

Título do projeto

Para pensar uma ética: filosofia e criação em Merleau-Ponty

Supervisor

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

Candidata

Maria Edivânia Vicente dos Santos

Instituição

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Resumo

Este projeto busca dar continuidade, na perspectiva de desdobramento e diálogo, aos estudos feitos por ocasião da pesquisa de doutorado. Neste sentido, a pesquisa ora proposta se voltará para o exame de uma ética a partir do pensamento de Merleau-Ponty, tomando como ponto de partida tanto (i) o escopo que o filósofo atribui à tarefa filosófica, como (ii) as noções de *coexistência*, *mundo comum* – ou, se quisermos, *comum pertencimento* – engendradas na sua filosofia e consumadas no exame rigoroso que o filósofo faz do corpo e da percepção.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, ética, filosofia, criação.

Project's title

Thinking about an ethics: Philosophy and creation in Merleau-Ponty

Supervisor

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

Candidate

Maria Edivânia Vicente dos Santos

Institution

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Abstract

This Project aims at moving on, in the perspective and unfolding a dialogue, with de studies related to the research of my Ph.D. In that sense, the research proposes the examination of an ethics based upon Merleau-Ponty's thought taking as its point of departure (i) the purpose that the philosopher assigns to the philosophical task (ii) as much as the notions of *coexistence*, *common world*, or *common belonging*, engendered by his philosophy and accomplished in the inquiry that he makes of the body and perception.

Key words: Merleau-Ponty, Ethics, Philosophy, Creation.

I. Contexto e objeto da pesquisa

Este trabalho se enraíza nos estudos sistematizados por ocasião do doutorado em filosofia, cuja tese versou sobre a relação entre arte e verdade.¹ Naquele estudo examinamos (i) o problema da verdade em Merleau-Ponty e sua oposição à verdade como adequação, portanto, à ontologia clássica dualista e, nesta via, (ii) a arte como acesso à verdade, no percurso desencadeado pelo filósofo, e o que daí decorre em relação à instituição de uma nova ontologia. A arte, pois, como *expressão* da trama do ser por dentro - não imitação, re-apresentação ou fuga - e, neste sentido, testemunho e rebento de uma reversibilidade irreduzível (do expresso e da expressão, do signo e do sentido, do corpo e do espírito, de mim e de outrem, da palavra e do silêncio) no que toca à experiência do ser. Traços estes que circunscrevem a verdade no crivo da *abertura* e da *coexistência* e, com isto, do *inacabamento* da linguagem, da ação e do pensamento, compreendida, em última instância, como coesão sem conceito e, deste modo, não adequação.

Tal pesquisa estava inserida no contexto do projeto temático *Ruptura e continuidade: investigações sobre a relação entre natureza e história a partir de sua formulação pelo grande racionalismo seiscentista* - em que parte dos estudos se voltava para a crítica merleau-pontyana ao Grande Racionalismo - executado pelo *Grupo de Estudos Espinosanos* - de que faço parte -, da Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Com o foco acima explicitado, voltamo-nos inicialmente para a reformulação do problema da verdade nos termos de uma efetiva conduta interrogativa cujo solo é a existência enquanto jogo de imanência e transcendência; em seguida, para a ontologia da obra de arte e a intersecção com a filosofia, tomando-se as duas no crivo da *criação*, e, deste modo, para a expressão inacabada da verdade; e, por fim, para o mundo sensível e, neste sentido, para a verdade na instância pré-reflexiva. Tal movimento, em resumo, consistiu na indagação pela verdade, na perscrutação dela na arte e no seu desaguar no mundo. Isto é, perguntando pela verdade do Ser tomando como referência a obra de arte, temos o mundo da vida como resposta, e nele a coexistência e a reversibilidade a que nos reportamos acima - ou, se quisermos, a *situação* do homem, a *indivisibilidade* do ser bruto e o *inacabamento* das obras.

¹ Trata-se do trabalho intitulado *Arte e Verdade: ecos de um entrelaçamento*, feito sob a orientação da Profa. Marilena Chaui, defendida em 14 de março de 2014, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da USP.

Situação, indivisibilidade e inacabamento são conceitos entrecruzados, um remete ao outro, um envia ao outro, só existindo assim. A situação – o ser aí merleau-pontyano – indica-nos a condição irremediável de sermos sempre já junto a outrem – os outros, as coisas, o mundo –, solo em que germinam todas as ondulações do ser, sua história, seu acontecimento. A espessura de tal condição será a *carne do mundo*. “A carne do mundo”, dirá Merleau-Ponty, “é indivisão deste Ser sensível que sou, e de todo o resto que se sente em mim”.² A *indivisibilidade* se funde nos contornos da situação, posto que o que toco me toca; o que olho me olha. Indica-nos uma situação inultrapassável de co-abertura infinita, em cujo crivo se erige o *milagre da totalidade*, para utilizar os termos do filósofo – totalidade que se faz por *diferenciação*, posto que sem a diferença não há reversibilidade – a co-abertura – em que ela, a totalidade, se erige. Neste sentido, coisas, homens e mundo são termos entrelaçados, seu cerne é o co-pertencimento. O *inacabamento*, por fim, é a solicitação de um ser que não se mostra senão nesta relação – articulação de todas as coisas no crivo da reversibilidade –, cujo *espaço entre* guarda um entrelaçamento sobre o qual não se tem posse, nada acaba em si e, no entanto, existe – co-existe.

O estatuto ontológico do inacabamento é a coexistência, dirige-se ao que *não sou eu*, numa perspectiva egocêntrica, e não se finda ao que *é nós*, como grupo, povo, pátria, seu crivo é o de uma comunhão alargada que tudo entrelaça, em que, numa inscrição temporal, faz com que cada tempo seja tempo do mundo, e no sentido topológico cada canto não seja senão canto do mundo. De um mundo que nos é casa e, como tal, guarda o sentido da *unidade diferenciada* a que Merleau-Ponty se refere. Tal compreensão nos é cara para pensar questões prementes que vinculam ética e política, tais como a natureza diversa de conflitos locais e os diferentes tipos de incidência intra e internacionais.

A arte dá-nos um mundo a ver, aquele da coexistência, e neste movimento guarda o sentido de uma ética, se por ética compreendemos o pensamento que se ocupa com a coexistência a partir da pergunta pelo como agir, portanto, como reflexão sobre o *comportamento moral* – as relações tecidas no *morar, habitar* –, e, neste sentido, como experiência que nos dá à criação – abertura - de modos de existência.

A nosso ver, os resultados a que chegamos com a pesquisa de doutoramento nos enviam à compreensão de que é possível perscrutar uma ética tomando-se como referência o pensamento de Merleau-Ponty – seus percursos e questões nucleares. E é a isto que nos

² Merleau-Ponty, nota de trabalho do *Visible et l'Invisible*, Paris: Gallimard, 2009, p. 303.

propomos com a pesquisa de pós-doutorado: colocarmo-nos a caminho da tematização de uma ética a partir do que o seu pensamento nos dá a pensar, tomando como ponto de partida seja (i) o escopo que o filósofo atribui à tarefa filosófica (isto compreendendo que o sentido do novo encaminhamento dado às questões que lhe concernem – e, concomitantemente, dado à própria filosofia – guarda implicações éticas); seja (ii) as noções de *coexistência*, *mundo comum* – ou, se quisermos, *comum pertencimento* – engendradas na sua filosofia e consumadas no exame rigoroso que o filósofo faz do corpo e da percepção. Voltar-se-á, com isto, para o solo conceitual de uma ética tematizada a partir do pensamento de Merleau-Ponty, bem como para as implicações de uma efetiva interrogação por uma ética na perspectiva da coexistência.

É verdade que Merleau-Ponty não elaborou uma ética. Contudo, compreendemos que a contraposição da sua nova ontologia às perspectivas antropológicas metafísicas fornece indicações e caminhos necessários para uma possível ética que assuma como fonte inexorável o fenômeno radicalmente integral da existência. Portanto, uma ética aquém da normatividade, não apriorística, e que se alarga, por assim dizer, para além do plano antropológico, 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.³

³ Poder-se-ia indagar sobre a pertinência de falar em filosofia crítica no pensamento de Merleau-Ponty, quando levado em conta o cerne (*compreensivo*) do seu pensamento. Consideramos ser pertinente se tomarmos por crítica um sentido de diferenciação, de realce de uma via de pensamento na esteira da compreensão e do discernimento. Nesta perspectiva, Heidegger me parece elucidativo: “A verdadeira crítica não é criticar no sentido de (...) depreciar. Crítica como diferenciação significa: deixar ver o diferente como tal em sua diferença. O que é diferente só o é uma vez que é diferente com referência a algo. Neste sentido, vemos primeiro o mesmo com referência ao qual o diferente faz parte. Em cada diferenciação este mesmo precisa ser colocado à vista. Em outras palavras, a verdadeira crítica, como este deixar ver, é algo eminentemente positivo. Por isso a verdadeira crítica é rara” (*Seminários de Zollikon*, São Paulo, EDUC; Petrópolis, RJ, Vozes, 2001, p. 104). Nesta circunscrição, na tessitura da singularidade do pensamento de Merleau-Ponty ou no seu estilo – para utilizar uma designação do próprio filósofo –, a crítica, como nos faz ver Isabel Matos Dias, “para além de indicar a direção de radicalidade que pretende imprimir à sua filosofia, constitui um momento da sua própria gênese (...) Assim, é no desenrolar da crítica a diferentes interlocutores que Merleau-Ponty vai delineando a *nova* filosofia [grifei] que virá a coincidir com o que designa, nos últimos textos, de ‘nova ontologia’ e que corresponde à radicalização da filosofia (...) que exercita (*Fenomenologia, arte e sentir*, In SANTOS, José. M. dos, ALVES, Pedro M. S., BARATA, A (Coord.). *A Fenomenologia Hoje: Actas do primeiro congresso internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002, p. 337).

II. Circunscrição filosófica

O pensamento de Merleau-Ponty – filosofia e criação

“O Ser é o que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência (...) filosofia e arte, juntas, não são fabricações arbitrárias no universo da cultura, mas contato com o Ser justamente enquanto criações.”⁴ Tal afirmação culmina a trajetória de um filósofo na pergunta pela verdade do Ser, aquela de Merleau-Ponty, ou, conforme o título que planejara para sua última obra, na interrogação sobre *A origem da verdade*.

Esta compreensão tomará contornos consistentes no percurso do filósofo em direção à instituição de uma nova ontologia. Com efeito, em seu pensamento, o tema da arte e da filosofia como criações que nos dão a experiência do Ser – ou, doutro modo, como abertura do Ser – é abordado e desdobrado de tal modo que há nele mesmo uma espécie de reversibilidade conceitual, na qual toda tematização da arte, todo o fiar das reflexões a respeito da arte como rebento e explicitação do Ser, como acesso à verdade (ou “acesso ao ser”, como fará referência em *L’Oeil et l’esprit*) reenvia e reúne, a um só tempo, os conceitos e questões que consistem os núcleos basilares do seu pensamento e o desdobram. No empenho de Merleau-Ponty, a tematização da arte na pergunta pela verdade implica sempre a retomada e crítica da própria filosofia no que toca a sua tarefa e modo. É certamente neste sentido que o filósofo francês dirá em notas de curso que a “filosofia encontrará ajuda na poesia, [na] arte (...) numa relação muito mais estreita com elas, ela renascerá e reinterpretará seu próprio passado metafísico, que não é passado”.⁵

O lugar da arte no pensamento de Merleau-Ponty é aquele de uma subversão: não é tencionando atestar a verdade da arte que Merleau-Ponty a toma em suas reflexões, como se dependesse de uma demonstração mediada pela racionalidade a sua verdade, uma verdade autenticada pela potência de representação límpida da razão – esta apreendida no crivo da cisão que lhe confere o caráter de suficiência com efeitos de constituição. Pelo contrário, a pergunta que acompanha suas meditações é: que verdade a arte nos dá? É essa a questão que o acompanha quando da apreciação da pintura, da literatura, do cinema ou da música em sua obra.

⁴ *Le Visible et L’Invisible*, p. 248.

⁵ Merleau-Ponty, *Notes de Cours : 1959 – 196*, Paris: Gallimard, 1996, p. 56.

Quando evoca as artes em seus textos ou preleções, não é à definição de um conceito desta ou daquela que quer chegar, mas às tramas do ser abertas por todas e cada uma delas. Assim, no pensamento de Merleau-Ponty, o escopo da pergunta pela arte é ontológico, isto é: diz respeito à investigação de uma nova ontologia – aquela do ser bruto, ser de indivisão - em um movimento que recoloca igualmente o ser, a filosofia, a verdade e, nessa via, a arte, uma vez que a desloca do sentido clássico deveras explorado – aquele da cópia, imitação ou aparência. Tal empenho – para parafrasear Benedito Nunes – exige que o filósofo deixe de pensar a linguagem como meio; siga esse curso de pensamento deixando de pensar a arte como expressão de vivências ou como expressão simbólica – para sair da estética traçada no horizonte da filosofia clássica –; exige, por fim, que deixe de considerar o pensamento como ato que se dá numa enunciação – para sair da lógica.⁶

Merleau-Ponty pensará o ser no crivo da temporalidade e do mundo, compreendendo este como a escala que une os termos dualísticos das metafísicas clássicas numa totalidade indefinida e inacabada, aquém de toda reflexão. Será esta a matriz radical de todo acontecimento/experiência do Ser. Nestes termos, toda criação se dá no solo do vivido, é rebento que distende – dilata -, *estilo* que se delinea fecundado pela experiência. Germina, assim, no mundo da vida – mundo comum - não existe à sua revelia. É a este título, aliás, que o filósofo fala em imanência do novo⁷. O ato filosófico, ele também criação, está aí circunscrito.

Um estilo é para Merleau-Ponty uma maneira de “compreender e fazer compreender, ver e dar a ver”, fecundada pela experiência.¹ Ao inscrever a tarefa filosófica no esforço de compreensão – em contraponto à *constituição* intelectual – e tomá-la no crivo da instituição de um estilo – cada filosofia um estilo, *uma maneira de compreender e fazer compreender, ver e dar a ver, fecundada pela experiência*, como dissemos acima –, Merleau-Ponty nos dá a sua própria acepção do trabalho filosófico, tal não é para ele um redobramento da vida, mas tarefa aberta pela interrogação enraizada no mundo da vida. Vida e filosofia são para Merleau-Ponty tarefas indissociáveis. “A filosofia”, diz-nos o filósofo, “não é o reflexo de uma verdade prévia, mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade.”⁸

⁶ Ver Benedito Nunes, *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*, São Paulo, Edições Loyola, 2012, p. 269.

⁷ O que pode ser examinado em Notes de cours : 1959-1961, Op. Cit., pp. 213-214 e na *Langage indirect et les voix du silence*.

⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1990, p. XV.

Para ele, pois, tratava-se de “fazer uma teoria da percepção e da compreensão que [mostrasse] que compreender não é constituir na imanência intelectual, que compreender é apreender pela coexistência, literalmente, *em estilo*, e assim entender de um só golpe os pontos longínquos desse estilo” – isto é, os pontos longínquos que inscrevem um estilo (um pensamento, uma via de explicitação) num campo de compreensão comum.⁹

Deste solo despontará então a possibilidade de aproximação às próprias coisas, e a eclosão do sentido no entrelaçamento desta relação. Merleau-Ponty proporá sua ontologia, contrapondo-se à distinção radical entre sensível e inteligível, marco central da filosofia reflexiva. Tal ontologia será compreendida no que o filósofo chamou de ser bruto, ser de indivisão.

Para subverter a metafísica dualista clássica, Merleau-Ponty retoma o sensível, a linguagem e o mundo. Percorrendo rigorosamente os lugares a que foram remetidos na tradição dualista – o lugar da fugacidade, sinal a ser dito pela consciência, aparência, portanto, avesso da verdade –, restitui-lhes o seu lugar verdadeiro na pergunta pela verdade do ser, ou melhor, conforme o título que planejara para sua última obra, na interrogação sobre *A origem da verdade*.

Sobre o mundo, nos dirá que este “não é um objeto do qual possuo na minha presença a lei de constituição, ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas.” É nesta perspectiva que nos dirá também que o “real é um tecido sólido, ele não espera nossos juízos para anexar os fenômenos mais surpreendentes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis” e que, portanto, 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.”¹⁰

Sobre a linguagem, tomando-a no dualismo que a circunscreve como signo sem sentido próprio, como tradução do pensamento silencioso, portanto meio ou instrumento para um fim exterior a ela mesma, Merleau-Ponty buscará resolver tal questão não a reduzindo à denotação das coisas e tradução de conceitos ou de uma significação pura, totalmente própria e independente, mas a deixará na abertura ontológica, naquilo que chama de excesso da significação sobre o que queremos dizer, excesso no qual ela se tece,

⁹ Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, Op. Cit., p. 239.

¹⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Op. Cit., p. V.

compreendendo-a no confronto da indivisibilidade e inacabamento que lhe são próprios. Nesta perspectiva, dirá o filósofo:

[a] linguagem (...) não está a serviço do sentido e contudo não governa o sentido. Não há subordinação entre ela e ele. Aqui ninguém manda e ninguém obedece. Aquilo que queremos dizer não está à nossa frente, fora de qualquer palavra, como uma pura significação. É apenas o excesso daquilo que vivemos sobre o que já foi dito. Instalamo-nos, como o nosso aparelho de expressão, numa situação à qual ele é sensível, confrontamo-lo com ela, e os nossos enunciados não passam de balanço final dessas trocas (...).

Deste modo, segue dizendo o filósofo:

Toda ação e todo conhecimento que não passam por essa elaboração, e pretendem estabelecer valores que não tenham tomado corpo em nossa história individual ou coletiva, ou então, o que vem a dar no mesmo, escolham os meios por um cálculo e por um procedimento inteiramente técnico, redundam num resultado aquém dos problemas que queriam resolver. A vida pessoal, a expressão, o conhecimento, e a história avançam obliquamente não em linhas retas para os fins ou para os conceitos.¹¹

Do sensível, Merleau-Ponty fará fio delicado de uma imbricação na qual não há lugar para a cisão sensível-inteligível, seja na situação de uma ontologia ou na teoria do conhecimento. Porque “a união da alma e do 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”¹². Nestes termos,

Entre interior e exterior não há cisão mas envolvência e entrelaçamento, quiasma e reversibilidade, inserção recíproca: interior *do/no* exterior e exterior *do/no* interior, verso e reverso um do outro. Interior e exterior são inseparáveis mas diferentes, havendo entre si ‘contato em espessura’, proximidade *na* distância.”¹³

Nosso filósofo procura despertar uma relação corporal 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 (...) tese subentendida por todas as nossas experiências”¹⁴. Sentir, nos dirá, “não é a posse intelectual do que é sentido, mas

¹¹ Merleau-Ponty, *La langage indirect et les voix du silence*, In: *Signes*, Paris: Gallimard, 2008, pp. 134-135.

¹² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*. Op. Cit., p. 105.

¹³ Isabel Matos Dias, *Vestígios do Mundo: literatura e filosofia em M. Merleau-Ponty*, In: *Philosophica*, n° 10. Lisboa: Departamento de Filosofia – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 31.

¹⁴ Merleau-Ponty, *La perception d'autrui et le dialogue*, In: *La Prose du Monde*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 193-194.

desapossamento de nós próprios em seu proveito, a abertura ao que não temos necessidade de pensar para reconhecê-lo”.¹⁵

A filosofia de 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: “Imanência, pois que o percebido não seria estranho àquele que percebe; transcendência, pois que comporta sempre um além do que está imediatamente dado”.¹⁶ É neste sentido que insiste na percepção como lugar originário de circunscrição do pensamento e, portanto, como oposição ao utilitarismo e superficialismo do pensamento operacional, no sentido de não deixarmos escapar a experiência 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”¹⁷, 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 de onde se possa pensar o homem, o Ser e o mundo, de modo mais aderente ao fenômeno da existência. Neste sentido, podemos dizer de Merleau-Ponty, em sua tarefa filosófica, o mesmo que ele diz do artista, em sua obra: “em vez da razão já constituída na qual se encerram os ‘homens cultos’, ele invoca uma razão que abarcaria suas próprias origens.”¹⁸

“A filosofia é um conjunto de questões onde aquele que questiona é, ele próprio, posto em causa pela questão”,¹⁹ afirma Merleau-Ponty no curso do embate sobre *reflexão e interrogação* no interior da pergunta pela *origem da verdade*. Tal afirmação, porém, parece ser guia-inspiração em toda sua trajetória filosófica, seja assumindo e examinando o caráter radical da indagação como abertura da experiência filosófica, seja tomando-a como solo do seu próprio fazer, isto é, no esforço contínuo de manter-se no aberto, pois, ele

¹⁵ Merleau-Ponty, *Résumés de Cours: Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 179.

¹⁶ Merleau-Ponty, *Le Primat de la Perception et ses Conséquences Philosophiques*, Paris, Verdier, 1996, p. 49.

¹⁷ Marilena Chaui, *A experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 09.

¹⁸ *Le Doute de Cézanne*, In: *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 25.

¹⁹ Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, Op. Cit. p. 47.

sabia, a filosofia termina no momento em que o dogmatismo começa e, “por essa razão, não nos deixa compreender nossa própria obscuridade.”²⁰

Circunscrita a tal compreensão, a filosofia vê-se no estatuto do inacabamento, do não poder dizer até o fim e, todavia, seguir dizendo: num percurso aberto, como “pergunta continuada”. E é neste sentido que dizemos ser a filosofia de Merleau-Ponty uma filosofia situada, onde a reflexão é reflexão radical - “porque [como nos diz Matos Dias] reenvia à raiz, se enraíza agora no solo originário da experiência perceptiva, que a ‘filosofia clássica’, uma filosofia abstrata ou de *sobrevôo*, desenraizada portanto, dissimulou e esqueceu.”²¹ Para o filósofo, “o fim de uma filosofia é a narrativa do seu começo.”²²

Mundo, coexistência e liberdade – a vida do pensamento

No percurso de suas investigações, Merleau-Ponty via que era necessário reexaminar tanto a validade do saber positivo da ciência (ancorado no dualismo clássico), perguntando se ele reduz verdadeiramente o homem à condição de objeto, quanto à atitude filosófica reflexiva, buscando desvendar seus motivos, procuras e percursos e, nisto, ver se ela nos autoriza verdadeiramente como sujeito incondicionado e intemporal. Caminhos e temas estes, aliás, que o acompanharão até o fim, como se poderá verificar, por exemplo, em *L’Oeil et l’Esprit*. É deste solo que se delinearão as questões que acompanharão Merleau-Ponty em seu percurso filosófico, da interpelação com a vida tomada no embate circunscrito à cisão prescrita pelo pensamento dualista, pois que para ele é preciso compreender

como o homem é simultaneamente sujeito e objeto, primeira e terceira pessoa, absoluto de iniciativa e dependente, ou antes é preciso revisar categorias que, mantidas, fariam renascer o conflito perpétuo do saber positivo e da filosofia, e deixariam face a face um saber empírico rico mas cego, e uma consciência filosófica que vê corretamente o próprio do homem, mas que não sabe que ela é nascida, e diante da qual os acontecimentos exteriores que a concernem o mais diretamente permanecem desprovidos de sentido²³

²⁰ Idem, *Ibidem*, p. 60.

²¹ Isabel Matos Dias, *Vestígios do Mundo: literatura e filosofia em M. Merleau-Ponty*, Op. Cit. p.31.

²² Cf. notas de trabalho de *Le Visible et l’ Invisible*.

²³ *Titres et travaux, projet d’enseignement*, In: *Parcours Deux: 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, p.12. Trata-se do dossiê concernente à candidatura de Merleau-Ponty ao *Collège de France* em 1951.

Tratava-se, pois, de desfazer a cisão entre o em-si e o para-si, entre a objetividade em terceira pessoa e a subjetividade como transparência e posse intelectual, cisão que impedia não apenas alcançar a relação originária com o mundo e consigo mesmo no campo perceptivo, mas, sobretudo, impedia alcançar a dimensão cognoscente do corpo próprio, a relação com outrem, inaugurada pela linguagem e pela sexualidade, e relação com o tempo como inquietação ou diferença de si consigo, assim como impedia alcançar o cerne da liberdade como transcendência sem exterioridade, isto é, como transfiguração da situação dada graças a um sentido novo, possível somente porque o sujeito da ação é um corpo cognoscente, uma consciência encarnada, um ser situado e um projeto.

Seus primeiros trabalhos, dirá, se inserem no cerne do problema do dualismo da tradição filosófica, cujo sentido dará ao homem a discordância entre pensamento e ação; entre a visão que ele pode ter de si mesmo, por reflexão e por consciência, e aquela da realização de suas condutas, posto que ancorado na cisão entre interior e exterior. Donde suas interpelações no que toca à liberdade absoluta e a correlativa consciência isolada, circunscritas ao pensamento constituinte. Sob a perspectiva do pensamento, nos termos da cisão:

o homem aparece a si mesmo como absolutamente livre. Ele nada pode reconhecer como verdadeiro senão como consciência. É ele, então, que atribui um sentido a todos os fatos que se lhe apresentam. Numa autonomia absoluta, ele constitui todo ser e todo valor, e nada do exterior pode penetrar no sujeito pensante.²⁴

A liberdade, aliás, não será para Merleau-Ponty uma propriedade da consciência e muito menos um imperativo categórico normativo apriorístico de qualquer espécie. Ela não é alheia ao mundo. Antes, como expusera na *Phénoménologie de la perception*, 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 transcendência absoluta do entendimento ou da razão solipsista, que encontra seu máximo cânone no sistema ético kantiano. Para o nosso filósofo,

existir não é somente um termo antropológico: a existência desvela, em face da liberdade, toda uma nova figura do mundo, o mundo como promessa e ameaça para ela, o mundo que lhe arma ciladas, a seduz ou a ela cede, não mais o mundo plano dos objetos de ciência kantianos, mas uma paisagem de obstáculos e de caminhos,

²⁴ Idem, *Ibidem*, p. 11.

enfim o mundo que nós “existimos” e não somente o teatro do nosso conhecimento e do nosso livre-arbítrio.²⁵

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.

Desta concepção, resulta uma compreensão dos humanos como seres dualisticamente partidos e em permanente contradição consigo mesmos. Esse tipo de contradição aparece claramente na famosa divisão kantiana do homem como constituído por um conjunto de tendências para a racionalidade (sua destinação ou seu *télos*) e outro para a animalidade (sua perdição). A questão que se coloca não se endereça à negação da contradição como constitutivo do ser humano, como se pudéssemos negá-la como traço da nossa experiência – nossos movimentos no mundo da vida –, mas ao fato de estabelecer a sua origem na dualidade de princípios ontológicos antagônicos constitutivos de uma essência humana.

A perspectiva dualista remete-nos ao permanente sobrevôo dos nossos corpos, do vivido, do cotidiano, 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 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.

Ao longo do percurso filosófico de Merleau-Ponty, vemos como núcleos duradouros na tessitura do seu pensamento a afirmação radical de um mundo irreduzível, “presente sem cessar (...) antes de todo pensamento determinante”²⁶ - portanto, o mundo como figura emblemática de uma diferença primeira, por assim dizer, e, por conseguinte, a radicalidade da coexistência que será, com rigor, levada a cabo no desenrolar de suas interpelações.

²⁵ *Partout et nulle Part*, In: *Signes*, Op. Cit., p. 253. 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 espalhados no espaço, e o ser para-si, que é aquele da consciência” (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, pp. 401-402). Neste contexto, a coexistência 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 coloca dificuldade e escândalo.” Idem, *Ibidem*, p. 401.

²⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Op. Cit., p. 109.

É, pois, neste empenho que dirá que filosofar é “reaprender a ver o mundo”²⁷ e que a tarefa da filosofia é “colocar à nu todas as [suas] raízes”: todas as raízes de um mundo selvagem ou vertical, no qual se situam igualmente toda ação e todo pensamento – de um mundo não tematizado, aquém de toda tese.²⁸ Nesta via, afirma Merleau-Ponty, “entre o *Lebenswelt* como ser universal e a filosofia como produto extremo do mundo, não há rivalidade ou antinomia: é ela que o devolve.”²⁹

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 assumpção da ambigüidade, multiplicidade e mistério inultrapassável pelos conceitos do entendimento; a situação do homem no mundo, e, conseqüentemente, a afirmação radical de um mundo pré-objetivo e de outrem.

Tais parecem ser o escopo e embate filosófico de Merleau-Ponty, cujo lugar de *reunião*, ao longo de sua obra, são o corpo e a percepção, como contato primordial, 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. Neste sentido, 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 irredutível.

Tal perspectiva coloca em questão um sentido de poder fundado na inteligibilidade absoluta: poder do eu puro e auto-centrado; poder de fechar-se - na pretensão de plenitude -, ser em si, a despeito do mundo e dos outros; poder de absolutização da verdade e, com isso, de prescrição absoluta e totalizadora; enfim, interpela os preceitos da *consciência transcendental* e do *pensamento objetivo*, percorrendo-lhes por dentro, isto é: perguntando pela filosofia que os sustenta – o dualismo clássico -, seu cerne e suas ramificações.

²⁷ Cf. *Causeries*, Paris, Seuil, 2002

²⁸ Husserl fala em *tese do mundo* para se referir à posição do mundo pela consciência como doadora de sentido. Merleau-Ponty, numa nota de *Le visible et l'invisible*, declara que busca uma filosofia na qual o Ser não é o Ser posto, recusando, portanto, a noção husserliana de tese do mundo. Afinal, “O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável. ‘Há um mundo’, ou, antes, ‘há o mundo’ ”(*Phénoménologie de la Perception*, pp. XI-XII).

²⁹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'Invisible*, *op. cit.*, p. 228.

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 dos estados de consciência como unidades constituídas diante de um sujeito absoluto, (...) mesmo essa reflexão purificada não está indene ao vício reflexivo 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.³⁰

Para Merleau-Ponty, no entanto, a recusa às filosofias da consciência – ou reflexivas, como assinala –, não se dá apenas por estas transformarem o mundo em idéia de mundo, abstração, e “por desfigurar o ser do ‘sujeito’ reflexivo”, cindindo-o e concebendo-o como puro pensamento; mas, igualmente, “por tornar impensáveis suas relações com outros ‘sujeitos’ no mundo que lhes é comum”.³¹

Ainda neste sentido, Merleau-Ponty já havia observado na *Phénoménologie de la Perception* que era preciso que “de alguma maneira a reflexão nos dê o irrefletido, pois, de outra maneira, nada teríamos a lhe opor e ela não se tornaria problema para nós. Da mesma forma”,³² dizia ainda o filósofo, “é preciso que de alguma maneira minha experiência me dê outrem, pois, se ela não o fizesse, eu nem mesmo falaria de solidão e nem mesmo poderia declarar outrem inacessível.”³³ Ora,

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 universal de direito, 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. [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 no tecido dos fenômenos e mais valem do que existem.³⁴

É na experiência do corpo vivido aberta pela percepção que nasce a significação do sensível. Deste modo, o corpo é testemunho do enigma originário que escapa a toda perspectiva explicativa das filosofias da consciência. “Não esse corpo possível em relação ao qual é permitido defender que se trata de uma máquina de informações, mas este corpo atual que eu chamo meu, a sentinela que se mantém silenciosamente sob as minhas

³⁰ Idem, *Ibidem*, p.75.

³¹ Idem, *Ibidem*, p.66.

³² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Op. Cit., p. 412.

³³ Idem, *Ibidem*, p. 412.

³⁴ Idem, *Ibidem*, p. VI.

palavras e os meus atos.”³⁵ O absoluto que se “busca além de nossa experiência está”, em todo caso, “implicado nela.”³⁶

A caminho da explicitação do sensível como raiz da verdade compreendida do solo da coexistência, Merleau-Ponty dirá que o

corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese, soldando um ao outro os dois esboços de que é feito, seus dois lábios: a massa sensível que ele é e a massa do sensível onde ele nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto. É ele, e unicamente ele, porque é um ser em duas dimensões, que pode nos levar às coisas mesmas, que não são elas próprias seres planos, mas seres em profundidade, inacessíveis a um sujeito de sobrevôo, só abertas, se possível, àquele que com elas coexista no mesmo mundo.³⁷

Neste sentido, o corpo nos dá, ao contrário do que professa a tradição, a via para a não alienação do pensamento. A experiência corporal não nos deixa alienar o mundo, a realidade – múltipla, complexa e simultânea – em que consiste; dá-nos, com rigor, a um pensamento mais aderente ao fenômeno da existência.

Como fonte, o corpo nos estende a uma multiplicidade impossível de redução. Mostra-nos, porque é dela testemunho, na radicalidade da *coexistência* – e é este o seu legado: sensível que é, mostra-se a si mesmo sempre no crivo da existência de outros, posto que ao tocar é tocado, ao ver é visto, seu estatuto é a relação – com as coisas, com os outros, com o mundo. O corpo nos dá um mundo – nos dá ao mundo –, e, neste movimento, voltar-se para si é também sair de si, voltar-se para o mundo. Para Merleau-Ponty, o sensível

que se me anuncia em minha vida mais estritamente privada, interpela nela qualquer outra corporeidade. 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 são somente presentes originariamente a um sujeito, mas que, se o são a um sujeito, podem idealmente ser dados em presença originária a todos os outros sujeitos (assim que são constituídos).’³⁸

E, neste sentido, “A certeza que tenho de mim mesmo é aqui uma verdadeira percepção,” isto é, tenho-a por pregnância: “eu me apreendo não como um sujeito constituinte transparente para si mesmo e que desfralda a totalidade dos objetos de pensamento e de experiências possíveis, mas como um pensamento particular, um

³⁵ Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 2011p. 13.

³⁶ Merleau-Ponty, *Le Primat de la Perception et ses Conséquences Philosophiques*, Op. Cit., p. 71

³⁷ Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Op. Cit., p. 177.

³⁸ Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, In: Signes, Op. Cit., p. 278.

pensamento engajado em certos objetos, um pensamento em ato, e é a este título que estou certo de mim mesmo.”³⁹ Assim, dirá Merleau-Ponty, “do mesmo modo que 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, colocando a mim, minhas perspectivas e minha solidão incomunicável no campo de visão de um outro e de todos os outros.”⁴⁰

Cumprir ver, então, que nesta visada 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. É, aliás, na experiência da percepção ateadada pelo corpo, pelo sensível, que se finca a dimensão originária da coexistência,⁴¹ do ser sempre no crivo da relação com os outros, donde a circunscrição ontológica e, neste sentido, irreduzível do comum pertencimento ao mundo - em que cada um de nós *vive* uma trama, ou um drama, singular. Para Merleau-Ponty, diz-nos Eliane Escoubas, “o mundo comum se enraíza na percepção: o mundo da percepção é de imediato um mundo comum; aparecer perceptivamente é de imediato aparecer *a muitos* e não a um só, pois, se o outro vê sempre outra coisa que não eu, o outro é o posto de troca para uma visão alargada: percebe-se *muitos*.” Doutra modo, segue dizendo, “não há percepção solipsista, a *pluralidade* de corpos ‘operantes e atuais’ é inclusa por essência na percepção. O *sentir* é, portanto, o lugar originário da comunidade, da intersubjetividade e da história: ele é o ‘entremundo’ (...) A percepção é a metamorfose do privado em público – grifos da autora.”⁴²

Com efeito, dirá Merleau-Ponty,

³⁹ Merleau-Ponty, *Le Primat de la Perception et ses Conséquences Philosophiques*, Op. Cit., p. 61.

⁴⁰ Idem, *Ibidem*, p. 70.

⁴¹ O originário aparece na obra de Merleau-Ponty como eclosão, diferenciação 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 como uma gênese ideal (à maneira husserliana), ou um começo causal (à maneira cartesiana e da psicologia), como pretendem as filosofias da consciência, mas, como o diz Isabel Matos Dias, como uma “gênese contínua que não tem começo nem fim” (Cf. *Vestígios do mundo. Literatura e filosofia em Merleau-Ponty*, Op. Cit.)

⁴² Eliane Escoubas, *La Question de l’Oeuvre d’Art: Merleau-Ponty et Heidegger*, In Marc Richir e Etienne Tassin (Org.), *Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences*, Paris, Millon, 1992, pp. 133-134. Com a referência ao corpos operantes e atuais, Escoubas está se ancorando na passagem do *L’Oeil et l’esprit* em que Merleau-Ponty se remete ao corpo dizendo o seguinte: “é preciso reencontrar o corpo operante e atual, aquele que não é um pedaço do espaço, um feixe de funções, que é um entrelace de visão e movimento” (*L’Oeil et l’esprit*, p. 16).

Se outrem deve existir para mim, é preciso que seja inicialmente abaixo da ordem do pensamento. Aqui a coisa é possível, porque a abertura perceptiva ao mundo, desapossamento antes que posse, não pretende o 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”, mais do que um sujeito sensível, têm direito a muitas outras testemunhas além de mim [...] O homem pode fazer o alter ego que não pode o “pensamento”, porque está fora de si no mundo e porque um *ek-stase* é compositável com outros. E essa 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.⁴³

Para pensar uma ética

É precisamente a coexistência a circunscrição ontológica da dimensão ética. Neste sentido, a experiência do ser é ética sem ser normativa, assim como – para retomar uma preleção de Franklin Leopoldo – é estética originariamente (ou estésica, no sentido de sermos sensivelmente dispostos), sem o compromisso com as noções de arte e do belo cunhadas no séc. XIII. É, pois, no reconhecimento perceptivo e assumpção 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 no acontecer aberto das relações com o outro que surge o problema da veracidade moral do comportamento. Uma ética pensada no crivo da coexistência aberta pelo sensível 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, sendo a coexistência o princípio-reciprocidade dos agentes morais sem a polarização ou dualidades habituais.

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 dada, mas uma tarefa”,⁴⁴ 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 coexistência, essencialmente tarefa indefinidamente aberta, exige uma ética que

⁴³ Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, Op. Cit., pp. 277-278.

⁴⁴ Merleau-Ponty, *Le primat de la perception...* Op. Cit., p. 79.

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. “Maurice Blanchot”, lembramos Merleau-Ponty, “descreve uma cidade fixada na evidência de sua lei, da qual cada um participa tão intimamente que não experimenta mais nem sua própria diferença, nem a aquela dos outros”, e arremata, “olhar o homem de fora é a crítica e a saúde do espírito. Mas não para sugerir, como Voltaire, que tudo é absurdo. Antes 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.”⁴⁵

Isto, na nossa compreensão, remete-nos à outra questão: a compreensão do conflito como dimensão constitutiva da existência radicada na *situação* como traço 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,”⁴⁶ ele é, ao mesmo tempo, solicitação e testemunho da coexistência, na radicalidade do acontecimento do ser bruto.

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, assumpção 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 – ao contrário, uma “vida boa”, como diziam os antigos, ou uma existência serena recolhe os conflitos em sua tarefa vital. Do conflito também se pode apreender um escopo de oposição ao relativismo – tantas vezes temido quando, por exemplo, se tematiza uma ética aquém da prescrição -, pois, em última instância, o relativismo, assumido como modo de existência, dispensa o conflito – o debate – que está no cerne da coexistência – esta irrelativa. 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 são dois termos que, de um só golpe,

⁴⁵ Merleau-Ponty, *Causeuses*, Paris, Seuil, 2002, p. 52.

⁴⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Op. Cit., p. 409.

radicam a *diferença originária* e a *comum pertença* e indica a destituição do sujeito auto-centrado sustentado sob a égide da constituição.

Para o nosso Para Merleau-Ponty, 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 todo caso, a coexistência deve ser vivida por cada um.”⁴⁷ 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.

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 crivo da co-existência.⁴⁸ 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 um primeiro ensaio de nossas relações com outrem.”⁴⁹

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 em 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 daquele da assumpção da coexistência, que libera o outro para o seu próprio *cuidado*, no sentido da diligência, da proteção daquilo que é digno de cuidado –⁵⁰ para compreender-se a si mesmo e, como o “si” é já relação, para compreender-se no mundo, compreender-se mundo, Ser.

Neste sentido, tendo em vista a imanência da fragilidade ao acontecimento humano e posto que tal acontecimento é, queiramos ou não, radicado no social, o *cuidado* –

⁴⁷ Idem, *Ibidem*, p. 478.

⁴⁸ 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).

⁴⁹ Merleau-Ponty, *Causeries*, Paris, Seuil, 2002, p. 50.

⁵⁰ Cf. M. Heidegger, parágrafo 12 de *Ser e Tempo*. Os dois modos extremos da substituição se ancoram no “pensamento objetivo” para o qual existem apenas 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” (*Phénoménologie de la Perception*, pp. 401-402).

tradicionalmente atribuído a coisas menores, “sensíveis” e, por assim dizer, de cunho privado/doméstico –, em sentido ontológico/originário, teria na ética (e na política) um dos seus domínios, uma vez que estas seriam tomadas como expressão social derivativa do cuidado da vida (cuidar de Ser) no espaço público.

Sob este crivo, delinea-se um outro modo de pensar o comportamento moral, que poderia dar margem a uma ética enraizada na ontologia merleau-pontyana. Nesta nova perspectiva, os mencionados conceitos de mundo, coexistência e liberdade 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 ob-ligação 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 implicaria que se há uma universalidade, esta não é normativa, mas existencial.

III. Método de trabalho

Com foco na investigação de uma ética a partir do pensamento de Merleau-Ponty, conforme explicitado no início deste projeto, tomaremos como método de pesquisado movimento de repetição da própria tradição filosófica: desconstrução e reconstrução, no sentido de uma vez mais, dentre e junto a tantas outras, pensar o núcleo de uma questão – no caso a coexistência como assento ontológico da ética –, revisitando-a em seus percursos filosóficos e tematizando-a, a partir do pensamento de Merleau-Ponty. Isto será feito:

1. na análise da *Phénoménologie de la Perception*, em especial os capítulos referentes ao *Mundo percebido* e ao *Ser-para-si e o ser no mundo*, onde a liberdade é examinada, buscando aí os primeiros núcleos conceituais para o exame de uma ética.
2. na análise do *Visible et le l’Invisible*, texto em que, segundo nossa compreensão, o filósofo radicaliza o sentido de coexistência consumado no conceito de Ser de indivisão e na reversibilidade ontológico-existencial nele implicado, bem como recoloca a filosofia, perscrutando-lhe o seu escopo e tarefa.
3. na análise de *L’Institution, la Passivité – notes de cours au Collège de France* -, preleções em que o autor se volta para a criação, ou germinação da vida, nos contornos da história pessoal e pública.

4. seguindo a procura na obra do filósofo, a partir do tema, objeto e perguntas que circunscrevem esta pesquisa, conforme bibliografia;
5. e, por fim, dialogando com comentadores da obra de M. Merleau-Ponty e outros textos filosóficos concernentes ao tema em questão, conforme os processos de estudos e supervisão os apontem e os solicitem.

Meios de diálogo e publicização do trabalho

- ✓ Participação nas reuniões semanais do *Grupo de estudos Espinosanos*, de que faço parte desde fevereiro de 2009.
- ✓ Participação à distância e “presencial” nas atividades do projeto *Pensamento Fenomenológico*, circunscrito à linha de investigação *Filosofia da acção e dos valores*, do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- ✓ Participação em eventos académicos e outras atividades concernentes ao tema em questão.
- ✓ Possível publicação de artigos junto a meios académicos e outros.

Plano de trabalho e cronograma de execução

Atividades	Semestres			
	1	2	3	4
Identificação na tese elaborada sobre a relação entre arte e verdade em Merleau-Ponty de questões pertinentes à pesquisa ora em questão e elaboração de apontamentos para os estudos. (primeiro bimestre)	X			
Pesquisa bibliográfica de acordo com a ordem exposta acima e elaboração apontamentos para a sistematização da pesquisa	X	X	X	
Participação em grupos de estudos	X	X	X	X
Reuniões com o supervisor	X	X	X	X
Participação em eventos académicos e outras atividades concernentes		X	X	
Elaboração de um ensaio com base nos estudos sistematizados				X

IV. Resumo da bibliografia

Obras de Merleau-Ponty

MERLEAU-PONTY, M. *Le Monde Sensible et le Monde de l'Expression*. Genève: Metispresses, 2011.

_____. *L'Oeil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 2011.

_____. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 2009.

_____. *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 2008.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 2008.

_____. *L'Institution, la Passivité – notes de cours au Collège de France (1954 -1955)*. Paris: Editions Belin, 2003.

_____. *Causeries*. Paris: Seuil, 2002.

_____. *Parcours Deux: 1951-1961*. Paris: Verdier, 2000.

_____. *La Nature*. Paris: Seuil, 1995.

_____. *Parcours: 1935 – 1951*. Paris: Verdier, 1997.

_____. *Notes de Cours: 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. *Le Primat de la Perception et ses Conséquences Philosophiques*. Paris: Verdier, 1996.

_____. *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1990.

_____. *Éloge de la Philosophie*. Paris: Gallimard, 1989.

_____. *Humanisme et Terreur*. Paris: Gallimard, 1980.

_____. *Résumés de Cours: Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968.

_____. *Un inédit de Merleau-Ponty* . *Revue de métaphysique et de morale*, 67 (1962).

Obras de comentadores

ALLOA, Emmanuel. *La Resistance du Sensible - Merleau-Ponty critique de la transparence*. Paris: Kime, 2008.

BARBARAS, R. *La Perception: essai sur le sensible*. Paris: Vrin, 2009.

_____. *De l'Être du Phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Millon, 2001.

CARBONE, M.. *Il Sensibile e l'Eccedente: mondo estetico, arte, pensiero*. Milano: Guerine, 1996.

_____. *Peinture, Perception, Affectivité*, In: RICHIR, Marc e TASSIN, Etienne (Org.). *Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences*. Paris: Millon, 1992.

- ČAPEK, Jakub. *Action et situation : le sens du possible entre phénoménologie et herméneutique*. Hildesheim: OLMS 2010.
- CASTORIADIS, C. *Le Dicable et l'Indicible*, In: L'Arc, *Merleau-Ponty*, n° 46. Paris: Duponchelle, 1990.
- CHAUI, M. *Merleau-Ponty: da constituição à instituição*, In: Cadernos Espinosanos, n. 20. São Paulo: Departamento de Filosofia – FFLCH USP, 2009.
- _____. *A Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Merleau-Ponty: vida e obra*, In: Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961. Textos selecionados, Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- _____. *Da realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo*. São Paulo: Brasilense, 1983.
- ESCOUBAS, Eliane. *La Question de l'Oeuvre d'Art: Merleau-Ponty et Heidegger*, In: RICHIR, Marc e TASSIN, Etienne (Org.). *Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences*. Paris: Millon, 1992.
- LEFORT, Claude. *Hommage a Merleau-Ponty*. In: Esprit, n° 6. Paris: 1961.
- _____. *Le Corps, la Chair*, In: L'Arc, *Merleau-Ponty*, n° 46. Paris: Duponchelle, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *De Quelques rencontres*, In: L'Arc, *Merleau-Ponty*, n° 46. Paris : Duponchelle, 1990.
- MATOS DIAS, Isabel. *Caminhar pela sombra*, in LOPES, A. e PESSOA, F. (org.), *Arte em Tempo Indigente*, Vila Velha, Museu Vale, 2008.
- _____. *Para uma Fenomenologia da Subjectividade: a experiência da vídeo-arte de Bill Viola*. In: CANTISTA, Maria José (Org.), *Subjectividade e Racionalidade, uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*. Porto: Campo das Letras, 2006.
- _____. *Fenomenologia, Arte e Sentir*. In: SANTOS, José. M. dos, ALVES, Pedro M. S., BARATA, A (Coord.). *A Fenomenologia Hoje: Actas do primeiro congresso internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002.
- _____. *Maurice Merleau-Ponty: une esthésiologie ontologique*. In: BARBARAS, R. (Org.), *Merleau-Ponty, M. Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris : PUF, 1998.
- _____. *Vestígios do Mundo: literatura e filosofia em M. Merleau-Ponty*, In: *Philosophica*, n° 10. Lisboa: Departamento de Filosofia – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997.
- _____. *Uma Ontologia do Sensível - a aventura filosófica de Merleau-Ponty*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1994.
- NUNES, B. *Physis, Natura: Heidegger e Merleau-Ponty*. In: *Natureza Humana*, n. 06(2). São Paulo: Editora Educ, 2004.
- RICHIR, Marc. *Communauté, Société et Histoire*, In: RICHIR, Marc e TASSIN, Etienne (Org.). *Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences*. Paris : Millon, 1992.
- Chiasmi Intenacional*, publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty, revistas n° 2, 3, 5, 11, 12. Paris : Vrin, 2002, 2003, 2010, 2011.

Obras concernentes ao tema em questão

DASTUR, Françoise. *À la Naissance des Choses: art, poésie et philosophie*. Paris: Encre Marine, 2005.

HAAR, Michel. *La Philosophie Française entre Phénoménologie et Métaphysique*. Paris: Puf, 1999.

HEIDEGGER, M. *Sobre a Questão do Pensamento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *A origem da Obra de Arte*. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *O que quer dizer pensar*, In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Construir, habitar, pensar*, In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. “...Poeticamente o homem habita...”, In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

Seminários de Zollikon. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Ser e Tempo*. Vozes: Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Editora Moraes Ltda, 1991.

_____. *Que é Metafísica?*, In: *Coleção os Pesadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

NUNES, B. *Passagem para o Poético – filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *O Dorso do Tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes – a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005.

VICENTE DOS SANTOS, M. E. *Mundo, Percepção e Coexistência – reflexões sobre ética a partir de M. Merleau-Ponty*. In: *Phainomenon, Revista de fenomenologia*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa, 2010.