifício das verdades absolutas alheias à existência fáctica. Para ele, o “absoluto filosófico não se situa em parte alguma: nunca está algures, tem que ser defendido em cada acontecimento”⁹. Neste sentido, afirma nosso autor:

A filosofia não pode ser um diálogo do filósofo com a verdade, um juízo superior sobre a vida, o mundo e a história, como se a filosofia *estivesse fora deles*, - e não pode também subordinar a qualquer instância exterior a verdade reconhecida interiormente.¹⁰

Na concepção de Merleau-Ponty o homem é ser no mundo em conjunto com todas as formas de pensamento e ação e um pensar que se comprometa com o homem não pode ser alheio à sua situação. É neste sentido, então, que já podemos perceber seu olhar ético. Segundo sua perspectiva, a existência ética é tarefa e como tal dispensa uma fundamentação racional a priori como determinação última de sua efetivação, pois que na tarefa mesma de co-habitar o mundo, a verdade e a liberdade não são instâncias absolutas, suspensas sobre o mundo e independentes da situação humana, mas devem ser decididas em cada acontecimento.

Para a filosofia clássica, a Ética, reeditada na modernidade como *metafísica dos costumes*, é instituída com a pergunta pelo princípio dos princípios, buscando-se as leis primeiras da liberdade e a fixação do “princípio supremo da moralidade,

⁹ *Elogio da Filosofia*, op. cit., p. 79.

¹⁰ *Ibidem*, p. 40.

segundo os quais tudo *deve* acontecer”¹¹. Por isso, segundo Manfredo de Oliveira, na modernidade

a liberdade é começo absoluto: a vontade livre de nenhum modo é condicionada. Ela é, nesse sentido, infinita. Liberdade é “deslocamento” de toda finitude experimentada e entrada na esfera do propriamente infinito, absoluto. Portanto, o ético emerge aqui como processo de libertação análogo ao pensado pela ontologia clássica: trata-se de libertar-se do finito, do temporal, do mutável, para o infinito, o eterno e o imutável, que agora é a própria subjetividade enquanto autonomia absoluta.¹²

O movimento de pensamento filosófico da tradição metafísica ocidental circunscreve-se no pensamento da identidade, dos fins únicos de determinação de todas as coisas, na razão suficiente; portanto, na redução do outro ao mesmo e na conseqüente negação da diversidade. Para Parmênides, autenticado como pai da metafísica, o ser é eterno, perfeito, uno e imutável, não havendo, portanto, lugar para pluralidade e para mudança: não há diversidade de seres, o ser é o que é para sempre.

Neste movimento de pensamento que se empenha inicialmente na busca pelos princípios primeiros, pela *arché*, ou seja, pela realidade primeira de todas as coisas, pode-se fazer referência a um elenco de pensadores que marcaram de início e definitivamente o modo de ver do homem ocidental.

¹¹ Immanuel Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, In *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1979, p, 197.

¹² *Ética e Sociabilidade*, São Paulo, Loyola, 1993, p 21.

Platão dá lugar à diversidade e mudança afirmando metafisicamente a existência do inteligível e do sensível, bem como a diferença entre eles. Porém, a este inteligível, constituído pelas idéias, absolutas, imutáveis e perfeitas, temos acesso limitado, na medida em que estamos encarnados(as). Assim, o homem será feliz e virtuoso quanto mais se desate do mundo da vida, purificando a alma das misturas corpóreas e ligando seus desejos às idéias eternas e verdadeiramente reais. Neste impulso intelectual, Platão radica uma filosofia dualista: mundo sensível e mundo inteligível, consciência e mundo, corpo e espírito, interior e exterior, sujeito e objeto, instituindo uma cisão que perdurará no ocidente por séculos e séculos e que até hoje, direta ou indiretamente forma a teia de nossas relações. Para ele,

aquele que se servir do pensamento sem nenhuma mistura procurará encontrar a essência pura e verdadeira sem o auxílio dos olhos ou dos ouvidos e, por assim dizê-lo, completamente isolado do corpo, que apenas transtorna a alma e impede que encontre a verdade [...] Há algum sentido corporal por meio do qual chegaste a apreciar as coisas de que te falo, como a nobreza, a sanidade, a força, em resumo, a essência de todas as coisas, isto é, aquilo que são nelas mesmas? Conhece-se, tendo o corpo como mediador, o que nelas existe de mais verdadeiro? Ou se aproximará mais do fim desejado aquele entre nós que se encontre em maior grau e mais preparado para pensar por si mesmo a coisa que observa e toma por objeto?¹³

Essa linha de pensamento assume um contorno durável e irá resvalar e conformar o pensamento medieval, desdobrando a metafísica/ontologia numa ontoteologia. Começa a vigorar o primado de Deus na atribuição de sentido e

¹³ Platão, *Fédon*, In *Os pensadores*, São Paulo, Nova Cultural, 1999, p. 127.

significado à existência, às coisas, à realidade. Neste sentido, os ideais éticos da Idade Média se identificarão com os ideais religiosos, tornando-se uma ética cristã caracterizada pela heteronomia, ou seja, Deus determinando as normas, mandamentos, do agir humano. Esta ontoteologia orientará todos os campos do saber e do agir, acentuando o dualismo platônico que coloca o corpo como cárcere da alma e reeditando o prazer, o efêmero e a transitoriedade como negatividade. Nesta perspectiva, enquanto tivermos corpo e nossa alma estiver absorvida nele, jamais possuiremos a verdade, dado que o corpo nunca nos conduz a um pensamento sensato.

Na modernidade, com a emancipação da razão das amarras da Idade Média, toda tentativa de fundamentação será deslocada do eixo de Deus para a subjetividade, máxima invenção desta época. Assim, a razão torna-se o único critério do conhecimento e da ação, da verdade e da moralidade. Com esta visão, o homem será “agora responsável pela articulação do universo normativo que fundamenta incondicionalmente seu agir no mundo”¹⁴.

Este pensar institui então um outro pólo metafísico e de orientação do comportamento moral, centrando-se no sujeito e adotando como base o princípio da razão suficiente. Tal modo de pensar é marcado por um universalismo e essencialismo sobrepostos às relações humanas e ao mundo, configurando, assim, um sujeito identitário e assentado no infinitismo. Entretanto, vale ressaltar que a pretensa

¹⁴ Manfredo Araújo de Oliveira, *op. cit.*, p 20.

identidade do sujeito é, e sempre será, ao mesmo tempo, tendência e impossibilidade, visto que,

nenhuma filosofia pode ignorar o problema da finitude, sob pena de ignorar-se a si mesma enquanto filosofia; nenhuma análise da percepção pode ignorar a percepção como fenômeno original, sob pena de ignorar-se a si mesma enquanto análise [...] Em relação a essa vida perceptiva, o intelectualismo é insuficiente ou por carência ou por excesso: ele evoca, a título de limite, as qualidades múltiplas que são apenas o invólucro do objeto, e dali passa a uma consciência do objeto que possuiria sua lei ou seu segredo, e que por isso retiraria do desenvolvimento da experiência a sua contingência, e do objeto o seu estilo perceptivo [...] Passa-se de uma objetividade absoluta a uma subjetividade absoluta [...] O intelectualismo aceita como absolutamente fundadas a idéia do verdadeiro e a idéia do ser nas quais se termina e se resume o trabalho constitutivo da consciência, e sua pretensa reflexão consiste em pôr como potências do sujeito tudo aquilo que é necessário para chegar a essas idéias.¹⁵

Reeditando o dualismo que agora assume a forma da relação sujeito-objeto, consciência-mundo, teoria-prática; Descartes, Kant e Hegel levam o primado da razão às últimas conseqüências, propondo o Cogito como essência do sujeito na modernidade e, portanto, como estrutura fundamental do que ele pode fazer e querer. Daí decorrem todos os pensamentos de sobrevôo, a neutralidade científica e suas implicações éticas, a razão como dominação, a técnica e coisificação, reafirmando, deste modo, a distinção clássica entre sujeito e objeto, o que significa o primado da consciência sobre o objeto, portanto a reificação do pensamento do fundamento-origem assentado no pré-juízo do mundo.

¹⁵ M. Merleau-ponty, *Fenomenologia da percepção*, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo, Martins Fontes, p. 68s.

Esta maneira de pensar vai conformar, de diferentes modos, mas sob a mesma égide, tanto o empirismo como o intelectualismo em suas metamorfoses ao longo dos caminhos da filosofia. Em seu movimento de desconstrução do pensamento objetivo e do sujeito constituinte universal, Merleau-Ponty considera que

o que faltava ao empirismo era a conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia. O que falta ao intelectualismo é a continência das ocasiões de pensar. No primeiro caso, a consciência é muito pobre; no segundo, é rica demais para que algum fenômeno possa *solicitá-la*. O empirismo não vê que precisamos saber o que procuramos, sem o que não o procuraríamos, e o intelectualismo não vê que precisamos ignorar o que procuramos, sem o que, novamente, não o procuraríamos.¹⁶

Tal afirmação se justifica pelo fato de que, como ele mesmo afirma anteriormente,

O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como “ser no mundo”.¹⁷

O paradigma da transcendentalidade do sujeito constituinte universal não se restringe, como é sabido, ao uso teórico da razão senão que determina igualmente a elaboração de uma filosofia moral. Neste sentido, Kant absolutiza a razão como fundamento único da determinação da vontade, apreendendo o agir ético como uma

¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 56.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 9.

ação determinada pela razão desprovida da experiência e do interesse. Aí está sua singularidade, a moral deontológica – o agir que não tem interesses exteriores à própria lei moral. Portanto, trata-se de um agir determinado pela razão de forma que as máximas objetivas das minhas ações possam tornar-se lei universal, dado que não estou agindo apenas conforme um dever, mas por dever.

Sistematiza-se então uma idéia universal de bem que determina o agir virtuoso e garante certeza. Essa idéia limita o homem à razão e se opõe à existência em seu pulsar que inclui também sensibilidade, paixões, afetos, instintos, etc, ou seja, se opõe ao corpo como morada dessas múltiplas ondulações em permanente tensão na afirmação da vida.

Para Kant, “os princípios da obrigação não se há [sic] de buscar na natureza ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim nos conceitos da razão pura”¹⁸. Neste sentido, a boa ação é determinada a priori, e para ser bom, o homem está condenado a vigiar seus desejos, a fugir às inclinações e paixões que tornam a ação interessada. Desta forma, Kant reitera, num certo sentido, a filosofia de Platão, para quem o homem virtuoso é aquele que purifica a alma das misturas corpóreas e liga seus desejos às idéias eternas verdadeiramente reais, o que institui a “separação idéia e fato, sujeito e objeto, espírito e corpo, olho e intelecto”¹⁹.

Esta concepção filosófica remete-nos ao permanente sobrevôo dos nossos corpos, do vivido, do cotidiano, conferindo à razão o poder de tutela do homem, o

¹⁸ *Fundamentação da metafísica dos costumes*, In *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 198.

¹⁹ Cf. Paulo Sérgio Carmo, *Merleau-Ponty: uma introdução*, São Paulo, EDUC, 2002.

que lhe impede assumir as inclinações da existência encarnada no mundo. Aqui, parece-nos que, além da liberdade/autonomia do sujeito ter como condição a desconstrução de um absoluto exterior como determinante da sua vontade, tem também como condição libertar-se das inclinações próprias da existência corpórea. Portanto, paradoxalmente, sou livre quando me libero de mim, pois não posso evitar ser corpo, em todas e cada uma de minhas possibilidades existenciais. É diante deste paradoxo que a determinação da vontade por uma razão solipsista torna-se um enigma.

Para manter o sólido edifício das certezas racionais/universais que determinam a boa vontade, é preciso colocar o corpo e o mundo (isto é, nós mesmos) entre parênteses. Descartes “julga que o sujeito, o eu, a substância pensante, a que chama alma, é simplesmente o que ela é, mesmo sem corpo e sem mundo, dos quais é inteiramente independente”²⁰. Merleau-Ponty se contrapõe ao dualismo psicofísico cartesiano, apreciando

como tudo seria mais límpido na nossa filosofia se se pudesse exorcizar estes espectros, fazer deles ilusões ou percepções sem objecto, à margem de um mundo sem equívocos! A *Dióptrica* de Descartes é esta tentativa: o breviário de um pensamento que não se quer mais assombrar no visível e decide construí-lo segundo um modelo que estabelece para si.²¹

De fato, rejeitando o mencionado paradoxo, toda a filosofia de Merleau-Ponty é uma tentativa de superar tal dualismo. E ele o faz *desfazendo* o fio dessa tradição

²⁰ W. LUIJPEN, *Introdução à Fenomenologia Existencial*, São Paulo, EPU, 1973, p. 46.

²¹ *O olho e o espírito*, Lisboa, Editora Vega, 1997, p. 33.

filosófica, inaugurada por Platão, este, que, desconfiando da ordem imanente à própria vida, não encontra lugar para o devir que tudo arrasta, que depõe todas as permanências, esfacela toda fixidez, destrói todas as verdades absolutas ou diques que pretendem paralisar o tempo e o movimento. É este o sentido da divisão platônica do mundo em dois planos: de um lado, o constituído por idéias, lugar das essências ou puras formas inteligíveis que implicam uma verdade em si, portanto imutável; de outro, o plano dos corpos sensíveis, mundo terreno das aparências que, no melhor dos casos, conquista uma realidade segunda tornando-se cópia exterior da interioridade absoluta, “caso deixe-se ordenar à semelhança do mundo modelar das alturas”²².

Por isso, a filosofia de Merleau-Ponty, que pensa a realidade humana na integralidade e na interpenetração de suas dimensões corpóreo-espirituais, fornece pistas ou caminhos pra repensar o problema ético, a partir de uma concepção de homem como ser encarnado e, portanto, finito e histórico. Tal perspectiva solicita da filosofia a tarefa de examinar-se a si mesma – uma filosofia que interroga a própria filosofia, situando-se no mundo, no tempo, na história, pois,

já que o Ocidente tem de justificar seu valor de “enteléquia histórica” mediante novas criações, já que também ele é uma criação histórica, mas prometida à pesada tarefa de compreender as outras, seu próprio destino é reexaminar até sua idéia da verdade e do conceito, e todas as instituições – ciências, capitalismo e, porque não, complexo de Édipo – que, direta ou indiretamente são aparentadas à sua filosofia. Não necessariamente para destruí-las, mas para enfrentar a crise que

²² Luiz Antonio Fuganti, *Saúde, Desejo e Pensamento*, In *Saúde Loucura*, São Paulo, Humanismo, Ciência e Tecnologia, 1990, p. 22.

atravessam, para reencontrar a origem de que derivam e à qual deveram sua longa prosperidade.²³

É preciso, pois, um pensamento não mais assentado na perenidade, mas na ambigüidade da imanência e transcendência próprias da condição humana, que reconheça no movimento, ou seja, no contínuo (des)fazer-se, a condição de possibilidade do próprio pensamento. E é sob esta perspectiva que podemos afirmar que o pensamento “não é um; diz-se multiplamente e é multiplamente”²⁴.

Ao observarmos o arcabouço do conjunto de nossas concepções de homem e de mundo ao longo dos séculos, percebemos que uma das únicas constantes é o movimento como gerador de mundo, de homem, de história, no qual seguimos tecendo interrogações novas para questões basilares que nos transpassam vida afora: o amor, a morte, o poder, o outro. Isto que estamos a chamar de movimento e que podemos afirmar como a abertura do ser no mundo, tem nas crises a expressão mais própria de que não há sistema de pensamento que possa conter o Ser.²⁵ A este respeito Merleau-Ponty ressalva que:

não é uma decadência o que nos separa do século XVII, é um progresso de consciência e de experiência. Os séculos seguintes aprenderam que a harmonia entre os nossos pensamentos evidentes e o mundo existente não é tão imediata, nunca é irrecorrível, que as nossas evidências nunca podem vangloriar-se de reger todo o desenvolvimento posterior do saber, que as conseqüências refluem para os “princípios”, que é preciso

²³ M. Merleau-Ponty, *Signos*, São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 152.

²⁴ Cf. C. Castoriadis, *O dizível e o indizível: homenagem a Maurice Merleau-Ponty*, p. 194.

²⁵ Sobre isto podemos nos reportar a uma diversidade de crises: crise da modernidade, crise na política, crise da filosofia, etc, etc, etc..

nos prepararmos para refundir até as noções que podíamos julgar “primeiras”, que a verdade não é obtida por composição, indo do simples ao complexo e da essência às propriedades, que não podemos nem poderemos instalar-nos no centro dos seres físicos e mesmo matemáticos, que é preciso investigá-los tateando, pelo exterior, abordá-los por procedimentos oblíquos, interrogá-los como pessoas [...] é o preço que é preciso pagar para adquirir uma consciência madura de nossas relações com o Ser.²⁶

Assim, de acordo com o pensamento acima delineado, uma filosofia pós-metafísica ou não metafísica, remete-nos à crítica da transcendentalidade absoluta; da teoria como adequação; do método de pesquisa causal-analítico das ciências naturais; do primado do sujeito sobre o objeto; da negação do mundo, e, portanto, do corpo, como acesso à verdade.

É neste movimento de re-pensar os sentidos da própria filosofia que se encontra Merleau-Ponty.²⁷ É incontestável que esse movimento de repetição da própria

²⁶ Signos, *op. cit.*, p. 165.

²⁷ G. Vattimo, em sua obra *O fim da modernidade*, mostra-nos Nietzsche como um dos iniciadores deste pensar: “O que *Humano, demasiadamente humano*, em suas linhas finais, chama de uma ‘filosofia da manhã’ é, justamente, o pensamento não mais orientado com base na origem ou no fundamento, mas na proximidade. Esse pensamento da proximidade também poderia ser definido como um pensamento do erro; ou, melhor ainda, da ‘errância’, para ressaltar que não se trata de pensar o não verdadeiro, mas de encarar o devir das construções ‘falsas’ da metafísica, da moral, da religião, da arte – todo esse tecido de erronias que constituem a riqueza ou, mais simplesmente, o *ser* da *realidade*. Dado que não existe mais uma verdade ou um *Grund* que os possa desmentir ou falsificar, já que, como dirá *O crepúsculo dos ídolos*, o mundo verdadeiro tornou-se fábula e, com ele, também se dissolveu o ‘mundo aparente’, todos esses erros são, antes, errâncias ou erronias, o devir de formações espirituais cuja única regra é uma certa continuidade histórica, sem qualquer relação com uma verdade fundamental.”. Cf. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, São Paulo, Martins Fontes, 1996, p. 176.

tradição filosófica implica, concomitantemente, um movimento de desconstrução/reconstrução das próprias concepções éticas elaboradas por ela²⁸.

2. A constituição do pensamento de Merleau-Ponty

Se filosofar é descobrir o sentido primeiro do ser, não é possível filosofar abandonando a situação humana: é, pelo contrário, preciso assumi-la. O saber absoluto do filósofo é a percepção.

M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*.

No item anterior mostramos porque pode e deve ser posto em questão o princípio da *razão suficiente* como resposta suficiente para o problema da determinação do comportamento moral e, por conseguinte, da ética, haja vista a necessidade de inserir o corpo próprio em toda e qualquer abordagem concernente ao homem, seja em suas atividades teóricas, seja na sua ação prática. Torna-se necessário agora interrogar, sobretudo, os sentidos atribuídos ao corpo na tradição filosófica ocidental, visando re-encontrar no corpo o lugar de nossa morada, portanto o *corpo próprio*.

²⁸ Utilizamos o termo repetição no sentido de uma desconstrução/reconstrução do pensamento da tradição que visa compreender seus motivos fundamentais e suas lacunas.

Esta perspectiva solicita-nos desvendar a dimensão ontológica do sensível, como condição da desconstrução do dualismo que perpassa o pensamento filosófico hegemônico, pelo menos na modernidade, e sustenta a consciência universal constituinte, o sujeito onipotente, o conceito rigoroso com fim de explicação última. Para Merleau-Ponty, cumpre ver que o questionamento de tal modo de pensar

subverte [...] a nossa idéia da coisa e do mundo, e conduz a uma reabilitação ontológica do sensível. Pois a partir daí pode-se dizer ao pé da letra que o próprio espaço se conhece através do meu corpo [...] Há aí um gênero do ser, um universo com seu “sujeito” e com seu “objeto” sem iguais, a articulação de um no outro e a definição de uma vez por todas de um “irrelativo” de todas as “relatividades” da experiência sensível, que é “fundamento de direito” para todas as construções do conhecimento [...] A intencionalidade que liga os momentos da minha exploração, os aspectos da coisa, e as duas séries uma em relação à outra, não é a atividade de ligação do sujeito espiritual, nem as puras conexões do objeto, é a transição que como sujeito carnal efetua de uma fase do movimento para outra, por princípio sempre possível para mim porque sou esse animal de percepções e de movimentos que se chama corpo.²⁹

Com este modo de pensar, Merleau-Ponty propõe uma virada ontológica contrapondo-se à distinção radical entre sensível e inteligível, marco central da ontologia clássica. Tal virada conforma-se a partir do que ele chama, em algumas de suas obras, *ser bruto*, *ser de indivisão*³⁰. É para sustentar esta indivisibilidade do *ser* do homem que nosso filósofo percorre um rigoroso caminho de pensamento no sentido

²⁹ *Signos*, op. cit., p. 184s.

³⁰ Tais obras são: *Signos* e *o Visível e o invisível*.

de recuperar uma compreensão da percepção e do corpo enquanto saída das leituras dualísticas de homem e de mundo. Assim, afirma o autor,

as pretensas condições da percepção só se tornam anteriores à própria percepção quando, em lugar de descrever o fenômeno perceptivo como primeira abertura ao projeto, nós supomos em torno dele um meio onde já estejam inscritas todas as explicações e todas as confrontações que a percepção analítica obterá, onde estejam justificadas todas as normas da percepção efetiva – um lugar da verdade, *um mundo*. Ao fazer isso, nós subtraímos à percepção a sua função essencial, que é a de fundar ou de inaugurar o conhecimento, e a vemos através de seus resultados.³¹

Cumprir ver, então, que a percepção no sentido pleno da palavra não quer dizer julgamento ou imaginação, mas apreensão de um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo. Neste sentido, o fenômeno da percepção verdadeira apresenta uma significação inerente aos signos e o juízo é apenas a expressão facultativa deste fenômeno.

Apreendendo a percepção em sua dimensão originária, Merleau-Ponty elabora uma crítica voraz ao empirismo e intelectualismo como pensamentos filosóficos fundados na submissão ao pensamento objetivista e à concepção do mundo como simples constituição da consciência. Contra a herança intelectualista, nosso filósofo “afirma a *encarnação da consciência* num corpo cognoscente e reflexivo, dotado de

³¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo, Martins Fontes, p.40.

interioridade e de sentido, relacionando-se com as coisas como corpos sensíveis, também dotados de interioridade e de sentidos”³².

Sua concepção de homem e de mundo em confronto cuidadoso com o pensamento moderno, não deixa margem para impasses no que tange aos dualismos. Aqui ele é categórico ao afirmar que

Entre a explicação empirista e a reflexão intelectualista existe um parentesco profundo, que é sua comum ignorância dos fenômenos. Ambas constroem o fenômeno alucinatório em lugar de vivê-lo. Mesmo aquilo que existe de novo e de válido no intelectualismo – a diferença de natureza que ele estabelece entre percepção e alucinação – está comprometido pela propriedade do pensamento objetivo: se o sujeito alucinado conhece objetivamente ou pensa sua alucinação enquanto tal, como a impostura alucinatória é possível? Tudo provém do fato de que o pensamento objetivo, a redução das coisas vividas a objetos, da subjetividade à *cogitatio*, não deixa nenhum lugar para a adesão equívoca do sujeito a fenômenos pré-objetivos.³³

Neste sentido, Merleau-Ponty arranca o pensamento do seu lugar solipsista, apriorístico e abstrato, afirmando-o como tensão própria à ambigüidade da imanência e transcendência do homem como ser no mundo.³⁴ É neste sentido que insiste na percepção como lugar originário de circunscrição do pensamento e, portanto, como possibilidade de uma ‘reflexão autêntica’, no sentido de não

³² Marilena Chauí, *A experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*, São Paulo, Martins Fontes, p. 274.

³³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, op. cit., p. 451.

³⁴ “*Imanência*, posto que o percebido não poderia ser estranho àquele que percebe; *transcendência*, posto que comporta sempre um além do que está imediatamente dado”. Cf. *Ibidem*, *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*, Campinas, Papirus, 1990, p. 48.

deixarmos escapar a operação primordial que impregna o sensível de sentido, portanto, o corpo, e desloca o juízo de sua função explicativa.

Não se trata de rejeitar a tradição filosófica ocidental, mas, como afirma Marilena Chaui, de voltar-se “para as tentativas da metafísica, da filosofia transcendental, da dialética e das ciências para saber de onde vinham e a que se destinavam”³⁵, interessando-se em interrogar os fundamentos das perspectivas filosóficas que atribuiriam à consciência, portanto, ao sujeito constituinte universal, a plena posse de si e apresentariam o mundo numa transparência absoluta. Trata-se, então, de redefinir o lugar desde onde se possa pensar o homem, o Ser e o mundo, de modo mais aderente ao fenômeno da existência. A nova ontologia de Merleau-Ponty visa reencontrar um lugar primordial para a percepção e para o corpo na constituição do ser e do pensar. Nesta direção, ele re-pensa os conceitos de real, percepção, mundo e verdade. Para o nosso filósofo,

O real é um tecido sólido, ele não espera nossos juízos para anexar a si os fenômenos mais aberrantes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis. A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não “habita” apenas o “homem interior”, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece.³⁶

³⁵ *A experiência do pensamento, op. cit.*, p. 09.

³⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, *op. cit.*, p. 6.

Merleau-Ponty não se propõe fazer uma *História do corpo*, pois o corpo aí ainda poderia ser o corpo dito, um símbolo a ser interpretado e, assim, permaneceria preso no âmbito das filosofias da consciência, determinante e determinada pelas distinções clássicas dualistas. Ao contrário, para ele, o corpo

não é um feixe de funções preestabelecidas [...] e não é simples meio ou instrumento [...] um corpo que, por si mesmo, deseja algo que seja ele mesmo os seus semelhantes [...] por sua própria disposição, por seu próprio peso, coisa percebida que se percebe e desse modo insere o mundo entre si e si -, massa de prazeres e de dores, que não estão fechados sobre si mesmos, mas nos servem para sofrer e desfrutar do mundo e dos outros.³⁷

Esta compreensão destitui o dualismo psico-físico. Com efeito, se somos uma integralidade corpóreo-espiritual é necessário, pois, que haja no corpo um pensamento. É a este saber constituído desde o corpo, saber situado, portanto, que Descartes deve suas reflexões elaboradas sobre o *cogito* como fundamento último do sujeito e sobre o dualismo corpo/alma.

Tampouco seu pensamento está articulado a teorias psicológicas como uma leitura rápida poderia apontar, senão que tematiza o corpo ontologicamente, pois seu estatuto é existencial constitutivo do ser no mundo, longe de ser simples objeto epistemológico. Na compreensão de Merleau-Ponty, o pensamento operacional circunscrito nas ciências reivindica, sob o nome de psicologia, o domínio do contacto do homem consigo mesmo e com o mundo existente. Tal empreendimento segue

³⁷ *Idem, A Natureza*, São Paulo, Martins Fontes, p. 340s

fielmente o cartesianismo na sua ‘construção lógica’, fundada na busca de uma causa transcendente e não habitante carnal do mundo. No entanto, para nosso filósofo, é contra esta perspectiva que a filosofia/fenomenologia permanece, embreando-se na dimensão da integralidade alma-corpo, do mundo existente, do ser abissal, aquém de todo objetivismo lógico e operacional. Nesta direção, apóia-se em Husserl afirmando que

Nossa vida de homens mais natural visa um meio ontológico que é diferente do em si, e que, portanto, na ordem constitutiva, não pode ser derivado dele. [...] Ao mesmo tempo em que tenta a retomada universal, a reflexão de Husserl nota que há no irrefletido “sínteses que residem aquém de toda tese” [...] Ela mesma está isenta das censuras que se podem fazer ao naturalismo, porque é “anterior a qualquer tese”, porque é o mistério de uma *Weltthesis* (tese do mundo) anterior a todas as teses – de uma fé primordial, de uma opinião originária (*Urglaube, Urdoxa*), diz noutra passagem Husserl, não sendo, portanto, mesmo de direito, traduzíveis em termos de saber claro e distinto, e que, mais velhas do que qualquer ‘atitude’, do que qualquer “ponto de vista”, dão-nos não uma representação do mundo, mas o próprio mundo.³⁸

Assim, para destituir o edifício sólido das nossas certezas, o pensador efetiva um retorno à filosofia como um todo e em especial à fenomenologia, retomando e desdobrando, dentre outros, o trabalho de Husserl e Heidegger. Com o primeiro apreende o primado do *mundo da vida* como constituinte último da existência, e esse ponto em comum será também um dos pontos de distanciamento dos dois pensadores visto que Husserl, em última instância, permanece preso às estruturas da consciência como determinação do mundo da vida. Para Castoriadis, essa oposição

³⁸ M. Merleau-Ponty, *Signos*, São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 180.

vai apontar o afastamento decisivo de Merleau-Ponty em relação a Husserl³⁹. A busca do pensamento puro pela via da redução fenomenológica, que tem na consciência sua síntese de sentido, não serve de base, em última instância, para uma filosofia que se volta para a percepção e para o corpo vivido como lugar da verdade.

Assim, Merleau-Ponty aponta para a virada ontológica que acontecerá na sua filosofia corrigindo Husserl :

Seria contraditório afirmar ao mesmo tempo que o mundo é constituído por mim e que, desta operação constitutiva eu só posso apreender o esquema e as estruturas essenciais; no termo do trabalho constitutivo é preciso que eu veja aparecer o mundo existente, e não apenas o mundo em idéia, na falta do que eu só teria uma consciência abstrata e não uma consciência concreta do mundo... Eu não sou um pensamento constituinte e meu eu penso não é um eu sou se não posso, pelo pensamento, igualar a riqueza concreta do mundo e reabsorver a facticidade.⁴⁰

De Heidegger, Merleau-Ponty vai retomar conceitos fundamentais para o desenvolvimento de sua compreensão do homem, do mundo, da verdade. A saber: as noções dos existenciais fundamentais, do homem como ser-no-mundo, da finitude radical como abertura do ser-aí, e segue tecendo sua teia de pensamento aprofundando questões que parecem já estarem implícitas no pensamento de Heidegger, mas ainda não habitando explicitamente a estrutura de seu pensar: da inexorabilidade do Ser como ser-com, apreende a inevitabilidade do outro como constituição do mundo e a força do ser encarnado como fundante de toda experiência

³⁹ Cf. C. Castoriadis, *O dizível e o indizível: homenagem a Maurice Merleau-Ponty*. p. 168.

⁴⁰ *Fenomenologia da percepção*, op. cit.

possível, ou seja, corpo como lugar do sentido, morada do viver na propriedade e na impropriedade – *corpo próprio*.

O pensamento filosófico merleau-pontyano circunscreve-se no campo fenomenológico. Não há pensamento sem mundo, é preciso aproximar-se das coisas mesmas, mas resguardando a distância originária. Assim, seu olhar ontológico pergunta pelo ser, reconhecendo na percepção seu primeiro solo e condição de possibilidade. A percepção assume, deste modo, seu lugar do encontro originário. Na fenomenologia da percepção, pois, a intencionalidade é aproximação à distância, a prova fulgurante que as coisas estão apenas entreabertas à nossa frente, ao mesmo tempo descobertas e ocultas. Desta forma, segundo Merleau-Ponty,

O primeiro ato filosófico seria então retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, já que é nele que poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo, restituir à coisa sua fisionomia concreta, aos organismos sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade sua inerência histórica, reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual primeiramente os outros e as coisas nos são dados, o sistema 'Eu-Outro-as coisas' no estado nascente, despertar a percepção e desfazer a astúcia pela qual ela se deixa esquecer enquanto fato e enquanto percepção, em benefício do objeto que nos entrega e da tradição racional que funda.⁴¹

Nesta direção, o filósofo tece uma crítica à reflexão - pensada como ato puro - destituída de mundo, que perpassa toda a sua tradição, desde Descartes, como primeiro dualista da modernidade, a Kant, Hegel e Husserl, como re-editores de tal

⁴¹ *Ibidem*, p. 89s.

reflexão assentada, em última instância, num espírito absoluto ou num sujeito constituinte universal. Para ele,

A marcha reflexionante, como apelo ao “interior”, recua aquém do mundo, conduz a fé no mundo para as fileiras das coisas ditas ou dos *statements*, e essa “explicação”, é claro, é uma transformação sem retorno, repousa sobre si própria, sobre a fé perceptiva de que ela pretende nos dar o teor e a medida: é porque creio no mundo e nas coisas que acredito na ordem e na conexão de meus pensamentos [...] mesmo uma reflexão reiterada, mais consciente de si própria, que trate por sua vez, os estados de consciência como unidades constituídas diante de um sujeito absoluto, [...] mesmo essa reflexão purificada não está isenta do vício reflexionante que é transformar a abertura do mundo em consentimento de si a si, a instituição do mundo em idealidade do mundo, a fé perceptiva em atos ou atitudes de um sujeito que não participa do mundo.⁴²

Aqui, Merleau-Ponty não está assumindo uma posição irracionalista, mas redefinindo o lugar desde onde o pensamento pensa, integrando as diversas dimensões a partir das quais o corpo se desdobra como sensibilidade. Com isto, coloca-se em questão o estatuto do sujeito, deslocando-o do primado da razão suficiente. Estabelece-se um outro lugar para a razão:

Esse sujeito que assume um ponto de vista é meu corpo como campo perceptivo e prático, enquanto meus gestos têm um certo alcance e circunscrevem, como meu domínio, o conjunto de objetos que me são familiares. A percepção é aqui compreendida como referência a um todo que por princípio só é apreensível através de certas partes ou certos aspectos seus. A coisa percebida não é uma unidade ideal possuída pela inteligência (como por exemplo uma noção geométrica); ela é uma totalidade aberta ao horizonte de um número indefinido de

⁴² *Idem*, *O Visível e o Invisível*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2000, p. 58.

perspectivas que se recortam segundo um certo estilo, estilo esse que define o objeto do qual se trata.⁴³

Acompanhando o movimento de seu pensamento na direção de uma *fenomenologia da percepção*, podemos notar que o propósito de Merleau-Ponty não se limita a fazer ver que há um mundo e com ele problemas sociais, e assim, pensar *sobre* suas questões econômicas, políticas, etc. Pois, mesmo considerando nesta perspectiva uma tentativa de saída do solipsismo, esta abordagem poderia permanecer na linha dos movimentos de reedição do marco filosófico kantiano, que visa estabelecer a conexão entre a responsabilidade ética e a consciência universal.

O propósito filosófico de Merleau-Ponty é prescindir do primado da razão como estatuto último e único de significação, é conceber o sensível, portanto o corpo vivo, como o lugar do surgimento do sentido. Por isso, Merleau-Ponty “se volta para o mistério que faz o silêncio sustentar a palavra, o invisível sustentar a visão e o excesso de significações sustentar o conceito”.⁴⁴

⁴³ *Idem*, *O primado da Percepção e suas Conseqüências Filosóficas*, Campinas, SP, Papirus, 1990, p. 47s.

⁴⁴ Marilena Chaui, *A experiência do pensamento*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 12.

3. O corpo próprio

Um corpo humano está aí quando, entre vidente e visível, entre aquele que toca e o que é tocado, entre um olho e o outro, entre a mão e a mão acontece uma espécie de recruzamento, quando se acende a faísca do que sentido, quando se ateia esse fogo que não mais cessará de arder, até que determinado acidente do corpo desfaça o que nenhum acidente teria podido fazer...

M. Merleau-Ponty, *O Olho e o Espírito*

Analisando as contribuições mais importantes do pensamento filosófico de Merleau-Ponty, tendo em vista suas contribuições para o problema da ética, podemos destacar as seguintes características fundamentais: **a razão encarnada**, e com isso a finitude e a contingência do ser no mundo; o **pensamento circunscrito**, e com isso o olhar não totalizador e a positivação da multiplicidade e mistério; a **liberdade situada**, e, conseqüentemente, o conflito inerente à **percepção de outrem** e a afirmação de um **mundo pré-objetivo**. Tais conceitos serão analisados no decorrer dos próximos capítulos.

De fato, o conceito de corpo é o núcleo da desconstrução merleau-pontyana da metafísica e da ontologia clássicas, porque é na experiência do **corpo próprio** que surge a significação do sensível. Deste modo, o corpo deixa de ser instrumento ou cárcere da alma, para tornar-se o lugar de toda experiência possível e de todo pensamento possível. É, assim, testemunho do enigma originário que se opõe a toda perspectiva explicativa das filosofias da consciência. O próprio fenômeno da

linguagem mostra-se como dimensão inseparável do corpo vivido, na medida em que como fala e expressão

nos faz reconhecer a natureza enigmática do corpo próprio. Ele não é uma reunião de partículas das quais cada uma permaneceria em si, ou ainda um entrelaçamento de processos definidos de uma vez por todas – ele não está ali onde está, ele não é aquilo que é – já que o vemos secretar em si mesmo um “sentido” que não lhe vem de parte alguma, projetá-lo em sua circunvizinhança material e comunicá-lo aos outros sujeitos encarnados. Sempre observaram que o gesto ou a fala transfiguravam o corpo, mas contentavam-se em dizer que eles devolviam ou manifestavam uma outra potência, pensamento ou alma. Não se via que, para poder exprimi-lo, em última análise o corpo precisa tornar-se o pensamento ou a intenção que ele nos significa.⁴⁵

Pelo corpo existimos, propriamente e na generalidade; vivemos na radicalidade da *abertura* e da *situação*; e, por fim, testemunhamos nossas ambigüidades. O homem não apenas tem um corpo, mas ele é seu corpo: “o corpo é o nosso meio geral de ter um mundo”⁴⁶, e a percepção é a inserção do corpo no mundo, o “corpo está no mundo como o coração está no organismo: ele mantém continuamente em vida o espetáculo visível, anima-o e alimenta-o internamente, formando com ele um sistema”.⁴⁷

A tradição filosófica ocidental não pensou o corpo como corpo próprio, senão como máquina ou objeto; ou como um conjunto de substâncias espirituais – mônadas -, agrupadas em torno de uma enteléquia dominante – alma. Portanto, o corpo foi

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1994, p. 267.

⁴⁶ *Idem, ibidem*, p. 233.

⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 273.

visto como sinal da alma, como exterioridade que representa uma interioridade, embora imperfeitamente, pois o que se mostra, a aparência, é reduzido à imagem, símbolo de algo que lhe escapa a caminho de um ser perfeito. Descartes, como um expoente máximo desse modo de pensar, afirma que

há uma grande diferença entre o espírito e o corpo, pelo fato de o corpo, por sua natureza, ser sempre divisível e de o espírito ser inteiramente indivisível. Pois, com efeito, quando considero meu espírito, ou seja, eu mesmo na medida em que sou somente uma coisa que pensa, nele não posso distinguir nenhuma parte, mas concebo-me como uma coisa única e inteira. E, conquanto todo o espírito pareça estar unido a todo o corpo, todavia, estando separados de meu corpo um pé, ou um braço, ou alguma outra parte, é certo que nem por isso haverá algo suprimido do meu espírito. [...] Mas é exatamente o contrário nas coisas corporais ou extensas: pois não há uma que eu não ponha facilmente em pedaços com meu pensamento, que meu espírito não divida com muita facilidade em várias partes e, por conseguinte que eu não conheça ser divisível.”⁴⁸

É essa compreensão do corpo que acompanha a concepção moderna da subjetividade, do conhecimento e da ciência. Com efeito, segundo Merleau-Ponty, é “a ciência que nos habitua a considerar o corpo como uma reunião de partes, e também a experiência de sua desagregação na morte. Ora, o corpo decomposto, precisamente, não é mais um corpo”.⁴⁹ , é qualquer coisa que pode ser vista como parte-extra-partes, isto é o contrário de corpo próprio⁵⁰. O corpo próprio é vivência

⁴⁸ René Descartes, *Meditações Metafísicas*, São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. 128s.

⁴⁹ *Fenomenologia...*, op. cit., p. 578.

⁵⁰ Segundo Merleau-Ponty, para o pensamento dualista a incompletude da percepção “era compreendida como uma incompletude *de fato*, que resultava da organização de meus aparelhos sensoriais; a presença do meu corpo, como uma *presença de fato* que resultava de sua ação perpétua

própria do mundo. Ele, o corpo, não é algo re-apresentado pela consciência, senão que ele é vigência – deixar-se ser. O que nos faz nós mesmos e não outros.

Neste sentido, afirma Merleau-Ponty, “a união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência”⁵¹. O corpo próprio se furta, na própria ciência, ao tratamento que a ele se quer impor. Pois só “posso compreender a função do corpo vivo realizando-a eu mesmo e na medida em que sou um corpo em direção ao mundo”⁵². A consciência que tenho do corpo não é um pensamento, no sentido em que não posso decompô-lo e recompô-lo para formar dele uma idéia clara.

Na presente investigação, a retomada crítica das perspectivas do pensamento clássico em relação ao corpo (cárcere, instrumento, objeto) não pretende afirmar que a tradição tenha negado a corporeidade por uma decisão. Mas busca compreendê-las como desdobramento do acontecer do próprio Ocidente com bases na metafísica clássica⁵³. De fato, para o pensamento clássico o corpo não é desprovido de qualquer

sobre meus receptores nervosos; enfim, a união entre a alma e o corpo, suposta por essas duas explicações, era compreendida, segundo o pensamento de Descartes, como uma *união de fato* cuja possibilidade de princípio não precisava ser estabelecida porque o fato, ponto de partida do conhecimento, eliminava-se de seus resultados acabados.” *Ibidem*, p. 140.

⁵¹ *Idem, ibidem*, p. 131.

⁵² *Idem, ibidem*, p. 114.

⁵³ Surgimento da metafísica como esforço de adequação entre discurso e realidade: a realidade existe e é inteligível, a inteligência tem como objeto o ser enquanto ser (o que é – a verdade) e, metafisicamente, a estas questões só poderemos chegar pelas categorias da razão – é a razão que institui o mundo, logo as condições de possibilidade são dadas a priori. No pensamento cartesiano, desdobramento da tradição metafísica, posso duvidar de tudo, nenhuma certeza permanece, há apenas uma coisa que não se pode negar: estou pensando, apenas isso prova a mim mesmo minha existência – penso, logo existo! (*cogito, ergo sum*)..

possibilidade de sentido, não é radicalmente negado, mas o que está em marcha é a sua destituição como o lugar originário de sentido e acesso à verdade. Deste modo, o corpo deixa de ser corpo vivido, deixa de ser meu corpo, ou, como afirma melhor Merleau-Ponty, o corpo deixa de ser

a expressão visível de um Ego concreto, para tornar-se um objeto entre todos os outros. Correlativamente, o corpo do outro não podia aparecer-me como o invólucro de um outro Ego. Ele não era mais do que uma máquina, e a percepção do outro não podia ser verdadeiramente percepção *do outro*, já que ela resultava de uma inferência e só colocava atrás do autômato uma consciência em geral, causa transcendente e não habitante de seus movimentos. Portanto, não tínhamos mais uma constelação de Eus coexistindo em um mundo. Todo o conteúdo concreto dos “psiquismos”, resultando, segundo as leis da psicofisiologia e da psicologia, de um determinismo de universo, achava-se integrado ao *em si* [...] Assim, enquanto o corpo vivo se tornava um exterior sem interior, a subjetividade tornava-se um interior sem exterior, um espectador imparcial. O naturalismo da ciência e o espiritualismo do sujeito constituinte universal, ao qual chegava a reflexão sobre a ciência, tinham em comum o fato de nivelarem a experiência: diante do Eu constituinte, os Eus empíricos são objetos.⁵⁴

Assim, a tradição metafísica assenta-se na busca incansável de uma verdade compreendida como inteligibilidade radical, fundada no infinito e assumindo como horizonte a perfeição, esquecendo que o “... mundo percebido seria o fundo sempre pressuposto por toda racionalidade, todo valor e toda existência”⁵⁵.

Na modernidade, o modo como o corpo é apreendido expressa a perversa redução do ser humano em sua complexidade, que inclui beleza, afeto, criatividade e

⁵⁴ *Fenomenologia...*, op. cit., p. 88.

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*, Campinas, SP, Papirus, 1990, p. 42.

sonho, a um “conjunto de hábitos simplórios voltados para a incrementação do binômio produção/consumo”⁵⁶. Para Merleau-Ponty, o corpo próprio põe fim a distinção radical entre interioridade e exterioridade. O corpo não é pensamento ou idéia do corpo, não há outro modo de conhecer o corpo senão vivendo-o. Pode-se então afirmar que a experiência do corpo próprio é basilar para a sua nova ontologia, onde o corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o lugar originário de toda compreensão: “o corpo próprio nos ensina um modo de unidade que não é a subsunção a uma lei”⁵⁷.

Esta recuperação do corpo, não pode ser compreendida na perspectiva da *corpolatria* pós-moderna, que é uma nova versão do corpo objeto, fetichizado sob os parâmetros da beleza e da saúde. Tal pseudovalorização do corpo continua destituindo-o de sentido próprio. Trata-se do corpo ditado, o corpo como puro objeto, exterioridade absoluta, corpo que se quer, ao mesmo tempo, diferente e padronizado.

Desde este ponto de vista, pode-se fazer qualquer coisa com o corpo: restringi-lo como objeto de consumo e ao mesmo tempo como consumidor. Ele pode tornar-se facilmente o lugar das mais perversas formas de violência e indiferença, privando-o inclusive da animação vivida, perceptiva e compreensiva que lhe são próprias. Assim, pode-se tratá-lo como se fosse puro instrumento ou objeto morto, na medida em que foi *des-animado*.

⁵⁶ Cf. Nabor Nunes Filho, *Eroticamente Humano*, Piracicaba, SP, Ed. UNIMEP, 1994.

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, *op. cit.*, p. 207.

É por isso que o trabalho de Merleau-Ponty traz uma contribuição decisiva para o pensar ocidental, pois faz uma revisão crítica do conjunto de concepções que acirram e sustentam essa visão do corpo, oferecendo, assim, uma nova compreensão do homem. Neste sentido, nosso filósofo procura despertar uma relação carnal com o mundo e com o outro, compreendendo-a não como um acidente proveniente de fora em direção a um puro sujeito de conhecimento, um conteúdo da experiência entre muitos outros, mas como “nossa inserção primeira no mundo e no verdadeiro”⁵⁸. Trata-se, portanto, de pensar a humanidade como outra maneira de ser corpo.

Não sendo mais a condição do habitar, o corpo perde sua integralidade, o ser bruto/ser de indivisão a que Merleau-Ponty se refere. Perde igualmente sua singularidade. Por isso, reflete o nosso filósofo,

porquanto este espaço do seu corpo, que estende às coisas, este primeiro aqui de onde virão os aí, como o conhece alma? Ele não é, como eles, um modo qualquer, um tipo de extensão, é o lugar do corpo que ela chama ‘seu’, é um lugar que ela habita. [...] ela pensa segundo o corpo, não segundo a si mesma [...] O corpo é para a alma o seu espaço natal e a matriz de todo o outro espaço existente.⁵⁹

O corpo não é, porém, o lugar do não diverso, da substância universal, da mesmidade. Portador de sentidos que lhe advêm como ser no mundo, ele é acontecência. Meu corpo é meu ponto de vista sobre o mundo e eu não tenho um corpo e a despeito dele uma consciência que diz o que há, meu existir é já e desde sempre como corpo e como mundo.

⁵⁸ *Idem, A prosa do mundo*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 173.

⁵⁹ *Idem, O olho e o espírito*, Lisboa, Editora Vega, 1997, p. 44s.

Para afirmar o corpo próprio é preciso estar aquém de um conhecimento dos fatos psicológicos e fisiológicos, quer seja do olhar associativista que diz respeito ao corpo como feixe de funções, quer seja do pensamento operacional que apreende o corpo como corpo-para, corpo como instrumento, ou seja, a consumação de uma visão instrumentalista de corpo e homem. Esses dois olhares postulam uma união entre alma e corpo por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores. Na experiência do corpo próprio, esta união “se realiza a cada instante no movimento da existência.”⁶⁰

O pensamento de Merleau-Ponty descreve o **corpo** como **sujeito do movimento e sujeito da percepção** – o corpo como tocante tocado, o vidente visto, lugar de uma espécie de reflexão e, através disso, capaz de relacionar-se a outra coisa que não seja sua própria massa, de fechar o seu círculo sobre o visível, sobre o sensível exterior. Desta forma, pensar o corpo não consiste num

sobrevôo do corpo e do mundo por uma consciência (que faz dele espetáculos perceptivos), é o meu corpo como interposto entre o que está diante de mim e o que está atrás de mim, o meu corpo levantado diante das coisas levantadas, em circuito com o mundo – *Einfühlung* (empatia) com o mundo, com as coisas, com os animais, com os outros corpos (como tendo também um ‘lado’ perceptivo), compreensível por essa teoria da carne – pois a carne é *Urpräsentierbarkeit* (o que pode ser originariamente apresentado) do que *Nichturpräsentierten* (o que não é apresentado) como tal, visibilidade do invisível.⁶¹

⁶⁰ *Idem, Fenomenologia..., op. cit.*, p. 131.

⁶¹ *Idem, A Natureza.* p. 337s.

Corpo próprio é o lugar de toda compreensão que se revela no mundo vivido propriamente. Viver propriamente é reclamar o estatuto de verdade da própria experiência do corpo. É reconhecer no corpo, no sensível, o lugar de todo conhecimento possível. Trata-se, então, de trazer à luz o corpo que a filosofia tradicionalmente tinha relegado, em última instância, ao irracional/incompreensível. Para Merleau-Ponty, pelo fato do corpo próprio fundar a unidade dos objetos que percebe, é possível afirmar que o corpo do outro, igualmente portador das condutas simbólicas e da conduta do verdadeiro, afasta-se da condição de um dos meus fenômenos, propõe-me a tarefa de uma verdadeira comunicação. Com efeito, se o comportamento moral tem como lugar as relações intersubjetivas, interpessoais e estas relações passam pelo corpo, a alteridade, na sua concretude carnal irrecusável, tem que ser pensada como lugar originário de toda ética possível.

II. CORPO E ALTERIDADE

1. Sobre o problema da alteridade

O que se busca não é uma coincidência quimérica de mim com outrem, do eu presente com seu passado, do médico com o doente; nós não podemos assumir a situação de outrem, reviver o passado em sua realidade, a doença tal como ela é vivida pelo doente. A consciência de outrem, o passado, a doença nunca se reduzem, em sua existência, àquilo que deles conheço. Mas minha própria consciência, enquanto ela existe e se engaja, também não se reduz àquilo que dela conheço.

M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*

No capítulo anterior, concluímos com Merleau-Ponty, que nosso corpo é nosso ponto de vista sobre o mundo e que ter um corpo é para mim a única possibilidade de fazer-me como ser no mundo que sou, de ser junto a outros mortais na existência. É pelo corpo que me projeto junto ao mundo e ao outro num processo em que, ao mesmo tempo, mundo e outro também se desenham a partir de mim. Sou com eles no acontecer mesmo de minha existência. Por isso,

minha vida comporta ritmos que não têm sua *razão* naquilo que escolhi ser, mas sua *condição* no meio banal que me circunda. Assim, em torno de nossa existência pessoal aparece uma margem de existência *quase* impessoal, que é por assim dizer evidente, e à qual eu reporto o zelo de me manter em vida, em torno do mundo humano em que cada um de nós se faz, aparece um mundo em geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar para poder encerrar-se no ambiente particular de um amor ou de uma ambição.⁶²

⁶² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, *op. cit.*, p. 124s.

O corpo que ao perceber-se percebe o outro e tem o mundo como solo comum é o *corpo próprio*, lugar da experiência, da singularidade, das ambigüidades e das contradições inerentes à existência, onde, portanto, ser corpo próprio é inevitavelmente ser-com. Corpos que interagem, encontram-se, compartilham sentidos, apaixonam-se, angustiam-se, amam, morrem e singularmente vivenciam a paixão, a angústia, o amor, a morte.

A idéia de existência, circunscrita na fenomenologia, “quer precisamente exprimir que a subjetividade não é real sem o mundo”⁶³, no qual todo sentido e significado surge e se anima na relação com o outro. Por isso, é possível pensar radicalmente a ética a partir dessa coexistência de liberdades tecida no mundo, no tensionamento e angústia inerentes ao homem como ser-com na facticidade da existência, com suas possibilidades e incertezas.

A liberdade não é para Merleau-Ponty uma propriedade da consciência que tem o poder tanto de instituir como de destituir o outro como outro. Tampouco se limita a um imperativo categórico normativo apriorístico de qualquer espécie. A abertura do mundo acontece como co-existência de liberdades. Portanto, a liberdade é liberdade situada junto ao mundo e junto aos outros. Isto significa o fim da possibilidade da transcendentalidade absoluta do entendimento ou da razão solipsista que encontra seu máximo cânone no sistema ético kantiano. Neste sentido, afirma o filósofo,

⁶³ W. Luijpen, *Introdução à fenomenologia existencial*, São Paulo, EPU, 1973, p. 53.

[...] Existir não é somente um termo antropológico: a existência desvela, em face da liberdade, uma figura do mundo totalmente nova, o mundo como promessa e ameaça para ela, o mundo que lhe arma ciladas, a seduz ou lhe cede, não mais o mundo uniforme dos objetos de ciência kantianos, mas uma paisagem de obstáculos e de caminhos, enfim o mundo que nós “existimos” e não somente o teatro do nosso conhecimento e do nosso livre-arbítrio.⁶⁴

Nesta direção, a concepção de liberdade de Merleau-Ponty retoma a tensão originária entre imanência e transcendência e a ambigüidade como constitutivos do ser no mundo, levando-as às últimas conseqüências. Com efeito, tudo aquilo que somos, [...] nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa, e que transformamos sem cessar por uma espécie de *regulagem* que nunca é uma liberdade incondicionada.⁶⁵

A relação com outrem e com o mundo, sempre numa situação determinada, é condição basilar para o acontecer da liberdade, ou seja, somos livres em relação. Assim,

eu não tenho, rigorosamente, nenhum terreno comum com outrem, a posição de outrem com seu mundo e a posição de mim mesmo com meu mundo constituem uma alternativa. Uma vez outrem posto, uma vez que o olhar de outro sobre mim, inserindo-me em seu campo, me despojou de uma parte de meu ser, compreende-se que eu só possa recuperá-la travando relações com outrem, fazendo-me reconhecer livremente por ele, e que minha liberdade exija para os outros a mesma liberdade⁶⁶.

⁶⁴M. Merleau-Ponty, *Signos*, São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 170s.

⁶⁵ *Idem*, *Fenomenologia...*, *op. cit.*, p. 236.

⁶⁶ *Idem*, *ibidem*, p. 479.

À luz desta concepção da liberdade como liberdade situada, Merleau-Ponty põe em revista algumas das concepções tradicionais da alteridade, que tendem a eludi-la ou simplesmente negá-la. No primeiro caso, o Alter é destituído de sua força própria e não ultrapassa o plano das relações exteriores e eventuais entre existentes. No segundo, a negação do Alter se dá pela via da identidade essencial do ego e do Alter. Como afirma Merleau-Ponty,

A análise reflexiva ignora o problema do outro assim como o problema do mundo, porque ela faz surgir em mim, com o primeiro lampejo de consciência, o poder de dirigir-me a uma verdade de direito universal, e porque sendo o outro também sem acceidade, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, elo dos espíritos. Não existe dificuldade para se compreender como Eu posso pensar o Outro porque o Eu e, por conseguinte, o Outro não estão presos nos tecidos dos fenômenos e mais valem do que existem.⁶⁷

Uma compreensão alargada sobre a Alteridade encontra pelo menos dois grandes problemas no caminho do pensar ocidental: o primeiro diz respeito ao pensamento da identidade circunscrito na metafísica que pela consciência universal, absoluta, reduz o outro ao mesmo, e tal modo de proceder tem como consequência, em última instância, a negação da diversidade e da diferença. Assim, segundo Merleau-Ponty,

no pensamento objetivo não há lugar para outrem e para uma pluralidade de consciências. Se eu constituo o mundo, não posso pensar uma outra consciência, pois seria preciso que ela também o constituísse e, pelo menos em relação a esta outra visão sobre o mundo, eu não seria constituinte. Mesmo se eu conseguisse pensá-la como constituindo o

⁶⁷ *Idem, ibidem*, p. 08.

mundo, seria eu ainda que a constituiria como tal, e novamente eu seria o único constituinte.⁶⁸

Trata-se do problema do solipsismo que Husserl reconhece como sendo verdadeiramente o cavalo de batalha da fenomenologia como idealismo transcendental.

A segunda questão diz respeito às armadilhas do discurso, ou seja: como se defrontar continuamente com o problema da alteridade como tal em lugar de considerá-lo como trivial, na medida em que constitui uma dimensão inevitável da nossa experiência cotidiana? São problemas interligados que reclamam um esforço permanente de compreensão, sob pena de absorver o outro na identidade do eu próprio, fazendo-o desaparecer enquanto verdadeiramente outro. Neste sentido, para que o outro não se torne palavra vã, é preciso que minha consciência não totalize minha existência, mas compreenda-a na sua recusa ao conceito com fins de explicação última e que seja este o testemunho da alteridade radical do outro, compreendendo-o igualmente como encarnação em uma natureza e como abertura numa situação histórica.

A destruição do outro se dá tanto na igualdade quanto na diferença levadas ao extremo, daí a importância da aceitação do mundo como solo comum, da generosidade de sentir-me num mundo nosso. Pois, nas linhas que trilha o pensamento absoluto, ou o outro é deposto pela minha consciência, ou ele é

⁶⁸ *Idem, ibidem*, p. 468.

concessão minha, concessão da minha boa vontade. Ora, não preciso colocar o outro para que ele aconteça, ele não é concessão da minha consciência, da minha vontade de ser bom. Ser-com é existencial originário, pré-predicativo e pré-objetivo.

Assim, “procurar o acordo conosco e com outrem, numa palavra a verdade, não somente na reflexão *a priori* e no pensamento solitário, mais ainda na experiência das situações concretas e no diálogo *com* os outros vivos”⁶⁹, exige uma perspectiva filosófica que não exclui a desordem, o conflito de opiniões, senão que os apreende como constitutivos da existência humana, sendo estes o lugar de toda abertura e toda alteridade possível.

Para o nosso filósofo, a relação com o outro é compreensão: não se trata de reduzir suas experiências às minhas, de coincidir com ele, nem de ater-me ao meu ponto de vista, pois “em qualquer caso, a coexistência deve ser vivida por cada um”⁷⁰. É no interior de minha própria situação que me aparece a situação de outrem, e neste fenômeno de dois pólos aprendo a me conhecer tanto quanto a conhecer outrem, numa situação de permanente abertura. Assim,

O que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão. Assim, para nos resumir, a ambigüidade do ser no mundo se traduz pela ambigüidade do corpo, e esta se compreende por aquela do tempo.⁷¹

⁶⁹ *Idem, Humanismo e Terror*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968, p. 182.

⁷⁰ *Idem, Fenomenologia...*, *op. cit.*, p. 478.

⁷¹ *Idem, ibidem*, p. 126.

Portanto, trata-te de considerar o conhecimento não como uma simples e abstrata totalização conceitual, mas como uma compreensão encarnada, como percepção, que exige a aceitação da minha própria obscuridade, da minha recusa de permanência. A percepção aparece, assim, como arquétipo do encontro originário com o mundo e com os outros e como primeiro solo de circunscrição da razão no mundo, ou seja, como meio de acesso à verdade que se tece no habitar-com.

É precisamente o habitar-com a condição de possibilidade e, ao mesmo tempo, fonte da dimensão ética. De acordo com Merleau-Ponty, um campo, compreendido como *lugar* de circunscrição de uma existência,

não exclui um outro campo da mesma forma que um ato de consciência absoluta [...] exclui um outro; inclusive ele tende, por si mesmo, a multiplicar-se, porque é a abertura pela qual, como corpo, sou “exposto” ao mundo, porque não tem portanto essa absoluta densidade de uma pura consciência que torna impossível para ela qualquer outra consciência, e porque, sendo generalidade ele próprio, praticamente só se percebe como um de seus semelhantes... Isso quer dizer que não haveria outro para mim, nem outros espíritos, se eu não tivesse um corpo e se eles não tivessem um corpo pelo qual pudessem penetrar em meu campo, multiplicá-lo por dentro, e mostrar-se a mim expostos ao mesmo mundo, às voltas com o mesmo mundo que eu.⁷²

Esta perspectiva compreende os processos de singularização como uma recusa a “todos os modos de encodificação preestabelecidos [...] para construir, de certa forma, modos de sensibilidade, modos de relação com o outro, modos de

⁷² *Idem, A prosa do mundo*, São Paulo: Cosac & Naify, 2002 p. 172.

produção, modos de criatividade”⁷³ que afirmem a vigência de uma existência singular, portanto como maneira de sair do pensamento abstrato, de ser um para sermos muitos, de deslocar-se do sujeito transcendental normatizado por princípios apriorísticos fundados, em última análise, na razão suficiente; enfim, como acontecimento do assumir-se como *sujeito territorializado*, que é gesto, no desejo, no pensamento, no movimento, portanto, no corpo-próprio, sem o qual se esvai toda condição do existir.

Hoje, impulsionado pela razão iluminista, consumada nas figuras do progresso e da economia anônima, o capitalismo, que tem na técnica e na ciência seus modos e engrenagem máxima, aparece como cooptação do domínio dos sentidos.⁷⁴

O pensamento objetivo da tradição filosófica, precisa reduzir a percepção a simples base, em si mesma cega, da aplicação das funções a priori do entendimento, ou desconsiderá-la radicalmente enquanto mostra-se incapaz de justificar um conhecimento universal necessário, mantendo, de alguma forma, o dualismo cartesiano. Por isso, Merleau-Ponty diz que “para o pensamento objetivo existem dois

⁷³ GUATARRI, Félix e ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 17.

⁷⁴ Uma boa descrição desta situação pode ser encontrada em GUATARRI e ROLNIK: “vemo-nos solicitados o tempo todo e de todos os lados a investir a poderosa fábrica de subjetividade serializada, produtora deste homem que somos, reduzidos à condição de suporte de valor – e isso até (e sobretudo) quando ocupamos os lugares mais prestigiados na hierarquia dos valores. Tudo leva a esse tipo de economia. Muitas vezes não há outra saída. É que quando na desmontagem, perplexos e desparamentados, nos fragilizamos, a tendência é adotar posições meramente defensivas. Por medo da marginalização na qual corremos o risco de ser confinados quando ousamos criar qualquer território singular, isto é, independente de serializações subjetivas; por medo de essa marginalização chegar a comprometer até a própria possibilidade de sobrevivência (o que é plenamente possível), acabamos reivindicando um território no edifício das identidades reconhecidas. Tornamo-nos assim – muitas vezes em dissonância com nossa consciência – produtores de algumas seqüências da linha de montagem do desejo”. *Idem, ibidem*. P. 12.

e somente dois modos de ser: o ser em si, que é aquele dos objetos estendidos no espaço, e o ser para-si, que é aquele da consciência”⁷⁵. Neste contexto, o comportamento moral fica enclausurado no âmbito do ser para si, na interação de consciências puras que compartilham, em última instância, a mesma identidade, o que torna a alteridade ilusória. Por isso, “para o pensamento objetivo, a existência de outrem representa dificuldade e escândalo”⁷⁶. Isso impede compreender radicalmente o comportamento moral, dado que, como afirma Dussel, o respeito e reconhecimento do outro é momento ético originário.⁷⁷

Com Merleau-Ponty, a existência de outrem como verdadeiramente outro exige a refutação do corpo simplesmente biológico e a recusa do olhar totalitário e de plenificação sobre o mundo. Já que a condição primeira da experiência de mundo integra necessariamente o outro como tal, sem essa integração não há comportamento moral. O outro se mostra, mostrando-me para mim e para ele. Trata-se, portanto, do outro como experiência vital-sensível, não derivativa, mas originária.

Tal experiência aparece, então, como raiz e condição de possibilidade de toda eticidade da existência. Mas esse recíproco mostrar-se só é possível, por sua vez, enquanto tanto eu quanto o outro somos ontologicamente constituídos como corpo próprio.

⁷⁵ *Fenomenologia da Percepção*, op. cit., p. 468.

⁷⁶ *Idem, ibidem*, p. 467. Pois “até hoje, o Cogito desvalorizava a percepção de um outro, ele me ensinava que o Eu só é acessível a si mesmo, já que ele me definia pelo pensamento que tenho de mim mesmo e que sou evidentemente o único a ter, pelo menos no sentido último”. *Ibidem*, p. 09.

⁷⁷ Cf. DUSSEL, Henrique. *Ética da libertação - na idade da globalização e da exclusão*.

2. Corpo próprio como lugar de percepção do outro no mundo

Não podemos atingir a vida pelas categorias do pensamento, mas devemos jogar o pensamento nas categorias da vida. As categorias da vida são precisamente as atitudes do corpo, suas posturas.

Gilles Deleuze *L'Image - Temps*

Morar, habitar, é o próprio existir e é como corpo que habito. Meu corpo toca o mundo e se faz mundo, não existe eu sem corpo. Esse corpo rígido, esse corpo trêmulo, esse corpo que me dói, este corpo apaixonado, este corpo doente, este corpo que se encanta, não me deixa ser pura superfície. Expõe-me, mostra-me e não me deixa escapar ao mundo, aos outros, à vida.

Assim, “eu não estou diante do meu corpo, estou em meu corpo, ou antes sou meu corpo [...] Se ainda se pode falar, na percepção do corpo próprio, de uma interpretação, seria preciso dizer que ele se interpreta a si mesmo”⁷⁸, porque se faz e refaz no jogo do mundo sem cessar, nas solicitações e interpelações do mundo como alteridade originária. Por isso, “ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles.”⁷⁹

⁷⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, op. cit., p. 207s.

⁷⁹ *Idem, ibidem*, p. 142.

Um dos obstáculos a que há pouco nos referimos como algo que constitui um impasse para o problema da alteridade é a questão da consciência universal instituidora. Ora, posso até instituir o outro pela via do pensar objetivo⁸⁰, mas esse outro será uma abstração ilusória, pois é reduzido à consciência que se tem dele e às qualidades que ela lhe atribui. No entanto, não posso instituir essa carne que a mim se apresenta, que se coloca à minha frente com todo o seu peso, todo seu clangor e todo o seu retrain-se. Por isso é impossível duvidar e afastar esta carne que me assombra e, ao mesmo tempo, é impossível captar o outro totalmente em meu pensamento, dado que se retira como mistério⁸¹. É neste sentido que, para Merleau-Ponty, nunca poderei

rigorosamente pensar o pensamento do outro: posso pensar *que* ele pensa, construir, atrás desse manequim, uma presença para si a partir do modelo da minha, mas ainda sou eu que coloco nele, é então que há verdadeiramente “introjeção”. Em contrapartida, sei sem a menor dúvida que aquele homem ali *vê*, que o meu mundo sensível é também o seu, pois *assisto à sua visão*, ela *se vê* no domínio de seus olhos sobre o

⁸⁰ Para o pensamento objetivo, “o corpo de outrem, assim como meu próprio corpo, não é habitado, ele é objeto diante da consciência que o pensa ou o constitui, os homens e eu mesmo enquanto ser empírico somos apenas mecanismos que se movem por molas, o verdadeiro sujeito é sem segundo sujeito, esta consciência que se esconderia em um pedaço de carne sangrenta é a mais absurda das qualidades ocultas, e minha consciência, sendo coextensiva àquilo que pode ser para mim, correlativa ao sistema inteiro da experiência, não pode encontrar aqui uma outra consciência que no mesmo instante faria aparecer no mundo o fundo reservado, desconhecido por mim de seus próprios fenômenos”. *Idem, ibidem*, p. 467s.

⁸¹ “Pode-se dizer que o corpo é ‘a forma escondida do ser próprio’ ou, reciprocamente, que a existência pessoal é a retomada e a manifestação de um dado ser em situação. Portanto, se dizemos que a cada momento o corpo exprime a existência, é no sentido em que a fala exprime o pensamento. Para alguém dos meios de expressão convencionais, que só manifestam meu pensamento ao outro porque, em mim como nele, já estão dadas significações para cada signo, e que nesse sentido não realizam uma verdadeira comunicação, é preciso reconhecer, veremos, uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior. É dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele”. *Idem, ibidem*. P. 229.

espetáculo, e quando digo: vejo *que* ele vê, aí já não há – como em: penso *que* ele pensa – imbricação de duas proposições uma na outra, visão “principal” e visão “subordinada” descentralizam uma à outra. Ali estava uma forma que se me assemelha, porém ocupada em tarefas secretas, possuída por um sonho desconhecido. [...] É verdade: eu *não* o reconheceria se eu mesmo *não* fosse homem; se eu *não* tivesse (ou não acreditasse ter comigo mesmo) o contato absoluto do pensamento, um outro *cogito não* surgiria à minha frente; mas esses índices de ausência não traduzem o que acaba de acontecer globalmente, registram interdependências parciais que derivam do advento do outro e não o constituem.⁸²

Considerando que o outro não é colocado pela minha consciência, é preciso que o meu pensar o outro não seja concebido como negação, mas como testemunho da inevitabilidade de sua existência, dado que pensamento e ser-com são igualmente manifestações originárias da existência. Para Merleau-Ponty,

empresto-me ao outro, faço-o de meus próprios pensamentos: isso não é um fracasso da percepção do outro, é a percepção do outro. Não o sobrecarregaríamos com nossos comentários importunos, não o reduziríamos avaramente ao que ele está objetivamente atestado, se inicialmente ele não estivesse presente para nós, não decerto com a evidência frontal de uma coisa, mas instalado de lado a lado em nosso pensamento, detendo em nós, como outro nós mesmos, uma região que não pertence a mais ninguém além dele.⁸³

Perceber o outro como carne significa: esta carne eu não posso constituir, ela está ali em sua espessura inevitável com seus gestos. Estes gestos que me acenam e que eu testemunho não só porque os vejo, mas porque me transpassam em dois

⁸² *Signos*, São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 187.

⁸³ *Idem, ibidem*, p. 175.

movimentos: os gestos do outro que reconheço, gestos que me tocam enquanto eu mesmo sou tocante; e os gestos que percebo em mim no testemunho do meu auto-pôr-me. São estes tecidos e tessituras do mesmo solo. Deste modo, continua Merleau-Ponty, mais adiante,

Se o outro deve existir para mim, é preciso que comece a existir aquém da ordem do pensamento. Isso é possível aqui porque a abertura perceptiva ao mundo, mais desapossamento do que posse, não tem pretensões ao monopólio do ser, e não institui a luta de morte das consciências. Meu mundo percebido, as coisas entreabertas diante de mim têm, em sua espessura, elementos para fornecer “estados de consciência” a mais de um sujeito sensível, têm direito a muitas outras testemunhas além de mim [...] O homem pode fazer o alter ego que o “pensamento” não pode, porque está fora de si no mundo e porque um *ek-stase* é co-possível com outros. E tal possibilidade efetiva-se na percepção como *vinculum* entre o ser bruto e um corpo. [...] Aquele que ‘coloca’ o outro homem é sujeito percipiente, o corpo do outro é coisa percebida, o outro por sua vez é “colocado” como “percipiente”. Trata-se sempre apenas de co-percepção.⁸⁴

É no reconhecimento perceptivo e aceitação incondicional da presença do outro como corpo vivido que finca suas raízes o sentimento de respeito ao outro na sua alteridade carnal incontestável, e não originariamente na lei moral imposta por uma razão pura. Isto seria, aliás, reorientar e radicalizar o sentimento de respeito que Kant reduz ao respeito pela lei moral. É esse respeito encarnado que talvez poderia servir de fonte para uma ética pensada desde a análise merleau-pontyana da existência como corpo próprio.

⁸⁴ *Idem, ibidem*, p. 188.

É preciso que o outro exista para nós mesmos quando não pensamos nele, e isto não é possível na perspectiva idealista, pois nela nada é senão como objeto para a consciência.

Diante do movimento objetificante da consciência esclarecedora que institui tudo e confere estatuto de realidade apenas àquilo que pode ser conhecido pelas categorias da razão, Merleau-Ponty, retomando a noção de corporeidade, afirma que não é só o corpo próprio que “resiste à reflexão e permanece, por assim dizer, colado ao sujeito. A obscuridade atinge todo o mundo percebido.”⁸⁵

No que toca ao pensamento objetivo, o problema que se coloca não é a negação do corpo, posto que para Descartes, um de seus principais expoentes, “eu tenho um corpo ao qual sou muito estreitamente conjunto.”⁸⁶ Porém, a necessidade de elaborar uma ontologia racionalmente fundada como conhecimento universal e necessário tem que reduzir o corpo a *res-extensa*, cujos atributos essenciais se reduzem à quantidade e medida. É claro que nesta perspectiva desaparece o corpo próprio. Só reaparece como origem das paixões que devem ser submetidas ao controle da razão.

Neste contexto, não é por acaso que a moral cartesiana tenha que ser provisória e que o dualismo das substâncias se apresente como insolúvel no pensamento de Descartes, apesar de suas tentativas de afirmar uma quase terceira substância, o homem, que unificaria problemática e aporeticamente alma e corpo, *res-cogitans* e *res-extensa*.

⁸⁵ *Idem, Fenomenologia..., op. cit., p. 270.*

⁸⁶ René Descartes, *Meditações Metafísicas*, São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. 117s.

A opacidade do corpo e a resistência a todo conhecimento racional aparecem no modelo dualista como imperfeição e limite inaceitáveis para o pensamento objetivo. Para a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, no entanto, o corpo

surpreende-se a si mesmo do exterior prestes a exercer uma função de conhecimento, ele tenta tocar-se tocando, ele esboça “um tipo de reflexão”, e bastaria isso para distingui-lo dos objetos, dos quais posso dizer que “tocam” meu corpo, mas apenas quando ele está inerte, e portanto sem que eles o surpreendam em sua função exploradora.⁸⁷

Para Merleau-Ponty, só pelo corpo somos propriamente. E ser propriamente não é um ato validado pela razão, mas “negatividade como abertura pelo corpo ao mundo”⁸⁸, é compreensão da flexibilidade através do corpo. Sinto-me sentido, sinto-me olhada, sinto-me solicitada. Este que solicita a mim não sou eu, mas outrem no embate com meu corpo. O outro me olha, solicita-me, incomoda-me.

Na medida mesmo em que vejo não sei aquilo que vejo, pelo jogo próprio do ser que não é captável como totalidade. Sei que Fátima está ali no outro quarto mas não a capto absolutamente na consciência, quando não sei o que pensa, o que deseja – não sei dos sentidos de seu mundo em sua história. Sei apenas que ela pensa, sente e deseja e que por si só é abismo intransponível, mas comunicável. Reconheço Fátima apenas quando, ao mesmo tempo, é presente e estranha a mim. Ser e ser-com são relações de comunicação e solidão, pois que “a solidão e a comunicação não devem

⁸⁷ *Fenomenologia...*, op. cit., p. 137.

⁸⁸ *Idem*, *O visível e o invisível*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2000, p. 223.

ser os dois termos de uma alternativa, mais dois momentos de um único fenômeno, já que, e de fato, outrem existe para mim”⁸⁹.

Esta perspectiva faz ver que vivemos sob o crivo da individualidade e da generalidade e estas são condições para a percepção e compreensão de outrem – para os outros serem outros. Dispensando o estatuto da comunicação, o outro se esvai num solipsismo; dispensando a solidão, eu e outrem somos devorados. Assim, de acordo com Merleau-Ponty,

É preciso que minha vida tenha um sentido que eu não constitua, que a rigor exista uma intersubjetividade, que cada um de nós seja simultaneamente um anônimo no sentido da individualidade absoluta e um anônimo no sentido da generalidade absoluta. Nosso ser no mundo é o portador concreto desse duplo anonimato.⁹⁰

Ainda neste sentido, Merleau-Ponty já tinha afirmado na mesma obra a necessidade

que de alguma maneira a reflexão nos dê o irrefletido, pois, de outra maneira, nada teríamos a opor-lhe e ela não se tornaria problema para nós. Da mesma forma, é preciso que de alguma maneira minha experiência me dê outrem, já que, se ela não o fizesse, eu nem mesmo falaria de solidão e nem mesmo poderia declarar outrem inacessível.⁹¹

A recusa em perceber o outro, ou seja, o desejo objetificante, é ainda um modo de perceber o outro, sem o outro já ali esta recusa não existiria. Ainda que eu queira transformar o outro em puro objeto, o outro será sempre outro, não se reduz jamais

⁸⁹ *Idem, Fenomenologia..., op. cit.*, p. 481s.

⁹⁰ *Idem, ibidem*, p. 601.

⁹¹ *Ibidem*, p. 482.

ao meu desejo. Será sempre ele mesmo, sujeito carnal de sua biografia, certamente tocado pela minha força objetificadora, dado que também existo – não sou ilusão, meus gestos ressoam -, mas nunca confinado a ela. A recusa em comunicar-se é um modo de comunicação. O outro não é uma concessão minha, mas uma existência própria:

Outrem ou eu, é preciso escolher, diz-se. Mas escolhe-se um contra o outro, e assim afirmam-se os dois [...] na realidade, o olhar de outrem só me transforma em objeto, e meu olhar só o transforma em objeto se nós dois nos retiramos para o fundo de nossa natureza pensante, se nós dois olhamos de modo inumano, se cada um sente suas ações, não retomadas e compreendidas, mas observadas como as ações de um inseto.⁹²

Neste sentido, o corpo não é prisão, mas condição de possibilidade da existência, é percepção, condição de possibilidade de habitar e ser habitado, de, situado no mundo, interpelar a si, aos outros, ao próprio mundo. Ser livre implica ser corpo e habitar para não me ‘(con)fundir’, é preciso caminhar neste solo do mundo que me escapa, do qual não tenho a totalidade.

Portanto, é como corpo que percebo, penso e elaboro pontos de vista sobre o mundo. Isto significa que é desde o meu corpo que construo minha biografia, que me faço singularidade aberta ao mundo e à composição do meu destino. Dizer que o horizonte da tessitura do meu corpo, do meu ponto de vista, é indeterminado, não totalizado pelo meu olhar, significa dizer que não alcançamos as margens que enquadram o mundo. Elas não existem, pois que ali se encerram outros pontos de

⁹² *Idem, ibidem*, p. 483s.

vista, o que torna impossível a determinação e posse total do mundo como simplesmente meu. É neste sentido que Merleau-Ponty afirma haver na existência humana um princípio de indeterminação, e que essa indeterminação não existe apenas para nós, ela não provém de alguma imperfeição de nosso conhecimento, mas é estrutura fundamental da existência.⁹³

O homem como corpo próprio é efetivamente a tensão entre imanência e transcendência em relação ao outro e ao mundo jamais passível de ser resolvida, na medida em que constitui a própria condição. A partir do corpo próprio no mundo comum, mesmo a reflexão, considerada na modernidade como ato puro da consciência ou da interioridade absoluta, terá que ser encarnada e mundanizada, pois o eu abstrato sujeito da reflexão é inevitavelmente exterioridade e interioridade. Deste modo, poderíamos dizer que a reflexão literalmente “ganha corpo”. Neste sentido, afirma Merleau-Ponty,

realmente preciso que meu corpo por sua vez esteja entrosado com o mundo visível: ele deve seu poder justamente ao fato de possuir um lugar de onde ver [...] quando minha mão direita toca minha mão esquerda, sinto-a como uma “coisa física”, mas no mesmo momento, se eu quiser, ocorrerá um acontecimento extraordinário: eis que a mão esquerda também começará a sentir a direita [...] A coisa física anima-se – ou mais exatamente permanece o que era, o acontecimento não a enriquece, mas uma potência exploradora vem assentar-se nela ou habilitá-la. Logo, toco-me tocante, meu corpo efetua “uma espécie de reflexão”. Nele, por ele, não há somente relação em sentido único daquele que sente com aquilo que sente: a relação inverte-se, a mão tocada, torna-se tocante, e sou obrigado a dizer que o tato está

⁹³ Cf. Capítulo II da *Fenomenologia da percepção*.

espalhado em meu corpo, que o corpo é “coisa que sente”, “sujeito-objeto”.⁹⁴

Esta existência encarnada e mundanizada não pode ser mais considerada como uma subjetividade para uma consciência soberana. Por isso o autor pode afirmar que é da carne e do mundo donde procede o fato que

o outro se insira sempre na junção do mundo e de nós mesmos, que esteja sempre aquém das coisas, e antes do nosso lado do que nelas; é porque ele é um eu generalizado, é porque ele tem seu lugar, não no espaço objetivo [...] mas nessa “localidade” antropológica, meio obscuro no qual a percepção irrefletida se move à vontade, mas sempre à margem da reflexão, impossível de constituir, sempre já constituído: encontramos o outro assim como encontramos o nosso corpo.⁹⁵

Deste modo, ao pensamento abstrato do sobrevôo, instituído na radicalidade de um dualismo de substâncias (corpo/alma) ou de tendências (racionalidade/animalidade), onde seus respectivos pólos não mais competem, não mais se tocam, pois repousam um contra o outro, Merleau-Ponty opõe a consciência encarnada, atada ao mundo, não mais soberana, constituidora do sentido do ser; não mais uma consciência universal fundante do mundo e lugar de toda validação possível; não mais um eu identitário absoluto, do qual os eus singulares são apenas momentos, reflexos ou concreções. Daí que Merleau-Ponty afirma que para uma filosofia intelectualista,

⁹⁴ *Idem, Signos*, São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 183s.

⁹⁵ *Idem, A prosa do mundo*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 172.

O-que-é-eu (Je), verdadeiramente, não é ninguém, é o anônimo; é preciso que seja assim, anterior a toda objetivação, denominação, para ser o Operador, ou aquele a quem tudo isso acontece. O Eu denominado, o denominado Eu, é um objeto. O eu primeiro, de que este é a objetivação, é o desconhecido *a quem* tudo é dado ver ou pensar, para quem tudo apela diante de quem [...] É portanto a negatividade – inatingível, bem entendido em pessoa, pois que ela não é nada.⁹⁶

Uma vez estabelecida a percepção como primeiro solo que não nos pode faltar, condição de possibilidade para toda apreensão (e compreensão) possível. Deste modo, “o ‘mundo humano’ deixa de ser uma metáfora para ser aquilo que com efeito ele é, o meio e como que a pátria de nossos pensamentos” ⁹⁷. O sujeito que percebe deixa de ser um sujeito constituinte universal, desterritorializado, e assume sua *posição* carnal e sua situação no mundo, assume-se como corpo vivido, portanto.

O pensamento objetivo se dá o mundo inteiramente pronto como meio de todo acontecimento possível, o mundo é constituído pelo intelecto. Aqui, pensamento objetivo diz: redução das coisas vividas a objetos, da subjetividade ao cogito. Ao contrário, conhecimento e compreensão consistem, em última instância, em desvelar ou constituir sentidos e os sentidos são construídos no mundo.

Para Merleau-Ponty, os problemas clássicos configurados no realismo dizem respeito, em última análise, à questão da compreensão do sentido, a relação do sentido e não sentido. Na verdade, o pensamento do nosso filósofo convida-nos a

⁹⁶ *Idem*, *O Visível e o Invisível*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2000, p. 223.

⁹⁷ *Idem*, *Fenomenologia...*, *op. cit.*, p. 50.

compreender o mundo como meio de ultrapassar a alternativa entre realismo e idealismo, acaso e razão absoluta, não sentido e sentido.

A crença na astúcia da razão para resolver os problemas do mundo é sempre destituição do mundo, de sua propriedade, de sua vigência misteriosa, de seu aqui e de sua fuga. É sempre vontade de apropriação e adequação.

É nesse cenário do mundo, ontológico porque constitutivo da existência, que o outro aparece também como corpo próprio. Aparece igualmente como eu, com suas possibilidades de ser no mundo, mundo que é nosso solo comum. O mundo como verdade inquestionável e como lugar de percepção de outrem remete-nos ao retorno à natureza no sentido originário. Para Merleau-Ponty, o fato é que

o sensível, que se me anuncia em minha vida mais estritamente privada, interpela nela qualquer outra corporalidade. Ele é o ser que me atinge no que tenho de mais secreto, mas que também atinjo no estado bruto ou selvagem, num absoluto de presença que detém o segredo do mundo, dos outros e do verdadeiro. Há aí 'objetos' 'que não estão somente presentes originariamente a um sujeito, mas que, se o estão a um sujeito, podem idealmente ser dados em presença originária a todos os outros sujeitos (assim que são constituídos)⁹⁸.

Assim, a questão da alteridade exige pensar a constituição do corpo próprio como realidade intransponível, sendo isto condição para receber a existência de outrem. É nesta perspectiva que o comportamento moral e, por conseguinte, a reflexão ética podem ser situadas no mundo da vida, portanto, pensada não a partir

⁹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. p. 188s.

da normatividade prescritiva dos princípios metafísicos, mas da inevitabilidade, angústia, delicadeza e constrangimento do viver-com, dado que não é possível colocar o mundo e os outros entre parêntese. Por isso mesmo, este possível pensar ético reivindica o corpo próprio como marco de pertença a mim, marco de pertença ao mundo e marco fronteiro com os outros.

III. Ética e corpo próprio

1. A insuperabilidade do corpo próprio

Por sua vez, os filósofos mais apaixonados pela interioridade faltam estranhamente aos seus princípios quando convocam ao seu tribunal as culturas, os regimes, e os julgam do exterior, como se a interioridade deixasse de ser importante quando não é *a deles*.

M. Merleau-Ponty, *Signos*.

O corpo basta: um indivíduo é, antes de mais nada, aquilo que vive, que sofre, que vai morrer... Os bebês assassinados nos campos de concentração nazistas não eram indivíduos? O respeito só é dado em acréscimo, como o amor, como a felicidade. Mas existe antes esse corpo vivo e mortal: o respeito lhe é devido, ele não o cria.

A. Comte-Sponville, *O amor e a solidão*

Até agora, retomamos o corpo, a partir do pensamento filosófico de Merleau-Ponty, circunscrevendo no corpo próprio o lugar da singularidade, da percepção de outrem e, portanto, da co-existência no mundo, buscando com isto mergulhar na esteira dos pensamentos desconstrutivistas da ontologia dualista – sendo esta elemento central do pensamento metafísico. Esta abordagem se dá na perspectiva de compreensão da ambigüidade e da obscuridade – compreendidas como aquilo que resguarda a multiplicidade e a abertura, portanto o *movimento* -, como constitutivos do ser no mundo, condição mesma da existência humana. Ambigüidade e alteridade

estas testemunhadas na própria experiência do corpo. Resta-nos analisar mais detalhadamente a vinculação entre ética e corpo próprio, indicando algumas perspectivas para a elaboração de uma ética encarnada que, de fato, Merleau-Ponty não elaborou.

Em todo caso, quando o autor retoma a questão da liberdade, na medida em que esta conserva o seu caráter de condição básica de possibilidade do comportamento moral, ele mostra a necessidade de repensar a questão. Neste sentido afirma:

nossa liberdade não deve ser procurada nas discussões insinceras em que se afrontam um estilo de vida que não queremos pôr em questão e circunstâncias que nos sugerem um outro estilo de vida: a escolha verdadeira é a escolha de nosso caráter inteiro e de nossa maneira de ser no mundo. Mas ou esta escolha total nunca se pronuncia, ela é o surgimento silencioso do nosso ser no mundo, e então não se vê em que sentido ela poderia ser dita nossa, essa liberdade desliza sobre si mesma e é o equivalente de um destino – ou então a escolha que fazemos de nós mesmos é verdadeiramente uma escolha, uma conversão de nossa existência, mas então ela supõe uma aquisição prévia que ela se aplica a modificar.⁹⁹

É bem verdade que já o sistema ético kantiano, como afirma Pegoraro, assenta-se sobre três pilares: a vontade livre, o imperativo categórico que a determina e as máximas como regras práticas de conduta subordinadas ao imperativo.”¹⁰⁰ Ou seja, a ação ética, que se funda na vontade livre, é absolutamente determinada por princípios a priori, dado que o imperativo categórico é fundado nos princípios da

⁹⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1994, p. 587s.

¹⁰⁰ Olinto Pegoraro, *Ética é Justiça*, Petrópolis, RJ, Vozes, 1998, p. 60.

razão pura. É para fundamentação deste paradigma que sua “metafísica dos costumes deve investigar a idéia e os princípios duma possível vontade pura, e não as ações e condições do querer humano em geral¹⁰¹”. Para Kant, não há reconciliação entre a razão e o sensível.

Mas, nesta perspectiva, aparece claramente o primado da regra e da adequação em detrimento da tessitura polifônica da vida na sua integralidade corpóreo-espiritual e daquilo mesmo que lhe é próprio: o transitório, a ambigüidade, a abertura, e, com isso a impossibilidade de compreensão racional exaustiva do ser. A fundamentação da metafísica dos costumes não leva suficientemente em conta a temporalidade do corpo próprio que justifica a afirmação de Merleau-Ponty, segundo a qual “a história não é nem uma novidade perpétua nem uma repetição perpétua, mas o movimento *único* que cria formas estáveis e as dissolve”¹⁰². No seio dessa temporalidade, não “é apenas o gesto que é contingente em relação à organização corporal, é a própria maneira de acolher a situação e de vivê-la”¹⁰³.

A perspectiva ética do sistema kantiano foi abandonada na sua pretensão de justificação racional unilateral e absoluta. Permanece o esforço legítimo e necessário de justificar racionalmente o comportamento moral, embora excluindo a possibilidade de estabelecer um critério absoluto para avaliar o que deve ser feito e deve ser evitado. Tal critério absoluto tende a ser substituído por critérios menos

¹⁰¹ Cf. I. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos costumes*.

¹⁰² *Fenomenologia...*, op. cit., p. 130.

¹⁰³ *Idem, ibidem*, p. 256.

pretensiosos, como o da plausibilidade, no caso de E. Tugendhat ou o do consenso racional resultante do agir comunicativo, no caso de J. Habermas.¹⁰⁴

Tais perspectivas éticas contemporâneas refletem e levam a sério os limites do conhecimento humano, mas continua sendo problemático o lugar inevitável do corpo próprio nessas reflexões. Neste contexto, surgem problemas que a reflexão ética tem que responder: como agir eticamente afirmando a diversidade/diferença e os universais? A prescrição do bem como dever é suficiente para determinar a ação moral? Para Merleau-Ponty,

Se admitimos que nossa vida é inerente ao mundo percebido e ao mundo humano, embora ela os recrie e contribua para fazê-los, então *a moralidade não pode ser uma adesão privada a certos valores: os princípios são [presenças inertes] se não ocorrem na prática; é preciso que eles animem nossas relações com o outro. Não mais podemos pois permanecer indiferentes à figura que nossos atos assumem na perspectiva do outro, e a questão que se coloca é a de saber se a intenção basta para justificar.*¹⁰⁵ [E, neste sentido, vale retomar,] como saber se temos alguém diante de nós senão olhando para frente.¹⁰⁶

A tradição ética moderna circunscrita no infinitismo e no dualismo, embora tenha vivido mudanças, por exemplo, superando a ética das virtudes com a ética das normas que institui a obediência ao dever ou à lei moral e assim situa a virtude como uma luta contra nossa natureza, ao final implica uma outra face do “velho ideal grego de uma civilização da razão, [...] conservando o quadro da universalidade e da a-

¹⁰⁴ Cf. *Lições sobre Ética e Problemas de ética* de E. Tugendhat e *Agir Comunicativo e A Ética da discussão e a questão da Verdade* de J. Habermas.

¹⁰⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da Percepção e suas Conseqüências Filosóficas*. P. 64.

¹⁰⁶ Cf. idem, *ibidem*.

historicidade elaborado pela reflexão clássica”.¹⁰⁷ Esta reflexão ética assim como determina como devo agir, define as *faces* e *lugares* do prazer, da dor, do bem, do mal e, por assim dizer, erige a negatividade do *erro* – elemento constitutivo do modo próprio do existir humano –, destinando-o ao seu lugar de declínio. No dizer de Merleau-Ponty, o motivo desta concepção é

que estão convencidos de que existe um *homem rematado*, destinado a ser “senhor e possuidor” da natureza, como dizia Descartes, capaz, assim, por princípio, de penetrar até o ser das coisas, de constituir um conhecimento soberano de decifrar todos os fenômenos e não somente os de natureza física, mas ainda aqueles que a história e a sociedade humana nos mostram, de explicá-los por suas causas e finalmente de encontrar, em algum acidente de seu corpo, a razão das anomalias que mantêm a criança, o primitivo, o louco, o animal à margem da verdade [...] Sob tal perspectiva, as anomalias de que falamos só podem ter o valor de curiosidades psicológicas, às quais se atribui, com condescendência, um lugar num canto qualquer da psicologia e da sociologia “normais”.¹⁰⁸

Sabemos que o pensamento ‘civilizado’, ou ‘sadio’, é preferível em relação ao pensamento ‘bárbaro’, no entanto com a condição de que não seja ‘sacralizado’ como estatuto último da verdade e da justificação das disposições de poder, quando este assume a face da opressão; que se confronte cada vez mais honestamente com as obscuridades e as dificuldades da existência humana, que não perca contato com as raízes pré-objetivas desta existência e, por fim, que a razão reconheça que seu mundo também é inacabado – porque é inevitavelmente relação e abertura –, que não finja ter

¹⁰⁷ Manfredo de Oliveira, *Ética e Sociabilidade*, São Paulo, Loyola, 1993, p 16.

¹⁰⁸ *Conversas – 1948*, São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 32s.

superado o que se restringiu “a mascarar e não tome por incontestáveis uma civilização e um conhecimento que ela tem como função mais elevada, pelo contrário, contestar.”¹⁰⁹

A instrumentalização da razão, bem como a absolutização do acesso à verdade e dos modos de produção do conhecimento – que demarcaram a história e a herança da modernidade -, confundiu o progresso com o desenvolvimento econômico e científico, protagonizando situações desastrosas que vão da relativização do direito à vida – e aqui temos um mundo de muitas histórias de desigualdade social e dominação estruturada pelas dimensões de raça, gênero, etc.- à devastação do planeta.

Hoje, um exemplo disto, é o domínio do mundo pela técnica, bem configurado no sistema capitalista, que parece ter roubado para si o domínio do campo dos sentidos, e se apresenta todos os dias de tal forma que torna quase impossível pensar-nos em condição de abertura, pensar-nos capazes de passos, desejos e pensamentos que possam ir, também inevitavelmente, tecendo outros destinamentos. Quando absolutizada, seja como um particular transformado em *modelagem* universal, seja em seu registro de instrumentalidade, a razão desmantela o outro, dilui-o no caráter supérfluo do aí. Este olhar permanece na matriz cartesiana, na qual, como diz Merleau-Ponty,

¹⁰⁹ *Idem, ibidem*, p. 34s.

o *cogito* nos ensina que a existência da consciência confunde-se com a consciência de existir, que portanto nela não pode haver nada sem que ela o saiba, que, reciprocamente, tudo aquilo que sabe com certeza ela o encontra em si mesma, que por conseguinte a verdade ou a falsidade de uma experiência não devem consistir em sua relação a um real exterior, mas devem ser legíveis nela a título de denominações intrínsecas, sem o que nunca poderiam ser reconhecidas.¹¹⁰

No pensar ou falar éticos já está implícita a existência do outro. No entanto, como a própria história revela, o outro nem sempre foi vigência, mas conceito para preencher ou sustentar idéias e projetos filosóficos. O outro como corpo próprio, que nesta pesquisa é tomado como condição inevitável para um novo pensamento ético, é no pensamento tradicional excluído como o lado negativo da dualidade que marca esse pensamento: ora é visto como instrumento e, ao mesmo tempo, cárcere da alma, portanto lugar do declínio no caminho da perfeição, do eterno e da verdade absoluta, ora como objeto de decomposição e decodificação dos *erros do sentido*, para, quiçá, serem evitados. É, assim, simplesmente lugar da dúvida, do engano, portanto inseguro demais para confiar-lhe qualquer caráter portador de verdade. Na perspectiva cartesiana, “esse singular saber que temos de nosso corpo apenas pelo fato de que somos um corpo permanece subordinado ao conhecimento por idéias porque, atrás do homem tal como de fato ele é, encontra-se Deus enquanto autor racional de nossa situação de fato”.¹¹¹

¹¹⁰ *Fenomenologia...*, op. cit., p. 450.

¹¹¹ *Idem, ibidem*, p. 269.

Ao contrário, na concepção do nosso autor,

a experiência do corpo próprio [...] revela-nos um modo de existência ambíguo. Se tento pensá-lo como um conjunto de processos em terceira pessoa – “visão”, “motricidade”, “sexualidade” – percebo que essas “funções” não podem estar ligadas entre si e ao mundo exterior por relações de causalidade, todas elas estão confusamente retomadas e implicadas em um drama único. Portanto, o corpo não é um objeto.¹¹²

Nietzsche já tinha mostrado, numa espécie de desconstrução da metafísica dos costumes, que o pensamento de Kant é uma filosofia logocêntrica, universalizante da razão e por isso etnocêntrica. Uma filosofia que esquece o corpo como lugar de morada e luta dos instintos, desejos, razões, paixões que *animam* e *assentam* nosso agir no mundo. Será este impulso desconstrutivista do espírito absoluto, que, em parte, fornecerá ao movimento fenomenológico existencial a sua temática.

Na perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty, encontramos referenciais teórico-conceituais para pensar uma ética da alteridade originária – pois sua abordagem desconstrói o sujeito constituinte universal, opondo-se à liberdade absoluta do sistema kantiano. Como afirma nosso filósofo, não há nada que possa limitar esta liberdade

senão aquilo que ela mesma determinou como limite por suas iniciativas, e o sujeito só tem o exterior que ele se dá. Como é ele que, surgindo, faz aparecer sentido e valor nas coisas, e como nenhuma coisa pode atingi-lo senão fazendo-se, por ele, sentido e valor, não existe ação das coisas sobre o sujeito. Ora, uma pura consciência pode tudo, salvo

¹¹² *Idem, ibidem*, p. 268s.

ignorar ela mesma suas intenções, e uma liberdade absoluta não pode escolher-se hesitante.”¹¹³

Se considerarmos a coexistência como único campo possível para o comportamento moral, ele exige a inclusão da dimensão da corporeidade, pois é unicamente a partir do corpo e como corpo que nossa existência no mundo se dá. Ser corpo é ser-no-mundo e ser-com-outro na íntegra de suas possibilidades. Pois “quer se trate do corpo do outro ou do meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele” ¹¹⁴.

Um pensamento ético que se pretende radical e originário tem que partir da consideração da existencialidade humana na sua unidade indestrutível. Para caminharmos nesta direção, no entanto, “é necessário reencontrar o corpo operante e atual, aquele que não é um pedaço de espaço, um feixe de funções, que é um entrançado de visão e movimento”¹¹⁵.

Na ciência cartesiana, o corpo só importa para estabelecer o primado do espírito humano, reflexo criado do espírito infinito. A decomposição do corpo por sua desagregação na morte serve de base, ao mesmo tempo, para justificar, por um lado, a perenidade do espírito e, por outro, a irrelevância do corpo para estabelecer o conhecimento da verdade. A decomposição do corpo mostraria que eu não sou meu

¹¹³ *Idem, ibidem*, p. 590. Para Merleau-Ponty, “a escolha parece ser entre uma concepção cientificista da causalidade, incompatível com a consciência que temos de nós mesmos, e a afirmação de uma liberdade absoluta sem exterior”. *Idem, ibidem*, p. 583s.

¹¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 269.

¹¹⁵ *Idem, O Olho e o Espírito*, Lisboa, Editora Veja, 1997, p 19.

corpo, que meu corpo não é corpo próprio, mas simples corpo. Assim, a irrelevância do corpo pressupõe um projeto infinitista e a pretensão de ascender à verdade absoluta. Nesta perspectiva, não é apenas irrelevante, mas impossível considerar o homem como carne, contingência, imanência, transcendência e finitude radicais e insuperáveis.

O corpo compreendido não como objeto da ação moral, mas como originário do comportamento moral, é exigência para uma ética da finitude, que pressupõe ontologia existencial. Existir é ser ético, porque existir é ser-com. É no acontecer aberto das relações com o outro que surge o problema da veracidade moral do comportamento. Portanto, o mundo da vida é o solo de toda vigência. Neste contexto, os “fatos são ambíguos, nenhuma experiência é crucial e nenhuma explicação é definitiva”¹¹⁶. Uma ética da finitude e da existência corporal não exclui a normatividade moral, na medida em que dificilmente a normatividade pode ser excluída da sociabilidade. Toda normatividade, porém, está enraizada e deriva do mundo da vida, que implica corpo próprio, onde, mesmo pré-reflexivamente, a existência já é constitutivamente ética.

De acordo com o pensamento filosófico de Merleau-Ponty, não se deve procurar por um fundamento único e último da ética, porque compreendendo que o comportamento moral “não é um dado mas uma tarefa”¹¹⁷, dispensa-se uma

¹¹⁶ *Idem, Fenomenologia..., op. cit., p. 166*

¹¹⁷ *Idem, O primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas, Campinas, SP, Papirus, 1990, p. 73.*

fundamentação racional e a priori como determinação última de sua efetivação. Por isso, afirma ele:

Compreende-se que nossa espécie, engajada assim numa tarefa que jamais está concluída nem poderia estar, e que não se destina necessariamente a conseguir terminá-la, mesmo que relativamente, encontra nessa situação ao mesmo tempo um motivo de inquietude e um motivo de coragem. Na verdade, os dois motivos são apenas um. Porque a inquietude é vigilância, é a vontade de julgar, de saber o que se faz e o que se propõe. Se não existe fatalidade boa, tampouco existe fatalidade ruim. E a coragem consiste em referir-se a si e aos outros de modo que, através de todas as diferenças das situações físicas e sociais, todos deixem transparecer em sua própria conduta e em suas próprias relações a mesma chama, que faz com que os reconheçamos, que tenhamos necessidade de seu assentimento ou de sua crítica, que tenhamos um destino comum.¹¹⁸

Compreende-se assim, que a ética não pode ser originária e radicalmente normativa, pois que vida é indeterminação, abertura, não está encerrada à intenção de fixação de valores. Ao contrário, o comportamento moral como dimensão inerente da existência carnal, essencialmente tarefa indefinidamente aberta, exige uma ética que abandona a pretensão e a necessidade de estabelecer metafisicamente o princípio supremo da moralidade. A validade dos comportamentos morais não depende de uma verdade absoluta, senão que surge na existência sempre em situação, no sistema eu-outrem-mundo.

Isto implica compreender o mundo como devir, como possibilidade de sair do aprisionamento do pensamento do absoluto, de um ideário colonizador do devir

¹¹⁸ *Idem, Conversas – 194*, São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 51.

em sua acontecência finita; implicando, portanto, a afirmação do comportamento moral não mais como leis gerais imutáveis, mas como relação e tarefa. A possibilidade do erro é imanente, assim como a responsabilidade pelo movimento da vida. Isto porque as “nossas relações com as idéias são inevitavelmente, e são com razão, relação com as pessoas”¹¹⁹.

2. O conflito como constitutivo do comportamento moral e da ética

Um dos paradoxos do que tento propor é que só há ética, só há responsabilidade moral, como se diz, ou decisão ética ali onde não há mais regras ou normas éticas. Se há regras ou se há uma ética disponível, ou um conjunto de regras, nesse caso basta saber quais são as normas e proceder a sua aplicação, e assim, não há mais decisão ética. O paradoxo é que, para haver decisão ética, é preciso que não haja ética, que não haja regras nem normas prévias.

Jacques Derrida

Como vimos ao longo deste trabalho, a suspensão do mundo, em todas as suas ondulações e embates, decorre da aceitação de um telos para a existência humana marcado por um horizonte de infinitude e perfeição. Tal horizonte, que se apresenta constantemente na história da metafísica ocidental, exige uma explicação adequada do mundo, a partir de uma razão arquetípica, que tende a desconsiderar o

¹¹⁹ *Idem, Humanismo e Terror*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968, 159.

que não é passível de ser colonizado pelas categorias da razão. Assim, o que não é redutível à justificação racional, tende a ser relegado ao lugar da não verdade. Este pensar situa o movimento, a contingência e a diversidade como obstáculos para a realização do telos e como algo real e em si mesmo imperfeito, fonte de todo limite do conhecimento e da ação.

Desta concepção resulta uma compreensão de homem como um ser dualisticamente partido e em permanente contradição consigo mesmo. Esse tipo de contradição aparece claramente na famosa expressão kantiana que refere ao homem como estando constituído por um conjunto de tendências para a racionalidade e outro conjunto de tendências para a animalidade.

Não se trata de negar a contradição como constitutiva da existência e sim de estabelecer a sua origem na dualidade de princípios ontológicos antagônicos constitutivos de uma essência humana. Na verdade, como diz Merleau-Ponty, “o homem ‘sadio’ não é tanto aquele que eliminou de si mesmo as contradições: é aquele que as utiliza e as leva ao seu trabalho vital.”¹²⁰

Isto nos remete à compreensão do conflito como constitutivo do ser-com no mundo, como condição de afirmação da alteridade. Significa, portanto, que o conflito nasce da condição humana de estar sempre em situação com os outros, igualmente carne e corpo próprio, diante de possibilidades abertas que requerem decisão. Neste sentido, “o conflito entre mim e outrem não começa somente quando procuramos

¹²⁰ *Signos*, São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 142s.

pensar outrem, e não desaparece se reintegramos o pensamento à consciência não-tética e à vida irrefletida”¹²¹, ele é, ao mesmo tempo, exigência e testemunho de ser-com-outro no mundo da vida, na radicalidade da vigência da alteridade.

O pensamento clássico reconhece o conflito para corrigi-lo. Portanto, o apreende pelo aspecto da negatividade lógica. Mas, como afirma Merleau-Ponty, essa depreciação

não favorece o conflito das opiniões. Constata-o de início. E como não o faria? Não se é “existencialista” por prazer, e há tanto de “existencialismo”, - no sentido de paradoxo, divisão, angústia e resolução, - no Relatório Estenográfico dos Debates de Moscou, quanto em todas as obras de Heidegger. Essa filosofia, diz-se, é a expressão de um mundo deslocado. Certamente e é isso que constitui a verdade. Toda a questão é saber, se, tomando a sério os nossos conflitos e as nossas divisões, ela nos aflige ou nos cura.¹²²

Deste modo, uma ética ‘encarnada’, que necessariamente deve integrar o conflito constitutivo da existência, terá que se defrontar com os seguintes problemas: como ser ético considerando a complexidade do mundo em suas várias ondulações e a complexidade do ser do outro em seu agir pulsante de desejos, paixões, razões? Como evitar enquadrar o outro em conceitos racionais a priori que determinam a boa ação? Como ser ético no mundo da vida, considerando-nos em nossas inteirezas pulsantes de contradições? De fato, como diz Merleau-Ponty

a humanidade não é uma soma de indivíduos, uma comunidade de pensadores em que cada um, em sua solidão, obtém antecipadamente a

¹²¹ *Idem, Fenomenologia da percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1994, p. 478.

¹²² *Idem, Humanismo...*, *op. cit.*, p. 182.

certeza de se entender com os outros, porque eles participariam todos da mesma essência pensante. Tampouco é, evidentemente, um único Ser ao qual a pluralidade dos indivíduos estaria fundida e estaria destinada a se incorporar. Ela está, por princípio, em situação instável: cada um só pode acreditar no que reconhece interiormente como verdade - e, ao mesmo tempo, cada um só pensa e decide depois de já estar preso em certas relações com o outro [...] Não há vida em grupo que nos livre do peso de nós mesmos, que nos dispense de ter uma opinião; e não existe vida “interior” que não seja como uma primeira experiência de nossas relações com o outro. Nesta situação ambígua na qual somos lançados porque temos um corpo e uma história pessoal e coletiva, não conseguimos encontrar repouso absoluto, precisamos lutar o tempo todo para reduzir nossas divergências, para explicar nossas palavras mal compreendidas, para manifestar nossos aspectos ocultos, para perceber o outro.¹²³

Nesta perspectiva, é preciso reconhecer a contingência, o conflito, a ambigüidade, não como anomalia, desvio do caminho de acesso à verdade, mas como constitutivo de ser no mundo. De um mundo que já meu solo e solo dos outros é, portanto, solo de alteridade, comunhão e tensão, lugar, ao mesmo tempo, de toda transcendência e imanência. Para Merleau-Ponty,

é preciso [...] que pela percepção do outro eu me ache colocado em relação com um outro eu que esteja em princípio aberto às mesmas verdades que eu, em relação com o mesmo ser que eu. E essa percepção se realiza, do fundo de minha subjetividade vejo aparecer uma outra subjetividade investida de direitos iguais [...] a percepção de uma coisa me abre ao ser, realizando a síntese paradoxal de uma infinidade de aspectos perceptivos, a percepção do outro funda a moralidade, realizando o paradoxo de um *alter ego*, de uma situação comum,

¹²³ *Conversas* – 1948, São Paulo, Martins Fintres, 2004, p. 49s.

colocando a mim, a minhas perspectivas e a minha solidão, no campo de visão de um outro e de todos os outros.¹²⁴

É, pois, neste solo comum de nossas experiências que é o mundo, o que possibilita e exige comunicação-compreensão-interação. Neste sentido, somos constituintes e constituídos – imanência e transcendência. Há um mundo que nos circunscreve, há um corpo próprio que nos distingue e, ao mesmo tempo, nos envolve numa atmosfera vital que já é necessariamente moral.

O mundo instituído pela consciência absoluta aparece agora como uma tentativa de esquivar-se ao transitório, ao contingente, à finitude, à angústia. Tal tentativa mostra que a tradição metafísica sempre compreendeu esses fenômenos como constitutivos da existência. Contudo, neste contexto, a filosofia, especialmente na modernidade, aparece como uma denegação da vida, tenta suprimir o drama da coexistência e da finitude que nos transpassa e nos solicita. Por isso não basta afirmar o princípio de uma liberdade absoluta capaz de justificar e exigir a obediência às leis práticas da razão. Encontramos em Merleau-Ponty, “a idéia diferente, e a bem dizer antagonista, de uma liberdade que só é liberdade se incorporada no mundo, e como

¹²⁴ *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*, p. 51ss. “Não podemos, em consequência, aplicar à percepção a distinção clássica de matéria e forma nem conceber o sujeito que percebe como uma consciência que ‘interpreta’, ‘decifra’ ou ‘ordena’ uma matéria sensível da qual possuiria a lei ideal. A matéria é ‘grávida’ de sua forma, o que quer dizer, em última análise, que toda percepção tem lugar num certo horizonte e enfim no ‘mundo’ e que ambas nos são presentes mais praticamente do que explicitamente conhecidas e colocadas por nós e que, enfim, a relação de certo modo orgânica do sujeito perceptor e do mundo comporta por princípio a contradição da imanência e da transcendência”. *Ibidem*, p. 41s.

trabalho realizado sobre uma situação de fato"¹²⁵. No mesmo sentido, em um outro texto, continua ele,

se a liberdade é igual em todas as nossas ações e até em nossas paixões, se ela não tem medida comum com nossa conduta, se o escravo testemunha tanta liberdade vivendo no temor quanto rompendo suas correntes, não se pode dizer que exista nenhuma *ação livre*, a liberdade está aquém de todas as ações, [visto que] não existe liberdade sem campo."¹²⁶

Se o presente estudo tece-se na perspectiva da afirmação do conflito como constitutivo do comportamento moral e, portanto, da ética, cumpre ver que é desde o corpo próprio que testemunhamos o conflito e as contradições inerentes à condição humana. O corpo próprio é instância de significação, e é isto que vincula ética e corporeidade.

Sob esta perspectiva, o comportamento moral acontece no embate, na relação, na situação e no acontecimento singular da presença do outro, isto é, no mundo com toda sua diversidade e abertura. Esta percepção encontra as bases para uma ética que tem como fonte da responsabilidade uma alteridade primeira, um saber-se outro/singularidade.

¹²⁵ Cf. *Signos*, São Paulo, Martins Fontes, 1991.

¹²⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, *op. cit.*, p. 585ss. Sobre isto, "Não raramente se enxerga oposição entre ser-livre e ser-ético. Essa idéia se baseia em certa concepção da liberdade e do ético. A liberdade é conceituada como ausência de toda ligação, e ser-ético como estar sob a lei, que "é uma vez por todas" [...] o legalismo, ou seja, a teoria de que a moralidade não é outra coisa senão estar-se disposto a obedecer à lei impingida de fora, favoreceu uma vivência empobrecida [...] do ideal moral. Assim se promove a autocomplacência [...]: nada há de que se censurar e a consciência está "em paz" [...] O legalismo não foi apenas uma mentalidade predominante em certa fase da moralidade; é, sobretudo, uma permanente tentação contra a qual o homem de vida autenticamente ética precisa opor-se". W. Luijpen, *Introdução à Fenomenologia Existencial*, São Paulo, EPU, 1973, p. 203s.

Portanto, o comportamento e a ação moral não podem ser vistos como realização de uma idéia de bem que já está posta pela razão desde o início. Que confina a vida à técnica, técnica do bem agir, técnica *de fazer cidadania*. Que reduz o princípio da moralidade a autolegislação da razão sobre a vontade. Sob esta perspectiva, tudo que vem do corpo como fonte de prazer, satisfação de necessidades e desejos, não poderá ser reconhecido na sua originariedade senão enquanto ordenados, subordinados e controlados pela razão suficiente.

Mundo comum e corpo próprio indicam o caminho para reelaborar uma ética que supere os dualismos e, ao mesmo tempo, integre os conflitos inerentes à existência. Se ser-no-mundo é já alteridade originária e fonte da moralidade, então uma ética “mundanizada” terá que assumir como um de seus princípios fundamentais deixar o outro ser outro, o que pressupõe conflito e tensionamento.

Embora, Merleau-Ponty não tenha elaborado uma ética, o seu pensamento oferece, incontestavelmente, referenciais para uma possível ética originária que encontra morada no transitório. Uma ética que parte do reconhecimento do caráter ilusório de uma alteridade circunscrita na consciência e afirma a singularidade ineloquível do outro, como alteridade originária. Pensar nesta perspectiva, aponta caminhos para uma ética do co-habitar o mundo, oferecendo elementos teóricos para, como afirma LOPARIC, a desconstrução de uma

ética da eliminação da finitude caracterizada pelo desprazer, a transitoriedade e os conflitos, [afirmando], pelo contrário, [...] sua aceitação incondicional. Uma ética finitista, portanto, aquém do

princípio de fundamento, que desespera de todo saber absoluto e não conta com o agir causal.¹²⁷

Se a relação com a diversidade é sempre permeada por tensões, é constitutivo do pensar ético reconhecer o conflito como constitutivo das relações sociais. A insuficiência da promessa e da intenção para garantir a validade moral de um comportamento deve ser de que todo comportamento é um acontecimento singular, situado aqui e agora na turbulência da vida, na relação com o outro. Neste sentido, afirma Merleau-Ponty:

da mesma maneira, quando digo que conheço alguém ou que o amo, para além de suas qualidades eu visio um fundo inesgotável que um dia pode fazer estilhaçar a imagem que me faço desta pessoa. É a este preço que existem pra nós as coisas e os 'outros', não por uma ilusão, mas por um ato violento que é a própria percepção. Portanto precisamos redescobrir, depois do mundo natural, o mundo social, não como objeto ou soma de objetos, mas como campo permanente ou dimensão de existência: posso desviar-me dele, mas não deixar de estar situado em relação a ele.¹²⁸

Diante do exposto, assumir radicalmente nossa finitude e renunciar a toda tentação de onipotência é condição para toda “vida boa”, como diziam os antigos, e para uma existência serena, como diz Heidegger. Só assim posso respeitar os outros e

¹²⁷ Z. Loparic, *Ética e Finitude*, São Paulo, Editora Escuta, 2004, p. 59. As esperanças de uma ética fundada no infinitismo são “as de encontrar um solo sobre o qual seria possível, pelo menos em tese, assentar uma vida humana plenificada, eterna e integrada numa totalidade cósmica e social. Em outras palavras, visa-se achar um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade – os três elementos constitutivos da finitude humana, todos assinalados pela dor”. *Idem*, *Sobre a responsabilidade*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003, p. 11.

¹²⁸ *Fenomenologia...*, *op. cit.*, p. 485.

inserir-me de alguma maneira em seus esforços de assumir-se como próprios. A radicalidade de ser corpo próprio e dos outros serem corpo próprio permite afirmar, como diz Santos, a diferença “quando a desigualdade nos descaracteriza e a igualdade quando a diferença nos inferioriza”¹²⁹. É pelo testemunho da minha desordem interior, da finitude e da incompletude que me constituem, que reconheço a existência de outrem como o que escapa ao meu conhecimento, ao meu poder.

¹²⁹ Cf. Boaventura de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

3. Abertura e contingência como condição para uma ética da existência

Maurice Blanchot descreve uma cidade fixada na evidência de sua lei, da qual todos participam tão intimamente que não experimentam mais nem sua própria diferença, nem a dos outros. Observar o homem de fora é a crítica e a saúde do espírito. Porém não para sugerir, como Voltaire, que tudo é absurdo. Mas para sugerir, como Kafka, que a vida humana está sempre ameaçada e para preparar, pelo humor, os momentos raros e preciosos em que acontecem aos homens se reconhecerem e se encontrarem.

M. Merleau-Ponty, *Conversas* - 1948

A vida é devir, não há projeto teleológico que a salve. Sendo a existência tarefa e projeto permanente, não há micro-revolução que juntando fio por fio possa tecer uma macro, porque o mundo está aí aberto e, como abertura, radicado na incompletude. Por isso mesmo, fugidio a qualquer intenção de permanência. Isto, no entanto, não destitui a legitimidade de uma busca de justiça, convencionada hoje, para muitos, na *radicalidade da democracia*. Tampouco nos remete ao *conservadorismo*. Convida-nos muito mais à serenidade que permite abandonar a arrogância salvacionista, assentada numa *vontade de poder* que, na modernidade, traduz-se por *vontade de contenção do ser*, de imutabilidade e fechamento, e, dado que não existe ser sem mundo, *vontade de totalização do mundo*.

Não se tem posse total do mundo e da história, uma vez que ele não é resultado de uma consciência universal instituinte. O mundo que aparece àquele que

vê permanece inesgotável na multiplicidade de suas aparições. Assentado nesta compreensão,

o filósofo não afirma que é possível uma transcensão final das contradições humanas e que o homem total nos espera no futuro: como toda a gente, sobre isso nada sabe. Diz apenas – o que é completamente diferente – que o mundo teve um começo, que não devemos julgar o seu futuro pelo seu passado, que a idéia de um destino nas coisas não é uma idéia mas uma vertigem, que as nossas relações com a natureza não são fixadas de uma vez para sempre, que ninguém pode saber o que pode fazer a liberdade, nem imaginar como seriam os costumes e as relações numa civilização que não fosse perseguida pela competição e pela necessidade. Não põe a sua presença em destino algum, mesmo favorável, mas precisamente naquilo que em nós não é destino, na contingência de nossa história, sendo esta negação a sua posição.¹³⁰

Opor-se à perspectiva dos projetos teleológicos, como condutores de nossos gestos individuais e coletivos, em seus registros político, econômico, afetivo, etc., não significa perder de vista a dimensão moral do comportamento, inerente à vigência do outro na sua concretude, singularidade e alteridade radicais e, portanto, na relação conflitiva da coexistência. Esta perspectiva traduz o que na linguagem heideggeriana corresponde à *Fürsorge* ou preocupação no interior da cura (*Sorge*) como estrutura total da existência na sua concretude. Com efeito, a *preocupação* que expressa o ser-relação com os outros inclui o caráter conflitivo desta relação através dos indefinidos modos possíveis de ser-com-outro, que se interpenetram entre os dois modos

¹³⁰ M. Merleau-Ponty, *Elogio da filosofia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, p. 57s.

extremos da substituição que tende à dominação e da anteposição que libera o outro para o seu cuidado.¹³¹

Sob esta perspectiva, delineia-se um outro modo de pensar o comportamento moral, que poderia dar margem a uma ética enraizada numa ontologia existencial e fenomenológica. Nesta nova ética os mencionados conceitos de vigência do outro, singularidade, alteridade e concretude corporal ocupariam o lugar de solo no qual teria que fincar suas raízes o pensamento ético. Essa possível ética não seria destituída de obrigatoriedade, mas esta seria deslocada para um outro lugar. Tal obrigação teria como fonte a situação de ob-ligação originária com os outros de onde nasce o *dever* entendido como estar permanentemente em *débito* com os outros, dado o caráter inevitável do ter-que-ser-com. Isto significa que nesta nova ética toda normatividade seria igualmente deslocada da sua posição de fonte primeira da moralidade para expressão social derivada da condição existencial de ter-que-ser-com-outro na sua condição de singularidade integral, concreta e carnal.

Assim, a ética teria inevitavelmente que *incorporar* (na sua literalidade) o movimento, a tensão e a afirmação da vida na íntegra de suas possibilidades e, portanto, também a sua dimensão de errância. Ela teria que pensar a moralidade do comportamento na sua acontecência e não a partir de princípios a priori. De fato, ter-que-ser não é uma opção para o homem, mas a *obrigatoriedade* mesma de existir com os outros no mundo, que exige permanentemente uma decisão quanto à minha

¹³¹ Cf. M. Heidegger, parágrafo 12 de *Ser e Tempo*.

relação com eles em cada momento. Neste sentido, Merleau-Ponty afirma que é necessário “admitir que os princípios e a vida interior são pretextos quando cessam de animar o exterior e a vida cotidiana”¹³². Esta perspectiva exigiria, portanto, repensar concomitantemente o exercício de poder.

Na medida em que este ter-que-ser-com-outros-no-mundo apresenta também a dimensão inevitavelmente política da existência, que mostra a necessidade de organizar o exercício de poder, como forma inevitável de tornar socialmente suportáveis os conflitos, esta nova ética deveria ser acompanhada por uma filosofia política enraizada no mesmo solo ontológico-existencial. Neste sentido, como diz Merleau-Ponty, “antes da tomada de consciência, o social existe surdamente e como solicitação.”¹³³

Merleau-Ponty tratou fortemente da imbricação da política na sua ontologia existencial.¹³⁴ Contudo, o tratamento do tema extrapola os limites desta dissertação. Em todo caso, existe um outro que não concebo, mas do qual sou testemunho; existe um mundo no qual eu e outrem estamos situados, um mundo para alguém de todo pensamento objetivo. E estes são dois termos que, de um só golpe, radicam a ‘alteridade originária’, e indica a destituição do sujeito auto-centrado sustentado sob a égide da razão suficiente. Para Merleau-Ponty,

¹³² *Humanismo e Terror*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968, p. 10.

¹³³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, op. cit., p. 486.

¹³⁴ Basta perceber a força dos seus escritos políticos: *Humanismo e Terror* (1947) e *As Aventuras da Dialética* (1955).

O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta. O sujeito é ser-no-mundo, e o mundo permanece “subjetivo”, já que sua textura e suas articulações são desenhadas pelo movimento de transcendência do sujeito.¹³⁵

O ‘sujeito forte’, auto-centrado, fundado na razão suficiente, pode escolher-se a despeito de sua situação, das relações tecidas nas interpelações com o mundo da vida. Daí a possibilidade desse sujeito prepotente retirar-se ilusoriamente do mundo, da vigência de suas contradições. Neste caso, não há possibilidade de comunhão nem de conflito autênticos, porque não há possibilidade de outrem, como diz Octávio Paz, é sempre criação minha isso que vejo, sempre puro objeto para minha consciência. No entanto, como afirma nosso filósofo, retomando o corpo próprio como percepção de outrem, como testemunho de uma alteridade originária,

não me contento mais em sentir: sinto que me sentem, e me sentem enquanto estou sentindo, e sentindo esse fato mesmo de me sentirem... Não cabe simplesmente dizer que habito doravante um outro corpo: isto só produziria um segundo eu mesmo, um segundo domicílio para mim. Mas *há um eu que é outro*, que se encontra alhures e me destitui de minha posição central, embora, evidentemente, ele só possa tirar de sua filiação sua qualidade de eu. Os papéis do sujeito e do que ele vê trocam-se e invertem-se: eu acreditava dar ao que vejo seu sentido de coisa vista, e uma dessas coisas de repente furta-se a essa condição, o espetáculo acaba por atribuir-se um espectador que não sou eu e que é copiado de mim. Como isso é possível? Como posso ver uma coisa que se põe a ver?¹³⁶

¹³⁵ *Fenomenologia...*, op. cit., p. 576.

¹³⁶ *Idem*, *A prosa do mundo*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 168s.

Para que outrem apareça é preciso comunhão e oposição, é preciso radicar nossas existências no solo ambíguo da generalidade e da propriedade, é preciso sermos muitos para sermos um. Com esta compreensão,

deve-se falar, na minha opinião, de uma “ontologia fraca” como única possibilidade de sair da metafísica – pelo caminho de uma aceitação-convalescência-distorção que não tem mais nada do ultrapassamento crítico característico da modernidade. Pode ser que nisso resida, para o pensamento pós-moderno, a chance de um novo, francamente novo, começo.”¹³⁷

Esta perspectiva coloca em questão um sentido de poder fundado na inteligibilidade absoluta: poder do eu puro e auto-centrado; poder de fixar-se na pretensão da eternidade; ser em si a despeito do mundo e dos outros; poder de absolutização da verdade e, com isso, de prescrição absoluta e totalizadora; enfim, propõe a desconstrução do sujeito constituinte universal. E é neste caminho que Merleau-Ponty diz de um ‘sujeito encarnado’, situado na ambigüidade do mundo-finitude:

sou eu que dou um sentido e um porvir à minha vida, mas isso não quer dizer que esse sentido e esse porvir sejam concebidos, eles brotam de meu presente e de meu passado e, em particular, de meu modo de coexistência presente e passado. [...] sou socialmente situado, e minha liberdade, se tem o poder de me engajar alhures, não tem o poder de instantaneamente me tornar aquilo que decido ser [...] Minha decisão retoma um sentido espontâneo de minha vida, que ela pode confirmar ou infirmar, mas não anular.¹³⁸

¹³⁷ G. Vattimo, *O fim do modernidade*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p 190.

¹³⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, op. cit., P. 598ss.

Assumir a existência humana na sua abertura e contingência, na radicalidade do ter-que-ser-com no mundo da vida, remete-nos a exigência de uma ética ‘encarnada’, portanto uma ética que já não se sustenta na simples aplicação de normas/regras fundadas em princípios apriorísticos, mas que, assumindo-nos em nossa orfandade de um fundamento transcendente e universal, atira-nos à permanente solicitação de decisão moral em cada acontecimento. Deste modo, o que se chama lei moral desloca-se do espírito sobrevoador, afirmando-se como obrigatoriedade de responsabilidade moral em cada gesto na relação com os outros, portanto, como comportamento moral.

Tal perspectiva prescinde de um horizonte de infinitude e perfeição e assume o transitório, a ambigüidade e a singularidade, portanto a angústia e o conflito, como constitutivos do ser no mundo. Isto implicaria que se há uma universalidade, esta não é normativa, mas existencial; que a normatividade não é raiz do comportamento moral, mas derivação e que os princípios precisam ser revelações compartilhadas, precisam habitar e emergir nas/das relações. Por fim, parafraseando Merleau-Ponty, na perspectiva de uma ética existencial, já não nos tornaríamos bons, pela coerência com a lei moral, para, superficialmente nos perdoar; mas sem medo de ter que perdoar (ou não perdoar), teríamos que ‘ser compreensão’.¹³⁹

¹³⁹ Cf. M. Merleau-Ponty, *Humanismo...*, *op. cit.*, p. 164..

CONCLUSÕES

Talvez se perguntem o que resta da filosofia depois de se perder seus direitos ao *a priori*, ao sistema ou à construção, quando já não sobranceia a experiência. Resta-lhe quase tudo. Pois o sistema, a explicação, a dedução nunca foram essenciais. Esses arranjos expressavam - e ocultavam - uma relação com o ser, com os outros, com o mundo.

M. Merleau-Ponty, *Signos*.

O paradigma da transcendentalidade do sujeito constituinte universal permeia toda a tradição filosófica ocidental, desdobrando-se em diferentes movimentos de pensamento. Sabemos que tal paradigma não se restringe ao uso teórico da razão senão que determina igualmente a elaboração de uma filosofia ética.

Neste contexto, Merleau-Ponty se encontra no movimento de indagar o próprio sentido da filosofia. Contrapondo-se ao paradigma da transcendentalidade do sujeito e do dualismo que lhe é próprio, o filósofo afirma a razão encarnada, finita e contingente, o pensamento circunscrito, não totalitário, e a liberdade situada no mundo da vida.

Deste modo, a filosofia de Merleau-Ponty, que pensa a realidade humana na integralidade de suas dimensões corpóreo-espirituais em sua interpenetração, fornece pistas ou caminhos pra repensar o problema ético a partir de uma concepção de

homem como ser encarnado e, portanto, finito e histórico. Tal perspectiva solicita da filosofia a tarefa de examinar-se a si mesma – uma filosofia que interroga a própria filosofia, situando-se no mundo, no tempo, na história.

Do trabalho de uma reflexão ética desde a desconstrução merleau-pontyana da metafísica ocidental, decorrem as bases para uma ética fundada numa ontologia existencial. Portanto, uma ética enraizada da estrutura ontológica do homem, não mais assentada na tradição filosófica metafísica – fundacionista, apriorística e infinitista .

Esta possível ética – sempre compreendida não como *prescrição* da ação moral, mas como pensamento sobre o comportamento moral -, afirma o corpo como nossa primeira inserção no mundo e na verdade, sendo o corpo próprio, nossa relação carnal com o mundo e com os outros, lugar de todo comportamento moral e de toda ética possível. Isto exige que sejamos ontologicamente constituídos como corpo próprio.

Nesta perspectiva, a existência de outrem como verdadeiramente outro exige a refutação do corpo simplesmente biológico e a recusa do olhar totalitário e de plenificação sobre o mundo. O outro se mostra, na sua concretude, singularidade e alteridades radicais, mostrando-me para mim e para ele. Trata-se, portanto, do outro como experiência vital-sensível, não derivativa, mas originária.

A liberdade não é, para Merleau-Ponty, uma propriedade da consciência que tem o poder tanto de instituir como de destituir o outro como outro. A abertura do

mundo acontece como co-existência de liberdades. Portanto, a liberdade é liberdade situada junto ao mundo e junto aos outros. Isto significa o fim da possibilidade da transcendentalidade absoluta do entendimento ou da razão solipsista que encontra seu máximo cânone no sistema ético kantiano. É possível, pois, pensar radicalmente a ética a partir dessa coexistência de liberdades tecida no mundo, no tensionamento e angústia inerentes ao homem como ser-com na facticidade da existência, com suas possibilidades e incertezas.

É no reconhecimento perceptivo e aceitação incondicional da presença do outro como corpo vivido que finca suas raízes o sentimento de respeito ao outro na sua alteridade carnal incontestável, e não originariamente na lei moral imposta por uma razão pura. Isto seria, aliás, reorientar e radicalizar o sentimento de respeito que Kant reduz ao respeito pela lei moral. É esse respeito encarnado que talvez poderia servir de fonte para uma ética pensada desde a análise merleau-pontyana da existência como corpo próprio.

Uma ética da finitude e da existência corporal não exclui a normatividade moral, na medida em que dificilmente a normatividade pode ser excluída da sociabilidade. Toda normatividade, porém, está enraizada e deriva do mundo da vida, que implica corpo próprio, onde, mesmo pré-reflexivamente, a existência já é constitutivamente ética.

Compreende-se assim, que a ética não pode ser originária e radicalmente normativa, pois que vida é indeterminação, abertura, não está encerrada à intenção

de fixação de valores. Ao contrário, o comportamento moral como dimensão inerente da existência carnal, essencialmente tarefa indefinidamente aberta, exige uma ética que abandona a pretensão e a necessidade de estabelecer metafisicamente o princípio supremo da moralidade. A validade dos comportamentos morais não depende de uma verdade absoluta, senão que surge na existência sempre em situação, no sistema eu-outrem-mundo.

Assim, a ética teria inevitavelmente que *incorporar* (na sua literalidade) o movimento, a tensão e a afirmação da vida na íntegra de suas possibilidades e, portanto, também a sua dimensão de errância. Ela teria que pensar a moralidade do comportamento na sua acontecência e não a partir de princípios a priori. De fato, ter-que-ser não é uma opção para o homem, mas a *obligatoriedade* mesma de existir com os outros no mundo, que exige permanentemente uma decisão quanto à minha relação com eles em cada momento.

No contexto deste estudo, ora em vias de finalização, emergem outras indagações: compreendendo o comportamento moral não mais como derivação da normatividade, mas como estrutura ontológica do ser do homem, uma ética fundada numa ontologia existencial seria uma referência contrária ao relativismo?

E ainda: a razão suficiente, o eu puro cartesiano, a subjetividade transcendental já não seriam suficientes para afundar o projeto de uma ética, dado que o outro como instância primeira do comportamento moral e, portanto da reflexão ética é erradicado pela 'idéia'?

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de M. MERLEAU-PONTY

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. (Trad.) Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *Humanismo e Terror*. (Trad.) Naume Ladosky. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

_____. *Elogio da Filosofia*. (Trad.) António Braz Teixeira. 5ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

_____. *Signos*. (Trad.) Maria Ermanita G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *A Natureza*. (Trad.) Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O visível e o invisível*. (Trad.) José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliviera. 4ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____. *O olho e o espírito*. (Trad.) Luís Manuel Bernardo. 2ª ed. Lisboa: Editora Vega, 1997.

_____. *A prosa do mundo*. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *Primado da Percepção e Suas Consequências Filosóficas*. (Trad.) Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990.

_____. *Conversas - 1948*. (Trad.) Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

2. Obras básicas referentes ao objeto de investigação e ao autor

APEL, K.- O. *Transformação da Filosofia I – filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *Transformação da Filosofia II – o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BONONI, Andrea. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001

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

CAMINHA, Iraquiton de Oliveira. *A Percepção como Aproximação a Distância Segundo Merleau-Ponty*. In *Revista Perspectiva Filosófica*, volume I, nº 21. 2004.

_____. *Alteridade e expressividade: a percepção do outro em Merleau-Ponty*. João Pessoa: 2005.

CARMO, Paulo Sérgio. *Merleau-Ponty, uma introdução*. São Paulo. EDUC, 2002.

CASTORIADIS, Cornelius. *O Dizível e o Indizível: homenagem a Maurice Merleau-Ponty*. [s.l.]

CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

COMTE-SPONVILLE, André . *O amor e a solidão*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____, *Tratado do Desespero e da Beatitude*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.COELHO

COELHO JR., Nelson Ernesto. *Da intersubjetividade à intercorporeidade: contribuições da filosofia fenomenológica ao estudo psicológico da alteridade*. São Paulo [s.c.p.]

DERRIDA, Jacques. *A solidariedade dos sers vivos*. Em entrevista a Evando Nascimento. Suplemento Mais da Folha de São Paulo. 21/05/2001.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo : Martins Fontes, 2000.

DIAS, Jorge Humberto. *Fundamentos para uma Reflexão Ética em Merleau-Ponty*. Lisboa: [s.c.p.], 2005.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

FERREIRA, Alcino. *Finitude e ontologia em Merleau-Ponty*. Lisboa: Universidade Lusíada Editora, 2002.

FUGANTI, Luiz Antonio. *Saúde, Desejo e Pensamento*. In *Saúde Loucura*. São Paulo: Humanismo, Ciência e Tecnologia, 1990.

GIL, José. *Metamorfoses do Corpo*. Lisboa: Relógio D'água, 1997.

GUATARRI, Félix e ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *As três ecologias*. Campinas, SP: Papirus, 1995.

HABERMAS, Jurgen. *Pensamento Pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

- _____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- _____. *Ser e Tempo*. Vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações metafísicas*. Porto: Rés-Editora, 2001.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*. Tradução. Maria Elisa Cevalco. 2ª edição. São Paulo Ática, 2000.
- LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. São Paulo: Editora Escuta, 2004.
- _____. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa: [s.d.]
- KEIL, Ivete e TIBURI, Márcia. *Diálogo sobre o corpo*. Porto Alegre: Escritos Editora, 2004.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- _____. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições, 1980.
- LINS, Daniel e GADELHA, Sylvio (org.). *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

LUIJPEN, W. *Introdução à Fenomenologia Existencial*. São Paulo: EPU, 1973.

MOURA, Carlos Alberto R. de. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

OLIVEIRA, Manfredo A de. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

PEGORARO, Olinto. *Ética é Justiça*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

PLATÃO. *Fedro*. Lisboa: Edições 70, [s.d.]

_____. *Fédon*. In *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *O Banquete*. In *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação: As Minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993

RUSS, Jaqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. (Trad.) Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa Santos (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SÉRGIO, Manuel. *Por uma epistemologia da motricidade*. Lisboa: Compendium, s/d.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

3. Outras obras consultadas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GULLAR, Ferreira. *Melhores Poemas de Ferreira Gullar*. Seleção Alfredo Bosi. São Paulo: Global, 2004.

SPINA, Segismundo. *Normas Gerais para os Trabalhos de Grau*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2003.

SANTOS, Antonio Raimundo dos. *Metodologia Científica: a construção do conhecimento*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.