

MUNDO, PERCEPÇÃO E COEXISTÊNCIA

Relexões sobre ética a partir de M. Merleau-Ponty

Vânia Santos

Universidade de São Paulo

Do mesmo modo que a percepção de uma coisa me abre ao ser, realizando a síntese paradoxal de uma infinidade de aspetos percetivos, a percepção do outro funda a moralidade, realizando o paradoxo de um *alter ego*, de uma situação comum, colocando a mim, a minhas perspetivas e a minha solidão, no campo de visão de um outro e de todos os outros.

M. MERLEAU-PONTY,

O primado da percepção e suas consequências filosóficas

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 acontece aos homens se reconhecerem e se encontrarem.

M. MERLEAU-PONTY,

Conversas – 1948

É verdade que Merleau-Ponty não elaborou uma ética. Tampouco este ensaio se fincou na busca ou hipótese de uma ética implícita em sua filosofia, apenas colocou-se a caminho da tematização da ética desde o que seu pensamento nos dá a pensar, pretendendo mostrar, isto sim, que a contraposição merleau-pontiana da sua nova ontologia às perspetivas antropológicas metafís-

sicas fornece indicações e caminhos necessários para uma possível ética que assuma como fonte inexorável o fenómeno radicalmente integral da existência humana.¹

Em se tratando do ensaio de uma reflexão sobre uma questão a qual o filósofo não tematizou, mas cujo pensamento se fez fonte, percursos foram feitos que aqui não se mostrarão, senão como pressupostos, dado o carácter do texto. Nisto corremos o risco de um pensamento apressado, ou com lacunas, seja em relação aos pensamentos aqui retomados na perspectiva de circunscrição do tema em questão, seja em relação às *nuanças* e engendramento da própria questão tematizada. Tal feito poderá lhes parecer uma postura desatenta para com o trabalho filosófico, no entanto, um pouco inspirada na compreensão ontológica de que cada palavra dita se sustenta em muitas outras silenciadas, um pouco na compreensão de que o pensamento aqui explicitado circunscreve um campo de sentidos implícitos – que o acompanham silenciosamente como solo de compreensão –, o texto segue assim mesmo, como apontamentos que, quiçá, cumprirão o lugar de registro e partilha de uma pergunta, de uma procura e de alguns encontros.

O núcleo do pensamento de Merleau-Ponty consiste precisamente em mostrar que a visão metafísica do homem, pelo seu intelectualismo e sua decorrente concepção dualista, não dá conta do fenómeno originário da existência humana na unidade de todas as suas dimensões e na concretude de sua singularidade (e indivisibilidade) radical. Donde o fato de sua obra filosófica ser sempre e simultaneamente pergunta pelo fenómeno da existência em todas as suas ondulações, pelo Ser, e pela filosofia ela mesma.

É, pois, neste empenho que dirá que filosofar é “reaprender a ver o mundo”² e que a tarefa da filosofia é “colocar a nu todas as [suas] raízes”:³ todas as raízes de um mundo selvagem ou vertical, no qual se situam igualmente toda ação e todo pensamento – de um mundo não tematizado, *monde du silence*.⁴ Nesta via, afirma Merleau-Ponty, “entre a *Lebenswelt* como ser

¹ Entende-se aqui por ética o *pensamento* que se ocupa da coexistência a partir da pergunta como agir, portanto, uma reflexão sobre o comportamento moral – relações tecidas no *morar*, *habitar*, que é sempre já ser no crivo da coexistência –, e, neste sentido, como *experiência* que nos dá à criação/abertura de modos de existência.

² Cf. *Conversas* – 1948, Trad. Fábio Landa e Eva Landa, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

³ *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 2009, p. 220.

⁴ Este termo permeará com certa frequência e de diferentes modos as “Notas de Trabalho” de *Le visible et l'invisible*. Na filosofia merleau-pontiana o Mundo é compreendido como a escala que une os termos dualísticos das ontologias clássicas numa totalidade indefinida e inacabada, aquém de toda reflexão. Será esta a matriz radical de todo acontecimento, toda experiência do Ser. Deste solo despontará a possibilidade de aproximação às próprias coisas e a eclosão do sentido no entrelaçamento desta relação. É nesta perspectiva que Merleau-Ponty

universal e a filosofia como produto extremo do mundo, não há rivalidade ou antinomia: é ela que a devolve”.⁵

No percurso de tal pensamento, destacar-se-ão algumas características: 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 assunção da ambiguidade, multiplicidade e mistério inultrapassável pelos conceitos do entendimento; a liberdade situada, e, conseqüentemente, a afirmação radical de um mundo irreduzível, “presente sem cessar [...] antes de todo pensamento determinante”⁶ – portanto, o mundo como figura emblemática de uma diferença primeira, por assim dizer.⁷

Tais parecem ser o escopo do embate filosófico de Merleau-Ponty, cujo lugar de *reunião*, ao longo de sua obra, são os conceitos de percepção, como contato primordial,⁸ e o de corpo, como sensível exemplar e reversibilidade do ativo e do passivo, para a qual não há síntese, mas resguarda-se numa coesão sem conceito, portanto, no entrelaçamento e na abertura.⁹ Neste sen-

propará sua ontologia, contrapondo-se à distinção radical entre sensível e inteligível, natureza e cultura, pensamento e mundo, pólos centrais da filosofia reflexiva. Tal ontologia será compreendida no que o filósofo chamou de “ser bruto”, “ser de indivisão”.

⁵ *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 228.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*, Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 137.

⁷ “O ‘mundo invisível’: ele é dado originariamente como não-*Urprasentierbar*, como outrem é em seu corpo *dado originariamente como ausente*, – como distância, como transcendência.” *Le visible et l'invisible*, p. 232.

⁸ Para Merleau-Ponty, “a experiência da percepção nos põe em presença do momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens; [...] nos dá um *logos* em estado nascente, [...] nos ensina, fora de todo dogmatismo, as verdadeiras condições da própria objetividade; [...] nos recorda as tarefas do conhecimento e da ação. Não se trata de reduzir o saber do homem ao sentir mas de assistir ao nascimento desse saber, de torná-lo tão sensível quanto o sensível, de reconquistar a consciência da racionalidade, que se perde acreditando-se que ela vai por si, que a reencontra, ao contrário, fazendo-a aparecer sobre um fundo de natureza humana.” *Primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*, Trad. Constança Marcondes César, Campinas: Papirus, 1990, pp. 62-63.

⁹ Abertura cujo sentido nos dá uma vida concreta compreendida como totalidade que não tem posse total de si mesma. Sobre o corpo, Merleau-Ponty dirá que é na experiência do corpo próprio, corpo vivido, que surge a significação do sensível. Deste modo, o corpo deixa de ser suporte de um sujeito cognoscente ou cárcere da alma, como na tradição metafísica, para se tornar o lugar de toda experiência e todo pensamento possível. É, assim, testemunho do enigma originário que se opõe à perspectiva da filosofia reflexiva, enquanto esta pretende explicar o mundo e o homem pelos conceitos do entendimento. O homem como corpo próprio é efetivamente a coesão silenciosa entre imanência e transcendência, jamais passível de ser resolvida, na medida em que constitui a própria condição. “O corpo [...] não é propriamente coisa, matéria intersticial, tecido conjuntivo, mas *sensível para si*, o que quer dizer não esse absurdo: cor que se vê, superfície que se apalpa, mas esse paradoxo: conjunto de cores e superfícies habitadas por um tato, uma visão, portanto, *sensível exemplar*, que capa-

tido, podemos dizer, um corpo nunca é só, porque – sendo no crivo da reversibilidade, sensível exemplar – é sempre já testemunho e abertura de mundo, compreende-se no estatuto da coexistência – este traço lhe é irreduzível.

Tal perspectiva coloca em questão um sentido de poder fundado na inteligibilidade absoluta: poder do eu puro e autocentrado; poder de fechar-se – na pretensão de completude –, 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 da *consciência transcendental*, do *infinito positivo* e do *pensamento objetivo*, percorrendo-lhes por dentro, isto é: perguntando pela filosofia que os sustenta – o dualismo clássico –, seu cerne e suas ramificações.

Neste sentido, Merleau-Ponty tece um exame e uma contraposição rigorosa à reflexão apreendida no modo da razão solipsista e da consciência constituinte, em todos os seus contornos, dizendo-nos em sua última obra que

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 reflexivo que é transformar a abertura do mundo em consentimento de si a si, a instituição do mundo em idealidade do mundo, [a percepção] em atos ou atitudes de um sujeito que não participa do mundo.¹⁰

Para o filósofo, no entanto, a recusa à filosofia reflexiva não se dá apenas por esta “transformar o mundo em *noema*” e “por desfigurar o ser do ‘sujeito’ reflexivo”, cindindo-o e limitando-o como puro pensamento, mas, igualmente, “por tornar impensáveis suas relações com outros ‘sujeitos’ no mundo que lhes é comum”.¹¹ Assim, à substituição do mundo pela ideia de mundo, Merleau-Ponty contrapõe o mundo pré-objetivo, pré-predicativo; à *desfiguração* do ser operada pela ontologia dualista, o ser bruto, ser de indivisão; à evasão do outro pela consciência constituinte, a inexorabilidade do outro radicada na *negatividade do nada*.¹²

cita a quem o habita e o sente de sentir tudo o que de fora se assemelha, de sorte que, preso no tecido das coisas, ele atrai tudo a si, o incorpora e, pelo mesmo movimento, comunica às coisas sobre as quais se fecha essa identidade sem superposição, essa diferença sem contradição, essa lacuna do interior e do exterior, que constituem seu segredo natal.” *Le visible et l’invisible*, pp. 176-177.

¹⁰ *Le visible et l’invisible*, p. 141.

¹¹ *Ibid.*, p. 66.

¹² Para Merleau-Ponty o negativo é definido como diferença, nunca como o não ser. Note-se também que o termo evasão explicita um problema na tematização da alteridade, não uma afirmação; o outro não é concessão minha e a disposição que o recusa é ainda um modo de o perceber, sem o outro já ali esta recusa não existiria. Ainda que eu queira transformar o outro em puro objeto, este não se reduzirá jamais ao meu desejo. Será sempre ele mesmo, certamente tocado pela minha força objetificadora, dado que também existo – não sou ilusão, meus gestos ressoam –, mas nunca confinado a ela.

Neste sentido, o verdadeiro conhecimento – o conhecimento que se sabe assentado num solo pré-reflexivo – compreenderá que há um inacabamento, cujo cerne é a abertura e a ambiguidade originárias,¹³ cuja resolução é o assumir em sua dimensão ontológica. E isto, como nos diz Merleau-Ponty em suas *Conversas – 1948*, é antes “aquisição e não declínio”, pois é a “consciência mais aguda e mais franca do que sempre foi a verdade”.¹⁴

*

Agora, a questão que se coloca é: que ética poderá despontar desta filosofia? Ou seja, quais serão os traços de uma ética enraizada no que dela decorre: na finitude, na abertura e na ambiguidade em que repousa o ser do homem, e na coexistência como dimensão originária, portanto, inevitável e irrelativa?¹⁵

Considerando-se que a questão central da ética é a pergunta pelo como agir e, ainda, que a tradição filosófica, pelo menos em grande parte da modernidade, tematizou a ética numa perspectiva racionalista respaldada numa concepção de verdade e liberdade absolutas, circunscrevendo-a no apriorismo

¹³ Ambiguidade testemunhada na radicalidade do conflito da abertura e da situação, da imanência e da transcendência, da singularidade e da comunhão: “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 [...] 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.” M. Merleau-Ponty, *Conversas – 1948*, p. 51. Desde este solo, Merleau-Ponty dirá em outra obra, que a ambiguidade 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”. *Elogio da filosofia*, Lisboa: Guimarães Editores, 1998, p. 41.

¹⁴ *Conversas – 1948*, p. 75.

¹⁵ O originário aparece na obra de Merleau-Ponty, como eclosão, diferenciação, rutura e, neste sentido, “articula [o homem] sobre outra coisa que não ele mesmo, [...] introduz em sua experiência, conteúdos e formas mais antigas do que ele e dos quais ele não é senhor”. *L'institution, la passivité – notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Editions Belin, 2003, p. 87. Deste modo, o originário não pode ser tomado, no pensamento merleau-pontiano, como uma gênese ideal ou um começo causal, como o querem as filosofias da consciência, mas, como o diz Isabel Matos Dias, como uma “gênese contínua que não tem começo nem fim”. Cf. *Vestigios do mundo. Literatura e filosofia em Merleau-Ponty*, Lisboa: Philosophica (1997).

normativo e, sobretudo, no plano da antropologia,¹⁶ a investigação explicitada nas indagações acima está circunscrita a duas questões:

1. A prescrição do bem como dever, em seu carácter transcendental absoluto, é suficiente para determinar a eticidade do comportamento moral?
2. O que determina a ação ética quando considerada no entrelaçamento e indivisibilidade das dimensões originariamente constitutivas da realidade humana?

Buscando encontrar no pensamento de Merleau-Ponty um repouso e um desdobramento para tais questões, encontramos caminhos e indicações para uma ética aquém da normatividade, não apriorística, dando-nos a pensar a sua dimensão ontológica, originária. Compreendemos que uma revisão crítica da perspectiva metafísica da tradição terá como consequência inevitável uma revisão crítica das éticas metafisicamente fundadas. Pois, como é sabido, o paradigma da transcendentalidade absoluta, do sujeito constituinte universal, não se restringe ao uso teórico da razão senão que determina igualmente a elaboração de uma filosofia moral, de uma ética.

Para a filosofia radicada na tradição metafísica, a ética, reeditada na modernidade como *metafísica dos costumes*,¹⁷ é instituída com a pergunta pelo princípio dos princípios, buscando-se as leis primeiras da liberdade e a fixação do “princípio supremo da moralidade, segundo os quais tudo *deve* acontecer”.¹⁸

¹⁶ Aqui, tomada como referência a nova ontologia de Merleau-Ponty, a relação (indivisa) entre natureza e cultura nela circunscrita, se poderia pensar nos termos da imbricação ética e natureza e nas implicações ecológicas que daí decorrem. No entanto, o tratamento do tema, embora tenha relação, extrapola as questões e percursos que de fato nos ocuparam na tessitura do texto. Em todo caso, compreendemos que a tematização de tal questão nos dá a pensar numa ética na esteira daquelas que ultrapassam o marco do antropocentrismo. Marco, aliás, muitas vezes presente no discurso ecológico tão amplo e diversamente assumido nos últimos tempos – que, por vezes, parece tratar-se de um antropocentrismo às avessas, por assim dizer.

¹⁷ De acordo com Manoel de Oliveira, a tradição ética moderna, embora tenha instituído mudanças, por exemplo, superando a ética das virtudes com a ética das normas que institui a obediência ao dever ou à lei moral, ao final implica uma outra face do “velho ideal grego de uma civilização da razão, [...] conservando o quadro da universalidade e da a-historicidade elaborado pela reflexão clássica”. Nesta perspectiva, “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.” Cf. Manoel de Oliveira, *Ética e Sociabilidade*, São Paulo: Loyola, 1993.

¹⁸ Immanuel Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, In *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 197.

Deste modo, toma-se a ideia de liberdade como absolutamente fundada, apriorística e infinita, isto é, a liberdade de modo algum é condicionada.

O impulso do pensamento metafísico, podemos dizer, é a vontade de totalização da realidade pelo conceito – o *imperium* da *ratio*, ou o que, emprestando de Leibniz, a contemporaneidade denomina razão suficiente. Como toda totalização é contrária à diversidade e ao movimento, é preciso, pois, resolver o problema da diversidade e da mudança, e tal problema será resolvido no modo da negação.¹⁹

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, nesta via, de negar a “contradição” como constitutiva do ser do homem e sim de estabelecer a sua origem na dualidade de princípios ontológicos antagônicos constitutivos de uma essência humana.

Tal perspectiva remete-nos ao permanente sobrevoos dos nossos corpos, do vivido, do cotidiano,²⁰ conferindo à razão suficiente (razão cindida) o poder de tutela do homem, o que lhe impede de assumir as inclinações da existência. 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

¹⁹ Com Platão, a mudança é explicada pela dualidade: o sensível muda, o inteligível não. Assim é dado um lugar à diversidade e à mudança afirmando-se metafisicamente a existência do inteligível e do sensível, bem como a diferença entre eles. Porém, a este inteligível, constituído pelas ideias, absolutas, imutáveis e perfeitas, temos acesso limitado, na medida em que estamos encarnados(as). A filosofia platônica divide o mundo em dois planos: de um lado, o constituído por ideias, 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. Ou seja, o pensamento clássico assume o sensível, a contingência e a mutabilidade para corrigi-los. Portanto, os apreende negativamente. Esta maneira de pensar conformará, de diferentes modos, mas sob a mesma égide, diversos sistemas de pensamento no percurso da história da filosofia.

²⁰ A este respeito, Merleau-Ponty se refere à figura do Kosmotheoros, “capaz de construir ou de reconstruir o mundo existente graças a uma série indefinida de operações suas” (*Le visible et l’invisible*, p. 31). Nesta perspectiva, a filosofia é tomada como pensamento de sobrevoos, capaz de pôr e dispor o real por uma operação racional fundada na distinção sujeito-objeto. Ora, como diz Merleau-Ponty, “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 verosímeis”. *Fenomenologia da percepção*, p. 6.

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.

Esta reflexão assim como parte de um princípio prescritivo da ação (de como devo agir), define as faces e lugares do prazer e da dor, do bem e do mal e, por assim dizer, erige a negatividade do *erro*, destinando-o ao seu lugar de declínio. Em tal perspectiva, a ação moral é vista como realização de uma ideia de bem que já está posta desde o início, reduzindo, deste modo, o princípio da moralidade à autolegislação da razão sobre a vontade. Com Merleau-Ponty, podemos dizer, 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 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’.²¹

Sabemos que o pensamento “concatenado”, ou “sadio”, nos é preferível, no entanto com a condição de que não seja “sacralizado”, conforme um modelo, 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 superado o que muitas vezes se restringiu “a mascarar e não tome por incontestáveis uma civilização e um conhecimento que ela tem como função mais elevada, pelo contrário, contestar”.²² 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”.²³

A liberdade não é para Merleau-Ponty uma propriedade da consciência. Tampouco se limita a um imperativo categórico normativo apriorístico de qual-

²¹ *Conversas – 1948*, pp. 32 sgs.

²² *Ibid.*, p. 34 sgs.

²³ *Por toda parte e em parte alguma*, in *Signos*, Trad. Maria Ermanita G. Pereira, São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 142.

quer espécie, não é alheia ao mundo. Antes, a liberdade é liberdade situada e, portanto, junto aos outros. Neste sentido, a abertura do mundo acontece como coexistência de liberdades. Isto significa o fim da possibilidade da transcendentalidade absoluta do entendimento ou da razão solipsista, que encontra seu máximo cânone no sistema ético kantiano. De acordo com o filósofo,

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.²⁴

O mundo constituído pela consciência transcendental aparece no crivo de uma tentativa de esquivar-se ao contingente, à finitude, ao inacabamento. Tal tentativa mostra que a tradição metafísica sempre compreendeu esses fenômenos como constitutivos do ser no mundo. Contudo, neste contexto, a filosofia, especialmente em grande parte da modernidade, aparece como uma denegação da vida, tenta suprimir o drama da existência e da ambiguidade que nos transpassa e nos solicita. A concepção de liberdade merleau-pontiana retoma a tensão originária entre imanência e transcendência, levando-as às últimas consequências. 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”.²⁵ Ora,

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, não existe liberdade sem campo.²⁶

À luz desta concepção – da liberdade como liberdade situada –, colocam-se em revista algumas das concepções tradicionais de alteridade, que tendem a

²⁴ *Ibid.*, pp. 170-171. Fincado nesta compreensão, Merleau-Ponty dirá que “para o pensamento objetivo existem dois 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”. *Fenomenologia da Percepção*, p. 468. 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”. *Ibid.*, p. 467.

²⁵ *Fenomenologia da Percepção*, p. 236.

²⁶ *Ibid.*, p. 585.

elidi-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 acidade, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, elo dos espíritos. [Deste modo,] 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.²⁷

Tomadas estas compreensões a caminho de uma ética desde o pensamento de Merleau-Ponty, o que se aponta é uma ética instituída ao “rés-do-chão”,²⁸ isto é, uma ética que pensa radicalmente a inexorabilidade do corpo e do mundo. E, na trilha deste pensamento, se há ‘vida interior’ esta é “mundo no mundo, região nele, lugar de onde falamos [...] e onde introduzimos o outro pela verdadeira palavra”.²⁹ Deste modo,

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.³⁰ [...] como saber se temos alguém diante de nós senão olhando para frente.³¹

Nesta perspectiva, o corpo, enquanto estrutura ontológica do ser do homem, será condição primeira para o comportamento moral, pois vivemos e nos situamos no mundo como corpo, somos corpo, este corpo que não pode ser visto como máquina de informações, mas, como diz o 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,

²⁷ *Ibid.*, p. 8.

²⁸ A este respeito, diz-nos Merleau-Ponty: “Há um certo mundo ideal ou cultural: não diminuí sua originalidade, somente quis dizer que ele se constitui de certo modo ao rés-do-chão.” *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*, Campinas: Papyrus, 1990, p. 80.

²⁹ *Le Visible et l'Invisible*, p. 232.

³⁰ *Primado da Percepção e suas Conseqüências Filosóficas*, p. 64.

³¹ *Ibid.*, p. 73.

não como meus congêneres, como diz a zoologia, mas que me assombam, que eu assombro...³² É como corpo que existo. Meu corpo toca o mundo e se faz mundo, não existe “eu” sem corpo. Esse corpo rígido, esse corpo trémulo, esse corpo que me dói, este corpo apaixonado, este corpo doente, este corpo que se entenece, não me deixa ser pura superfície, interioridade absoluta ou evasão. Expõe-me, mostra-me, não me deixa escapar ao mundo, aos outros, à vida. De acordo com Merleau-Ponty,

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).³³

Um corpo, pois, cujo estatuto desfaz o dualismo das ontologias clássicas, que é coesão de vida, aquém de toda reflexão – da qual, em última análise, é fonte. Será este corpo o que nos dará a experiência de outrem, pois, se no pensamento objetivo o outro será sempre uma abstração ilusória, uma vez que é reduzido à consciência que se tem dele e às qualidades que ela lhe atribui, no caso do outro como corpo próprio, não o posso constituir ou o elidir – este que a mim se apresenta, que se coloca à minha frente com todo o seu peso e todo o seu retrair-se. Nestes termos, é impossível duvidar e afastar este outro que me solicita como presença irredutível e, ao mesmo tempo, é impossível o captar totalmente em meu pensamento, dado que se retira como mistério.³⁴

O outro existe para nós mesmo quando não pensamos nele, e isto implica que não sou (eu) posse total do mundo, não sou seu absoluto; não sou o lugar

³² *O Olho e o Espírito*, p. 16.

³³ *Signos*, pp. 188-189.

³⁴ 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 «introjecção». 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 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.”³⁵ *Signos*, p. 187.

central de onde brotam suas cores, sons, relevos; não sou eu que o construo – isto é, não sou consciência constituinte, ele, o mundo, não é objeto, mas solo latente de todo acontecimento do ser do homem. É a este preço, o de sermos “menos fortes” – não-eu absoluto –, que existem as coisas e os outros, e é também a esse preço que podemos ser o que somos: relação e encontro radicado na contingência. Sim, contingência. Pois aquilo que faz o encontro não é a adequação, uma vez que não é ele produto de causalidade, mas a abertura originária que nos dá a coexistência (e, neste sentido, o social) como dimensão irreduzível do ser e, com ela, a co-percepção.³⁵ Assim, para Merleau-Ponty,

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 entre-abertas 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.³⁶

É precisamente a coexistência a circunscrição ontológica da dimensão ética. E é, pois, no reconhecimento perceptivo e assunção incondicional da presença do outro como corpo próprio 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 no acontecer aberto das relações com o outro que surge o problema da veracidade moral do comportamento. Neste contexto, os “fatos são ambíguos, nenhuma

³⁵ Nesta perspectiva, afirma Merleau-Ponty, “quando digo que conheço alguém ou que o amo, para além de suas qualidades eu visio um fundo inesgotável que um dia pode fazer estilhaar a imagem que me faço desta pessoa. É a este preço que existem para 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. [...] É tão falso nos situarmos na sociedade como um objeto no meio de outros objetos quanto colocar a sociedade em nós como objeto de pensamento, e dos dois lados o erro consiste em tratar o social como objeto. Precisamos retornar ao social com o qual estamos em contato só pelo fato de que existimos, e que trazemos ligado a nós antes de qualquer objetificação.” *Fenomenologia da percepção*, p. 485.

³⁶ *Signos*, p. 188.

experiência é crucial e nenhuma explicação é definitiva”.³⁷ Uma ética pensada no crivo da existência corpórea, portanto da finitude, 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.

De acordo com o pensamento de Merleau-Ponty, não se deve procurar por um fundamento único e último da ética, porque compreendendo que a “moralidade não é um dado mas uma tarefa”,³⁸ dispensa-se uma fundamentação transcendental e *a priori* como determinação última de sua efetivação. Compreende-se assim, que a ética não pode ser originária e radicalmente normativa, pois que vida é indeterminação, abertura, não está encerrada na fixação de valores. Ao contrário, o comportamento moral como dimensão inerente da existência, 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.

Isto nos remete a uma outra questão: a compreensão do conflito como dimensão constitutiva da existência radicada na *situação* como traço inextravável do Ser. Significa, portanto, que o conflito nasce da condição humana de estar sempre em situação com os outros diante de ‘possibilidades’ abertas que requerem decisão. Neste sentido, “o conflito entre mim e outrem não começa somente quando procuramos pensar outrem, e não desaparece se reintegramos o pensamento à consciência não-tética e à vida irrefletida”,³⁹ ele é, ao mesmo tempo, solicitação e testemunho da coexistência, na radicalidade do acontecimento do ser bruto.⁴⁰

³⁷ *Fenomenologia da Percepção*, p. 166.

³⁸ Merleau-Ponty, *O Primado da Percepção e suas Conseqüências Filosóficas*, p. 73.

³⁹ *Fenomenologia da percepção*, p. 478.

⁴⁰ O conflito está no cerne da relação, do assumir-se sempre já na coexistência. Neste sentido, seu escopo não é o de negação do outro, mas, ao contrário, assunção do ser com os outros (no mundo que nos comuna) como condição inultrapassável da existência. Desta compreensão, decorre que o estado de ausência de conflito não será, necessariamente, estado de “boa convivência”, de respeito ou de “paz”, senão que, por muitas vezes, de indiferença ou modo velado de dominação. Do conflito também se pode apreender um escopo de oposição ao relativismo – tantas vezes temido quando se tematiza uma ética aquém da prescrição –, pois, em última instância, o relativismo, assumido como modo de existência, dispensa o conflito – o debate – que, como o dizemos, está no cerne da coexistência – esta irrelativa. Mas esta é uma questão que merece maior aprofundamento, coisa que não o faremos aqui. Em todo caso, existe um outro que não concebo, mas do qual sou testemunho; existe um mundo no qual eu e outrem somos situados, um mundo para aquém de todo pensamento objetivo. E estes

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”,⁴¹ exige uma perspectiva filosófica que não exclui a desordem, o conflito de opiniões, senão que os apreende como constitutivos da existência humana. É nesta via que, em seu embate filosófico, Merleau-Ponty fará uma crítica à racionalidade, não a renunciando – como muitos objetarão –, mas opondo-se, isto sim, “à impostura de uma razão que se satisfaz de ter razão por si e se subtrai ao julgamento do outro”. Pois que isto, para o filósofo, “não significa bem amar a razão mas defini-la de maneira que a torna o privilégio dos iniciados do Ocidente, desliga-a de toda responsabilidade para com o restante do mundo e, particularmente, do dever de compreender a variedade das situações históricas” – *variedade* em cujo cerne a verdade habita.⁴²

É em oposição a tal perspectiva que emerge a noção de uma razão alargada: não aquela que se alarga no modo da dominação, da submissão do outro, mas aquela que não reduz todas as manifestações humanas aos códigos da razão clássica. Ainda nos contornos de tal oposição, dirá Merleau-Ponty que

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.⁴³

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”.⁴⁴ É no interior de minha própria situação que me aparece a situação de outrem – portanto, sempre no crivo do entrecruzamento –, e neste fenômeno de dois pólos compreendo a mim tanto quanto a outrem numa situação de permanente abertura.

são dois termos que, de um só golpe, radicam a *alteridade originária* e a *comum pertença* e indica a destituição do sujeito autocentrado sustentado sob a égide da razão suficiente.

⁴¹ Merleau-Ponty, *Humanismo e Terror*, Trad. Naume Ladosky, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968, p. 182.

⁴² *Ibid.*, p. 182. Sabemos que para 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 descobriremos.” *Elogio da Filosofia*, Lisboa: Guimarães Editores, 1998, p. 41.

⁴³ *Humanismo e terror*, p. 182.

⁴⁴ *Fenomenologia da Percepção*, p. 478.

É a esta compreensão que o respeito é devido, não antes ao conhecimento que temos (ou não temos) dos outros. Isto é, não é o conhecimento que cria o respeito, este, o conhecimento, apenas pode vir em acréscimo – há antes um *mundo silencioso*, uma *opacidade* na qual vivemos no cerne da coexistência, compreendemos nossas próprias existências e a de outrem e sabemos não podermos explicitar nada até o fim.⁴⁵ Neste solo, Ser e ser-com são relações de comunicação e solidão, pois que “a solidão e a comunicação não devem ser os dois termos de uma alternativa, mais dois momentos de um único fenômeno, já que, e de fato, outrem existe para mim”.⁴⁶ Assim, como o dirá Merleau-Ponty, 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.⁴⁷

Não se tem posse total do mundo e da história, uma vez que ele não é resultado de uma consciência constituinte. O mundo que aparece àquele que vê permanece inesgotável na multiplicidade de suas aparições. Não alcançamos as margens que enquadram o mundo, elas não existem. Pois que ali onde vejo se encerram outros pontos de 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 traço imanente da existência.⁴⁸

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 ideia de um destino nas coisas não é uma ideia 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

⁴⁵ Aqui lembramos – e talvez nos seja elucidativo – as interpelações de Clarice Lispector, em *Água Viva*: “O que não vejo não existe? O que mais me emociona é que o que não vejo contudo existe. Porque então tenho aos meus pés todo um mundo desconhecido que existe pleno e cheio de rica saliva. A verdade está em toda parte [...] Não a descobrirei e no entanto vivo dela.” *Água viva*, Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 31.

⁴⁶ *Fenomenologia da Percepção*, p. 481.

⁴⁷ *Conversas – 1948*, p. 49.

⁴⁸ Cf. Capítulo II de *Fenomenologia da Percepção*.

precisamente naquilo que em nós não é destino, na contingência de nossa história, sendo esta negação a sua posição.⁴⁹

Opor-se à perspectiva dos projetos teleológicos, como condutores de nossos gestos individuais e coletivos, em seus registros político, económico, afetivo, etc., não significa perder de vista a dimensão moral do comportamento, inerente à coexistência, ao social, à vigência do outro na agudeza da sua concretude. Esta perspectiva traduz o que na linguagem heideggeriana corresponde à *Fürsorge* ou preocupação no interior da cura (*Sorge*) como estrutura total da existência. Com efeito, a preocupação que expressa o ser sempre relação com os outros inclui o caráter conflitivo desta relação através dos indefinidos modos possíveis de ser com os outros, que se interpenetram entre os dois modos extremos da substituição, que tende à dominação, e da anteposição que libera o outro para o seu cuidado⁵⁰ – para compreender-se a si mesmo e, como o “si” é já relação, para compreender-se no mundo, compreender-se mundo, Ser.

Sob este crivo, delinea-se um outro modo de pensar o comportamento moral, que poderia dar margem a uma ética enraizada na ontologia merleau-pontiana. Nesta nova perspectiva, os mencionados conceitos de mundo, percepção, corpo e coexistência ocupariam o solo no qual teria que fincar suas raízes o pensamento ético. Tal ética não seria destituída de obrigatoriedade, mas esta seria deslocada para um outro lugar. Tal obrigação teria como fonte a situação de obrigação originária de onde nasce o *dever* entendido como estar permanentemente em *débito* com os outros, dado o caráter irredutível do ser com – da coexistência. Isto significa que nesta ética toda normatividade seria igualmente deslocada da sua posição de fonte primeira da moralidade para expressão social derivada da coexistência como dimensão ontológica.

Isto nos remete a uma ética que já não se sustenta na simples aplicação de normas fundadas em princípios apriorísticos, mas que, assumindo-nos em nossa *orfandade* de um fundamento transcendente e universal, atrai-nos a permanente solicitação de decisão moral em cada acontecimento. Deste modo, o que se chama lei moral desloca-se do espírito sobre voador, afirmando-se como obrigatoriedade de responsabilidade moral em cada gesto na relação com os outros, portanto, como comportamento moral.

Tal perspectiva prescinde do horizonte de eternidade e perfeição da tradição e assume a contingência, a singularidade e a ambiguidade como constitutivos do ser no mundo. Isto implicaria que se há uma universalidade, esta

⁴⁹ *Elogio da filosofia*, pp. 57-58.

⁵⁰ Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, § 12.

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 tomada nestes termos, 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.⁵¹

ABSTRACT

This article analyses the relation between ethics and *lived body* based on Maurice Merleau-Ponty's works. It is true that the philosopher did not elaborate an ethic. Neither does the present text 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.

⁵¹ Cf. M. Merleau-Ponty, *Humanismo e terror*, p. 164.